

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CULTURAS
POPULARES**

MARIA TAIRES DOS SANTOS

**ENTRE JOSEFAS, REZAS E RODAS: A PRÁXIS DO CUIDADO EM SAÚDE E O
EMPODERAMENTO DA MULHER QUILOMBOLA**

**SÃO CRISTÓVÃO
2022**

MARIA TAIRES DOS SANTOS

**ENTRE JOSEFAS, REZAS E RODAS: A PRÁXIS DO CUIDADO EM SAÚDE E O
EMPODERAMENTO DA MULHER QUILOMBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) - Mestrado da Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestra em Culturas Populares.

Orientador: Prof. Dr. Roberto dos Santos Lacerda

**SÃO CRISTÓVÃO
2022**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S237e Santos, Maria Taires dos
Entre Josefas, rezas e rodas : a práxis do cuidado em saúde e o empoderamento da mulher quilombola / Maria Taires dos Santos ; orientador Roberto dos Santos Lacerda. – São Cristóvão, SE, 2022.
219 f. : il.

Dissertação (mestrado Interdisciplina em Cultura Popular) – Universidade Federal de Sergipe, 2022.

1. Cultura popular – Aspectos de saúde. 2. Quilombolas - Saúde e higiene. 3. Mulheres - saúde e higiene. 4. Quilombos - Saúde. 5. Saúde - Aspectos culturais. I. Lacerda, Roberto dos Santos, orient. II. Título.

CDU 39:613-055.2

MARIA TAIRES DOS SANTOS

**ENTRE JOSEFAS, REZAS E RODAS: A PRÁXIS DO CUIDADO EM SAÚDE E O
EMPODERAMENTO DA MULHER QUILOMBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) - Mestrado da Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestra em Culturas Populares.

Orientador: Prof^o. Dr. Roberto dos Santos Lacerda

APROVADA EM: ____/____/____

Prof. Dr. Roberto dos Santos Lacerda (PPGCULT/UFS)
Universidade Federal de Sergipe
Presidente - Orientador

Prof.(a) Dr^a Clarice Santos Mota (ISC/UFBA)
Universidade Federal da Bahia
Examinadora Externa

Mestra dos Saberes e Fazeres Zefa da Guia - Josefa Maria da Silva Santos
Comunidade Quilombola Serra da Guia
Examinadora Externa

Mestra das Artes e Cultura Popular Josefa do Sítio Alto - Josefa Santos de Jesus
Comunidade Quilombola Sítio Alto
Examinadora Externa

Professor(a) Dr^a Alexandra Gouvêa Dumas (PPGCULT/UFS)
Universidade Federal de Sergipe
Examinadora Interna

Professor(a) Dr^a Raphaela Schiassi Hernandes (PPGCULT/UFS)
Universidade Federal de Sergipe
Examinadora Interna (Suplente)

À minha grande mestra,
Josefa Alves dos Santos, vovó Nina
(*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A Deus e às demais forças espirituais que me acompanham, por me proporcionar paz, tranquilidade e calma nos momentos de ansiedade.

À Dona Zefa e Dona Josefa, sou grata a essas mulheres por cada aprendizado que tenho tido, trabalhar com esse tema tem me feito acessar a dimensão de bem-estar, saúde, vida, paz, esperança, algo tão caro e raro para nós nos dias atuais, onde as relações de trabalho se dão a partir de uma lógica de produção, dominação e exploração.

A Liliane e Bruno por toda assistência que me foi dada e em nome deles agradeço a todos da Serra da Guia e do Sítio Alto pela acolhida.

A minha mainha, Maria Nilda e ao meu painho, José Nelson. Gratidão por sempre terem acreditado em mim, ter me dado amor, carinho e que apesar de ambos não terem conseguido concluir nem ao menos o ensino fundamental, foi com eles que aprendi sobre a importância da educação, e que através dela podemos transformar as nossas vidas e toda a sociedade.

Ao meu amigo, companheiro e parceiro de vida, Jailson. Por todo incentivo, cuidado, apoio e compreensão no decorrer da construção deste trabalho.

Ao meu orientador prof. Roberto Lacerda, o qual tenho uma trajetória na pesquisa desde a graduação. Gratidão por todo aprendizado, confiança e pela oportunidade de construir essa parceria mais uma vez.

Aos professores do PPGCULT por toda sensibilidade e compreensão no desafio que foi (e ainda é) para superarmos as adversidades do período pandêmico.

À minha turma do mestrado pela amizade e acolhida que construímos uns com os outros nesse processo. Agradeço em especial a Luan e Joelma por terem segurado minha mão e se tornado dois irmãos para mim.

Ao Coletivo Quilombo, por ter sido a minha escola de formação política nesses 10 anos. Eu sou porque nós somos!

Oiô, iô

Oiô, iô

Oiô, iô, iô, iô, iô, iô

A primeira vez que fui na África, meu amigo Chapa me levou em um museu que tem em Angola que eles chamam de museu da escravidão. E naquele lugar tinha uma pia, e tava escrito um texto na parede que era mais ou menos assim: “Foi nessa pia que os negros foram batizados, e através de uma ideia distorcida do cristianismo, eles foram levados a acreditar que não tinham alma”. Eu olhei pro meu parceiro e naquele dia eu entendi qual era a minha missão. A minha missão cada vez que eu pegar uma caneta e um microfone, é devolver a alma de cada um dos meus irmãos e minhas irmãs que sentiu que um dia não teve uma.

(Emicida, Theatro Municipal de São Paulo

27 de novembro de 2019)

RESUMO

As mulheres quilombolas possuem um importante papel na manutenção das tradições culturais dos seus territórios. Em Sergipe, Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto são as guardiãs dos saberes tradicionais de cuidados em saúde, reconhecidas também pelo importante papel que desempenham na organização política, social e cultural das suas comunidades. Entre rezas, danças, cantigas, plantas medicinais, realização de partos, conservação de sementes crioulas, e outras práticas e saberes sedimentados em valores civilizatórios afro-brasileiros, entre eles a ancestralidade, elas têm promovido um importante processo de empoderamento individual e coletivo das suas comunidades. Saberes e práticas que sobrevivem mesmo em meio à hegemonia do paradigma biomédico, o qual obedece fortemente a lógica imposta pelo sistema econômico capitalista de produção. O presente trabalho tem como objetivo analisar como os saberes tradicionais de cuidado em saúde empoderam a mulher quilombola. Através do método de pesquisa em história oral de vida, abordagem qualitativa e análise de dados a partir da antropologia interpretativa, realizamos a pesquisa com Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto. Concluímos que os saberes e práticas tradicionais de cuidado em saúde são conhecimentos concebidos e articulados pelas Josefas e constituem-se como meios de reafirmação da identidade cultural da Serra da Guia e do Sítio Alto. Eles estabelecem condições de resistência política e cultural para a promoção da cura, do bem-estar e saúde do povo dessas comunidades. Esses saberes e práticas do cuidado em saúde consistem em ação e reflexão sistematizada, a qual denominamos de práxis do cuidado em saúde quilombola, e se mostra capaz de fomentar processos coletivos de organização. A práxis do cuidado em saúde quilombola de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto está fundamentada na ancestralidade, espiritualidade, na relação harmoniosa com o meio ambiente, na força transformadora do amor, e que em conjunto, de maneira articulada, se define como ferramenta fundamental para a conscientização crítica no processo de empoderamento de ambas, bem como das suas respectivas comunidades.

Palavras-Chave: Mulher quilombola; Práxis do cuidado; Saúde; Empoderamento.

ABSTRACT

Quilombola women play an important role in maintaining the cultural traditions of their territories. In Sergipe, Dona Zefa da Guia and Dona Josefa do Sítio Alto are the guardians of traditional health care knowledge, also recognized for their important role in the political, social and cultural organization of their communities. Among prayers, dances, songs, medicinal plants, childbirth, conservation of native seeds, and other practices and knowledge based on Afro-Brazilian civilization values, including ancestry, they have promoted an important process of individual and collective empowerment of their communities. Knowledge and practices that survive even amidst the hegemony of the biomedical paradigm, which strongly obeys the logic imposed by the capitalist economic system of production. This paper aims to analyze how the traditional knowledge of health care empowers quilombola women. Through the oral life history research method, qualitative approach and data analysis based on interpretative anthropology, we conducted the research with Dona Zefa da Guia and Dona Josefa from Sítio Alto. We conclude that the traditional health care knowledge and practices are knowledge conceived and articulated by the Josefas and constitute means of reaffirming the cultural identity of Serra da Guia and Sítio Alto. They establish conditions of political and cultural resistance for the promotion of healing, well-being and health of the people of these communities. This knowledge and practice of health care consists of systematized action and reflection, which we call the praxis of quilombola health care, and shows itself capable of fostering collective organizational processes. The quilombola health care practice of Dona Zefa da Guia and Dona Josefa do Sítio Alto is based on ancestry, spirituality, the harmonious relationship with the environment, and the transforming force of love, and that together, in an articulated manner, is defined as a fundamental tool for the critical awareness in the empowerment process of both, as well as of their respective communities.

Key-words: Quilombola Women; Praxis of Care; Health; Empowerment.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Dona Zefa da Guia.....	20
Figura 2	Dona Josefa do Sítio Alto.....	20
Figura 3	Aniversário de 100 anos de Andrelino, meu bisavô (sentado na cadeira). Ao seu lado esquerdo estão minha mãe, meu irmão e eu. No lado direito minha tia, irmã da minha mãe.....	23
Figura 4	Josefa Alves, vovó Nina (<i>in memorian</i>).....	24
Figura 5	Identidade visual do núcleo Afrofeminista Beatriz Nascimento, idealizada pela autora.....	26
Figura 6	Entrada da comunidade quilombola Sítio Alto.....	65
Figura 7	Comunidade quilombola Serra da Guia. Visão panorâmica de cima da Serra dos Gaviões.....	67
Figura 8	Dona Josefa na casa de sementes do Sítio Alto.....	70
Figura 9	Diversidade de sementes crioulas que Dona Josefa cuida.....	71
Figura 10	Cemitério da Serra.....	71
Figura 11	Capela de São Clemente.....	71
Figura 12	Registro de uma das primeiras missas realizadas no Sítio Alto na década de 1980.....	72
Figura 13	Igreja Católica do Sítio Alto.....	73
Figura 14	Dona Josefa ao lado da árvore Coração de Negro após ser derrubada por ventania.....	74
Figura 15	Árvore de juazeiro.....	75
Figura 16	Hortaliças da casa de Dona Josefa.....	76
Figura 17	Criação de animais no Sítio Alto.....	76

Figura 18	Diversidade de plantas medicinais no Sítio Alto.....	76
Figura 19	Lavoura de palma.....	77
Figura 20	Criação de animais.....	78
Figura 21	Construção da cisterna calçadão no Sítio Alto.....	78
Figura 22	Apresentação da dança de roda do Sítio Alto.....	88
Figura 23	Planta barba-de-bode (<i>Tragopogon pratensis</i>).....	99
Figura 24	Casa de Dona Zefa da Guia (à esquerda) e o Santuário (à direita).....	103
Figura 25	Dona Zefa da Guia e seus pais.....	123
Figura 26	Dona Zefa da Guia em atendimento no santuário.....	124
Figura 27	Posto de Saúde da Serra da Guia.....	132
Figura 28	Ex-presidenta Dilma Rousseff e Dona Zefa da Guia.....	133
Figura 29	Dona Zefa da Guia e a modelo Gisele Bundchen.....	134
Figura 30	Banner do curta-metragem Mulheres da Terra.....	134
Figura 31	Sede da Associação Quilombola Rosendo da Guia.....	135
Figura 32	Um dos materiais de campanha de Sandro, filho de Dona Zefa da Guia, nas eleições de 2020.....	136
Figura 33	Seu José, pai de Dona Josefa no centro da imagem.....	138
Figura 34	Zefa, mãe de Dona Josefa do Sítio Alto.....	138
Figura 35	Representação do tradicional casamento montado a cavalo no Sítio Alto. Os noivos e as crianças escolhidas como porta-alianças, montavam em cima do cavalo e iam em direção ao local da cerimônia. Outra pessoa era escolhida pela comunidade para carregar as malas dos noivos por onde o casamento passava.....	147

Figura 36	Dona Josefa e a sede da Associação de moradores do Sítio Alto.....	154
Figura 37	Posse de Dona Josefa no Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município de Simão Dias, 2005.....	155
Figura 38	Dona Josefa com o material de campanha utilizado nas eleições de 2020.....	155
Figura 39	Casa de farinha da comunidade Sítio Alto.....	171
Figura 40	Feira livre do Sítio Alto.....	177

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASA	Articulação do Semiárido Brasileiro
ASQ	Agenda Social Quilombola
CF	Constituição Federal
CNS	Conselho Nacional de Saúde
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONUNE	Congresso da União Nacional dos Estudantes
FCP	Fundação Cultural Palmares
FEFC	Fundo Especial de Financiamento de Campanha
FETASE	Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Sergipe
FP	Fundo Partidário
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MS	Ministério da Saúde
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
OMS	Organização Mundial de Saúde
ONG	Organização Não-Governamental
PBQ	Programa Brasil Quilombola
PCTs	Povos e Comunidades Tradicionais
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

PNSIPCF	Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, Floresta e das Águas
PNSIPN	Política Nacional de Saúde Integral da População Negra
PPGCULT	Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares
PRONESE	Empresa de Desenvolvimento Sustentável do Estado de Sergipe
PT	Partido dos Trabalhadores
SASAC	Sociedade de Apoio Sócio Ambientalista e Cultural
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SMPPIR	Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UBS	Unidade Básica de Saúde
UDN	União Democrática Nacional
UFS	Universidade Federal de Sergipe
UNE	União Nacional dos Estudantes

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	16
1.1 Introdução.....	16
1.2 Nossos passos vêm de longe: trajetos da autora na aproximação com a temática.....	22
1.3 Justificativa.....	27
1.4 Tecendo os fios da oralidade: Percurso metodológico.....	34
 2 O NÓ DA SABEDORIA ANCESTRAL: CONCEITOS, NOTAS E APONTAMENTOS SOBRE QUILOMBO E SAÚDE.....	 39
2.1 O contrário de “Casa Grande” não é senzala. É Quilombo!.....	47
2.1.1 Quilombo e a sua gênese africana.....	48
2.1.2 O Quilombo no Brasil: aspectos históricos.....	51
2.1.3 Quilombo em Sergipe: aspectos históricos, culturais e de saúde.....	56
2.1.4 Quilombo: reconhecimento territorial e cultural como luta pelo direito de existir.....	62
2.2 A Paz Quilombola e os saberes tradicionais de cuidado em saúde.....	79
2.2.1 O nó da sabedoria tradicional: o cuidado com a saúde nos momentos de paz	87
 3 EMPODERAMENTO COMO INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO: ASPECTOS HISTÓRICOS, CONCEITUAIS E DE SAÚDE.....	 109
3.1 Rezadeira desde menina quando tive uma visão, faço o que Deus ensina, rezo com o coração: Histórias, narrativas e memórias de Zefa da Guia.....	121
3.2 Mulher da roça, mulher da roça, pele queimada, cabelo seco e mão grossa: Entre histórias, narrativas e memórias de Josefa do Sítio Alto.....	137
3.3 Empoderamento e a sua sincronia no espaço e no tempo.....	156
 4 DIMENSÕES DO EMPODERAMENTO RELACIONADAS AOS SABERES E PRÁTICAS DO CUIDADO EM SAÚDE.....	 159
4.1 Dimensão cognitiva do empoderamento.....	160
4.2 Dimensão psicológica do empoderamento.....	165
4.3 Dimensão econômica do empoderamento.....	168
4.4 Dimensão política do empoderamento.....	172
 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PRÁXIS DO CUIDADO EM SAÚDE QUILOMBOLA E O EMPODERAMENTO DE DONA ZEFA DA GUIA E DONA JOSEFA DO SÍTIO ALTO.....	 182

REFERÊNCIAS.....	187
APÊNDICES.....	202
APÊNDICE A - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO.....	203
APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	204
APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE).....	205
ANEXOS.....	208
ANEXO A - CARTA APROVAÇÃO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA.....	208
ANEXO B - RESULTADO FINAL EDITAL PROEX RAEX Nº 05/2020.....	217
ANEXO C - RESULTADO FINAL EDITAL PROEX RAEX 07/2021.....	219

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1.1 Introdução

A mulher quilombola é sinônimo de “força da natureza”. Com os seus saberes, fazeres e poderes construídos no exercício ancestral e cotidiano do cuidado em saúde, (re)afirma-se como atriz principal dentro do quilombo.

Atualmente, novas definições estão sendo dadas aos quilombos contemporâneos, entendendo-os enquanto comunidades habitadas por africanos libertos e seus descendentes, que resistem enquanto uma estrutura social organizada, preservam os seus valores, saberes e práticas culturais. Essa concepção, contrapõe-se à noção limitada que reduz os quilombos a um reduto de escravos fugidos, como se este fosse um fenômeno pontual que existiu em um determinado período histórico.

Para Abdias do Nascimento (2019, p. 289), “(...) quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. O quilombo, enquanto uma nova organização social, possibilitou aos seus integrantes o cultivo dos seus saberes e práticas tradicionais de cuidado. Esses saberes contribuíram para que houvesse a manutenção dos laços e vínculos com seu lugar de origem, e até hoje muitos deles são preservados nessas comunidades.

O cuidado em saúde no quilombo parte de uma concepção diferente da visão biomédica¹ e tem a ancestralidade como um elemento que se articula com os saberes tradicionais no território. Entendemos a ancestralidade enquanto signo de resistência afro-brasileira, apresentada pelo professor Eduardo Oliveira como uma categoria analítica, um elemento chave que nos ajuda na compreensão de uma epistemologia a partir da cosmovisão africana. Essa diferente concepção do cuidado, dialoga com o conceito ampliado de saúde, visto que este leva em consideração as diferentes dimensões e experiências relacionadas à saúde que grupos ou pessoas vivenciam.

As comunidades quilombolas, são consideradas parte integrante do grupo de Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs), que são grupos culturalmente diferenciados os quais

¹ O termo biomedicina tem sido frequentemente utilizado nos trabalhos antropológicos para designar a medicina moderna, remetendo à estrutura institucional da medicina no Ocidente e enfatizando a primazia de sua base epistemológica e ontológica centrada na fisiopatologia (KLEINMAN, 1995). Para o modelo biomédico dominante em nossa sociedade, saúde e doença constituem, sobretudo, fenômenos de ordem biológica que devem ser tratados por meio de uma ação de natureza técnica (CASTELLANOS *et al*, 2014, p. 578).

dispõem de características singulares de organização social e tem o território enquanto instrumento fundamental para a sua sobrevivência. No Brasil, a partir do ano de 2007, esses povos passaram a integrar a agenda institucional do governo federal, o qual criou através de decreto² a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

É importante destacarmos que a sabedoria desses povos foi negligenciada ao longo dos séculos por muitos pesquisadores, sob a justificativa de que as fontes documentais seriam mais confiáveis. No entanto, para compreender a herança da cultura africana no Brasil, é necessário considerar a oralidade como um pilar de grande importância, visto que não tivemos como escrever a nossa própria história. Sendo assim, as fontes documentais disponíveis foram produzidas a partir de um único ponto de vista, a dos opressores.

Os registros históricos, em sua grande maioria, foram escritos pela polícia colonial. Esses registros se resumem especialmente aos momentos de conflito aos quais a polícia tinha com os guerreiros dos quilombos, levando a construção de uma narrativa histórica que reduz negros e negras afro-brasileiras apenas ao episódio da escravidão.

Uma das maiores especialistas brasileiras em história dos quilombos, a professora, intelectual e historiadora Beatriz Nascimento³, dedicou-se a entender a relação de continuidade histórica da população negra no Brasil. A autora denominou de “paz quilombola” o período no qual os quilombos empreendem, constroem e produzem relações sociais, e tenta estabelecer através disso a relação de continuidade destes. É a partir da resignificação do conceito de “paz quilombola” que buscaremos estabelecer neste trabalho, a continuidade entre o passado e o presente na produção de saberes tradicionais de cuidados em saúde. Compreendemos que as relações de desenvolvimento social e econômico empreendidas no quilombo do período colonial foram fundamentais para a construção de modos de vida que promovem saúde nas comunidades quilombolas.

Nesse contexto, a mulher negra tem relevante destaque, visto que essa é detentora de uma forte personalidade comunitária e força espiritual, assumindo o protagonismo sobre as

² Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

³ Maria Beatriz Nascimento, professora, historiadora, intelectual, ativista do Movimento Negro brasileiro. Nasceu em Aracaju, estado de Sergipe. Ainda quando criança migrou com a família para o estado do Rio de Janeiro, onde se instalou em Clodovil, bairro do subúrbio carioca. A sua produção intelectual, construída ao longo de 25 anos, leva-nos a uma inquietação sobre as narrativas históricas arquitetadas em torno da população negra brasileira. A partir de seus estudos sobre o quilombo, a autora dedicou-se a entender a relação de continuidade histórica da população negra no Brasil e é considerada uma das maiores especialistas nesse tema. Beatriz foi vítima de feminicídio, no ano de 1995 (SANTOS & LACERDA, 2020).

relações de cuidado e promoção da saúde nas comunidades. Beatriz Nascimento (2018) destaca o papel histórico dessas mulheres na organização quilombola. Ela argumenta que cabia à mulher negra o suporte para a operacionalização da fuga pelas matas. Estas, preparavam alimentos e os colocavam nas rotas de fuga, não somente como oferendas aos seus mitos, mas também para o sustento dos guerreiros engajados a empreender a nova estrutura social do quilombo.

Além disso, benzedeiras, rezadeiras, parteiras e mães de santo promoviam os cuidados com a saúde física e espiritual dessas pessoas. Enquanto historiadora, a autora chama a atenção para a ausência de fontes que apresentem o esforço histórico dessas mulheres no processo de desenvolvimento da resistência negra, apontando a necessidade de desmistificar o papel de segundo plano relegado a essas, frente ao papel dos homens quilombolas.

No entanto, mesmo na escassa bibliografia e nas poucas fontes primárias disponíveis e levantadas por poucos autores, vez por outra, surgem referências de nomes de mulheres nos quilombos. Atuando como chefes, guerreiras, atuantes na mineração ou conselheiras, geralmente eram destacadas por serem mães ou irmãs de chefes masculinos (Aqualtune e Acotirene em Palmares) e trabalhadoras (as mulheres do Quilombo Grande) (NASCIMENTO, 2018). Apesar do foco deste trabalho não ser um levantamento historiográfico sobre o papel desempenhado pela mulher negra nos quilombos, consideramos ser necessário mencionar essa questão, visto que trabalhamos com a ancestralidade enquanto principal elemento da cosmovisão africana no Brasil.

As mulheres negras quilombolas permanecem tendo um importante papel, sobretudo, na manutenção das tradições culturais dos seus territórios. Muitas delas são legitimadas e representam sua comunidade nos mais variados espaços. Helena Theodoro (2008) destaca que no contexto de uma sociedade brasileira, caracterizada por patriarcalismo e preconceito de gênero, a representação dessas mulheres se destaca como um fenômeno inusitado.

Falar sobre saberes tradicionais de cuidado em saúde é também falar de cultura. “Nas análises de saúde, é preciso dar atenção à cultura como produtora de categorias de pensar, sentir, agir e expressar de determinado grupo, classe ou segmento” (MINAYO, 2010, p. 131). Foi através dos conteúdos apresentados nas disciplinas do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) da Universidade Federal de Sergipe, que se percebeu o quão é indissociável falar em cultura popular brasileira e não falar da cultura negra e da cultura indígena. O conjunto de reflexões apresentadas a partir de diversas áreas como Arte, Teatro, Sociologia, Antropologia, História, Saúde Coletiva, dentre outras, foi essencial para a formulação teórica deste trabalho.

O campo das culturas populares, permite o desenvolvimento de estudos que valorizam os atores e atrizes sociais, agora não mais como coadjuvantes, mas como protagonistas dos seus saberes e fazeres nas artes e na cultura. Considerando que os saberes tradicionais de cuidados em saúde são conhecimentos vinculados a povos que possuem diferentes matrizes culturais, evidenciá-los é uma forma de subversão à lógica hegemônica do pensamento eurocêntrico que recorrentemente os menospreza.

Sergipe é um estado que possui uma vasta riqueza de manifestações culturais construídas a partir da importante contribuição de povos africanos. Estes foram trazidos desde o processo inicial de exploração da Capitania de Sergipe Del Rey, por volta do final do século XVI e início do século XVII. O contingente tornou-se numericamente mais significativo a partir do final do século XVIII, decorrente do cultivo da cana-de-açúcar. Povos que também construíram processos de resistência e formaram quilombos. Atualmente, segundo a Fundação Cultural Palmares (FCP), Sergipe acolhe em seu espaço geográfico 32 comunidades quilombolas certificadas⁴.

Em uma simples busca nas matérias de jornais e produções de audiovisual, identifica-se o protagonismo feminino nas mais diversas comunidades do Estado. Mulheres que são reconhecidas perante as suas comunidades, presumivelmente, a partir de um processo interno de organização política, social e cultural. Esse é o caso de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, mulheres potentes que farão parte do nosso estudo.

Dona Zefa da Guia é parteira e benzedeira, conhecida nacionalmente, é mãe de 8 filhos biológicos e 18 adotivos. Já realizou mais de 5 mil partos e afirma em seu *blog* que, por suas mãos, nasceram alagoanos, baianos, pernambucanos, sergipanos e que nunca morreu nenhuma mulher, nem criança. É uma importante referência na vida comunitária da comunidade do Quilombo Serra da Guia, em Poço Redondo: “eu defendo a minha cultura, a cultura da comunidade Quilombola Serra da Guia com unhas e dentes, faço o que deve ser feito e o que posso, só não faço mais porque não posso, e não tenho recursos.”⁵ (D. Zefa da Guia, s/d).

⁴ Informação atualizada até 22 de abril de 2021. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>.

⁵ GUIA, s/d.

Figura 1: Dona Zefa da Guia.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Dona Josefa do Sítio Alto, ou Dona Finha como também é conhecida, é benzedeira, mãe de 4 filhos, guardiã de histórias e sementes na comunidade quilombola Sítio Alto, em Simão Dias:

Ainda têm aqueles que acham que as sementes que vem da rua é mais bonita, e aí perde o tempo de plantar porque às vezes não tem dinheiro pra comprar, mas quem tem a semente logo na chegada do inverno a gente joga logo a semente no chão e alguma coisa sempre dá. Aqueles que me pedem eu sempre dou, e isso tem evitado a fome grande na nossa comunidade⁶ (Dona Josefa do Sítio Alto).

Figura 2: Dona Josefa do Sítio Alto.



Fonte: Acervo do Coletivo Paulo Freire de Sergipe. Fotógrafo: Maxweel Correa dos Santos.

⁶ ARTICULAÇÃO SEMIÁRIDO BRASILEIRO - SERGIPE, 2014.

Além de guardiã de sementes crioulas, Dona Josefa desempenha uma forte participação social, defendendo os interesses da sua comunidade em diferentes espaços e é também uma das principais responsáveis pela manutenção da tradição popular na comunidade do Sítio Alto, a Dança de Roda.

Neste trabalho pressupomos que a importante representatividade política e social associada a essas mulheres, está conectada aos saberes tradicionais e ao empoderamento. O empoderamento é fruto de um processo coletivo, que visa a mudança social de rompimento com as estruturas de poder hierarquizantes, as quais se articulam às custas de grupos situados na base da pirâmide social. É um instrumento de luta social dos grupos subalternizados, o qual, ao mesmo tempo que é coletivo, também depende de ação individual, a partir de um processo de conscientização que envolve estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e sua história, se caracterizando enquanto ferramentas ou poderes de atuação dos indivíduos e grupos no meio em que vivem (BERTH, 2019).

Os saberes tradicionais de cuidado em saúde que as mulheres negras quilombolas possuem são habilidades herdadas pela sua ancestralidade. Essas habilidades são desenvolvidas a partir da observação, interação e contato com os mais velhos, pela experimentação e curiosidade, além disso, há uma relação “sobrenatural” de “incorporação” ancestral. São saberes que sobrevivem mesmo em meio à hegemonia do paradigma biomédico, o qual obedece fortemente a lógica imposta pelo sistema econômico capitalista de produção. Os saberes tradicionais se colocam na disputa para a construção de modelos distintos de atenção à saúde, e resiste a um processo histórico de marginalização.

A perspectiva epistemológica, teórica e metodológica adotada para realização deste trabalho, será baseada na afrocentricidade, a qual busca analisar os fenômenos relativos aos africanos em diáspora a partir de seus valores civilizatórios; e na pluriversalidade, que reconhece e valoriza as múltiplas perspectivas dos saberes em contraposição à universalidade, a qual privilegia a perspectiva eurocêntrica, considerando-a dominante, a sobrepondo a outros pontos de vista dos saberes.

As relações de cuidado em saúde que são atribuídas historicamente ao gênero feminino e utilizadas como justificativa para a origem do patriarcado, no quilombo, aparentemente, são relações que colaboram para o empoderamento das mulheres quilombolas, tornando-as agentes políticas e sociais em suas comunidades. É diante disso, que a questão central a ser respondida neste trabalho é: Como saberes tradicionais de cuidado em saúde empoderam mulheres

quilombolas? O estudo parte da premissa que os saberes tradicionais de cuidado em saúde promovem o empoderamento de mulheres quilombolas.

1.2 Nossos passos vêm de longe: trajetos da autora na aproximação com a temática

A definição do objeto de desejo na pós-graduação é desafiadora. É uma escolha que está relacionada às experiências que vivemos ao longo da nossa trajetória de vida e acadêmica. Esse desafio acaba sendo ainda maior se pensarmos que parte significativa dos conceitos apresentados na universidade, ou fora dela, são frutos de concepções que partem do ponto de vista da ideologia da classe dominante. Então, nesse momento, surge o questionamento se o que de fato queremos é uma escolha nossa, ou é uma predileção tendenciada por aqueles que construíram e legitimaram o seu conhecimento enquanto verdadeiro e universal.

Para descrever e possibilitar melhor compreensão ao leitor sobre a escolha do objeto de desejo deste trabalho, opto por escrever este tópico em primeira pessoa do singular. Primeiramente, resalto que a escolha do objeto está relacionada ao processo de (re)descobrimento e reconhecimento da minha formação identitária como mulher negra na sociedade atual.

A insígnia “Nossos passos vêm de longe” eternizada pela Jurema Werneck, foi escolhida como título para esta sessão, por representar a síntese de uma caminhada que não começa comigo, mas por grandes mulheres, sobretudo aquelas que fizeram e fazem parte do meu cotidiano, que construíram estratégias e possibilitaram a minha sobrevivência e me tornaram na mulher que sou hoje.

Sou oriunda de uma família de pequenos agricultores, que sempre viveram na região sul do Estado, onde hoje se localiza o município de Itabaianinha. Segundo registros históricos, quando ainda era categorizada enquanto vila, Itabaianinha já apresentava um dos maiores índices de população livre da Província de Sergipe Del Rey no ano de 1854, tendo justamente a agricultura como um dos principais meios de sobrevivência desses povos⁷.

Esse é um dado que me fez refletir em torno da construção da identidade política e cultural da minha família, visto que as adversidades provocadas pelo período escravocrata nunca foram tratadas como algo vivenciado por um dos nossos antepassados, pelo menos não até onde os relatos orais conseguiram alcançar.

⁷ SILVA, A. *et al.*, 2009, p. 52.

Quando criança tive a oportunidade de conhecer Andrelino, meu bisavô materno, que faleceu aos 107 anos de idade. A sua pele retinta e traços mais grossos no rosto, não me deixam dúvidas sobre a sua ascendência africana. A ausência de informações me leva a crer que possivelmente a minha família seja descendente do contingente de africanos livres que habitava Itabaianinha. Ao mesmo tempo, essa omissão também pode ser parte de uma busca por legitimação social, que tinha como estratégia esconder e não rememorar o período tão difícil marcado pela escravidão.

Figura 3: Aniversário de 100 anos de Andrelino, meu bisavô (sentado na cadeira). Ao seu lado esquerdo estão minha mãe, meu irmão e eu. No lado direito minha tia, irmã da minha mãe.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Um dos primeiros passos para a construção e entendimento sobre a identidade racial a qual pertença, veio com o ingresso na universidade. O sistema de cotas, além de permitir o ingresso de estudantes negros nas universidades, também contribui para o enfrentamento da ideologia de branqueamento disseminada historicamente na sociedade brasileira, bem como para a afirmação de uma sociedade plurirracial e pluricultural.

Esse momento foi um grande divisor de águas em minha vida, pois é onde começa o meu resgate étnico. A priori, o termo pardo fora escolhido enquanto opção no formulário de

seleção, essa escolha está muito relacionada à concepção de não-lugar que sempre me fora atribuído nos círculos familiares. Esse não-lugar que o pardo circunda, negava a minha negritude, principalmente devido ao fato da cor da minha pele não ser retinta, mas ao mesmo tempo, ela era afirmada por meio dos traços mais grossos no rosto e cabelo cacheado.

Em meio a esses redescobrimientos, a minha avó materna, Josefa Alves, mais conhecida como Nina (*in memorian*), foi alguém fundamental. Uma mulher negra, mãe de 18 filhos, confiou, incentivou e esteve ao meu lado nas minhas descobertas enquanto mulher negra e feminista. Esse processo não foi visto com bons olhos por muitos familiares, que ao ser influenciados pelas artimanhas do sistema racista, atribuíam tudo do negro a algo ruim. Está no inconsciente das pessoas que se afastar das raízes étnicas negras é algo que possivelmente envolve menos sofrimento.

Figura 4: Josefa Alves, vovó Nina (*in memorian*).



Fonte: Acervo da autora, 2021.

A construção dessa identidade política e ideológica foi se consolidando na universidade. A partir do engajamento nas lutas em prol dos estudantes, tive participação em atividades que abordassem a temática, além de projetos de ensino, pesquisa e extensão. O conjunto desses fatores colaborou para enxergar a cultura afro-brasileira por um panorama positivo, além de necessário na construção da identidade nacional, no combate às desigualdades e na luta contra o racismo e machismo na sociedade brasileira.

Ingressei no curso de Farmácia motivada pelo desejo de ser uma profissional do cuidado com a saúde. A metodologia de ensino adotada na UFS Campus Lagarto favorece a promoção

da qualidade do ensino, bem como uma formação profissional mais humana e que esteja em constante diálogo com as demandas sociais. Antes de ingressar na universidade, essa relação de cuidado com a saúde foi permeada também por saberes tradicionais, sendo muito frequente desde a minha infância o uso de chás e banhos, além das idas à casa de rezadores.

É importante destacar o papel relevante que o Coletivo Quilombo cumpre diante dessa minha jornada. Um coletivo de jovens estudantes, que se propõe desde a sua criação evidenciar o debate racial nas universidades, e constrói formulações as quais são apresentadas nos diferentes espaços do movimento estudantil brasileiro. Uma das suas principais bandeiras, é que o movimento estudantil também seja um espaço que atenda a pluralidade e diversidade da universidade, que envolva sobretudo as demandas de estudantes negros e negras que ingressaram na universidade a partir da nacionalização do sistema de cotas.

Foi em 2013, em meio às manifestações de junho que ocorreram por todo Brasil, que conheci o Coletivo Quilombo. Essa foi e ainda continua sendo a organização de movimento social responsável por parte significativa do meu processo de formação política. Entre os anos de 2015 e 2019, recebi uma das maiores e desafiadoras tarefas, a de representar a organização naquela que seria a instância máxima de representação política do movimento estudantil brasileiro, a União Nacional dos Estudantes (UNE).

Você sabe, você sabe, o que o quilombo quer dizer?
O quilombo sempre bota mulher preta no poder!
(Coletivo Quilombo, 2015)

Foram com essas palavras, ecoadas pelo conjunto da militância, que fui escolhida para representar a política nacional da organização no ano de 2015. Uma palavra de ordem que sintetiza uma das principais formulações do coletivo, a política Afrofeminista. Construída a partir do núcleo auto-organizado de jovens mulheres do Coletivo Quilombo, e que tem como base teórica as formulações apresentadas pelo Feminismo Negro. A tese enviada pelo Coletivo Quilombo ao 54º CONUNE, que discute questões relacionadas a gênero aponta que:

É importante a compreensão de que os termos “mulher” e “negra” é parte de uma construção sócio-histórica-cultural, por conta disso é necessário que tenhamos o cuidado de desnaturalizar estereótipos racistas e sexistas ligados à ciência médica, como fenótipo, a cor da pele e órgãos genitais, comumente utilizados para classificar e hierarquizar seres humanos, atribuindo a estes uma natureza feminina ou masculina, utilizando o binarismo de gênero que parte da premissa de que só há dois modos de expressão de gênero, fazendo com que as diferenças entre os gêneros sejam vistas como fatores da natureza, alocando e excluindo grupos dentro da estrutura social, onde as mulheres e as/os negras/os estão em espaço a margem do padrão branco cisheteronormativo (TESE AO 54º CONUNE, 2015, p. 1).

No ano de 2019, tive a oportunidade de fazer parte do processo de fundação do Núcleo Afrofeminista Beatriz Nascimento, uma iniciativa organizada pelas jovens militantes do Coletivo Quilombo em Sergipe, que tem o propósito de se somar à luta das mulheres e ser um instrumento de organização política, de formação e transformação da vida das mulheres negras sergipanas.

A política do núcleo é pautada no Afrofeminismo, que compreende as relações de raça, classe, gênero e sexualidade a partir da ótica de mulheres negras, pensando na categoria mulher de forma não homogênea e crítica, entendendo a importância do termo interseccionalidade, em que não se pode refletir sobre apenas ser mulher e o machismo; ser apenas lésbica e o sexismo; ser apenas pobre. Falar em interseccionalidade significa compreender todas essas opressões do ponto de vista estruturante, ou seja, não há primazia de uma opressão sobre a outra, todas dialogam entre si.

O Núcleo Afrofeminista escolhe homenagear a sergipana Beatriz Nascimento, que foi uma historiadora, professora, roteirista, poeta e ativista pelos direitos humanos de negros e mulheres. Sua obra caiu em esquecimento após seu assassinato em 28 de janeiro de 1995, vítima de feminicídio. Entendendo que o silenciamento é um dos principais dilemas que intelectuais negras brasileiras sofrem, este trabalho tem o compromisso de resgatar a contribuição histórica que Beatriz Nascimento tem para com a população negra, sobretudo as mulheres.

Figura 5: Identidade visual do núcleo Afrofeminista Beatriz Nascimento, idealizada pela autora.



Fonte: Acervo da autora, 2020.

Em seus escritos, Beatriz Nascimento (2018, p. 56) nos diz que “tudo que é atribuído ao negro, inclusive a ‘cultura do negro’, deve ser reexaminado não sob o ponto de vista da ideologia dominante, mas sob o ponto de vista das suas aspirações e necessidades”. O ingresso de estudantes negros nas universidades tem a potência para pôr em prática esse discurso, e reivindicar o lugar de fala que historicamente nos foi negado, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social.” (RIBEIRO, 2019, p. 64).

É diante disso, que compreender e escutar as mulheres quilombolas parte de um posicionamento de que o saber não está restrito ao ambiente acadêmico, bem como da necessidade de enaltecer esses saberes que em sua maioria são contados através da oralidade e não da escrita, mas que possui importância significativa tanto quanto. Distante do mito da neutralidade científica, essa pesquisa se materializa enquanto instrumento político e científico, que possa contribuir para que a potência das mulheres negras das comunidades quilombolas sergipanas seja evidenciada.

1.3 Justificativa

A construção das diversas políticas públicas voltadas à saúde da população negra é resultado de um esforço coletivo dos movimentos sociais, principalmente do movimento negro brasileiro. Esse é um campo de pesquisa que está em constante crescimento e pode ser constatado a partir do aumento do número de produções acadêmicas nos últimos anos, como aponta Alves *et al* (2020) em estudo sobre as ações afirmativas para a promoção do cuidado em saúde com a população negra. O estudo faz uma análise com recorte entre os anos de 2007 e 2017, em duas bases de dados nacionais e identifica um aumento de 40% entre 2013 e 2016 nas produções analisadas.

Esse aumento pode estar relacionado ao sistema de cotas, política pública que possibilitou o ingresso de estudantes negros e negras nas universidades, os quais agora tem a oportunidade de dar o devido protagonismo a essa discussão no âmbito universitário. Para Nascimento (2009), esse novo protagonismo do discurso acadêmico é algo que tem desafiado o monopólio do poder de delimitação dos campos de conhecimento exercitado desde sempre por uma elite minoritária.

No geral, as produções acadêmicas têm buscado problematizar as principais demandas em saúde frente ao contexto e às condições em que a população negra está inserida. Essas análises são importantes pois servem de subsídio para o aperfeiçoamento das políticas públicas em saúde e consequentemente para o fortalecimento do Sistema Único de Saúde (SUS), visto que a população negra representa cerca de 80% dos seus usuários.

Apesar do aumento no número de publicações no que diz respeito à saúde da população negra, quando partimos para o recorte de gênero, essas pesquisas ainda permanecem escassas. Em revisão da literatura especializada publicada no Brasil, Werneck (2016) e Oliveira & Kubiak (2019) expõem em seus estudos a baixa presença que a saúde da mulher negra tem nos periódicos nacionais dedicados às Ciências da Saúde.

Essa é uma realidade que também se repete nos estudos referentes à saúde de mulheres quilombolas, como aponta o mapeamento feito por Durand *et al* (2020). Além do escasso número de publicações, há uma limitada discussão em torno da promoção à saúde e seus determinantes sociais nos trabalhos levantados. A maioria dos estudos possuem foco em pesquisas de cunho biológico, com ênfase na doença e voltada ao modelo biomédico.

Diante desse contexto, fica evidente que ainda há um contínuo descompasso entre os problemas que a academia considera como dignos de pesquisa e os reais problemas vivenciados pela sociedade (CRUZ, 2003). Além disso, é necessário que os estudos realizados em comunidades quilombolas, considerem os contextos sociopolíticos e culturais manifestados no território, compreendendo que a percepção de cuidado em saúde concebida nessas comunidades não corresponde apenas à lógica biomédica.

Na esfera governamental, o debate sobre saúde da população quilombola é considerado relativamente recente. É a partir de 2003, com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que a pauta quilombola passou a não se tratar apenas do reconhecimento do direito à propriedade dos territórios, - direito garantido a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 -, mas também, da necessidade de se construir políticas públicas transversais que atendessem os anseios dos povos dessas comunidades.

Diante desse cenário, surgiu o Programa Brasil Quilombola (PBQ), o qual teve como um dos seus principais desdobramentos, a instituição da Agenda Social Quilombola (ASQ). Esta, responsável por articular ações voltadas às comunidades em diferentes áreas, - inclusive a da saúde -, recebe a partir das demandas dos movimentos sociais por transparência na evolução de suas ações, um sistema de monitoramento próprio, com o intuito de aprofundar e

ampliar os subsídios para a implementação de políticas públicas direcionadas às comunidades quilombolas.

O Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SMPPIR), reúne dados e indicadores cartográficos, socioeconômicos, de provisão e acesso de serviços públicos das políticas de igualdade social. É uma ferramenta que tem o objetivo de monitorar as ações desenvolvidas no âmbito do PBQ, a fim de aprimorar os canais de interação entre atores governamentais (das três esferas) e não governamentais (gestores, beneficiários de políticas de igualdade racial, integrantes da sociedade civil, pesquisadores) a partir de informações centralizadas e atualizadas (BRASIL, 2018).

É inegável que essas iniciativas proporcionaram avanços significativos para a melhoria das condições de saúde e da qualidade de vida da população quilombola. Mas, é importante apontarmos também, reflexões acerca das limitações apresentadas nas informações utilizadas para alimentar as bases de dados dos sistemas de informação em saúde no que diz respeito a essa população.

Frequentemente, as limitações apresentadas na construção dos indicadores epidemiológicos de saúde se referem aos tipos de dados, qualidade ou cobertura dos sistemas de informações. Mas, é importante levarmos em consideração, que esses indicadores epidemiológicos utilizam a perspectiva hegemônica biomédica enquanto referência em saúde no processo da coleta dos dados, limitando-se a medir a saúde a partir da ausência de doenças, ou ainda, índices que se referem ao acesso aos aparelhos de saúde.

A disponibilidade dos serviços e aparelhos de saúde é um direito que deve ser garantido às comunidades. Em estudo realizado por Lacerda (2017), foi observado que apesar da existência de Unidades Básicas de Saúde (UBS) em algumas comunidades quilombolas em Sergipe, não se tem aproximação ou diálogo entre o conjunto de profissionais com as práticas populares em saúde existentes nas comunidades. É necessário que esses instrumentos estejam a seu serviço, em constante diálogo com a sua realidade sociopolítico-cultural e que tenha profissionais de saúde dispostos a romper com a concepção biomédica de saúde, constituída ao longo da sua formação acadêmica.

Essa seria uma forma interessante de fortalecimento do diálogo entre conhecimento científico e popular, visto que por muito tempo, a maioria das universidades dedicaram-se a considerar apenas o conhecimento científico como válido, contribuindo para a desqualificação e marginalização de grupos sociais que apresentassem outras formas de saberes. O rompimento

dessas concepções, contribuem para a valorização das comunidades quilombolas, construindo um processo de autoestima coletiva.

É fundamental compreendermos que os saberes e práticas de cuidado em saúde nas comunidades quilombolas, partem de uma cosmovisão integradora e holística, com forte influência de valores ancestrais, provenientes do continente africano, mas que também foram desenvolvidas por seus descendentes aqui no Brasil ao longo da história (LACERDA, 2017). Nessas comunidades, as mulheres assumem atividades que social, cultural e economicamente as associam ao papel de cuidadoras da família e de si próprias (PRATES *et al*, 2019).

Nesse sentido, o cuidado é percebido como um ato caracteristicamente feminilizado, que no contexto do pensamento feminista euro-estadunidense, o qual compreende o conceito de gênero a partir da estrutura de família nuclear, essa atribuição se dá mediante uma herança patriarcal. Porém, é necessário apontarmos para a concepção não-generificada de experiências culturais africanas e afro-brasileiras, as quais valorizam o feminino e possuem a matripotência⁸ como um de seus princípios. É o que podemos observar na representatividade expressa por Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, em suas respectivas comunidades.

Josefa Maria da Silva Santos, ou simplesmente Zefa da Guia, recebe centenas de pessoas em sua casa, as quais buscam auxílio espiritual e de saúde. São mais de 60 anos de trabalho como parteira e benzedeira, que possibilitou trazer ao mundo mais de 5 mil crianças pelo Nordeste. Dona Zefa da Guia é uma defensora ávida da cultura da sua comunidade, o Quilombo Serra da Guia, localizado no município de Poço Redondo, no sertão sergipano. É Mestra da Cultura Popular, é sinônimo de força, fé e sabedoria, que tem como propósito manter viva a cultura do seu povo.

Do outro lado, na região Centro-Sul de Sergipe, vive Josefa Santos de Jesus, mais conhecida como Josefa do Sítio Alto. Dona Finha, como também é chamada, é Mestra da Cultura Popular, benzedeira e devido ao grande arsenal de sementes que cuida e armazena, é considerada guardiã das sementes crioulas da comunidade quilombola do Sítio Alto em Simão Dias. Dona Josefa possui uma extensa trajetória de luta perante as mais variadas instituições, atuando sempre em busca de melhorias para a sua comunidade. Foi dessa forma que buscou dar sustentação a manifestação cultural da comunidade, a Dança de Roda. Através desta tem reconstruído de forma simbólica os valores do passado, com o propósito de difundir a herança cultural da comunidade para a geração atual.

⁸ Conceito cunhado pela pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, a partir da experiência Iorubá, o qual descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá.

Apesar das diferentes trajetórias de vida, em distintas comunidades, as duas Josefas possuem algo em comum: o respeito e o apreço por parte dos membros da sua comunidade e de pessoas de fora dela. Matriarcas, são consideradas madrinhas por todos, ambas possuem importante representatividade política e social, principalmente quando o assunto é saberes tradicionais e empoderamento de mulheres. E é justamente essa uma das nossas maiores inquietações neste trabalho, pois entendemos esses saberes enquanto um instrumento de poder, que resiste aos estigmas de marginalização criados pelas ciências biomédicas, e tornam Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto nas potências que são.

Considerar o cuidado como uma questão cultural, bem como, levar em conta as questões de gênero e raça a partir de diferentes perspectivas, é fundamental na construção de um sistema de saúde que represente a pluralidade e diversidade da sociedade brasileira. É um campo amplo e diversificado, que pode contribuir para a transformação e bem-estar da humanidade.

Podemos considerar inclusive, como um dos caminhos para o rompimento da estrutura de dominação e exploração nas relações de poder constituídas ao longo da história na América Latina. Importante ressaltar que essas relações, se estabelecem a partir de um processo de hierarquização social que tem a raça enquanto um dos seus eixos fundamentais.

Essa foi uma ideia assumida pelos europeus conquistadores, a qual tinha o intuito de justificar a dominação de outros povos a partir de “uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Esse fenômeno histórico e cultural foi denominado por Quijano (1997) de colonialidade⁹ e se mantém articulado atualmente a partir de uma lógica que envolve o plano político, epistemológico e ontológico. Esse conceito demonstra o quanto ainda persiste na contemporaneidade, por meio de estruturas hierarquizadas de poder, originadas no colonialismo, a inferiorização das formas de conhecimento, o mercado, autoridade e relações sociais dos povos e comunidades tradicionais (LACERDA, 2017).

Os quilombos foram e continuam sendo um dos principais instrumentos de resistência à imposição dessa estrutura de dominação. A conservação dos saberes e práticas tradicionais nesses territórios se configuram enquanto importantes ferramentas nesse processo. Por isso, é

⁹ A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América Latina (QUIJANO, 2009, p. 73).

importante o exercício de articulação e reconhecimento desses saberes em diferentes frentes de atuação.

Há uma urgente necessidade de problematizarmos a conjuntura apresentada, a visão de mundo ocidental, que nos fora imposta como universal, não dialoga com grupos que possuem outros valores norteadores da sua existência. É necessário que a universidade seja um espaço acolhedor, pluriversal e contribua na articulação de estratégias que tornem a nossa sociedade menos desigual.

Diante do exposto, a proposta de investigação presente neste trabalho se demonstra relevante, pois trata-se de um tema ainda pouco estudado, principalmente por abordar a saúde da mulher quilombola a partir de uma perspectiva positiva. Iremos na contramão de estudos que dão ênfase à linha investigativa baseada na perspectiva dos riscos a que esta população está exposta, que apontam apenas suas vulnerabilidades e deixam de lado muitas das vezes o conjunto de potencialidades que esta população carrega.

É uma pesquisa que busca evidenciar Sergipe como um estado protagonista da cultura afro-brasileira. “Embora a escravidão tenha um lugar reconhecido na formação da nação brasileira, e algumas cidades brasileiras mostrem com orgulho seu caráter afrodescendente, o Brasil tem mantido uma relação ambígua com seu passado escravo” (CICALO, 2016, p. 49). Em Sergipe, por vezes, tem-se a impressão de que o fato histórico do estado não ter recebido pessoas diretamente do continente africano, dentre outros fatores, contribuiu para a invisibilidade e negação da presença negra no estado.

As comunidades quilombolas sergipanas fazem parte da nossa memória histórica, o desenvolvimento de estudos que as evidenciam colabora para o (re)conhecimento da nossa própria história e cultura. Além disso, pode-se “estabelecer dinâmicas que compreendem tanto movimentos da universidade para as comunidades, quanto das comunidades para a universidade e que criam espaços de diálogos entre sujeitos e saberes” (MONTEIRO, 2016, p. 76).

Se configura no que Boaventura de Souza Santos (2004) caracterizou como ecologia dos saberes, uma forma de extensão ao contrário, de fora da universidade para dentro da universidade.

Consiste na promoção de diálogos entre o saber científico ou humanístico, que a universidade produz, e saberes leigos, populares, tradicionais, urbanos, camponeses, provindos de culturas não ocidentais (indígenas, de origem africana, oriental, etc.) que circulam na sociedade (Ibid, p. 56).

Gerar visibilidade aos saberes tradicionais dentro e fora das comunidades, se configura enquanto um importante e fundamental instrumento de sobrevivência e autonomia, sobretudo dos povos quilombolas sergipanos. Além do mais, possibilita dialogarmos com as equipes e profissionais de saúde sobre outra perspectiva do cuidado, contribuindo para o bem-estar das comunidades.

Um outro fator importante a ser mencionado, é o fortalecimento das culturas populares sergipanas, as quais procuraremos evidenciar como expressões colaboradoras e essenciais para o bem-estar e a saúde do nosso povo.

Arelado a isso, esse estudo também se propõe a contribuir para o fortalecimento da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Essa é uma política que tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos, religiosos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições (BRASIL, 2007).

A relevância científica também se dá a partir da capacidade de agregar novos conhecimentos para a área da saúde, envolvendo a ampliação do seu conceito, a partir das experiências vivenciadas pela população das comunidades que as mulheres quilombolas agenciam. Em termos práticos, essa relevância se dá a partir da reflexão de como esses saberes podem dialogar com as práticas científicas e ser incorporados no rol de serviços de assistência para as próprias comunidades, além disso, contribuir para a construção de políticas públicas em saúde e fortalecimento da figura das mulheres negras quilombolas enquanto agentes potentes na promoção da saúde.

Lélia Gonzalez (1984) nos apresenta que as vivências das mulheres negras, a partir do lugar em que estas se situam, tem fundamental importância, pois as suas experiências são permeadas pelas concepções que constroem suas memórias, e que estas são reavivadas a cada dia por meio da oralidade. Fundamentando-se por essa compreensão, é preciso problematizar a quem foi permitido ter voz nesse modelo colonizador. Se historicamente as mulheres foram/são silenciadas e destituídas da propriedade de falar, no sentido político e existencial do termo, o rompimento desse silêncio precisa ser construído diariamente, no âmbito da cultura, da educação, das relações sociais, enfim, nos saberes e fazeres cotidianos (RIBEIRO, 2017).

É nesse sentido que se faz necessário enxergar as mulheres negras quilombolas através de um contexto diferente, que não seja apenas questões que se debruçam a avaliar as condições

de saúde disponíveis a essas mulheres no seu território. É fundamental olharmos para o que as mulheres quilombolas têm desenvolvido, para o seu protagonismo enquanto detentora de saberes tradicionais na promoção do cuidado em saúde, bem como a influência desses saberes para o processo de empoderamento dessas mulheres.

As mulheres quilombolas são sinônimo de fortalecimento e sustentabilidade das suas comunidades, são conselheiras, cuidadoras. Emanam uma força ancestral, a qual não se manifesta condicionada a ausência dos aparelhos de unidades de saúde, pois mesmo quando estes são implantados, estas permanecem tendo legitimidade perante a sua comunidade. Os seus saberes são legitimados não necessariamente na perspectiva da cura. As mulheres quilombolas são guardiãs, preservam o patrimônio histórico das suas comunidades e promovem o fortalecimento das suas identidades.

Dessa forma, consideramos que o objetivo geral desta pesquisa é analisar como os saberes tradicionais de cuidado em saúde empoderam a mulher quilombola. Os caminhos para traçar esta análise envolvem: 1) Caracterizar os saberes tradicionais em saúde manifestado por estas mulheres no território; 2) Relacionar os saberes tradicionais de cuidado em saúde com o processo de empoderamento de mulheres negras quilombolas; e 3) Compreender o processo de empoderamento da mulher quilombola que detém os saberes tradicionais de cuidado em saúde e suas diferentes expressões dentro e fora da comunidade.

1.4 Tecendo os fios da oralidade: Percurso metodológico

O estudo se constituiu a partir da trajetória existencial de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, envolvendo a relação destas com os saberes tradicionais de cuidado em saúde. A abordagem utilizada foi a qualitativa, pois ela trabalha com o universo de significados, aspirações, crenças, valores e atitudes, aprofundando-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, como aponta Minayo (2001).

O mecanismo teórico-metodológico norteador se fundamentou na tradição oral africana, a partir do pensamento do tradicionalista malinês, Amadou Hampâté Bá. Importante ressaltar que “tradição oral” e “oralidade” são termos utilizados para falar da palavra como matriz cultural em muitas sociedades oeste-africanas, portanto, os termos relacionados ao tradicional, apresentados neste texto, sempre estão associados ao sentido de ancestral (SANTOS, 2019).

Para Hampâté Bá (1997, p. 3), “a tradição transmitida oralmente é tão precisa e tão rigorosa que se pode, com diversas confirmações, reconstituir os grandes acontecimentos dos

séculos passados nos mínimos detalhes”. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave (VANSINA, 2010).

A oralidade tem sido um importante recurso para a compreensão das diversas sociedades africanas e afro-brasileiras, é um mecanismo ao qual permite-nos construir o levantamento de materiais, que possibilitam questionar nos mais diferentes níveis de abrangência, as inconsistências presentes nas mais diversas teorias que foram consagradas ao longo do tempo.

Para articulação e entrada nas comunidades, agendamos as visitas previamente por telefone, as quais ocorreram em quatro momentos distintos, dois em cada uma delas, nos meses de setembro, outubro e novembro de 2021. Nos períodos de visitas, os moradores das respectivas comunidades já estavam com o esquema vacinal contra a COVID-19 completo.

As primeiras visitas se caracterizaram como inserção no campo empírico, onde foi apresentado o projeto de pesquisa e seus objetivos para Dona Josefa do Sítio Alto e Dona Zefa da Guia. Desde o início do trabalho de campo utilizamos a observação participante¹⁰ enquanto técnica, visto que esta permite a construção de relações entre observadora e observadas que colaboram na compreensão da realidade e contexto cultural destas últimas. Observamos características gestuais, expressões afetivas, a relação de ambas com as demais pessoas da comunidade, bem como a sua rotina com os saberes e práticas tradicionais e os cuidados prestados no decorrer de todas as visitas.

A fim registrar a riqueza de detalhes do dia a dia da pesquisa, bem como as reflexões, sentimentos e considerações acerca dos fenômenos vivenciados no campo, o diário de campo foi um instrumento muito importante, que segundo Macedo (2010)

Além de ser utilizado como instrumento reflexivo para o pesquisador, o gênero diário é, em geral, utilizado como forma de conhecer o vivido dos atores pesquisados, quando a problemática da pesquisa aponta para a apreensão dos significados que os atores sociais dão à situação vivida. O diário é um dispositivo na investigação, pelo seu caráter subjetivo, intimista (p. 134).

Para compreensão dos fenômenos estudados, a partir do relato das Josefas, utilizamos a entrevista aberta como ferramenta de orientação do processo disparador de narrativas orais da trajetória de vida das interlocutoras. A partir de um roteiro¹¹ que funcionou como um guia das entrevistas, abordamos temas relacionados aos saberes tradicionais de cuidado em saúde,

¹⁰ APÊNDICE A - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO.

¹¹ APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA.

estratégias para a promoção e cuidado em saúde, as formas de lidar com sintomas, percepções sobre identidade quilombola, intersecções importantes como gênero, bem como a percepção das interlocutoras sobre seu papel de representante neste contexto.

Para a análise dos dados, tomamos como referencial teórico a antropologia interpretativa proposta por Clifford Geertz (1978), interessada em analisar a cultura a partir das teias de significados compartilhados. Para Geertz (1978) o papel do pesquisador consiste em interpretar os significados que estes sujeitos atribuem às suas práticas e conhecimentos, aos símbolos e relações sociais, tendo em vista o contexto sociocultural no qual esses significados são produzidos.

Nas transcrições de todas as falas, desde as coletadas por meio de recursos audiovisuais disponíveis na internet, bem como nas entrevistas, foi respeitada ao máximo a maneira de falar das interlocutoras, como forma de valorização da linguagem coloquial e dos modos de vida dos povos tradicionais. As entrevistas e recursos audiovisuais foram transcritos manualmente, e a reprodução das gravações foi auxiliada pelo *software Parlatype*.

Após a transcrição do material, fizemos primeiramente uma leitura flutuante a fim de organizar os relatos. Optamos por construir as narrativas de vida em uma ordem cronológica (no capítulo 2) e não cronológica (no capítulo 3), como uma maneira de apresentar melhor para o/a leitor/a os momentos em que as narrativas se complementam, seja dentro da narrativa individual de cada uma delas, ou entre as duas narrativas das interlocutoras.

Na ordem cronológica sistematizamos as informações referentes às origens familiares (pais, avós, tataravós), infância, juventude, casamento e atuação política, e privilegiamos neste contexto as falas que nos ajudaram a responder os objetivos da pesquisa. Após essa primeira classificação dos dados, fizemos uma nova leitura e destacamos as falas que melhor se inseriram para representar as dimensões cognitiva, psicológica, econômica e política do empoderamento, em uma ordem não cronológica, mas que permitiu fazer as conexões entre as narrativas de vida das interlocutoras.

Seguimos com leituras minuciosas que possibilitaram a criação de uma codificação aberta a partir da regularidade das falas que representavam o contexto de opressão e o contexto de resistência. Essa etapa, somada ao arcabouço teórico levantado em torno do conceito de relações de poder apresentado por Michel Foucault (1987), nos levou a gerar duas categorias teóricas nomeadas como “relações de poder de dominação e opressão” e “relações de poder de transformação e resistência”. Em seguida, construímos a análise interpretativa das falas produzindo elementos explicativos que estabelecem as relações entre os saberes e práticas

tradicionais de cuidado em saúde e o processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto.

Este trabalho foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Sergipe CAAE: 47146521.2.0000.5546¹², bem como está vinculado ao projeto guarda-chuva “Concepções, desafios e vivências de promoção da saúde em comunidades quilombolas de Sergipe”.

O projeto de pesquisa cumpriu todas as normas e recomendações da Resolução n. 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) que diz respeito à dignidade, liberdade e autonomia humana, bem como a proteção devida às interlocutoras da pesquisa. Os dados coletados serão mantidos preservados na Universidade Federal de Sergipe pelo período estabelecido na resolução supracitada.

Após os devidos esclarecimentos, Dona Josefa do Sítio Alto e Dona Zefa da Guia aceitaram participar da pesquisa e declararam anuência mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)¹³ o qual foi apresentado a partir de uma linguagem clara e simplificada, apontando os objetivos, riscos e técnicas da pesquisa. Os resultados da pesquisa serão socializados no Sítio Alto e Serra da Guia por meio da realização de rodas de conversa e oficinas. Cada comunidade receberá a versão final do trabalho de pesquisa.

Desse modo, a dissertação está organizada em três capítulos:

No primeiro capítulo, buscamos caracterizar os saberes tradicionais de cuidado em saúde manifestados por Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, em suas respectivas comunidades quilombolas. Para tanto, fizemos um levantamento por meio de recursos audiovisuais, jornalísticos e bibliográficos, de informações relativas à trajetória de vida de cada uma delas, bem como, das suas respectivas comunidades.

Dentre o extenso material levantado, selecionamos aqueles que melhor responderam ao objetivo do capítulo. Os recursos audiovisuais foram transcritos manualmente, documentários e *lives* estão entre os principais materiais. As falas das Josefas nortearam a definição das categorias e conceitos. Desse modo, discutimos acerca das culturas populares e saberes tradicionais de cuidado em saúde, além de conceitos como quilombo, ancestralidade, identidade e paz quilombola. Para amparar a discussão, nos sustentamos em Mestre Nêgo Bispo, Beatriz

¹² ANEXO A

¹³ APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE).

Nascimento, Eduardo Oliveira, Stuart Hall, Kabengele Munanga, Roberto Lacerda e Molefi Kete Asante.

No capítulo dois, investigamos a relação dos saberes tradicionais de cuidado em saúde com o processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, e no capítulo três procuramos compreender as diferentes expressões do processo de empoderamento de ambas, no contexto dentro e/ou fora das suas respectivas comunidades.

Para ambos os capítulos utilizamos as entrevistas, observação participante, diário de campo e recursos audiovisuais como instrumentos do processo de investigação. O aporte teórico utilizado nos dois capítulos traz a contribuição de Amadou Hampaté Bâ, Joice Berth, bell hooks, Paulo Freire, Patrícia Hill Collins, Silvia Federici, Carolina Rocha Silva e Nelly Stromquist no processo de compreensão.

Na tradição africana, os povos *Akan* nos ensinam que nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás, pois para conhecer o futuro é preciso olhar para o passado, assim acreditava o africanista Cheik Anta Diop. Que essa dissertação possa se somar aos caminhos que buscam o firmamento das culturas populares brasileiras, valorizando os seus significados e evidenciando a contribuição histórica que as mulheres negras quilombolas proporcionaram e proporcionam à nossa sociedade.

CAPÍTULO I

***Nyansapow: A inteligência é quem desamarra o nó
da sabedoria***



2 O NÓ DA SABEDORIA ANCESTRAL: CONCEITOS, NOTAS E APONTAMENTOS SOBRE QUILOMBO E SAÚDE¹⁴

Nyansapow é um símbolo *adinkra*, criado pela tradição *akan*, um conjunto de povos da África Ocidental. Esse símbolo é a representação de um nó, entendido como o “nó da sabedoria”, um símbolo de saber, engenhosidade, inteligência e paciência, transmitindo o ensinamento de que a sabedoria é um nó a ser desatado (LOPES & SIMAS, 2020). Nesse primeiro momento, o “nó” que iremos desatar perpassa por enfatizar a importância da cultura.

O conhecimento de um povo sobre a sua própria cultura é um recurso necessário à sua sobrevivência e autonomia. São inúmeras as reflexões em torno do termo cultura, e aqui optamos por um entendimento conduzido por Stuart Hall, teórico cultural e sociólogo jamaicano-britânico, o qual entende a cultura enquanto “o terreno das práticas, representações, linguagens e costumes concretos de qualquer sociedade historicamente específica” (HALL, 2003, p. 332).

É na tentativa de rompimento com os laços culturais, que ocorreu e ainda ocorre com africanos em diáspora no Brasil, que a elite dominante encontra meios para a manutenção e exclusividade nos espaços de poder. Seja no período colonial, republicano, regime ditatorial ou até mesmo no regime democrático, o termo utilizado para denominar a sua forma de organização pode até ter mudado, mas as práticas empregadas nessa disputa permanecem as mesmas, recheadas de violência e autoritarismo.

Essa investida se configura enquanto um estratégico instrumento de controle do território brasileiro. De maneira orquestrada, aqueles que se encontram posicionados na camada hierárquica superior da estrutura social, têm desfilado a experiência europeia e norte-americana como universal, subjugando periférica toda e qualquer história, cultura, economia e política vinda a partir de outras experiências.

“É preciso ressaltar que não é necessário parecer-se com a cultura europeia para ser civilizado ou humano” (ASANTE, 2009, p. 108), assim como é preciso salientar também que na América Latina, essa ideia de civilização moderna, atrelada aos aspectos culturais da civilização ocidental, foi construída a partir de muita exploração, genocídio e escravidão de povos que vieram do continente africano e dos povos originários das Américas.

¹⁴ Artigo publicado no Dossiê Culturas Populares. v. 2, n. 50. Aracaju: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe - IHGSE, 2021.

Um dos principais teóricos afrocentristas, Molefi K. Asante (2009), ao formular sobre a perspectiva afrocêntrica, ressalta que a cultura é elemento crucial e determinante na construção da emancipação física e mental das pessoas de origem e ascendência africanas, em particular, e da humanidade, de maneira geral. “Pode-se dizer assim que a cultura é a pedra angular e o alicerce filosófico da afrocentricidade” (RABAKA, 2009, p. 131). É diante do aparato conceitual afrocêntrico, que o conceito de ‘centro’, bem como de ‘localização’ e ‘lugar’, assume uma posição fundamental:

Baseia-se essencialmente na convicção de que a história, a cultura e a ancestralidade determinam nossa identidade. Esta por sua vez, determina nossa localização, nosso centro, nosso lugar na vida, tanto material quanto espiritual. Conceber-se de uma forma compatível com sua história, cultura e ancestralidade é estar centrado, ou proceder a partir de seu centro (MAZAMA, 2009, p. 122).

A nossa identidade não é fixa ou estática, não é determinada biologicamente, ela é construída ao longo da nossa vida a partir de um processo histórico e cultural. No Brasil, povos originários e africanos sofreram com a imposição de denominações generalizadas, bem como, com o impedimento de se expressar através da sua língua nativa. O grande intelectual quilombola, Mestre Nêgo Bispo nos apresenta essa como uma forte estratégia de dominação dos colonizadores, uma tentativa de rompimento desses povos com suas identidades:

Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. Com relação aos africanos, também aprendi na escola várias versões. Uma delas é a de que pelo fato dos índios terem se rebelado contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque esses seriam mais “dóceis”, portanto, mais facilmente “domesticáveis”. No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos¹⁵, também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas autodenominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de “negros”, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação (SANTOS, 2015, p. 27-28).

Uma outra forma utilizada para destituir esses povos de seus valores socioculturais e consequentemente atacar suas identidades, diz respeito à religiosidade. “Faz-se por bem entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida”

¹⁵ Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. O autor utiliza esse termo como exercício de descolonização da linguagem e do pensamento (SANTOS, 2015).

(SANTOS, 2015, p. 38). A catequização se configura como um processo de aculturação dos povos originários, mas tanto estes, quanto os povos africanos considerados “sem alma”, passaram a construir estratégias de resistência, a partir de uma confluência entre as suas práticas religiosas e as do dominador.

Em uma perspectiva de resistência cultural, essas identidades vêm sendo constantemente ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra os povos tradicionais. Pensando identidade em um contexto mais contemporâneo, de mundo globalizado, onde as dinâmicas e relações estabelecidas são outras, o autor Stuart Hall (2006) chama atenção para o surgimento de novas identidades, e que estas tem fragmentado o indivíduo moderno, o qual antes era visto como unificado:

Assim a chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Hall (2006) explica que há uma fragmentação de paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, raça, etnia e nacionalidade, que é fruto de uma mudança estrutural a qual tem transformado as sociedades modernas. Dessa forma, o que antes se entendia enquanto localizações sólidas dos indivíduos, tem passado por transformações as quais têm abalado a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. O autor completa que esta perda de um “sentido de si” estável é chamada de deslocamento ou descentração do sujeito, a qual promove um duplo deslocamento dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural, quanto de si mesmos, constituindo a chamada “crise de identidade” mencionada anteriormente.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há **identidades contraditórias**, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu". A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2006, p. 13, grifo nosso).

Essa é uma discussão importante a ser levantada principalmente quando refletimos sobre o contexto da diáspora, pois nesta, as identidades são numerosas. “Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas” (HALL, 2003, p. 30). Sobre essa realidade, Asante (1996) afirma que devemos estar preparados para lidar com o tema complexo das “culturas misturadas”, tendo o cuidado de separar as

superposições em termos de definições, explicações e soluções culturais, para a partir disso determinar de que modo elas se juntam ou se diferenciam em determinados ambientes.

Um dos termos que tem sido aplicado para descrever as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas é o “hibridismo”. Em estudos construídos a partir da sua experiência diaspórica vivenciada no Caribe e Grã-Bretanha, Stuart Hall (2003) observa que a hibridização ocorre no contexto da diáspora e no processo de tradução cultural¹⁶ que os sujeitos experimentam para se habituarem às matrizes culturais diferentes da sua de origem.

Na experiência brasileira, o debate sobre identidade ganha notoriedade principalmente a partir do fim do período colonial, onde o país passa a se constituir como nação. A elite política e intelectual da época, ao discutir os fundamentos dessa identidade nacional tinha como preocupação central a diversidade racial. Muito influenciada por fontes europeias e norte-americanas, a partir de uma abordagem raciologista, influenciada pelo determinismo biológico acreditavam na inferioridade da raça negra e degenerescência da mestiça, julgando que estas gerariam influência negativa e faria do brasileiro um povo inferior.

A solução encontrada pela tal elite foi tentar reduzir a pluralidade de raças em uma única coletividade, a partir de uma proposta eugenista que visava o branqueamento da população. Propostas que iam desde enxergar a mestiçagem como fase transitória, a qual com o tempo diluiria os negros e a nação brasileira seria branca com o passar dos séculos; à proposta de institucionalização das diferenças, pois não se acreditava que a miscigenação resultaria no embranquecimento, mas sim no enegrecimento da população, então não deveria-se considerar índios, negros e mestiços como indivíduos iguais a raça branca e por isso seriam necessárias modificações na responsabilidade penal. Se esta última tivesse sido aplicada, talvez o Brasil tivesse construído uma espécie de *apartheid*, cuja dinâmica teria levado a consequências e resultados imprevisíveis (MUNANGA, 2019).

Por outro lado, por volta dos anos trinta do século passado, a solução sugerida se dá a partir de um maior distanciamento do debate biológico, passando o conceito de “raça” a caminhar no plano cultural. Tendo como principal formulador dessa linha de pensamento Gilberto Freyre:

A grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira; influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo. A mestiçagem,

¹⁶ Stuart Hall (2000) define como tradução cultural, o processo de negociação entre novas e antigas matrizes culturais, vivenciado por pessoas que foram dispersadas de sua terra natal. Elas têm em consequência disso, uma cultura que não as assimila e, ao mesmo tempo, não perdem completamente suas identidades originárias. Mas precisam dialogar constantemente com as duas realidades (SOUSA, 2012).

que no pensamento de Nina e outros causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de Casa Grande e Senzala permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (MUNANGA, 2019, p. 83).

Essa é uma proposta que consolida o mito de única coletividade que a elite brasileira vinha construindo por muito tempo, e introjeta ideologicamente a ideia de que essa mistura tanto biológica quanto cultural gerou uma sociedade sem preconceito, estabelecendo-se assim o mito da democracia racial. Essa ideia de igualdade e harmonia, tem

influenciado negativamente na construção de uma identidade política mobilizadora em defesa de plena cidadania e contra a exclusão das classes populares das esferas mais importantes da vida nacional (MUNANGA, 2019, Orelha do livro).

A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos stocks raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural (MUNANGA, 2019, p. 91).

É a partir da década de 1970 que surgem vozes discordantes que apontam para a necessidade de reconhecer o Brasil como uma sociedade plurirracial e pluricultural. Nomes como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, deram contribuições significativas no combate a alienação do processo de construção da identidade de negros e mestiços. Essa luta que é encabeçada pelos movimentos negros contemporâneos enfatiza o resgate da identidade étnica e o combate a ideia de uma identidade mestiça, que sempre foi encampada pela elite dominante como estratégia de dominação.

A experiência brasileira nos mostra o quanto a cultura também está relacionada ao campo das lutas e das disputas de poder. Em “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’”, Stuart Hall (2003) busca entender essa questão não dentro de uma visão binarista, onde a cultura popular é romantizada ou manipulada. Pensa-se a cultura popular enquanto um terreno de luta e resistência, e ao mesmo tempo de apropriação e expropriação.

Esse termo “popular” é inclusive muito criticado pelo próprio autor, visto que há uma variedade de significados e que nem todos eles podem ser úteis aos estudos da cultura. Lélia Gonzalez (2020) faz uma crítica, mas nesse caso diz respeito às questões de fundo,

considerando que “cultura popular” provém de uma classificação eurocêntrica a qual minimiza a importância da contribuição negra.

Diante disso, a autora elabora a categoria afrocentrada de amefricanidade com o objetivo de evidenciar a presença negra na construção cultural do continente americano, a partir de uma abordagem mais ampla que levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Apesar de entender e concordar com as críticas apresentadas pela autora, neste trabalho caminharemos com a concepção crítica de cultura popular, apresentada por Stuart Hall (2003), visto que este nos permite melhor alcançar os objetivos levantados neste estudo. É a cultura popular como um lugar de luta dentro dessas relações de poder que nos interessa.

A cultura popular se configura como um campo onde se estabelece uma tensão contínua com a cultura dominante. Essa perspectiva dialética que Hall (2003) apresenta nos permite entender que a cultura tanto é lugar de exercício do poder hegemônico, quanto um lugar de disputa contra hegemonia. É um campo de batalha, onde se tem vitórias e derrotas, ambas são inconstantes, sendo apenas a luta um processo permanente. “A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência” (HALL, 2003, p. 246).

Nesse campo de batalha, a resistência concreta à ideologia nacional de unidade cultural imposta pela classe dominante é representada pelos quilombolas, indígenas, ciganos, matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, pescadores artesanais, marisqueiras, mangabeiras, ribeirinhos, sertanejos, jangadeiros, pantaneiros, caatingueiros, e entre outros mais povos e comunidades tradicionais espalhadas por todo território brasileiro. O Decreto 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais os define como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição (BRASIL, 2007, p. 1).

Os povos e comunidades tradicionais preservam uma relação profunda e sagrada com a natureza, diferentemente da concepção ocidental que a enxerga como algo que deve ser dominado, explorado, a partir de uma relação de suposta superioridade do homem referente ao

meio natural. Essa relação de superioridade constrói separações e categoriza aquilo que diz respeito à natureza, ao que diz respeito à cultura:

É natural tudo que se produz sem a ação humana, aquilo que existiu antes do homem e que existirá depois dele, como os oceanos, as montanhas, a atmosfera e as florestas; é cultural tudo que é produzido pela ação humana, sejam objetos, ideias ou ainda certas coisas que estão a meio caminho entre os objetos e as ideias, aquilo que chamamos de instituições: um idioma, a Constituição francesa, ou o sistema escolar, por exemplo (DESCOLA, 2016, p. 7).

A separação entre cultura e natureza não é algo universal, apesar de sermos tentados a achar isso. Por meio da religiosidade, mestre Nego Bispo buscou compreender as diferenças e interlocuções entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta de povos afro-brasileiros e indígenas, e aponta como norteadora a forte relação destes últimos com a natureza:

Nas religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas. As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida (SANTOS, 2015, p. 41).

Ailton Krenak (2019) considera que há uma relação de organicidade muito forte entre esses povos e a natureza, e é justamente essa relação que mais incomoda as grandes corporações, as quais têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses povos do seu lugar de origem. Para as grandes corporações o que importa é a transformação dos recursos naturais em lucro, tudo em nome do desenvolvimento da humanidade.

Todas essas cosmovisões devem ser levadas em consideração quando falamos sobre saúde. As práticas de cuidado preservadas pelos povos tradicionais, convocam uma relação essencial com a natureza. Dentro desse contexto, a cultura produz categorias de análises que são importantes para se pensar a saúde. A cultura é:

[...] o espaço de expressão de subjetividade e, também, um lugar objetivo com a espessura do cotidiano por onde passam e ganham cor, processos políticos e econômicos, sistemas simbólicos e o imaginário social. Em relação à saúde, a cultura, vista a partir dos sujeitos individuais ou coletivos, expressa a totalidade fundamental do ser humano que se resume no perene conúbio entre corpo e mente, matéria e espírito (...) (MINAYO, 2010, p. 131).

Para os povos tradicionais, a saúde é fruto da experiência da nossa relação com a terra, com o vento, com as plantas, com as águas, com a floresta, enfim, com a natureza em geral. Nas próximas sessões, daremos mais alguns passos para desatar o nó da sabedoria, só que agora

vamos percorrer a trajetória daquele que nas palavras de Gilberto Gil “existiu (e ainda existe) como o clarão que o sol da liberdade produziu”¹⁷, o Quilombo.

2.1 O contrário de “Casa Grande” não é senzala. É Quilombo!

Já mencionamos anteriormente, que as reflexões elaboradas pela intelectualidade brasileira, historicamente foram e ainda são concebidas em sua maioria a partir de epistemologias eurocêntricas. Na obra *Casa Grande e Senzala*, de autoria de Gilberto Freyre, o autor subscreve a perspectiva adotada pelo pensamento dominante e naturaliza a senzala como o lugar do negro. É por isso que trazemos no título desta sessão, a síntese da crítica a essa concepção, apresentada por Clóvis Moura (1981), o qual nos aponta que se o lugar do branco é na Casa Grande, o lugar do negro é no Quilombo, e não na senzala.

Retomar essa questão nos coloca diante de um debate necessário: pensar criticamente a respeito do conceito de quilombo que foi construído no decorrer da nossa história. As concepções elaboradas a partir do pensamento ocidental eurocêntrico, impactam tanto no plano acadêmico, quanto no âmbito da sociedade em geral, a qual reproduz conceitos que estão impregnados de uma concepção cultural muita das vezes avessa a nossa realidade.

Dessa forma, cabe a nós, hoje, compreendermos esse processo com o intuito de construir caminhos para se pensar uma nova epistemologia que colabore com os mais diversos campos do conhecimento, mas que no caso deste trabalho se empenha sobretudo a pensar no campo da saúde. Nesse primeiro momento, podemos nos perguntar: de que forma isso pode se dar?

Entendendo o quilombo como um marco na nossa história, e o quanto a simbologia dessa organização representa para o conjunto de afro-brasileiros, de maneira muito breve vamos percorrer sobre os diferentes significados a ele atribuídos desde o contexto histórico aos dias atuais. Seremos guiados principalmente pelos estudos de Beatriz Nascimento (2018), a qual dedicou parte significativa da sua vida à compreensão do quilombo em seu âmbito social e político.

¹⁷ GIL, Gilberto; SALOMÃO, Waly. *Quilombo, o Eldorado Negro*. Rio de Janeiro: 1984. (04:45min). Disponível em: <<https://gilbertogil.com.br/producoes/detalhes/quilombo/>>. Acesso em: 18 de março de 2021.

2.1.1 Quilombo e a sua gênese africana

Na visão de mundo ocidental, o continente africano sempre foi enxergado sob um viés pessimista e inferior, sendo esse um dos principais argumentos dados para justificar o injustificável, o holocausto da escravidão. Sabendo da nossa relação direta com o continente africano, decorrente do tráfico negreiro, iniciaremos o nosso processo de discussão a partir da África. Afinal, que relações podemos identificar entre os quilombos brasileiros e o continente africano?

Como primeiro ponto de análise vamos falar sobre a língua, esta tem uma relação imbricada com a cultura, sendo uma a expressão da outra. Em qualquer sociedade a linguagem integra as relações humanas, mas em se tratando de tradições africanas ela se sobressai pois é uma referência fundamental na constituição das civilizações do continente africano.

Remetemos a essa questão, porque a etimologia da palavra “quilombo” tem origem no termo “*kilombo*”, da língua Kimbundu, de um dos maiores grupos étnicos de Angola, os Ambundu. Há também uma variação, o “*ochilombo*” presente na língua Umbundu, dos povos de etnia Ovimbundu. Em ambos os casos, etnias pertencentes aos povos Bantus. “*Kilombo*” significa união, e “*ochilombo*” significa acampamento, então tanto um quanto outro nos remete tranquilamente a organização que se estabeleceu aqui no Brasil¹⁸.

Vansina (2010), em “A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados”, supõe a gênese das primeiras formações dos Ovimbundu, e cita o quilombo nesse processo:

Finalmente, o mais tardar pouco depois de 1500, viu-se no planalto ao sul de Libolo um Estado kulembe, que talvez tenha sido uma das primeiras formações estatais dos Ovimbundu. Sua organização era diferente: caracterizava-o uma associação de iniciação militar, o quilombo (*kilombo*). Foi em Libolo ou em Kulembe que começaram a ser construídas as tumbas de pedra, das quais hoje só restam ruínas, que ainda não foram adequadamente escavadas. Quanto aos outros Ovimbundu, talvez também conhecessem a instituição do kilombo, que se encontra na tradição relativa à fundação de Humbe, Estado cuja data de formação desconhecemos, situado no sul de Angola. Ou, quem sabe, o kilombo pode ter sido introduzido em Humbe pelos Imbangala, que somente no século XVI vieram a constituir uma etnia diferenciada (VANSINA, 2010, p. 645).

Percebe-se que o “*kilombo*”, utilizado no texto, é o da língua Kimbundu, pertencente aos povos de etnia Ambundu, não aos Ovimbundu. Tentamos entender se a utilização do termo

¹⁸ VESCHI, B. Etimologia de Quilombo. 2020. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/quilombo/>>. Acesso em: 11 de março de 2021.

foi por uma escolha particular do autor, ou se foi por uma questão de interpretação na tradução do texto, porém não conseguimos encontrar a versão original em inglês que fora publicada.

Nos estudos de Nascimento (2018), percebemos que a autora se debruça de forma intensa em conhecer a introdução da instituição *kilombo* pelos Imbangala, um subgrupo dos Jagas, antigos povos africanos que tinham como particularidade a característica nômade:

A sociedade guerreira Imbangala era aberta a todos os estrangeiros, desde que iniciados. Tal iniciação substituiu o rito de passagem das demais formações de linhagem. Por não conviverem com os filhos e adotarem os das formações com as quais entravam em contato, os Imbangala tiveram papel relevante nesse período da história angolana, a maior parte das vezes na resistência aos portugueses, outros no domínio de vastas regiões de fornecimento de escravos. Por tudo isso, o *Kilombo* cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder diante das outras instituições de Angola (p. 279).

Os Imbangala tinham algumas peculiaridades, eram saqueadores, a vida nômade impossibilitava o cultivo de plantas e criação de animais. Praticavam a antropofagia e o infanticídio, esta última era uma prática constante, pois crianças poderiam atrapalhá-los em seus deslocamentos. A perpetuação do grupo se dava por meio da adoção de adolescentes das comunidades derrotadas nos confrontos, os quais passavam por um ritual de iniciação que:

(...) baseava-se na prática da circuncisão, rito de passagem que incorpora jovens de várias linhagens na mesma sociedade guerreira. Kilombo, nesse caso, recebe o significado de instituição em si: seriam kilombo os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala. O outro significado de *kilombo* estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava java. Outro significado, ainda, dizia respeito ao local, casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugitivos era *kilombo*. Da mesma forma, quando alguns Imbangala praticavam o comércio negreiro com os portugueses, chamava-se o grupo de *kilombo*. Mais tarde, no século XIX, as caravanas do comércio em Angola recebiam também essa denominação (NASCIMENTO, 2018, p. 280).

Ao atravessarmos o Atlântico, nas horas difíceis da vida de Palmares o canto entoado dizia: “Folga nego, folga que sua N’Gola Djanga hoje é uma nação”¹⁹. O Quilombo dos Palmares foi uma das principais instituições que aqui se estabeleceu no século XVII, que além desse nome também era chamado de N’Gola Djanga, Angola-Janga e/ou Angola Pequena, esta última uma denominação dada pelos portugueses.

O nome Angola se formou a partir de duas palavras da língua kimbundu: da junção de A’na que significa filhos; e Ngola é o nome de um rei, que segundo a tradição africana dominou o território dos Mbundu (BENGUI & TIMBANE, 2019). Os descendentes de Ngola criaram o

¹⁹ NASCIMENTO, 2018, p. 111.

reino Ndongo, e usavam o seu nome como distinção criando assim a dinastia dos Ngolas. Nessa dinastia, fez parte da linha sucessória uma mulher combatente e extraordinária, que se destacou por lutar com maestria contra o colonialismo português e na defesa do seu povo, estamos nos referindo a Nzinga Mbandi Ngola Kiluanji, mais conhecida como rainha Nzinga, a grande rainha do povo negro de Angola. Ao analisar a relação das outras denominações dadas a Palmares, Nascimento (2018) sugere que:

Provavelmente, representantes desta dinastia africana são transferidos pelo tráfico para o Brasil. Certo é que esteja em Palmares também como chefes do estabelecimento sedicioso. E é provável que o segundo nome, janga - variação de jaga -, demonstre a união destas duas linhagens - Ngola e Jaga - chefiando o Quilombo de Palmares, porque assim estavam relacionados no controle do território Mbundo em Angola (NASCIMENTO, 2018, p. 282).

Ao observar a relação entre Brasil e Angola no contexto histórico, podemos perceber que não é difícil estabelecer uma conexão efetiva entre a África e o nosso país. Essa conexão também pode ser vista em alguns estudos que tratam de uma realidade mais recente, como é o caso do estudo desenvolvido pela pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes. Em seu estudo, ela tentou compreender a essência da formação dos quilombos do Baixo Sul da Bahia, a partir de ligações entre o Quilombo de Boitaraca e o espaço Kongo/Angola. Em entrevista, a pesquisadora conta sobre suas percepções de continuidades e aproximações entre Angola/África com o Brasil:

Mille – Olha, eu não posso falar de Brasil como um todo. Mas eu posso falar do meu Estado, o Estado da Bahia tem uma ligação muito forte com Angola. Eu cheguei aqui e minha mãe perguntava: e a comida? E as pessoas? E o clima? Não vejo diferença, eu estou em casa, eu voltei para casa. E isso, às vezes me assusta, porque eu já estou num processo de não querer voltar para Bahia, minha casa, onde eu nasci. Então, é uma relação muito bacana. Você olha para as pessoas. Poxa, eu chego nas províncias, as famílias que me recebem são muito parecidas com minha tia, com meu primo, sabe? Eu estou em casa! Não vejo diferença! Final de semana está todo mundo reunido em casa para comer, para contar como foi a semana, são as mesmas práticas que nós fazemos lá na Bahia... essa herança é daqui, né?! Essa herança foi levada daqui para lá.²⁰

Cruz (2012) desenvolveu um estudo que compara as relações ambientais de mulheres da floresta do vale do Guaporé, região amazônica brasileira, com as mulheres da floresta do Mayombe em Angola. A autora buscou perceber similitudes, diferenças, permanências e mudanças nas práticas socioculturais destes povos, e levou em consideração que a população quilombola do vale do Guaporé rondoniense seja provavelmente proveniente de Angola e

²⁰ FERNANDES, 2019.

outros lugares da África Central, possibilitando que os modos de vida desta população tenham conexão com as raízes culturais africanas.

Assim como Nascimento (2018) apontou, ainda há dificuldade, no que cerne documentações históricas, em estabelecer linhas de contato direto entre a formação de um quilombo aqui e suas origens territoriais e de composição étnica em Angola. Com os avanços no campo da genética, o que tem surgido são os chamados testes de ancestralidade, que indica em um mapa, a origem do seu DNA, mas isso se restringe muito mais a uma questão de plano individual, e não coletivo, e que beneficia grandes laboratórios que não estão interessados em descobrir essa relação nas comunidades, mas sim no retorno financeiro que a realização desses exames possa dar.

2.1.2 O Quilombo no Brasil: aspectos históricos

Entre os séculos XVI e XIX, povos africanos, detentores de diferentes saberes e habilidades, foram sequestrados da sua terra natal pelos portugueses para serem transformados em mercadoria do tráfico negreiro e explorados como mão de obra escrava, principalmente na lavoura e mineração. Esse não foi um processo harmônico e ao não aceitar a condição de escravizados, esses povos se organizaram e resistiram. Além do processo de organização política, nos moldes vivenciados em África, o quilombo representou e continua representado pela necessidade de confronto à ordem dominante.

Ao longo da história brasileira, o quilombo por muitas vezes foi caracterizado de forma reducionista. Essa ideia influenciou e ainda influencia diretamente na forma de como o negro era e é visto. Segundo Nascimento (2018), a primeira referência a quilombo em documento oficial português é datada no ano de 1559. Porém, somente em 02 de dezembro de 1740, o rei de Portugal em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, o definiu como “[...] toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco em parte desprovida, ainda que não tenha ranchos levantados nem achem pilões neles”.

As autoridades portuguesas tinham dificuldades em compreender os quilombos, sabiam que havia um importante processo organizativo, mas não sabiam como dominá-los. A definição dada pela Corte Portuguesa, se trata de uma manifestação de amedrontamento diante do perigo que o quilombo representava, sobretudo, para a manutenção do controle da Corte sobre a Colônia.

Esse método persistiu e o produto é um conjunto de registros históricos de fontes primárias que reúnem informações apenas dos momentos de repressão aos quais os quilombos passavam. A história só foi contada por aqueles que reprimiam, sendo que essa repressão se acirrava, provavelmente, em decorrência dos momentos de crise econômica.

Os quilombos empreendiam, faziam diversas articulações e conseguiam se estruturar mesmo nos momentos de crise. Esse tipo de organização era uma ameaça ao poder colonial, pois podia despertar um sentimento de insatisfação no conjunto de toda a sociedade, e os quilombos dessa forma servirem de inspiração para que as pessoas se organizassem.

Na tentativa de compreensão sobre a formação dos quilombos, por vezes, a literatura especializada coloca a fuga da escravidão no centro, como fator impulsionador para sua formação, sobre essa questão Nascimento (2018) ressalta que:

(...) existiam outras formas bem mais contundentes dos ex-escravos se negar ao regime de opressão. Existiu abortos, suicídios, assassinatos de senhores de até de sua descendência. Portanto, consideramos que isto, ou melhor, a fuga aos maus tratos da escravidão não era um motivo tão forte que levasse grandes números de negros a optar por uma vida paralela, comunitária e socializante. Isto é, os maus tratos e castigos corporais não levariam multidões de homens a criar sociedades ou assentamentos (NASCIMENTO, 2018, p. 68).

A construção dos quilombos não passa por uma noção de fuga pela fuga. Existia um propósito maior, o sentido de fuga por si só, esvazia o debate em torno do quilombo, o menospreza, o diminui. Fugir é uma ação, a ação de se distanciar de algo ou de uma situação. Para que houvesse a construção do que foi edificado, era necessário muito mais. Podemos considerar a fuga como uma tática, utilizada para alcançar a estratégia que visava gerar a oportunidade de estabelecer modos de vida que não fossem aqueles aos quais os negros estavam sendo submetidos. Enxergar o quilombo no sentido de fuga beira o espontaneísmo. E se assim fosse, essa organização não teria sobrevivido até os dias atuais.

Dessa forma, entendemos o quilombo como uma necessidade humana de se organizar contra a ordem estabelecida, não se tratava de algo individual, se tratava de compreender que para confrontar a ordem dominante - materializada no sistema colonial na época-, havia a necessidade de se organizar coletivamente. O quilombo ou seus correlatos são tentativas vitoriosas de reação ideológica, social, político-militar, sem nenhum romantismo irresponsável (NASCIMENTO, 2018).

Localizadas nas periferias das cidades e nas florestas, os quilombos além de adotar vários modelos culturais africanos, também tomaram emprestado elementos que acharam úteis

de ambas as culturas, a conquistadora e a nativa (LIBERATO *et al*, 2017). Era um espaço que integrava e acolhia os mais variados segmentos oprimidos na sociedade colonial:

A historiografia dos quilombos ressalta sua capacidade para aglutinar as raças que constituem a formação social brasileira. Além dos mestiços, o quilombo acolheu índios e mesmo brancos, embora a literatura não fale de elementos do sexo masculino entre os últimos (NASCIMENTO, 2018, p. 111).

Assim como qualquer outra sociedade, o quilombo também tinha suas contradições, e a escravidão era uma delas. Desde a antiguidade africana, o recurso à mão de obra escrava era utilizado, mas diferentemente do sistema escravista mercantil, ele não se caracterizava a partir da lógica de propriedade. Diversos eram os fatores que levavam um homem livre à condição de escravo,

[...] entre eles as guerras vizinhas em momento de instabilidade política; os filhos de mãe escrava não resgatados; a dependência devido a castigo imposto pela quebra de normas grupais; e o perigo de vida dentro no grupo, que poderia levar ao pedido de proteção de outra linhagem, a chamada “escravidão voluntária (NASCIMENTO, 2018, p. 283).

Dessa forma, esse recurso estaria muito mais ligado à reprodução de uma forma de organização social vivida em África, do que necessariamente uma escravidão com requintes de crueldade como era a escravidão colonial estabelecida pelos portugueses aqui no Brasil.

Os quilombos se materializaram enquanto possibilidade de construção de uma sociedade com valores próprios, onde os laços étnicos e ancestrais que antes foram reprimidos, agora podiam ser revitalizados. Um lugar onde as práticas de cuidado em saúde, ressignificadas a partir da sua herança africana, podiam ser desfrutadas em benefício dos que compunham aquela sociedade.

É importante ressaltarmos que a preocupação da Coroa Portuguesa com a saúde da Colônia, estava impulsionada pelos seus interesses econômicos. A saúde era vista apenas como a ausência de doença, e as ações desenvolvidas tinham por objetivo afastar os males da sua mercadoria principal, o escravo. A relação entre saúde e sociedade era estabelecida a partir da limpeza da cidade, pois a sujeira era considerada como fator principal na disseminação das doenças.

Sendo assim, a administração portuguesa agiu dentro de

(...) uma perspectiva mais de combater o mal do que o de cultivar um bem. A saúde não aparece como algo que possa ser produzido, incentivado, organizado, aumentado; só é percebida negativamente por causa da realidade representada pela doença (GALVÃO, s/a, p. 10).

Sendo algo que é totalmente oposto à concepção de saúde preservada nos quilombos. Um outro fato relevante a ser destacado, diz respeito ao controle político das práticas curativas. Eram estabelecidos tribunais, que se encarregavam de fiscalizar e determinar quem poderia, ou não poderia exercer práticas de cura. A centralidade na figura do médico sempre esteve presente, sendo estes considerados os únicos competentes para tal prática, desde já podemos identificar as raízes históricas da supervalorização do saber médico sanitarista aqui no Brasil.

Ainda sem muita autonomia nos períodos iniciais, o exercício da medicina chegou a servir até mesmo para articular a exploração de mão-de-obra de pessoas pobres consideradas ociosas. A situação muda quando a prática médica é entendida como algo indispensável ao exercício do poder do Estado português. Dentro dessas novas relações de poder, o controle do saber envolvendo as práticas curativas, que antes eram estabelecidas pelos tribunais, passou a ficar sob o domínio exclusivo dos próprios médicos.

Desse modo, mudou-se o instrumento controlador, mas a concepção de que o saber considerado válido era o da prática médica exportada da Europa permaneceu o mesmo. Constituiu-se inclusive a política de combate ao charlatanismo, direcionada para criminalizar sobretudo as práticas exercidas por parteiras, rezadeiras, curandeiros e demais mestres e mestras dos saberes tradicionais.

Queremos chamar a atenção para a possibilidade de que todo esse controle empreendido pelos portugueses, possa estar relacionado diretamente ao papel crucial que pessoas detentoras de algum tipo de saber popular cumpriam diante da sociedade em geral, mas principalmente nos quilombos.

Apesar de repetir noções europeias depreciativas sobre as religiões e práticas culturais africanas, os sacerdotes e militares enviados para tentar pacificar ou “reduzir” os quilombolas comentaram inevitavelmente sobre a autoridade civil, militar e religiosa que seus líderes exerciam sobre os esses assentamentos culturalmente mistos (LANDERS, 2017, 191).

Nascimento (2018) trabalha com a suposição de que o quilombo é reflexo da organização tribal do continente africano, absorvendo sua estrutura de grau hierárquico social. E sugere que a agência desses espaços podia ser conduzida por membros de determinadas dinastias, bem como por agentes de práticas religiosas ou aqueles/as que manifestassem algum tipo de saber popular diante do grupo como curandeiro, feiticeiro e parteiras.

O quilombo e a sua dinâmica no tempo, podem ser reconhecidos nos assentamentos, mas também nas revoluções protagonizadas pelos negros e negras africanas e afro-brasileiras. Seja pela tentativa de emancipação com a Revolta dos Búzios, Malês, Balaiada ou em Canudos,

a nossa história não é marcada por acomodação e conformismo, nem a escravidão é a nossa principal herança.

No final do século XIX, o quilombo continuava a desempenhar o seu papel histórico e cultural, e aparecia como sopro de esperança para o conjunto dos povos africanos e afro-brasileiros escravizados. Esse período é marcado pelo fim do regime escravocrata, mas a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888 não foi o suficiente para desfazer uma organização construída ao longo de quatros séculos, sobretudo diante da reestruturação da economia dominante que excluiu principalmente os ex-escravos.

O quilombo agora sobrevive e perdura absorvendo novos elementos, e inaugura o século XX como caracterização ideológica. Com o fim do antigo regime, também terminou a concepção desse estabelecimento como resistência à escravidão. Em um momento de definição da nacionalidade, a produção intelectual passa a se debruçar sobre tal fenômeno, buscando seus aspectos positivos como reforço de uma identidade histórica brasileira (NASCIMENTO, 2018).

A necessidade de reexaminação dessas formulações surge fortemente, pois estas, carregadas de cunho ideológico dominante, não se adequavam aos anseios e necessidades dos povos afro-brasileiros. Estes que sentem na prática os efeitos do passado se reverberar no presente, devem ter as suas vivências e seu olhar como fatores norteadores e imprescindíveis em qualquer elaboração construída.

Por volta de 40 anos atrás, Beatriz Nascimento analisava o significado de “Quilombo” em um dos principais e mais completos dicionários da língua portuguesa, o dicionário Aurélio, que dizia o seguinte: “Quilombo, do quimbundo capital, povoação, união; S.M. brasileiro: valhacouto de escravos fugidos”²¹, a autora aponta que há:

(...) uma visão simplificadora, ao mesmo tempo estereotipada e contraditória, do conceito de quilombo. Veja-se que no mesmo verbete, por exemplo, o termo possui duplo significado, um, vulgar (de vulto) que foi consagrado pela historiografia oficial e pelo senso comum - “brasileiro: valhacouto de negros fugidos”; outro, que tenta se aproximar do significado original - quimbundo: capital, povoação, união (NASCIMENTO, 2018, p. 224).

Pesquisamos o significado de “Quilombo” no mesmo dicionário em uma versão mais atualizada, percebemos a ausência do significado simplificador, estereotipado e grosseiro encontrado por Beatriz Nascimento anos atrás. Além disso, o quilombo é reconhecido como um Estado negro africano no Brasil:

²¹ NASCIMENTO, 2018, p. 224.

Quilombo: do quimbundo, quicongo e umbundo *lumbo*, ‘muro’, ‘paliçada’, donde *kilumbu*, ‘recinto murado’, ‘campo de guerra’, ‘povoação, ou do umbundo *kilombo*, ‘associação guerreira’; Substantivo masculino. 1. Esconderijo, aldeia, cidade ou conjunto de povoações em que se abrigavam escravos fugidos. 2. Estado de tipo africano formado, nos sertões brasileiros, por escravos fugidos (DICIONÁRIO AURÉLIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2010).

Apesar de identificar um avanço no significado dado ao verbete na edição mais recente, a associação à guerra e a fuga ainda é muito presente. Consequentemente, essa é uma questão que pode acabar reforçando a ideia do quilombo como um vencido, e que este ficou para trás na história junto com o fim do regime de escravidão.

O quilombo foi construído por gente que sempre lutou e não esmoreceu, que não se curvou a ordem dominante, gente que fez luta política, resistiu e permitiu que a sua cultura não fosse aniquilada. A sua continuidade histórica está manifestada na Frente Negra Brasileira (1931), precursora dos movimentos negros brasileiros, que apesar das suas contradições muito contribuiu na luta contra o racismo. Está também no Teatro Experimental do Negro (1944), idealizado pelo saudoso mestre Abdias do Nascimento, com o objetivo de valorizar o negro brasileiro através da educação, da cultura e da arte. Está no Movimento Negro Unificado (1978), que lutou em meio a ditadura militar e permanece vivo reafirmando a luta contra o racismo. “Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, de comportamento do africano e de seus descendentes e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” (NASCIMENTO, 2018, p. 292).

2.1.3 Quilombo em Sergipe: aspectos históricos, culturais e de saúde²²

O processo de exploração das terras sergipanas pelos portugueses colonizadores ocorreu entre finais do século XVI e início do século XVII. Desde esse período, se tem indícios tanto da presença africana na Capitania de Sergipe del Rey, quanto de processos de organização e resistência de povos negros ao regime escravocrata, pois “por esse tempo os negros de Sergipe abandonaram as fazendas e reunidos com outros da Bahia, formavam grandes mocambos no palmares de Itapicurú” (FREIRE, 1891, p. 36).

Assim como quilombo, o termo mocambo é um vocábulo de origem quimbundo. O desconhecimento do verdadeiro significado dos mesmos pelas autoridades portuguesas, fizeram dos dois sinônimos (NASCIMENTO, 2018).

²² Artigo publicado no Dossiê Culturas Populares. v. 2, n. 50. Aracaju: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe - IHGSE, 2021.

A imigração de africanos para a Capitania de Sergipe se intensifica com a substituição da exploração de mão-de-obra nativa²³. A economia da época baseava-se predominantemente na pecuária e culturas de mantimentos, o cultivo da cana-de-açúcar era ainda muito pequeno. Os engenhos vieram atuar de maneira mais forte apenas anos mais tarde.

Nas terras sergipanas, o processo de organização e enfrentamento ao regime por parte dos africanos e seus descendentes não se deu de forma pontual, apenas na sua chegada. Ele também esteve presente em meados do século XVII, após a guerra contra os holandeses. Os negros sem a rígida fiscalização do período da guerra, “abandonam as fazendas e reúnem-se em mocambos” (FREIRE, 1891, p. 153). Segundo Nunes (2002), na década de 1660 estes predominaram nas regiões do rio Real, do Baixo S. Francisco e, especialmente, às matas de Itabaiana.

Os quilombos tornam-se cada vez mais frequentes em Sergipe del Rey, num período concomitante ao amplo processo organizativo do Quilombo dos Palmares. Isso pode nos sugerir conexões do ponto de vista simbólico, pois a possibilidade dessa organização ser recriada aqui no Brasil e ter se constituído em grandes proporções como foi Palmares, pode ter influenciado no imaginário social dos africanos e seus descendentes, e estimulado a criação de assentamentos sociais por todo território.

Após a guerra que culminou no assassinato do líder palmarino Zumbi, Nascimento (2018) sugere a possibilidade da continuidade de Palmares:

A trajetória de Palmares seguiu, grosso modo, a direção Sul. Nos meados do século XVIII levanta-se o grande quilombo de Sergipe, tão forte quanto Palmares. A ausência de estudos mais profundos impossibilita que se estabeleça uma ordem cronológica fidedigna e ao mesmo tempo as relações entre os quilombos dos séculos XVII/XVIII no Nordeste. Entretanto, é fácil perceber que, pelo menos em termos geográficos, o quilombo de Sergipe é a continuação do movimento migratório dos quilombolas rumo ao Sul da região (p. 110).

Sergipe del Rey era a menor das províncias do Império. Não tinha autonomia para importar mão-de-obra diretamente da África, subordinada à província baiana, recebia os africanos vindos de Salvador. Segundo Mott (1987), em meados do século XVIII a província tem um número reduzido de africanos originários sendo escravizados, possuindo predominante número de crioulos e mestiços.

²³ A Lei Régia de 3/7/1609 proibiu a escravização de índios e entregou sua civilização e catequese à Companhia de Jesus. Ao longo do tempo houve idas e vindas: a administração religiosa foi reafirmada (Lei de 9/4/1655), depois proibida (Lei de 12/9/1663), restaurada (Lei de 1/10/1680 e Regimento das Missões de 21/12/1686) e definitivamente revogada pelo marquês de Pombal em 1755. (FREITAS & BAHIA, 2017, p. 4).

Os anos finais do século XVIII, é marcado por uma recuperação do tráfico de africanos, principalmente envolvendo as relações entre Salvador, Recife e Costa da Mina. Sem a concorrência das Antilhas, o preço por cada africano escravizado caiu e possibilitou que os senhores de engenho baianos, e possivelmente os sergipanos, comprassem um número maior destes. Esse é um período marcado pelo aumento da produção de açúcar, bem como, pela quantidade de viagens anuais para a África em busca de relações comerciais em torno de mão-de-obra (SANTOS, 2010).

Esse pode ser um dos motivos para o grande crescimento da população escravizada em Sergipe no início do século XIX, chegando a alcançar o índice de 1/3 dos cerca de 55 mil habitantes, como aponta Mott (1986). Quando a Lei Áurea foi promulgada em 1888, os escravizados representavam 5,6% da população, essa diminuição percentual ocorreu gradativamente ao longo do século, a proibição do tráfico internacional pode ter colaborado nesse sentido (NUNES, 2006).

Quanto à formação de quilombos em Sergipe no século XIX, sua abrangência geográfica era significativa. De acordo com Cardoso (2005), a maior concentração se deu na região do vale do Cotinguiba, onde era expressivo o número de engenhos e de mão-de-obra escravizada. A partir da Lei do Ventre Livre²⁴, sentindo que esta não atendia aos anseios da população escravizada, as fugas dos engenhos e a organização em quilombos tornaram-se constantes, levando o Presidente Luís Soares d’Azevedo Macedo a se manifestar:

Alguns escravos mal aconselhados, e imbuídos da falsa ideia de que se acham de todos livres do cativeiro pela lei no 2040 de setembro, e que não gozam de sua liberdade porque os seus senhores a isso se opõem, se têm refugiado nas matas, e reunidos em quilombos [...] (MACEDO²⁵ *apud* SANTOS, 1992, p. 34).

É importante salientar que as fontes primárias e secundárias constituídas principalmente a partir de relatórios oficiais e jornais, que abordam notícias sobre os quilombos, foram documentos produzidos pela elite dominante, e portanto, geralmente elas expressam suas opiniões e valores sobre os africanos e seus descendentes fugidos. Não é à toa que a memória que se tem nesses registros, se resumem aos momentos de conflitos e de repressão aos quilombos, contendo uma forte narrativa de criminalização deles.

Além dos quilombos, a comunidade de negros escravizados também se organizava por meio de revoltas. Estância, Santo Amaro e São Cristóvão foram palcos de diversas delas.

²⁴ Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871 declara a condição de livre aos filhos da mulher escrava que nascerem desde a data da lei.

²⁵ Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES), SP1 pacotilha 575.

Destaca-se a revolta de 1763 citada por Freire (1891, p. 200) “A raça negra alia-se à sua companheira de martírio²⁶, contra o atentado do branco e efetuam uma invasão em São Cristóvão, em 1763, levando pânico às famílias”, bem como, em 1808 as revoltas protagonizadas pelos gêges também em São Cristóvão (SANTOS, 2010).

Na África, a média de cada quilombo chegava a mil habitantes. No Brasil, Palmares congregou mais de vinte mil. Em Sergipe, os quilombos na sua maioria compunham-se de dez a quinze indivíduos. Diante disso, por estratégia, os quilombolas evitavam confrontos diretos com as forças do governo e atraíam as tropas para o recesso das matas e lá, em movimentos rápidos, levavam-nas a um desgaste de energia constante e desesperados (SANTOS, 1992). Destaca-se o quilombola mais astuto, João Mulungu²⁷, considerado o Zumbi sergipano e que viveu despistando as tropas por oito anos.

Sobre a influência cultural há controvérsias entre autores no que tange a composição étnica dos nascidos em África. Segundo Nunes (2006), para Nina Rodrigues a origem é sudanesa, Silvio Romero e João Ribeiro defendem que são bantus. Para Luis Mott (1987), nos fins do século XVIII, entre os negros de Sergipe predominava os Nagô, Angola, Congo e Gêge, onde o autor compara a composição étnica de africanos importados para a Bahia em 1785, em que o ciclo da Guiné é seguido pelos ciclos do Congo, Angola e do Golfo do Benin.

Ao analisar a experiência dos negros no século XIX, a partir de anúncios de jornais sergipanos, Mott (1987) e Cardoso (2005) apontam que as marcas étnicas eram uma das formas de identificar fugitivos nos anúncios. Os símbolos tradicionais estampados nos corpos, é sinal de pertença a uma determinada comunidade africana, ou até mesmo algum tipo de posição social que aquele africano ou africana tinha em sua terra de origem. As informações também davam indícios sobre o uso de turbantes e a prática de rituais religiosos.

A linguagem também teve destaque em uma das notícias: “Claudino, 28 anos, crioulo, “apesar de pegar na pronúncia da letra ‘R’, é muito retórico, sabe ler e escrever”²⁸ (MOTT, 1987, p. 139). Raros eram os escravizados que dominavam a leitura, é provável que a alfabetização deste se deu às escondidas nas casas de seus senhores. A crítica à pronúncia, tratada com desdém na matéria do jornal, reflete de como a linguagem também é utilizada como forma de manutenção de poder. Lélia Gonzalez (2020) refletiu sobre esse falar “errado”, e

²⁶ A “companheira de martírio” a que o autor se refere são os índios.

²⁷ Ver sobre em DOMINGUES, P. João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro. *História: Questões & Debates*, Curitiba, vol 63, n.2, p. 211-255, jul./dez. 2015. Editora UFPR.

²⁸ CS, 12-4-1854

nomeou como “pretuguês” a valorização da linguagem falada pelos povos negros africanos escravizados no Brasil.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 2020, p. 90).

A conexão entre saúde e cultura também pôde ser percebida enquanto prática tradicional exercida não somente por africanos, mas também pelos negros que aqui nasceram. A prática de mutilação dentária, oriunda de povos de diferentes regiões africanas, era utilizada como forma de reconhecimento entre as pessoas de um mesmo grupo, e também perante os outros. Recentemente comunidades indígenas têm reproduzido tal prática como forma de tornar mais fácil a limpeza dos espaços entre os dentes²⁹:

Digno de nota são as alterações dentárias: quatro dos fujoês possuíam dentes limados (pontagudos), sendo dois do Congo e curiosamente, dois nacionais: a parda Isabel e o mestiço Joaquim, demonstrando o quão forte ainda na segunda metade do século passado era a influência estética ou ritual africanas, assimiladas inclusive pelos mestiços (MOTT, 1987, p. 136).

A relação saúde-doença aparece principalmente através do detalhamento da aparência física nos anúncios de jornais. As marcas dos castigos e as doenças aparentemente visíveis, denunciam as condições do tratamento ao qual os escravizados eram submetidos por seus senhores na província de Sergipe Del Rey.

Começamos pelos pés dos escravos: como o uso de sapato era reservado aos cidadãos livres, frequentemente os anúncios referem-se aos pés dos cativos como grossos, rachados malfeitos, com bicho, fora de articulação, inchados, com cravos dificultando o andar. Alguns são mancos ou faltos de alguns dedos. Os joelhos são descritos como grossos ou inchados, as pernas zambras: um deles, “quando caminha cai a banda para os lados carregando o esqueleto”. Certos têm a virilha quebrada e algumas negras só podem “caminhar muito descansado” certamente por causa de reumatismo ou problemas ortopédicos. É, contudo, na epiderme e que mais se notavam os efeitos de várias doenças; muitos mostravam a cara, pescoço cobertos de “pano” uma dermatose ainda muito comum no Nordeste (pitíriase versicolor). Outro tanto tinha sinais de bexiga (varíola) por todo o negro corpo, ou “cicatrices das bichas”. As mãos calejadas destes trabalhadores forçados ostentavam marcas doentias: dedos aleijados, ralados, rombudos, faltos de unhas causados por panariz, unhas podres e comidas por “afomentação”, mãos sarnentas, dedos bichentos. Vários são os que têm sinais na cabeça: cicatrizes, queimaduras, falta de cabelo devido a feridas ou cutiladas, orelhas cortadas, carnosidade no queixo ou bochecha provenientes de dor de dente ou feridas.

²⁹ Ver sobre em KUBASKI, D. Dentes esculpidos pela tradição. Jornal Gazeta do Povo. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/dentes-esculpidos-pela-tradicao-7z2eomhck6sdiusxb0v7b5fy/>>. Acesso em: 30 de março de 2021.

Dentes podres ou falta de dentes também se repetem miudamente. Os olhos destes escravos espelham facetas subjetivas das vidas destes infelizes: são fundos, amortecidos, vagarosos; às vezes referidos como esfumados ou vermelhados. Alguns defeituosos, há vesgos outros com carnosidades e feridas oculares. (MOTT, 1987, p. 141).

Cardoso (2005) sugere que as motivações mais comuns para as fugas masculinas, seria o castigo físico. Mas no caso das mulheres, outro suposto motivo poderia ser o assédio e/ou abuso sexual dos feitores, senhores e agregados. Alguns anúncios com teor erótico, denotavam uma duplicidade de sentido em que a busca não era apenas por uma mercadoria perdida.

Num desses anúncios, publicado no jornal aracajuano O Raio, em 1880, o juiz Gonçalo Vieira de Melo (1822-1884) reclamava a fuga de sua escrava Eufrásia, cuja compleição era corpulenta e, acrescentou, ainda é moça.³⁰ Ser moça, além de juventude, também denotava condição de ser sexualmente virgem. Situação, aliás, muito apreciada pelos escravocratas para iniciação dos filhos ou abuso próprio (CARDOSO, 2005, p. 61).

Em 1859, foi publicado no Jornal Correio um caso de estupro ocorrido em Aracaju contra a escrava Laurentina:

(...) menor de oito anos, propriedade do funcionário público José Joaquim Moreira. O crime foi confessado pelo menor Nicolau Teixeira da Cunha, que acusou como seu parceiro o caixeiro português Antônio Pereira da Silva. Este alegou ao subdelegado que apenas tratara de lavar a menina por estar ensanguentada e chorando. Ele fora desmentido pela vítima e por um moleque da casa que levava a negrinha a pedido do caixeiro. O corpo de delito foi procedido pelos doutores Manuel Antunes de Sales (1817-1864) e pelo baiano Francisco Sabino Coelho de Sampaio. Os médicos declararam achar a menor *'estuprada e com as partes sexuais tão dilaceradas, intumescidas e ensangüentadas que fazia consternar'*.³¹ Sendo assim, escravas virgens e pueris eram objetos de desejo tanto de adolescentes quanto de adultos (CARDOSO, 2005, p. 61 e 62).

Diante de tais registros, a afirmação de Dom Marcos de Souza, endossada por Mott (1987), de que em Sergipe havia um tratamento melhor comparado com outras regiões nordestinas para com os escravizados, torna-se incoerente. Essa afirmação relativiza o sofrimento vivido pelos escravizados na capitania de Sergipe del Rey, sofrimento esse que atinge não somente o plano físico, mas também espiritual e mental. O elo com o seu povo, com a sua terra, havia sido quebrado e nem todos que aqui chegaram conseguiam se inserir no conjunto da sociedade e criar raízes, algo tão fundamental para a sobrevivência de qualquer ser humano.

³⁰ O Raio. Aracaju, 25/07/1880, n. 189, p. 4.

³¹ Correio Sergipense. Aracaju, 30/12/1859, n. 89, p. 3.

Os quilombos tiveram presença constante na história de Sergipe. Santos (2010) aponta que aqui, estes, não tiveram grandes proporções, nem desenvolveram uma economia própria em seus redutos. Quem sabe talvez, essa posição se justifique pelo fato de que as fontes não retratam os quilombos de uma outra forma que não seja a criminalização e repressão, por outro lado, o próprio tamanho do território sergipano poderia ser desfavorável para uma permanência fixa, com acampamentos maiores, sem que caíssem novamente nas mãos dos seus senhores e sujeitados ao cativeiro.

Os quilombos sergipanos continuam presentes na memória de cada lugar, que, sobretudo, carregam significados que remetem a esse período histórico. Seja o Porto da N'Angola em Estância; os Mocambos em Porto da Folha, Aquidabã, Carmópolis e Frei Paulo; seja Palmares de Riachão do Dantas e o Zumbi em Poço Verde. Seja o Sítio Alto e Serra da Guia, esses lugares e seus povos representam a vivacidade da nossa luta, cultura e história do povo afro-brasileiro em terras sergipanas.

2.1.4 Quilombo: reconhecimento territorial e cultural como luta pelo direito de existir

A questão quilombola esteve presente, de um prisma legal, tanto no regime colonial como no imperial. No período republicano, a partir de 1889, o termo "quilombo" desaparece da base legal brasileira, e reaparece somente na Constituição Federal (CF) de 1988. Em uma inversão de valores, comparada a legislação colonial a qual classificava o quilombo como um crime, o artigo 68 da CF passa a considerar os quilombos como categoria de acesso a direitos, numa perspectiva de sobrevivência, dando a estes o caráter de "remanescentes"³² (SOUZA, 2008).

O reconhecimento dos direitos territoriais e culturais de povos quilombolas, é fruto da luta do movimento negro brasileiro, que ao denunciar a desigualdade social e racial existente no Brasil, pautou uma agenda que confrontava diretamente a narrativa de comemoração e celebração do centenário da abolição, a qual o Estado brasileiro e a mídia queriam protagonizar. Decorrem assim 100 anos entre a abolição e o início da reparação de direitos territoriais,

³² O termo remanescente está atrelado a uma concepção de que o quilombo ficou no passado, de que o que se tem hoje é um resíduo histórico, "reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi" (ALMEIDA, 2002, p. 53). Como discutido nas seções anteriores, acreditamos que o quilombo faz parte do nosso presente, e é este conceito que norteia as análises construídas neste trabalho.

historicamente negados aos povos quilombolas, que foram violentamente injustiçados ao longo da história brasileira.

É pertinente destacar também alguns avanços que foram conquistados nos últimos anos, sendo um dos mais importantes o decreto 4.887, editado pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva em 20 de novembro de 2003, no Dia da Consciência Negra. Esse decreto modifica o marco temporal da ocupação da terra, uma visão positivista e restritiva, que antes era estabelecida para o reconhecimento da propriedade sobre as terras ocupadas por quilombolas e indígenas. Dessa forma o decreto estabelece que:

Artigo 2º - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Desse modo, o que prevalece não é o tempo de permanência de seus signos culturais ou resquícios de comprovação da sua ligação com formas anteriores de existência, mas sim, a relação histórica desses povos com um território específico (SOUZA, 2008). A partir disso, duas questões fundamentais se destacam: a identidade, a qual já discutimos anteriormente no início deste capítulo, e o território, que para Milton Santos,

(...) não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 1999, p. 8).

Para Lacerda (2017), a relação entre os territórios quilombolas e a saúde aparecem de maneira imbricada, sendo perceptível que a construção do território produz identidades e as identidades produzem territórios, sendo esse processo produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais.

Relacionada a uma dimensão simbólica da identidade, está a territorialidade, a qual para Leite (2008, p. 967) “(...) os negros se organizaram como coletividade nacional, articulações de grande complexidade e que aconteceram desde um processo relacional, multicentrado e altamente dinâmico”.

A territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo social e de grupos distintos. Nas territorialidades, há continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão-lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar (SAQUET, 2009, p. 88).

As comunidades quilombolas sergipanas Sítio Alto e Serra da Guia, onde vivem respectivamente as matriarcas Dona Josefa e Zefa da Guia, preservam a sua memória histórica constituída pelas experiências dos seus antepassados. A coletividade, as práticas culturais, o cuidado com a natureza, os saberes tradicionais de cuidado à saúde, são alguns traços marcantes que constituem a identidade de ambas as comunidades. A afirmação da identidade quilombola é manifestada em suas falas:

Quilombola é aquelas pessoas que se reconhece e não esconde a sua raiz, é que nem aquele fruto, que dá aquela fruta sadia, e diz eu sou uma fruta de raiz, eu sou nascido daqui, eu sou enraizado aqui, eu tenho esse sabor, eu tenho essa voz, eu tenho essa coragem, eu tenho esses costumes, eu tenho essa tradição, eu tenho essa cultura, como digamos... digamos assim, eu sou aquela pessoa que vivo aqui, sou remanescente de quilombola³³, tenho minha tradição de dançar, de falar, de rezar, de usar as ervas medicinais, de sempre ir conservando tudo aquilo que deu, que nos trouxe até aqui.
(Dona Josefa)³⁴

E por meio de versos:

Sou da Serra da Guia
Do quilombo faço parte
Luto todos os dias
Sou mestre da minha arte

Rezadeira desde menina
Quando tive uma visão
Faço o que Deus ensina
Rezo com o coração

A minha profissão
É uma grande felicidade
Para mim é uma bênção
Ser parteira desde a mocidade

Tenho 23 filhos na minha vida
5 mil meninos já peguei
Na minha profissão querida
Ainda tem mais 3 mil que batizei

Sou muito feliz, pelo que sou
Não tenho arrependimento
Pois foi Deus que me ajudou
A ter esse conhecimento
(D. Zefa da Guia)³⁵

³³ Os povos quilombolas tiveram que assumir estrategicamente a condição de remanescente para conquistar os seus territórios. A legislação impõe que as comunidades se auto identifiquem com o termo "remanescentes de quilombo", diante dos dispositivos legais, para garantir o direito às políticas sociais e à preservação dos seus modos de vida tradicionais. Cruz (2012) sugere que os poderes públicos acabam promovendo uma "política de produção de identidade" em que as comunidades quilombolas se apropriam para conquistar os seus territórios ameaçados por conflitos existentes.

³⁴ SAÚDE, 2020.

³⁵ EU SERGIPE, 2016.

A comunidade Sítio Alto está localizada no município de Simão Dias (SE), região Centro-Sul do estado, distante a 08 km da sede do município. Em 2014, teve o reconhecimento do seu território efetivado, porém ainda não possui titulação. O processo de ocupação do território, se deu, supostamente, a partir da vinda de pessoas de uma fazenda denominada Rio dos Negros, localizada nas proximidades, e que segundo as narrativas dos moradores, seus ancestrais eram escravos até os anos finais do século XIX. A origem dos moradores ainda é incerta, alguns alegam que eram de outros municípios do estado como Poço Verde, Riachão do Dantas, ou até mesmo de outros estados como Bahia, ou até Palmares em Alagoas (LACERDA, 2017; SILVA, 2017).

Figura 6: Entrada da comunidade quilombola Sítio Alto



Fonte: Acervo Roberto Lacerda, 2017.

É necessário que haja estudos que busquem reconstruir a história de fundação da comunidade, a seguir, Dona Josefa relata algumas informações acerca desse assunto:

Quando chegaram aqui meu pai diz que já encontraram uns negros que tinham por ai por dentro desses matos, ai já tinha negro. Tem um local que chama até rios dos negros, porque é o lugar onde esses negros acamparam, eles vieram, eles fundaram aqui esse povoado quando eles vieram para vezes sair daqui porque o barão veio e disse que as terras não era deles. Disse que a terra era dele e ele ia dar um pedacinho porque gostava muito deles e eles iriam ficar trabalhando na fazenda, desde que a terra era daqueles negros, aí com esse tantinho de terra eles fundaram o povoado Sítio Alto (Dona Josefa).³⁶

Segundo Silva *et al* (2009), em Sergipe, assim como em outras regiões do país, era recorrente a distribuição de terras a lavradores, sobretudo a brancos pobres, mestiços e negros

³⁶ LACERDA, 2017, p. 138.

livres, principalmente em áreas açucareiras, por parte de alguns donos de engenhos, que não utilizavam toda sua propriedade.

A história da comunidade é também marcada pela vasta quantidade de nomes, com diferentes significados que narram parte do histórico de luta e sofrimento presente na comunidade:

Esse povoado desde o início que o nome dele não é Sítio Alto, era Alto da “Molesta”, Alto do Galo Assanhado, Alto da Guenguenza, Alto do Cacete Armado, Escorrega Lá Vai Um. Então todos esses nomes eram dados aqui a esse povoado, da molesta porque aqui tinha como uma seita, um tipo de coisa assim que as crianças nasciam e morriam doentes e outras pessoas quando nascia ficava meia doente, porque tinha um negócio que o povo passava que se chamava molesta e no início tinha pouco disso, e tratavam o povo aqui, por causa disso que ficaram dizendo Alto da Molesta. Alto da Guenguenza é porque disse que tinha gente que caminhava fraquejando, Alto do Galo Assanhado porque era assim porque quando o povo estava na beira do fogo só sabia falar gritando, até hoje não tem como esconder e o Cacete Armado é porque antigamente tinha meladinha, tinha rifa de cana, a gente fazia um bocado de coisa e por qualquer coisa se viessem uma pessoa de fora falando qualquer coisa, um dizia uma coisa o outro dia outra coisa e aí já estava o cacete armado, por qualquer coisa eles já faziam uma zuada. (Dona Josefa)³⁷

Ao refletir sobre o tempo de existência do Sítio Alto, Dona Josefa destaca que seus avós, que morreram com mais de 100 anos, há muito tempo já relatavam a existência de um pilão que hoje compõe o memorial da comunidade. Ela reflete que pelo diâmetro do pilão, provavelmente a jaqueira utilizada para produzi-lo, deveria ter mais de 100 anos. Dessa forma, se o pilão já tem mais de 200 anos, o povoado então já deveria ter pelo menos uns 300 anos. Ela se apoia nesse raciocínio para afirmar que o Sítio Alto já existia antes mesmo que o município de Simão Dias (LACERDA, 2017).

A afirmação da identidade quilombola e a história de luta da comunidade, também está manifestado na composição do hino de autoria de Dona Josefa:

Sítio Alto segure sua bandeira,
não fique triste, nunca pare de lutar,
Sítio Alto segure sua bandeira,
não fique triste nunca pare de lutar.

Sítio Alto que um dia enfrentou tanta fome
Miséria, tanta tristeza e dor,
naquele tempo era tanto sofrimento
daquele povo inocente, honesto e trabalhador

Sítio Alto segure sua bandeira,
não fique triste, nunca pare de lutar,
Sítio Alto segure sua bandeira,
não fique triste nunca pare de lutar.

³⁷ LACERDA, 2017, p. 139.

Sítio alto é descendente de escravos,
daqueles negros sofridos que cresceram sem saber,
o que era escola e o que é cidadania
nada disso eles não sabiam,
o que era direito nem dever.

Sítio Alto segure sua bandeira,
não fique triste, nunca pare de lutar,
Sítio Alto segure sua bandeira,
não fique triste nunca pare de lutar.³⁸

Do outro lado do estado, na região do sertão sergipano em Poço Redondo, está localizado o Quilombo Serra da Guia, distante 57 km da sede do município. Está situado entre o povoado de Santa Rosa do Ermínio, em Poço Redondo (SE), e o município de Pedro Alexandre, na Bahia. A serra, que dá nome à comunidade, faz parte do complexo da Serra Negra, cadeia de morros situada na divisa entre os estados de Sergipe e Bahia. Foi certificada como território quilombola em 2006, e em novembro de 2012 o direito sobre o seu território foi validado por meio de decreto de desapropriação (FRIZERO, 2016).

Figura 7: Comunidade quilombola Serra da Guia. Visão panorâmica de cima da Serra dos Gaviões.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Desde o século XVII, as matas fechadas da Serra Negra serviram de refúgio aos fugidos da escravidão. Há registros que indicam que a posse da terra na região era disputada por colonos, indígenas, negros libertos e fugidos. De acordo com D. Zefa da Guia e Manuel Belarmino, morador da comunidade vizinha chamada Boqueirão, os primeiros negros que

³⁸ MENEZES & GOMES, 2016, p. 57.

chegaram à Serra da Guia vieram do Quilombo dos Palmares, desarticulado em fins do século XVII (FRIZERO, 2016). D. Zefa conta um pouco sobre essa história:

Porque quando era no começo, na vinda dos escravos, aí exigiram a vender as pessoas, os senhores de engenho, e judiar muito, e ter muitos problemas, e aí eles fugiram e vieram se esconder e vieram aqui pra Serra da Guia; foram pra serra que chama dos Cavalos, em Pernambuco, e uma parte ficou pra lá e outras ficaram pra cá. E aí a minha mãe. A avó dela foi pegada a dente de cachorro, que era índia, índia legítima que o cabelo não dava uma volta, e morena do olho preto, é uma pessoa que era muito bonita a minha avó. E aí a minha mãe nasceu dessa raiz, e criou essa semente e enramou. E agora nós tamo aqui produzindo e reconhecendo quem somos nós, e pedindo reforço pras coisas melhorar pra todos nós (D. Zefa da Guia).³⁹

O nome da Serra faz referência ao passado de resistência à escravidão, que em meio as dificuldades encontradas, aqueles que ali estavam só podiam contar com o apoio e solidariedade entre os seus. Além disso, percebe-se a conexão com a natureza, representada pela confiança que é depositada na Serra enquanto “Guia”. É o que podemos observar diante da fala de D. Zefa:

Olhe a Serra da Guia foi começada com um projeto assim... os escravos vieram lá das fazenda, porque eles foram muito judiado, muito massacrado e veio umas parte e morreram metade nas estrada. Conseguiram chegar até aqui nesse lugar, e aqui era umas mata, era um lugar que não tinha nenhuma trilha, era só mato mesmo, aí eles se esconderam aqui. Daqui subiram pra serra, na serra formaram grupo, aí eles diziam assim: nascendo um morrendo outros, e eles diziam como é que nós vamos se dirigir, porque nós não tem justiça, nós não tem autoridade pra nós conversar pra gente ter uma coisa que fosse legal. Pra entender como é que a gente podia ir, partir pra outro lugar, pra uma cidade, pra um povoado, e aí a gente... vamo fazer outra, aí o mais velho disseram assim “vamos se transformar por nós mesmo, vamo botar Serra da Guia, porque nós vamos se guiar por nós mesmo”, aí ficou o nome de Serra da Guia (D. Zefa da Guia).⁴⁰

A Serra da Guia era conhecida como um local seguro e de refúgio, sendo usada inclusive por Lampião e seu bando para se refugiar da perseguição das volantes. A passagem do cangaço pelo território quilombola ficou marcada pela entrada de alguns membros da comunidade para o bando de Lampião (FRIZERO, 2016).

Nessa pequena passagem onde conhecemos um pouco da origem do Sítio Alto e Serra da Guia, podemos perceber o quanto a oralidade é um princípio norteador, importante para a cultura e memória histórica das comunidades. Essa é uma realidade também inerente a outras comunidades quilombolas espalhadas pelo território brasileiro. A história de muitas comunidades por vezes está incompleta ou mal interpretada, sendo necessário se debruçar nas

³⁹ DONA JOSEFA, 2010.

⁴⁰ SERRA, 2014.

experiências de vida dos seus membros, para que a fundamentação construída disponha de fidelidade histórica.

A historiografia das últimas décadas tem invertido as perspectivas historiográficas tradicionais, voltando-se para a memória de grupos sociais marginalizados do poder. Deste modo, abre-se caminho para uma história social das mulheres, para as tramas cotidianas preñhes de significações. Há uma politização do cotidiano (CRUZ, 2012, p. 29).

A predominância de jovens é algo marcante na comunidade do Sítio Alto e Dona Josefa manifesta uma enorme preocupação com a preservação da memória e dos saberes tradicionais de cuidado à saúde da comunidade. Segundo ela, a luta não pode parar:

A gente tem que contar nossa história porque os jovens têm que saber, eles têm que ter o conhecimento, o porquê, o motivo de eu conservar essas semente, e por que eu não planto só de uma semente só. Ou então por que eu não planto de todas, umas mais de que outras, porque tudo tem sua história e cada uma semente daquela tem sua história né, então é o pensamento da gente em guardar a semente, dizer a história da semente, as histórias das ervas, contar as histórias como é que fazia um remédio com a casca de pau, como que faz um esfumador, de que fazer, pra que fazer, pra que serve, então tudo isso né... foi o pensamento que deve ser contado (Dona Josefa).⁴¹

No Sítio Alto funciona um Memorial, organizado pela comunidade, onde estão expostas peças que contam um pouco da sua história. É considerado um dos principais pontos de visitação, estas, acompanhadas por explicações históricas e simbólicas, conectam o visitante com a história viva e presente do cotidiano do Sítio Alto. Pilões, prensa, cama de vara, cabaças, candeeiros, algumas fotos e outros utensílios permitem contar sobre os modos de vida das gerações passadas e mantém acesa a memória coletiva e a conexão com os ancestrais, tão respeitados pela comunidade (LACERDA, 2017).

Ao observar as peças expostas e escutar relatos sobre os usos e significados a elas atribuídos, Lacerda (2017) pôde compreender como se construíram as articulações entre saúde, cultura e meio ambiente no território:

Essas cuias também armazenava água, nós comia dentro das cuias, tirava a farinha, uma cuia dessa tirava a farinha e ela também servia para fazer remédio quando dava uma dor na barriga, a gente fazia um bocado de coisa, tudo isso eu fui pegando e guardando. (Dona Josefa)⁴²

Além do Memorial, a comunidade também possui uma Casa das Sementes, que foi construída em 2014 por meio de recursos adquiridos pela Associação de Moradores do Sítio Alto, juntamente com a Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA), através da Sociedade de

⁴¹ SAÚDE, 2020.

⁴² LACERDA, 2017, p. 151.

Apoio Sócio Ambientalista e Cultural (SASAC), organização não-governamental (ONG) localizada no município de Simão Dias (SE) (MENEZES & GOMES, 2016).

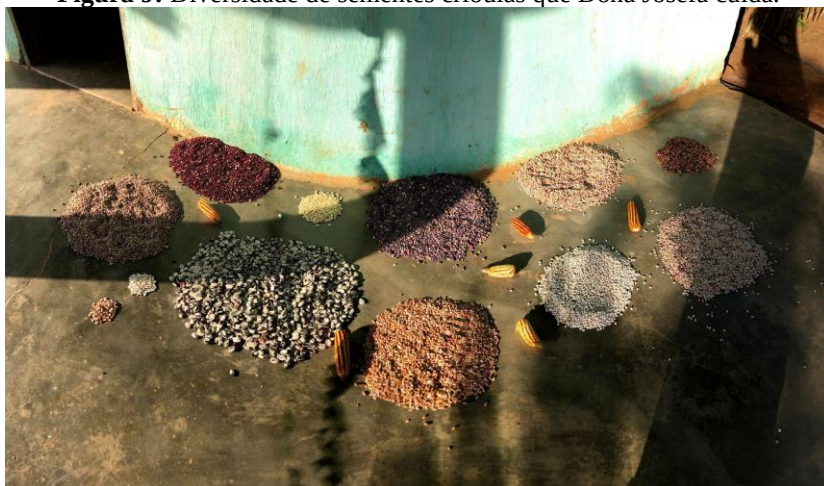
Figura 8: Dona Josefa na casa de sementes do Sítio Alto, 2021.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

A importância das sementes crioulas armazenadas no banco de sementes, perpassa pela questão da autonomia, visto que oferece tranquilidade em não precisar comprar sementes, assim como a sua importância para a soberania e a segurança alimentar e nutricional das famílias da comunidade, pois ela contribui na saúde de quem planta e de quem consome (ROCHA *et al*, 2016).

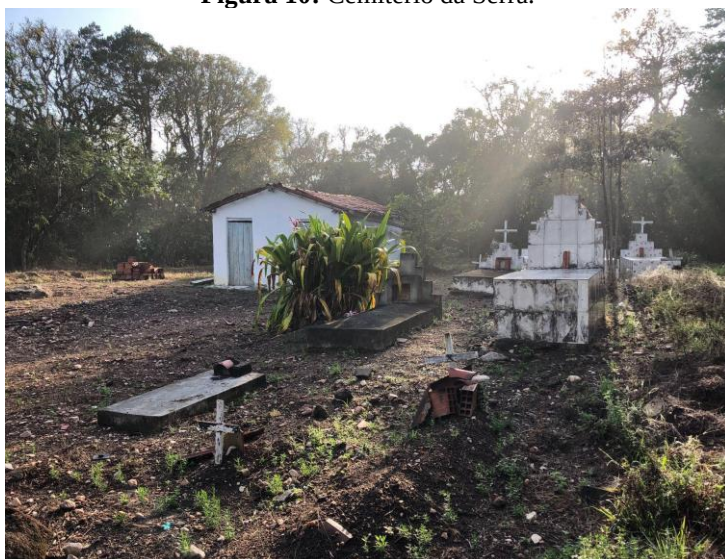
Figura 9: Diversidade de sementes crioulas que Dona Josefa cuida.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Na Serra da Guia, dentre os pontos mais importantes definidos pela comunidade, estão o Cemitério da Serra e a Capela de São Clemente. Lugares que preservam forte memória da comunidade, “E aí ficou... tem 500 escravos, corpo de escravos, lá enterrado nesse lugar que vocês vão agora, se chama Serra da Guia”⁴³, diz Dona Zefa. No Alto da Serra também são realizadas as festas mais importantes, em homenagem à Santa Cruz e a N. Sra. da Imaculada Conceição: “A novena é a tradição dos escravos aqui. A gente faz essa celebração, essa cultura. Tem samba de coco, tem samba de roda, tem é... a dança da harpa, tem é... como é que chama menina... capoeira, tem tudo aqui formado pela Serra da Guia”⁴⁴.

Figura 10: Cemitério da Serra.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Figura 11: Capela de São Clemente.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

⁴³ SERRA, 2014.

⁴⁴ SERRA, 2014.

Na Serra da Guia são praticadas as religiões católica e espírita, englobando a doutrina kardecista, a umbanda, o candomblé, o toré, entre outras manifestações de matrizes africana e indígena. A prática do catolicismo não exclui outras e as mesclas passam a conformar religiosidades próprias. Alguns dos mais antigos moradores da Serra da Guia relatam que são rezadores e espíritas pela herança de pais e avós, que lhes transmitiram seus conhecimentos. Dona Zefa da Guia é uma das mais afamadas benzedadeiras da região (FRIZERO, 2016).

No Sítio Alto, no passado, havia duas religiões: a umbanda e a católica. Atualmente, o número de adeptos da religião de matriz africana tem reduzido, uma vez que o número de evangélicos no povoado tem crescido. A predominância ainda é da religião católica. No mês de outubro, a comunidade comemora a festa do padroeiro, com novenas. O dia de São Francisco de Assis é iniciado com alvorada festiva, ofício, terço e uma procissão, no período da tarde (MENEZES & GOMES, 2016).

Figura 12: Registro de uma das primeiras missas realizadas do Sítio Alto na década de 1980.



Fonte: Acervo de Dona Josefa do Sítio Alto, 2021.

Figura 13: Igreja Católica do Sítio Alto.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Nascimento (2018) já havia apontado que tanto os quilombos africanos, quanto os brasileiros sempre se localizam em locais muito bonitos em meio à natureza. Geralmente, são lugares altos, por questão de defesa, mas de onde também se tem uma visão de infinito, revelando uma necessidade de espaço vital, de horizonte, que se atrofiou nas grandes metrópoles. Podemos também perceber essas características nos quilombos Sítio Alto e Serra da Guia.

A forma de se relacionar com a terra é vital, ela não é uma propriedade, mas sim um recurso indispensável ao conjunto da vida humana, carregada de significados simbólicos e espirituais. Santos (2015) diz que os frutos da relação com a terra, água, mata e demais elementos da natureza, ou seja, com o seu território, são produtos vitais por serem produtos extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade. Dona Josefa menciona essa relação em suas falas, diz que a terra é sagrada e santa, e que devemos cuidar dela em nome da nossa sobrevivência e dos animais. E para expressar esse sentimento ela entoava os versos no canto:

Ponha a semente nas mãos de quem semeia
 Ponha a semente nas mão do semeador
 Ponha a semente na terra
 E deixa germinar
 A semente nasce e cresce, ela dá bons frutos e vai saciar
 O povo precisa saber quem é que semeia
 O mundo precisa saber quem vai semear
 Se semeia em terra ruim, esta semente não dá
 Se semeia em terra boa ela dá bons frutos e vai saciar

(Dona Josefa)⁴⁵

Um outro símbolo muito importante para a comunidade do Sítio Alto, é a árvore coração de negro (*Melanoxylon brauna*), que em 2020 foi derrubada por uma forte ventania. Ela estava localizada às margens de uma estrada que, no passado, constituía a principal via de comunicação entre a comunidade e os povoados circunvizinhos. Era através dela, também, que os tropeiros transitavam com o gado e os alimentos, oriundos do sertão baiano e sergipano, em direção ao agreste (MENEZES & GOMES, 2016). A relevância da árvore para a comunidade é evidenciada por Dona Josefa:

Essa árvore é o coração dos negros, nas décadas passadas quando a comunidade vinha da fonte com o pote ou uma lata com água na cabeça. paravam e descansavam. Caso aparecesse um animal, eles(as) subiam na árvore e escondiam atrás até que ele passasse embaixo. Para alguns populares, esse arvoredor tem uns 300 anos (Dona Josefa).⁴⁶

Figura 14: Dona Josefa ao lado da árvore Coração de Negro após ser derrubada por ventania.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

No caso da Serra da Guia, é a árvore de juazeiro (*Ziziphus joazeiro*) que constitui parte da memória e tem significado sagrado para a comunidade:

É muito bom o juá, que ele é abençoado; é onde eu faço reunião, o padre celebra missa debaixo desse pé de juazeiro e faz casamentos; já foram oito casamentos feitos aqui; eu já batizei mais de 70 crianças, porque eu sou madrinha de 2.708 afilhados (D. Zefa da Guia).⁴⁷

⁴⁵ SAÚDE, 2020.

⁴⁶ MENEZES & GOMES, 2016, p. 30.

⁴⁷ DONA JOSEFA, 2010.

Figura 15: Árvore de juazeiro.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Para essas comunidades, a terra é um bem coletivo e deve ser utilizada em benefício de todos e de acordo com as necessidades de cada um. Na Serra da Guia, antes da chegada da pecuária, por volta de meados do século XX, as terras eram usadas coletivamente para o cultivo agrícola, cada família ocupava temporariamente uma porção de terras que estivesse disponível para o cultivo, e depois seguia para outra porção, deixando aquelas terras em repouso. “Lá era nosso, era de todo mundo, não tinha quem dissesse isso aqui é meu; não existia isso”⁴⁸, conta D. Zefa da Guia. Com a expansão da pecuária no sertão sergipano, começou a expropriação das terras, o que alterou o seu modo de ocupação tradicional. Com a segurança da titulação, a comunidade hoje já trabalha a fim de restabelecê-la (FRIZERO, 2016).

A principal fonte de sustento no Sítio Alto é a agricultura familiar. Desde mandioca, a vários tipos de feijão, fava e milho, bem como hortaliças, e animais, como galinhas, porco e gado. Há muitas plantas medicinais. A produção é para a própria alimentação das famílias da comunidade em primeiro lugar e quando tem sobras suficientes levam para a feira (LACERDA, 2017).

⁴⁸ FRIZERO, 2016, p. 3.

Figura 16: Hortaliças da casa de Dona Josefa.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Figura 17: Criação de animais no Sítio Alto.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Figura 18: Diversidade de plantas medicinais no Sítio Alto.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Na Serra da Guia há cultivo de feijão, milho e amendoim, além da lavoura de palma que serve principalmente para alimentar os animais. São criados porcos, cavalos, galinhas, ovelhas e carneiros. Possui uma variedade de plantas medicinais. Além disso, há atividade artesã onde produzem cestos e vassouras para a venda. O acesso à água anteriormente era coletivo, e passou a ser limitado. Com isso, tornou-se necessário contar com o abastecimento feito por caminhões pipa, cedido pelas autoridades públicas, ou fazer uso de cisternas que alguns moradores possuem (FRIZERO, 2016).

Esse riacho tá passando muita água, mas tá jogando lá fora, não tem onde ficar, eu queria que os governante olhasse essas condições da gente, e fazer umas barrage que guardasse essas água, água boa de qualidade, água limpa que vem de cima da serra, e é uma água importante, e eles olham e não fazem nada. Era isso o sonho que eu mais queria, era reverter dentro de mim, era que todos, assim, meus netos, bisnetos, e tudo que ficasse com a vida digna e que fosse uma vida excelente, que num se preocupasse em ir ver água em algum lugar. O carro pipa vim butar quando fosse pedir, mode eles pagarem reclamando, e botando até água que num é de qualidade. Eu acho que é um sonho que mais eu gostaria que nosso senhor Jesus Cristo tocasse no coração desse povo pra ajudar (D. Zefa da Guia)⁴⁹.

Figura 19: Lavoura de palma.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

⁴⁹ DONA JOSEFA, 2010.

Figura 20: Criação de animais.

Fonte: Acervo da autora, 2021.

No Sítio Alto, as primeiras famílias a se estabelecerem usavam a água de riachos e nascentes para suprir suas necessidades básicas. Atualmente, com o desmatamento na região, os riachos e nascentes secaram. No ano de 2007, a ASA construiu cisternas para todos os moradores, reformando, em seguida, aquelas que apresentavam algum problema. Posteriormente, a ASA construiu outro tipo de cisterna, denominada “calçadão”, associada a um sistema de produção relacionada à criação de galinhas, suínos e ovelhas, com o objetivo de gerar renda para a população (MENEZES & GOMES, 2016).

Figura 21: Construção da cisterna calçadão no Sítio Alto.

Fonte: Acervo de Dona Josefa, 2021.

As residências dos moradores do Sítio Alto eram construídas de taipa ou sopapo e cobertas de telhas. Com a chegada de projetos habitacionais, a exemplo do Programa Minha

Casa, Minha Vida, em 2013, as casas foram entregues com piso de cerâmica, banheiro e energia elétrica instalada (MENEZES & GOMES, 2016).

Na Serra da Guia, no início dos anos 2000 foram construídas casas com recursos do governo federal para áreas quilombolas, porém, como não foram instalados nem sistema de esgoto ou de tratamento de água, as condições de higiene se mantiveram precárias. Além disso, as casas foram construídas muito próximas umas das outras, diferentemente do padrão tradicional de residência, no qual eram separadas por algumas centenas de metros e organizadas ao redor dos núcleos familiares. Alguns moradores consideram que a proximidade das casas seria a principal causa de tensões e conflitos atualmente vivenciados na Serra da Guia (FRIZERO, 2016).

Para o reconhecimento e titulação de territórios quilombolas, além da autodefinição, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) define ser necessário que a comunidade tenha uma associação registrada em cartório. Essa exigência está relacionada à titulação da terra, pois o título definitivo será feito em nome da associação. A Associação de Proteção Comunitária do Sítio Alto foi fundada em 1995, e a Associação Quilombola Manoel Rosendo da Guia também foi fundada nesse período.

Durante a década de 1990, houve um processo organizativo muito forte entre quilombolas de todo Brasil, o qual formou várias organizações a níveis local, estadual e regional. Em 1995, no “I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas”, realizado durante a Marcha Zumbi dos Palmares, foi criada uma Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas, e no ano seguinte, constituída a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

A CONAQ se consolida enquanto um movimento nacional, com o objetivo de articular a luta em defesa da titulação definitiva dos territórios quilombolas. A organização estima que existam entre 5 mil e 6 mil comunidades quilombolas no país. Mas até o presente momento, a Fundação Cultural Palmares registrou apenas 3,4 mil.

Em 2018, a organização não-governamental Terra de Direitos construiu um levantamento que aponta que o orçamento para a titulação de territórios quilombolas caiu mais de 97% em 5 anos. Segundo a Carta Capital, em 2019 houve uma grande redução no número de certificações emitidas pela gestão do atual governo Jair Bolsonaro, considerado o menor número de certificações desde 2004, quando foram estabelecidas as regras atuais de certificação.

Desde março de 2020, quando iniciamos a construção deste trabalho, o Brasil e o mundo passam por um momento muito difícil de crise sanitária. A pandemia ocasionada pelo novo Coronavírus tem levado os sistemas de saúde ao colapso. O número elevado de casos e óbitos nos territórios, tem suscitado grande preocupação por parte das organizações que defendem os povos tradicionais e quilombolas, devido ao descaso das autoridades com estas populações.

Segundo o último Boletim Epidemiológico da CONAQ⁵⁰, já são 301 óbitos e 5666 casos confirmados no Brasil. Destes, 3 óbitos foram registrados em comunidades quilombolas sergipanas, localizadas nos municípios de Pirambu, Capela e Brejo Grande. Em setembro de 2020 a CONAQ junto com partidos políticos e organizações da sociedade civil, entraram com uma ação no Supremo Tribunal Federal (STF) solicitando que a população quilombola fosse incluída na lista de prioridade do plano nacional de vacinação. A ação foi julgada em fevereiro de 2021 e o STF atendeu ao pedido.

É fato que a omissão do Estado, somado aos ataques aos direitos, encabeçados pelo atual governo, tem deixado as comunidades quilombolas em uma situação muito vulnerável diante dessa pandemia do novo Coronavírus. Mas é fato também que mais uma vez, os povos quilombolas e povos tradicionais em geral, demonstram estar mais bem preparados para enfrentar coletivamente toda essa conjuntura de crise sanitária. É conciliando as orientações com os seus saberes ancestrais que esses povos continuam a resistir. E é sobre alguns desses saberes, que representados na figura de Dona Josefa do Sítio Alto e Dona Zefa da Guia, nós iremos nos debruçar na próxima sessão.

2.2 A Paz Quilombola e os saberes tradicionais de cuidado em saúde

“O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição.”⁵¹

Beatriz Nascimento

A percepção sobre os quilombos que Beatriz Nascimento nos apresenta, direciona o nosso olhar para uma das maiores lacunas da historiografia sobre as populações africanas e afro-brasileiras. A face do quilombo como núcleo organizado, que empreende e produz modos

⁵⁰ Disponível em: <<https://quilombosemcovid19.org/>>. Acesso em: 17 de abril de 2022.

⁵¹ NASCIMENTO, 2018, p. 190.

de vida, não está presente nos registros históricos oficiais. Nestes, o quilombo se resume aos momentos de ataques, repressões e perseguições.

A necessidade de reescrever a história de povos africanos e afro-brasileiros, a partir de uma nova perspectiva crítica, se dá não somente em campos de estudo que tradicionalmente se debruçam sobre esse tema, como o campo historiográfico, sociológico e antropológico. No campo da saúde por exemplo, ao se trabalhar apenas sob o viés das vulnerabilidades em saúde que os povos quilombolas estão sujeitos, cederemos a uma ação que é orquestrada pelo pensamento ocidental em enxergar tais povos como inferiores.

“[...] reduziram os africanos à condição de seres indefesos, inferiores, não-humanos, de segunda classe, como se não fizessem parte da história humana e fossem, em algumas situações, selvagens” (ASANTE, 2009, p. 99). É dessa forma que fomos, e por muitas vezes ainda somos educados a enxergar a África, os africanos e os povos da diáspora africana.

Retomemos aqui a questão dos quilombos em momentos de conflitos, repressões e perseguições. Estamos falando de uma organização que se projetou no tempo com um alto grau de enfrentamento aos colonizadores, e que confrontou o domínio do poder destes para manter a liberdade dos seus povos e territórios. Não é difícil construirmos uma analogia com o que acontece hoje, às relações de poder se manifestam no território principalmente a partir da presença de conflitos socioambientais aos quais as comunidades estão envolvidas.

A repressão aos quilombos no contexto histórico, não ocorria exclusivamente por questões relacionadas à mão de obra escrava, mas porque as áreas onde estes quilombos se localizavam eram de solo muito fértil (NASCIMENTO, 2018). Essa não é uma realidade diferente da enfrentada hoje, muitos conflitos são gerados em consequência do processo de desenvolvimento nada sustentável, que é fruto do processo de globalização desenfreada no mundo.

Os visados territórios dos invisíveis⁵², sob o olhar do sistema capitalista tem o seu significado atribuído apenas do ponto de vista econômico. O objetivo do modelo hegemônico, é explorar as riquezas naturais a serviço de um projeto econômico que cada vez mais aprofunda a desigualdade social:

As comunidades e povos tradicionais estão na contramão desse desenvolvimento. Suas relações extrativistas e de usufruto estão estruturadas e inseridas nas

⁵² Ver mais em: MEIRELES, Jeovah; LEROY, Jean Pierre. Povos indígenas e comunidades tradicionais: os visados territórios dos invisíveis. In: Porto, Marcelo Firpo; Pacheco, Tania; Leroy, Jean Pierre. Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o mapa de conflitos. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2013. p. 115-131.

teleconexões continente-oceano-atmosfera-hidrosfera-biosfera, que fundamentam ancestralidades e vínculos interdependentes com a conservação dos biomas e ecossistemas. Os danos provocados por mercantilização e consumo dos recursos ambientais, base do conflito com o agro e hidronegócio, degradação dos bosques ribeirinhos e dos manguezais são evidenciados como indutores de injustiças ambientais, riscos à saúde coletiva e insegurança alimentar (MEIRELES & LEROY, 2013, p. 117).

No campo da saúde coletiva, ainda há poucos estudos que se debruçam em compreender a saúde como algo construído a partir da identidade cultural dos povos quilombolas, que por sua vez estão conectados a uma outra cosmovisão. O “risco à saúde coletiva” está mensurado, por vezes, em dados estatísticos que correspondem ao conceito de saúde apresentado pelo modelo biomédico hegemônico.

Utilizando como descritor “saúde da população quilombola” na base de dados Scielo, encontramos estudos como o de Freitas *et al.* (2011) “Saúde e Comunidades Quilombolas: Uma Revisão da Literatura”; Gomes *et al.* (2013) “Utilização de serviços de saúde por população quilombola do Sudoeste da Bahia, Brasil”; Vieira & Monteiro (2013) “Comunidade quilombola: análise do problema persistente do acesso à saúde, sob o enfoque da Bioética de Intervenção”; Almeida *et al.* (2019) “Reflexão sobre o controle do acesso de quilombolas à saúde pública brasileira”; e Oliveira *et al.* (2015) “Autopercepção de saúde em quilombolas do norte de Minas Gerais, Brasil”.

Esses são estudos construídos a partir de metodologia e abrangência diferente, mas que se assemelham na linha investigativa adotada, a qual se baseia na perspectiva dos riscos aos quais a população quilombola está exposta, apontando dessa forma as suas vulnerabilidades, e deixando de lado muita das vezes o conjunto de potencialidades que esta população carrega.

Não se tem nenhuma intenção de negar as condições de vulnerabilidades que a população negra em geral, e sobretudo a quilombola, está exposta, mas também não podemos enxergar esses povos apenas de um ponto de vista negativo. Se o imaginário sobre o quilombo do período histórico foi construído a partir da documentação da repressão e opressão, a história sobre a saúde do quilombo contemporâneo precisa ser construída a partir de uma dinâmica que coloque o seu saber ancestral em saúde no centro do debate.

É por isso, que o nó da sabedoria a ser desatado neste capítulo, compreende que a identidade e resistência cultural preservadas pelos povos quilombolas, partiu do seu processo organizativo, e foram norteados pela sua maneira de ver e entender o mundo. Sugerimos aqui que esse processo organizativo se deu dentro de um espaço de tempo, ao qual Nascimento (2018) denominou de “Paz Quilombola”.

[...] entre um ataque e outro da repressão oficial ele (Quilombo) se mantém, ora retroagindo, ora se reproduzindo. Este momento chamaremos de ‘Paz Quilombola’, pelo caráter produtivo que o Quilombo assume como núcleo de homens livres, embora passíveis de escravidão (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

“E de guerra em paz, de paz em guerra” é o que diz a letra do Canto das Três Raças, um hino do samba brasileiro, composto por Paulo César Pinheiro. A “paz quilombola” cunhado por Nascimento, nada mais é que o momento no qual o quilombo se mantém organizado, produzindo e desenvolvendo relações sociais dentro da própria comunidade, bem como, relações econômicas e sociais nas regiões vizinhas. Um momento sem conflito, um momento de paz:

Esta paz está justamente nos interstícios da organização quilombola e sobre ela requer-se um esforço de interpretação maior, pela qual se ultrapassa a visão do quilombo como a história dos ataques da repressão oficial contra uma outra organização, que talvez na “paz” ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

De uma perspectiva afrocentrada, o esforço de interpretação necessário aqui é entender se existe algum tipo de relação que possamos construir entre os saberes tradicionais de cuidado em saúde, e esse espaço de tempo chamado de paz quilombola. Nascimento (2018) sugere que supostamente, era esse o momento em que se desenvolviam relações que possibilitaram aos povos quilombolas a construção de outros modos de vida:

O momento de paz corresponde, basicamente, ao desenvolvimento social e econômico dos Quilombos. Períodos em que se desenvolveram a agricultura, a pecuária, a fabricação de instrumentos de trabalho e de armas para a defesa. Nestes períodos, os Quilombos chegaram a estabelecer relações econômicas dentro do sistema, alugando suas pastagens para o gado de pequenos proprietários, comercializando seus produtos com os habitantes das vizinhanças. Por isso, a repressão que sofreram não se explica, ou não se esgota, no fato de que os negros rebelados prejudicavam a sociedade colonial diminuindo seu potencial de mão de obra. A sociedade os reprimiu mais duramente em momentos de crise econômica, quando os quilombos vitoriosos chegaram a representar uma ameaça, como seus concorrentes dentro do próprio sistema (NASCIMENTO, 2018, p. 100).

Diante dos apontamentos supracitados, propomos uma ampliação desse conceito, articulando-o ao que a saudosa Azoilda Loretto da Trindade denominou de valores civilizatórios afro-brasileiros. Para a autora, a África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil, princípios que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, constituídas num processo histórico, social e cultural. Sugerimos então, que a paz quilombola representa o momento dentro desse processo histórico, o qual foi e ainda é fundamental para a existência desses povos.

(...) o Quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração e isto graças a esse espaço de tempo que chamamos de ‘paz’, embora muitas vezes ela não surja na literatura existente. Creio que se o escravo negro brasileiro tivesse podido deixar um relato escrito, com certeza, teríamos mais fontes da ‘paz’ quilombola do que de guerra (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

A circularidade, religiosidade, corporeidade, musicalidade, memória, ancestralidade, cooperativismo, oralidade, energia vital e ludicidade, são princípios que estão presentes no cotidiano das comunidades quilombolas. E a percepção dos seus saberes de cuidado em saúde estão fundamentados justamente a partir desses princípios. Logo, a paz quilombola é o momento histórico que estabelece a relação de continuidade entre o passado e o presente na construção dos saberes tradicionais de cuidados em saúde.

A percepção de saberes e cuidado concebido pelos povos quilombolas, dialoga com o conceito ampliado de saúde, este leva em consideração as diferentes dimensões e experiências relacionadas à saúde que grupos ou pessoas vivenciam. Esse conceito, foi um dos mais importantes avanços propiciados pela 8ª Conferência Nacional de Saúde (CNS) em 1986, e ele entende a saúde como:

[...] resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso a serviços de saúde. É, assim, antes de tudo, o resultado das formas de organização social da produção, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida. A saúde não é um conceito abstrato. Define-se no contexto histórico de determinada sociedade e num dado momento de seu desenvolvimento, devendo ser conquistada pela população em suas lutas cotidianas (ANAIS DA 8ª CNS, 1986).

A aplicabilidade do conceito ampliado de saúde no cotidiano, está diretamente relacionada à superação das relações capitalistas de produção. O sistema econômico dominante mercantiliza todas as nossas relações sociais, impõe uma única forma de viver e dentro dessa dinâmica entende a saúde como um bem aquisitivo, onde ela só é acessível para aqueles que podem pagar.

Os avanços científicos nas áreas de medicamentos e demais tecnologias ligadas às ciências da saúde, estão a serviço das grandes empresas de transnacionais. São elas que têm determinado, a partir de suas manipulações políticas e econômicas, o que é necessário ou não para as nossas vidas, e o que devemos ou não aprender nos cursos de saúde em nossas universidades.

É certo que devemos lutar para que os povos tradicionais e quilombolas tenham acesso universal aos serviços de saúde, acesso à medicamentos, uma alimentação saudável e habitação de qualidade. Mas não podemos perder de vista que a concepção sobre o que seria ter tudo isso, não perpassa por uma lógica mercantilizada, universalizada e que generaliza como ideal um único modo de viver.

Para nossos povos o direito à saúde não é somente o direito a medicação e a atenção médica ocidental, mas sim o respeito profundo às maneiras peculiares de conceber o mundo e a vida a partir de nós mesmos, das nossas raízes, respeitando também nosso direito à diversidade e as diferenças (HINOJOSA, 2011, p. 43).

Schmitt (2009) chama a atenção sobre esse assunto, e diz que devemos levar em consideração o universo social e cultural onde estão inseridos esses povos, e o contexto no qual estes definem seus parâmetros de eficiência, que podem, inclusive, não corresponder aos critérios de avaliação utilizados pelos pesquisadores.

Dessa forma, é necessário considerarmos a interculturalidade contra-hegemônica na saúde. A interculturalidade como ferramenta de emancipação dos povos, como possibilidade de resistência às formas universalizantes de vida. Contra-hegemônica porque a gênese da interculturalidade parte de instituições financeiras, que propõe relações de respeito entre as culturas, mas que na verdade desprezam e negam os povos que não se curvam ao modelo de vida consumista imposto por elas.

Pensando em superar as relações capitalistas propomos a interculturalidade contra-hegemônica como espaço gerador de mudanças, de lutas e propostas para subverter a ordem dominante: onde a desigualdade é outro critério de progresso e desenvolvimento, onde o consumo ostensivo de uma pequena parte da população mundial é pago pela gigantesca maioria que apenas sobrevive dentro desse capitalismo selvagem e seu culto à falsa abundância, onde claramente se inclui um sistema de saúde mercantil que comercializa a enfermidade e o sofrimento humano, onde ao invés de prevenir e falar sobre saúde, apenas os sintomas são atendidos, os mesmos sintomas que o próprio sistema gera, e como consolo eles nos dão pílulas que diminuem as tristezas e os gritos terminando ao final com a grande onda de suicídios naturalizados atualmente no que se chama de primeiro mundo (HINOJOSA, 2011, p. 43).

Os serviços de saúde transformados em mercadoria diante do modelo hegemônico, ainda não conseguiram eliminar, pelo menos não o quanto gostariam, os saberes populares de saúde, como a benzeção, o uso das ervas medicinais e as práticas das parteiras, espalhadas por muitas localidades.

Mesmo diante de um longo processo histórico, como o que ocorreu entre os séculos XVIII e XIX quando se instituiu a Polícia Médica no Brasil. Ideia que, para variar, foi formulada na Europa, e reunia um conjunto de teorias, políticas e práticas relacionadas à saúde, e dentre

elas estava o combate ao charlatanismo, iniciativa de perseguição às práticas tradicionais de cuidado em saúde naquela época.

Em meados do século XX, Tornquist (2005) aponta que essa perseguição ainda estava presente e que as práticas populares de saúde e seus mestres e mestras foram alvos de estigmatização, mas que mesmo diante disso,

[...] persistiram atuando nos interstícios e nas brechas da higienização e modernização das condutas, e seguiram “salvando vidas” em nosso continente, particularmente em regiões nas quais os serviços de saúde públicos e outros bens de consumo coletivo não chegaram, ou, se chegaram, “basicamente não funcionam” (TORNQUIST, 2005, p. 62-63).

Esses saberes lidam constantemente com as suspeitas por parte do saber hegemônico no que diz respeito a sua eficácia ou existência de riscos. Porém,

[...] mais que a preocupação com autenticidade ou não autenticidade das práticas tradicionais de cultura, o que as caracteriza, o que dá fundamento a elas é essa “memória longa”, ou seja, uma especial capacidade de se apropriar dos universos simbólicos herdados de longe, recriando-lhes ou imprimindo-lhes modos próprios de se expressar, invariavelmente assentados nas necessidades e capacidades locais de respostas coletivas a essas mesmas necessidades (PESSOA, 2018, p. 79-80).

No âmbito das políticas públicas atuais do SUS, a relação entre saúde e cultura é destacada nos objetivos da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, Floresta e das Águas (PNSIPCF)⁵³. Essa é uma política que visa a melhoria das condições de saúde desses povos, e compreende que seus modos de vida, produção e reprodução social, estão relacionados predominantemente com a terra. Além disso, também reconhece e valoriza os seus saberes e práticas tradicionais de saúde, respeitando suas especificidades (BRASIL, 2013).

Destacamos nesse sentido também, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN)⁵⁴ que reconhece o racismo como determinante social das condições de saúde, e visa reduzir disparidades raciais que afetam a população negra, sobretudo a quilombola, por meio da garantia e ampliação do acesso aos serviços de saúde (BRASIL, 2009).

Temos um longo caminho a percorrer, cheio de limitações sejam elas políticas, econômicas ou sociais, em busca de uma concepção de saúde que incorpore as questões culturais. Nos quilombos, os momentos de ‘paz’ expressam a determinação, a solidariedade e a busca de caminhos para a saúde do corpo, do espírito e da natureza. Iremos caracterizar, a partir

⁵³ Instituída pela portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011.

⁵⁴ Instituída pela portaria nº 992, de 13 de maio de 2009.

de agora, as expressões preservadas pelas guardiãs Dona Josefa do Sítio Alto e Dona Zefa da Guia.

2.2.1 O nó da sabedoria tradicional: o cuidado com a saúde nos momentos de paz

E não tinha esse negócio de dizer que a gente só vivia no médico, a gente não ia para médico, nossos médicos eram as parteiras e os rezadores que faziam isso, e tudo que eles faziam nós aprendemos um pouco. (Dona Josefa)⁵⁵

Muitos antigos e pensadores contemporâneos nos ensinam que a essência humana não se encontra tanto na inteligência, na liberdade ou na criatividade, mas basicamente no cuidado. Dessa forma, o cuidado assume uma dimensão ontológica, é um modo-de-ser, uma característica singular que constitui o ser humano. Sem o cuidado deixamos de ser humanos, pois é o modo-de-ser cuidado que estabelece as formas de se relacionar com todas as coisas do mundo (BOFF, 2017).

Para Ayres (2004, p. 74), “o cuidado é uma categoria com a qual se quer designar simultaneamente, uma compreensão filosófica e uma atitude prática frente ao sentido que as ações de saúde adquirem nas diversas situações em que se reclama uma ação terapêutica”.

A experiência afro-brasileira é marcada pela exclusão e racismo, consequência sobretudo, do cruel e violento período escravocrata. Diante desse contexto, para a população negra, o cuidado transcende a dimensão existencial e ontológica, configura-se enquanto elemento de sobrevivência física, territorial, religiosa e cultural (LACERDA, 2017).

Essa sobrevivência ao longo da história, possui enquanto signo de resistência a ancestralidade. Eduardo Oliveira aponta que esta, elabora um novo projeto sociopolítico que se fundamenta nos princípios da inclusão social, respeito às diferenças, convivência harmoniosa e sustentável entre seres humanos e natureza, respeito à experiência dos mais velhos, na resolução dos conflitos e na vida comunitária.

A ancestralidade é ancorada pela tradição, esta constitui-se, por sua vez, enquanto elemento estruturante das relações sociais, dos valores, dos saberes e práticas populares. Diferentemente da ideia de algo estático e de que ficou no passado, a tradição, no campo da cultura, assume um caráter dinâmico, ela liga o passado, presente e futuro. “[...] a tradição é

⁵⁵ LACERDA, 2017, p. 191.

fluida, redefinida a cada geração, tal como o passado, construído no presente como memória” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 61).

Uma riqueza de manifestações culturais que se expressam por meio dos saberes populares, práticas curativas, rituais e crenças, fazem parte do cotidiano das comunidades do Sítio Alto e Serra da Guia. As práticas tradicionais de cuidado em saúde envolvem desde a utilização de ervas medicinais, aos cuidados na hora do parto, bem como o auxílio espiritual prestado através de rezas e benzeções.

Lacerda (2017) aponta que outros saberes e práticas que comumente são rotuladas como práticas artísticas, de agricultura, ou apenas “culturais”, também são apresentadas por comunidades quilombolas como práticas de cuidados em saúde. É o caso da dança de roda, do samba de coco e do banco de sementes crioulas, os quais têm em seus significados e performances, influências das relações entre saúde, cultura e natureza, construídas historicamente nas comunidades.

“A dança é saúde. Naquele tempo ninguém tomava remédio. Tava nervoso? Resolvia na roda. O Marido estava estranho com a esposa? Ia para a roda e resolvia no verso e na dança. Estava interessado em alguém? Ia para roda”⁵⁶, diz Dona Josefa. O canto e a dança para o povo do Sítio Alto, é a expressão da sua identidade. Através dela tem se reconstruído a simbologia de valores do passado para a geração atual, uma possibilidade de expandir suas tradições.

Figura 22: Apresentação da dança de roda do Sítio Alto, 2010.



Fonte: Acervo de Dona Josefa, 2021.

A dança de roda do Sítio Alto é oriunda do período da escravidão. Quando saíam da senzala, os negros faziam uma festa para animar o povo. A tradição sobreviveu ao tempo, e

⁵⁶ LACERDA, 2017, p. 132.

hoje anima o povo da comunidade. Dona Josefa conta que “Tudo que a gente fazia nesse povoado, nós fazíamos cantando, assoviando, chegamos até aqui cantando”⁵⁷. Cantar para espantar os problemas constitui uma marca, ladeada pelo engajamento na luta para conquistar o reconhecimento como comunidade (MENEZES & GOMES, 2016). E Dona Josefa completa:

Somos descendentes de escravos, foi um povoado formado por negros, essa cultura era passada de pai para filho. (...) e quando eu já nasci dançando, eu me lembro que eu pequenininha com 5 anos, eu tinha uns vestidos de saco, cortava o saco e colocava umas mangas compridas, um vestido que ia até o chão. Assim a gente cantava e dançava⁵⁸.

Dona Josefa é uma das principais responsáveis pela manutenção da tradição popular na comunidade do Sítio Alto. É através da dança de roda que ela nos apresenta um novo conceito de saúde.

[...] se aquela pessoa tivesse com alguma doença, a pessoa tava: ai meu Deus, hoje amanheci com a cabeça tonta, sei lá o que tá acontecendo com meus nervos, hoje eu tô pensando tanta coisa. Rapaz, vamos pra uma dança de roda e quando chegar lá que nós entra na dança de roda tudo vai passar (Dona Josefa)⁵⁹.

“Toda cura deve reintegrar as dimensões da vida sã, no nível pessoal, social e no fundamental que diz respeito ao sentido supremo da existência e do universo” (BOFF, 2017, p. 167). A dança de roda age dessa forma, como o reforço da dimensão saúde, com o intuito de que se cure a dimensão doença, pois “[...] a saúde não é um estado, mas um processo permanente de busca de equilíbrio dinâmico de todos os fatores que compõem a vida humana” (Ibid.).

De acordo com Dona Josefa, ao entrar na roda eles entoavam o verso:

Tô com uma dor de cabeça,
Com uma ponta de febre
Se for de vontade tua,
Que nossa senhora me leve⁶⁰

Todos os brincantes na roda caíam na risada. Ela reforça que não havia remédios comprados na comunidade, que eles cantavam e espantavam as doenças. Ninguém sofria de pressão desregulada, nem de depressão, nem de diabetes, as doenças se acabavam com as pisadas que eram dadas no chão, cantando e dançando (SILVA, 2017).

E aí eles iam cantando e a pessoa ia se enchendo. Ia chegando uma energia positiva e a pessoa esquece daquela dor que está sentindo. Às vezes a junta tá dura, e naquela

⁵⁷ MENEZES & GOMES, 2016, p. 59.

⁵⁸ MENEZES & GOMES, 2016, p. 62.

⁵⁹ SAÚDE, 2020.

⁶⁰ Ibid.

hora a junta amolece. E aí a gente fica com uma energia positiva, através do canto, através da música, do batido da zabumba e do triângulo, do que tiver. Então ali vai saindo o pensamento ruim porque às vezes a pessoa tá até querendo brigar com o outro, mas dentro daquela dança, dentro daquela festinha, daquela brincadeira, eles vão esquecendo né. E assim a gente garante os nervos, as pressões, hoje em dia as pessoas dizem “aí meu Deus do céu, eu só tenho que tomar esse remédio”, não, num tem que só tomar esse remédio não, naquele tempo o remédio era só nós na dança, naquele tempo era nós na brincadeira (Dona Josefa)⁶¹.

Na dança de roda e em outras manifestações tradicionais, o indivíduo é trabalhado de forma integrada, tendo a coletividade e a circularidade também como um ponto muito forte nessas manifestações. Comparando essa dinâmica com manifestações consideradas ocidentais, Santos (2015) aponta que nesta última, a coletividade é trabalhada de forma segmentada e hierarquizada, demonstrando uma reprodução das relações sociais impostas pelo sistema dominante.

Traduzindo isso para uma leitura de mundo, a circularidade das manifestações tradicionais expressa a inclusão e a hierarquia das manifestações culturais ocidentais a exclusão.

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juízes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades. As pessoas que assistem, ao invés de torcerem, podem participar das mais diversas maneiras e no final a manifestação é a grande vencedora, porque se desenvolveu de forma integrada, do individual para o coletivo (onde as ações e atividades desenvolvidas por cada pessoa são uma expressão das tradições de vida e de sabedoria da comunidade) (SANTOS, 2015, p. 41-42).

As relações sociais construídas a partir da lógica dominante, naturalizam frequentemente a utilização da violência como meio para a resolução de conflitos, sejam eles interpessoais ou institucionais. Conflitos que poderiam ser normalmente superáveis mediante o diálogo e a mútua compreensão. Nascimento (2018) aponta que no quilombo do período colonial e imperial, em momentos de fase caótica e de conflitos internos, os laços eram revigorados a partir da intensificação de práticas lúdicas como as festas, os batuques, e a religiosidade. A dança de roda do quilombo do Sítio Alto também cumpre esse papel, ela é um meio de resolução de conflitos e tem papel fundamental na construção das relações sociais da comunidade.

Quando se fala de saúde e violência, assim, o tipo de violência onde a gente possa se bater, se pegar, se machucar e não topa com ninguém. Muita das vezes a pessoa usa uma faca, um facão, um machado, um pau pra bater no outro, mas se a gente tá na

⁶¹ SAÚDE, 2020.

dança de roda, se a gente tem aquela raiva daquela pessoa, a gente não precisa pegar um facão, nem um pau, nem uma vara para bater, nós chama pra dança de roda e lá mesmo nós dizia: hoje na dança de roda você vai me pagar! Os esposos eram muito com aquele machismo demais do homem, a mulher só fazia aquilo que o homem queria, mas ele também tinha aquele jeito de machucar a mulher sem bater, era só fazer uma dança de roda, por que quando se diz dança de roda, a gente fazia e já tá falando tudo, dentro da roda, podia ter o samba de coco, podia ter uma brincadeira é, uma guinha, contar uma história, de tudo podia ter dentro da dança de roda (Dona Josefa).⁶²

Os versos entoados na dança, eram a “arma” utilizada para aliviar as tensões, contornar os sentimentos de raiva ou frustração. O conflito se resolve com a dança, com as pisadas, compartilhada e envolvida com todos que estavam na roda.

E quem tiver raiva de mim
Que não possa desvingar
Vai e entre na parede
E coma barro até inchar.⁶³

No Brasil, segundo o Mapa da Violência 2020, o crime de feminicídio representou 30,4% dos homicídios de mulheres ocorridos no ano de 2018. Uma das motivações mais recorrentes para tal crime, é o inconformismo do parceiro com a separação. A dança de roda no Sítio Alto, é também utilizada como mediadora desse tipo de conflito, a violência mais uma vez não prevalece nesse tipo de relação.

Eu acabei, tá acabado
E acabei pelo uma vez
Eu não sou feijão de corda
Que enrama duas vez⁶⁴

E o rapaz cantando e dançando respondia:

Deixe andar, deixe virar,
E deixe o mundo construir
O que tiver de ser meu
Nos meus braço vem cair⁶⁵

Dona Josefa relata que o conjunto de pessoas que participavam da roda dançavam e cantavam endossando o diálogo entre o casal, e caso ao final ambos tivessem interesse em ficar juntos continuavam a cantar:

Ô moça, dona Maria,
Entre na roda pra vadiar
Diga um verso de desprezo

⁶² SAÚDE, 2020.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

Pra ninguém desconfiar⁶⁶

E ela respondia:

Ô moço, ô seu José,
Venha vadiar mais eu
Você caça mas não acha
Um amor como este meu⁶⁷

O canto também se configura como uma ferramenta para vencer um grande desafio do ser humano, que é combinar o trabalho com o cuidado. Boff (2017) aponta que o trabalho e o cuidado não se opõem, mas se compõem. Eles limitam-se mutuamente e ao mesmo tempo se complementam. Juntos constituem a integralidade da experiência humana, por um lado, ligada à materialidade e, por outro, à espiritualidade. Dona Josefa conta que o trabalho também era acompanhado por versos e que em poucas horas o serviço terminava.

A gente ia fazer um serviço e o serviço tava amuando. Vamos bater esse feijão, aí tava um monte de feijão e o povo tudo cansado, o sol esquentando, mas eles começavam uma música (Dona Josefa).⁶⁸

E os versos começavam a ser proferidos:

Ô véia, com véia,
Ai de véia, enrolou
Arrumou um casamento
E a véia se levantou⁶⁹

E outra pessoa respondia:

Se eu casasse com um véio
Eu morria de sorrir
Eu fazia uma cama alta,
Pro véio não se assubir⁷⁰

Dona Josefa conta que tudo isso era motivo de riso, de brincadeira, o que acabava tornando o serviço mais rápido, “Então nós sempre tivemos aqui essa cultura da gente brincar”⁷¹, diz ela. Como sugere Muniz Sodré (2017), é a alacridade, uma regência afetiva recheada de expressões lúdicas que transforma-se em potência de vida em meio às tensões sociais do cotidiano.

Essa também é uma forma diferente de entender e realizar o trabalho. Na sociedade moderna neoliberal, a competição é o centro, o que torna por muita das vezes o trabalho em

⁶⁶ SAÚDE, 2020.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

uma atividade desumana e excludente, uma lógica a qual “impede que seja portadora de felicidade e de futuro para a humanidade e para a Terra” (BOFF, 2017, p. 125).

Essa relação de produção e dominação associadas ao trabalho, estabelecidas pelo sistema hegemônico, tem se demonstrado destrutiva para com a terra e seus recursos naturais. Estabelecer uma conexão de unidade com a terra, é um caminho necessário para o bem-viver da humanidade, para que a dimensão saúde possa ser acessada e cultivada constantemente, como aponta Dona Josefa:

[...] a gente tem que saber cuidar da terra, tem que saber cuidar do meio ambiente, a gente tem que saber, já dizendo que a gente não pode usar veneno, não pode usar água tóxica, a gente não pode tá jogando também os lixo aí a toa, tudo isso faz parte de uma coisa, é a soberania alimentar. É a pessoa saber o que é que tá fazendo, o que é que vai fazer, e quando a gente tá cuidando do meio ambiente, quando a gente tá cuidando da semente, quando a gente tá cuidando tudo isso, a gente tá cuidando da também da saúde da gente⁷².

As sementes as quais Dona Josefa se refere, são as sementes crioulas, uma herança de sabedoria ancestral, que detém uma riqueza natural e tem sido preservada e disseminada na comunidade. As sementes crioulas estão na contramão da produção de sementes manipuladas geneticamente, as quais têm representado grande ameaça à saúde humana e ao meio ambiente, por meio do surgimento de novas doenças e perda da biodiversidade. Além de natural, as sementes crioulas possuem uma vasta gama de diversidade genética e fortalecem a identidade cultural do Sítio Alto.

É, porque assim, a gente aqui vem plantando esse feijão, que vem passando de pai para filho, desde o começo do povoado de Sítio Alto, que eu não sei nem de quando foi, a minha avó faleceu, a mãe de minha mãe faleceu com 115 anos, e ela disse que já vinha das tataravó dela aqueles feijão. E assim eu vi meu pai plantando, e foi assim que eu também fui aprendendo a plantar, porque ele sempre dizia “ói meu filho, quem guarda tem, e quando você tem sua semente você planta cedo na chuva. Você não espera o inverno, e quando você fica sem ter a semente esperando quando vem a semente do governo, ou então esperando você ganhar um dia pra poder comprar, muita das vez no inverno é o tempo que a semente tá mais cara, e quando vai plantar, a chuva já tá passando. Quando você tem a semente você já planta qualquer dia que chover você planta, porque quem guarda tem, e quando você tem sua semente você sabe que você tá comendo uma alimentação de verdade, porque nós precisa se alimentar” (Dona Josefa)⁷³.

Dona Josefa expressa verdadeira paixão pelas sementes, e é claro, que também criou uma composição para manifestar esse sentimento:

Plante a semente
Guarde a semente

⁷² SAÚDE, 2020.

⁷³ Ibid.

Tenha nas mãos
A semente do amor

A semente da paixão
É a semente da gente
Esta semente crioula
É a lembrança do vovô

Quando se fala em semente
Já vem logo a tradição
As rezas das rezadeiras
Uma panela e um fogão.⁷⁴

A preocupação com uma alimentação saudável como forma de promoção à saúde, é também relatada por D. Zefa da Guia:

A coisa mais difícil que eu encontrei, foi a criar 23 filhos sem não ter como poder ter uma alimentação positiva, a gente criou-se aqui, é, com batata de [-], raiz de mato, cipó e dicuri⁷⁵, aquele coquinho redondinho, quebrava e dava aqueles filho pra comer. Plantar mandioca, arrancar, ralar no ralo e espremer, fazer o beiju numa pedra, e dar a aqueles filho da gente pra comer. E pra mim eu tendo meu feijão e minha farinha, eu tenho tudo na minha vida, porque é esse que é o... ele é ferro, ele é a comida que você come e ela sustenta e tem força e dá coragem. Porque eu mesmo num tomo remédio, o meu remédio é comida, bem cedo feijão, meio dia feijão, de noite feijão, se tiver carne bem, se não tiver, bem também.⁷⁶

Uma outra preocupação externada por Dona Josefa, é com o uso de agrotóxicos, “[...] aquele uso de agrotóxico em cima das sementes, acabando tudo, acabando com a terra, porque se a gente não tiver o cuidado daqui mais uns 20 anos eu não sei nem o que é que vai ser de nós, porque as terras estão tudo maltratada”⁷⁷. Atualmente, o Brasil é o maior consumidor de agrotóxicos do mundo. Lopes & Albuquerque (2018) apontam que diversos estudos comprovam que a exposição aos agrotóxicos provoca malefícios para a saúde humana e ambiental.

Eu digo isso porque nós trabalha com milho, eu nasci e me criei trabalhando com milho. Tanto trabalho com milho crioulo, como também vejo como que é usado o milho de veneno. No milho começa a botar veneno quando planta, quando cresce, quando bota boneca, quando tá secando, e quando vai bater. Tudo eles vai botando veneno que é pra não ter mato, e quando acaba de bater, eles ainda enchem as bolsa, e ainda enche de comprimido que não é pra dar o gorgulho, e dali mesmo vai sair, pro moinho (Dona Josefa).⁷⁸

⁷⁴ ARTICULAÇÃO SEMIÁRIDO BRASILEIRO - SERGIPE, 2014, p. 2.

⁷⁵ *Syagrus coronata* também é chamado por alicuri, aricuí, adicuri, cabeçudo, coqueiro-aracuri, coqueiro-dicuri, iricuri, oricuri, ouricurizeiro, uricuri e uricuriba.

⁷⁶ DONA JOSEFA, 2010.

⁷⁷ SAÚDE, 2020.

⁷⁸ Ibid.

O cuidado com a saúde é também permeado pela religiosidade. No Sítio Alto essa relação é retratada desde os versos da dança de roda, a questões de âmbito geral que fazem parte do cotidiano e contribuem na formação da identidade cultural da comunidade, como apontado no estudo de Menezes & Gomes (2016):

[...] o povo da comunidade de Sítio Alto era cheio de “ciência” no passado, e que tinha que passar e benzer pelos arames. Eles sempre aconselhavam que era para pedir a Deus, livramento dos inimigos carnis, que eram os que faziam mal. Eles colocavam bastante bandeira, diziam que ela abanava tudo, ou melhor, que espantava as doenças e demais problemas (além dos maus espíritos). Do mesmo modo, um pano branco na roça de feijão proporcionaria a fartura e espantaria também as “coisas ruins” (p. 70).

“Se nós estamos bem de saúde, vai construindo, brilhando, cada dia que a gente passa tem uma renovação, que agrada a nós mesmo, porque Deus nos deu e teve compaixão”,⁷⁹ diz D. Zefa, que é parteira e benzedeira desde criança. O ofício de benzedeira e parteira é algo determinante na história do Brasil, sobretudo nas regiões Norte e Nordeste. Ambas as práticas são ancoradas principalmente a partir da religiosidade.

Segundo D. Zefa, “a saúde do corpo é viajar com amor, com muita alegria, e seguir o caminho da vida”⁸⁰, esse corpo que é concebido como um microcosmo, que segundo Muniz Sodré (2017) “é um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas” (p. 149).

A vocação ou dom divino constitui-se como marco inicial que origina o conhecimento da benzeção. Segundo Trindade (2013), esse processo geralmente está relacionado a algum acontecimento na vida da benzedeira, como revelação, necessidade, promessa e/ou retribuição. No caso de D. Zefa da Guia, ela conta que sua iniciação se deu ao receber uma luz, quando tinha 7 anos de idade.

A existência de um dom para realizar as curas é pontuado por Braga (2005), a autora identificou que além desse fator, as benzedeiras de Campo Largo no Paraná, também possuem ligação com crenças de origem afro, indígena e espírita, uma realidade que também se assemelha a de D. Zefa da Guia.

É herança dos troncos, porque eles eram muitos. A minha avó, foi pegada que nem cachorro dentro do mato, e aí minha mãe já nasceu filha dessa índia, e minha mãe era uma pessoa que rezava no pessoal. O meu pai também, mas não fazia trabalho, não era espírita né, e através de 7 anos eu comecei a receber uma corrente, que chama Rainha das Flor, comecei a receber e com esse recebimento através de tudo eu fui consagrada, ungida e sacramentada, e aí percebi que eu tinha que receber esta luz, e

⁷⁹ DONA ZEFA, 2013.

⁸⁰ DONA ZEFA, 2013.

continuei. Não me batizei em centro nenhum, nem fui encruzada por outros centros, e fiquei até hoje graças a Deus.⁸¹

Na fala de D. Zefa podemos perceber a relação de respeito e confiança nas tradições. A reza sempre esteve presente no seu cotidiano, pois ela observava a sua avó, mãe e pai desde criança. Porém, há uma transcendência quando ela diz que “É herança dos troncos”, ela toca no ponto da sobrevivência espiritual dos seus antepassados, e se coloca enquanto guardiã ancestral dessa sabedoria. Além disso, ao afirmar que não se batizou em centro nenhum, remete ao que Gomes e Pereira (2004) apontam que “a iniciação por revelação demonstra que o contato com a transcendência não é monopólio de uma instituição religiosa nem é dependente das condições socioeconômicas do indivíduo” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 116).

No caso do parto, o aprendizado surgiu através do desejo de servir e da curiosidade. Tanto a mãe, quanto a avó de D. Zefa, foram parteiras, porém elas não lhe ensinaram sobre o ofício. O tabu em torno do debate sobre sexualidade é o principal motivo levantado por D. Zefa ao justificar essa questão:

É, eu vi de mãe. Que minha mãe era parteira, minha avó parteira, mas num me ensinaram nada, porque essas mulheres do outro tempo... é, vamos dizer do outro tempo, porque é a palavra... é a gente não tinha como elas ensinarem nem dizer quando era a regra delas da menstruação, tudo delas eram escondido, e um dia eu acompanhei minha mãe pra ela ir fazer um parto de uma vizinha e eu sai correndo pra acompanhar ela, e ela pegou e me deu uma lapada, e mandou eu voltar caladinha, e eu voltei e me sentei na porta e fiquei dizendo, meu Deus eu queria ver⁸².

Tornquist (2005) aponta que o aprendizado do ofício é, antes, tributário de um aprendizado informal. A curiosidade de D. Zefa, ainda menina, em aprender com a sua mãe é expresso no “meu Deus eu queria ver” como desejo da observação e quem sabe a possibilidade de auxiliar na prática. A primeira experiência na realização do parto ocorreu às escondidas, na casa do seu tio quando tinha 11 anos de idade:

[...] um dia, eu já com 11 anos, fui pra casa de uma senhora, cunhada da minha mãe. Cheguei lá ela tava se sentindo pra receber o filho, e aí mandou chamar uma parteira, o nome dela era Tertulina, e ela chamava Maria Nó, todas as duas chamou. Aí chegaram, tinha um litro de cachaça e começaram a beber e começaram a conversar uma com a outra, e aí com a poucas horas a parteira se embebedou, caiu, foi dormir. E ela ficou sentindo dor, mas tava meia quente, e quando a gente tá meia quente de cachaça fica sadio, todo cheio de coragem né. E aí graças a Deus por ali ela recebeu o filho, aí eu consegui ajudar e cortei o cordão e amarrei, e quando acabei dei banho, cuidei e botei lá. E eu escondi, escondi esse parto que fizemos com ela até 12 anos e

⁸¹ ZEFA DA GUIA, 2011.

⁸² PRIMEIRO, 2009.

3 meses quando eu me casei, que aí eu falei pra minha mãe que eu tinha feito esse parto, se eu tivesse falado antes de tudo ela podia até não gostar⁸³.

Na maioria das vezes, as parteiras estão profundamente ligadas à religiosidade popular. Nesse contexto, o parto é um evento, a um só tempo, corporal, familiar, sexual e religioso, onde se constrói uma narrativa que reponta a noção de vocação e dom divino (TORNQUIST, 2005).

A obtenção de cura na prática de benzeção e a realização de um parto tranquilo são ancoradas pela intercessão divina, a partir da invocação de um ou vários santos católicos.

Meu padrinho Cícero, nossa mãe das Dores, nossa senhora do Monte Serrat e nossa senhora da Guia, todos os santos do céu e da terra. O que eu tenho primeiro é Deus, isso que eu num falei, primeiro é Deus, Jesus Cristo e as cinco chave, pra poder oferecer a todas as imagens, que elas foram num centro que eles passaram pra ser santificado (D. Zefa da Guia).⁸⁴

Essa característica foi percebida por Trindade (2013) como parte do cotidiano das benzedadeiras de Parintins, sendo estabelecida uma ligação direta que possibilita trocas simbólicas entre as benzedadeiras com a religião católica.

Perceber esse fenômeno e o significado das “trocas simbólicas” é entender que a religião, ao mesmo tempo em que se constitui em instituição estruturante, também é estruturada. No caso das benzedadeiras ela ajuda a construir e a expressar a realidade imediata da benzeção, consagrando de certa maneira as relações da benzedadeira com o divino numa relação de completitude (TRINDADE, 2013, p. 99).

O ritual da reza possui procedimentos que são seguidos tanto pela benzedeira quanto pelo benzido, a cura e alívio dos males pela benzeção só é possível quando ambos estão dispostos a cumprir com esses procedimentos. A benzedeira é quem possibilita a conexão entre o benzido com as forças do sagrado, a obtenção da cura não está nela, mas sim na vontade divina. “A gente já está preparada a dizer assim: louvado seja nosso senhor Jesus Cristo, para sempre seja louvado nossa mãe Maria santíssima. Pai me dê força pra que eu invista nessa paciente que está sofrendo esta dor”⁸⁵ diz D. Zefa ao iniciar o ritual da benzeção.

“[...] Deus e seus santos têm papel fundamental nos procedimentos de cura de cada benzeção que varia de acordo com o tipo de enfermidade” (TRINDADE, 2013, p. 175). Essa ligação ao catolicismo não é impeditiva para se fazer a invocação de entidades ligadas a outras manifestações religiosas, como podemos observar no trecho da reza abaixo:

Eu cheguei, ninguém num viu

⁸³ Ibid.

⁸⁴ ZEFA DA GUIA, 2011.

⁸⁵ DONA ZEFA, 2013.

Ninguém sabe pra onde eu vou
Eu sou um caboclo véio,
Sou um grande caçador

Chegou ninguém num viu,
Ninguém sabe quem eu sou
Ele é um caboclo véio,
Ele é um grande caçador

Com as forças de Santa Bárbara
E o índio divina
Com as força do pai eterno,
Sua veste pra trabaiaá
(D. Zefa da Guia)⁸⁶

Na benzeção a cura não é somente do corpo, Yamã (2004) fala em cura da alma e das doenças dos espíritos, estabelecendo dessa forma uma relação direta entre o ser humano e a espiritualidade. A corporeidade pode ser utilizada para compreender essa dinâmica, visto que o corpo não é entendido apenas como um conjunto de órgãos, mas sim, como um espaço do simbólico terapêutico (CASTRO, 2013). Isso nos faz ressaltar a perspectiva de totalidade para qual a benzeção e outras práticas populares de saúde enxergam o indivíduo.

As parteiras, por exemplo, não reduzem o parto a um procedimento técnico. O parto é feito a partir do cuidado e de uma relação de confiança que é estabelecida entre a parteira e a parturiente. D. Zefa conta um pouco sobre o ritual do parto praticado por ela:

Eu resolvo, é... dando umas massagem e passando um óleo e trazendo ele no jeito que ele vai chegar até como vai ficar na bacia pra ele nascer, e quando for dentro de poucos instante ele já tá normal direitinho e ele vai nascer. Quando é dois, que um é atravessado e um é na direção de nascer, quando aquele primeiro nasce aí eu vou a busca do outro, vejo onde é que os pés tá, onde é que a cabeça fica, e aí eu vou ajustar. Mando a muié respirar fundo, quando ela respira fundo aí eu trago o menino e ele vai e ele nasce. Aí não vai dar nenhum problema de quebra de cabeça. Quando ele vem assentado, tem o jeito, eu mando ela fazer força, eu ajudo a ela, e o menino vem e nasce. Eu tiro os dois pezinho, e o menino nasce todo completamente, quando a cabecinha fica, as vez fica dentro das mulheres, aí o que é que eu posso fazer? Eu encavoco os meus dois dedos, e baixo o queixo do menino e ele nasce. Nunca morreu nenhum, graças a Deus, nem enganchado, nem por que passou da hora, e nem por que foi antes do tempo.⁸⁷

Tornquist (2005) percebe a perspectiva de totalidade do ritual do parto também como um evento educativo, visto que a sua realização em casa cria possibilidades de aprendizado para possíveis aprendizes do ofício. Além disso, o parto não é restrito ao ambiente familiar, a vizinhança também participa, sendo comum o oferecimento de ajuda por parte de outras

⁸⁶ DONA ZEFA, 2013.

⁸⁷ DONA JOSEFA, 2010.

mulheres nos afazeres da casa, reforçando dessa forma os laços de solidariedade e comunitarismo.

O ritual da benzeção geralmente ocorre na casa da própria benzedeira. “A demanda por essas terapeutas populares retira a privacidade delas tornando quase pública a sua casa e seus pertences e levando-as a uma dura rotina de doação” (TRINDADE, 2013, p. 89). D. Zefa possui uma casa de orações, a qual denomina de santuário, e diz sentir-se mais forte ao entrar dentro dele. Esse é o local onde ela presta os atendimentos de reza nas pessoas que a procuram.

A gente espera assim, que se sente mais fortalecido, que se sente mais corajosos, e que se sente assim... com aquela segurança que a gente não pode deixar que caia. A gente quer que segure mais, eu seguro na mão de Deus, entro e sento... sento a mão na cabeça de qualquer um que venha perturbado, que venha amarrado, e digo “senhor estou aqui, em nome do senhor Jesus Cristo meu pai, expulsa esse inimigo que (---), satanás tu não fica nesse corpo que ele é cristão batizado, com as forças do senhor pai tu serei retirado”, e aquela pessoa no momento... onde é que eu tô? onde é que eu tô?⁸⁸ (D. Zefa da Guia).

O uso de plantas é um elemento constante na benzeção. No Sítio Alto a planta barba-de-bode (*Tragopogon pratensis*) era utilizada pelos rezadores locais no momento de benzer as pessoas da comunidade (MENEZES & GOMES, 2016).

Figura 23: Planta barba-de-bode (*Tragopogon pratensis*)



Fonte: Acervo da autora, 2021.

⁸⁸ ZEFA DA GUIA, 2011.

“Muito bom esse remédio pra banho. Quem tem corrente espírita, quem é indígena, esse remédio é o que a gente faz”⁸⁹, diz D. Zefa da Guia. Há um significado sagrado em torno do conhecimento das plantas, de acordo com Quintana (1999, p. 55)

tanto as rezas como os chás somente adquirem um sentido, e, portanto, se tornam eficazes, quando inseridos no contexto do ritual. Fora dele, perde todo o seu poder, pois deixam de ser significantes e, então, não vão poder operar mudanças no discurso do paciente (QUINTANA, 1999, p. 55).

O uso de plantas medicinais é uma prática milenar, o que a faz ser usada por todos, desde curandeiros a médicos, sem distinção de classe social. Nas práticas tradicionais, as plantas estão frequentemente presentes na preparação de banhos, chás e unguentos, tendo seu uso especificado para cada procedimento como aponta D. Zefa:

Aqui é o alecrim de cacto que a gente faz, tira o galho, quando acabar pisa e faz o sumo com mel e cura o gastito⁹⁰, é o remédio que cura o gastito, dor no estômago. E fraqueza, aqui a arruda, pra gente tomar banho, pra limpeza. Aqui tem o pinhão roxo que a gente também toma banho pra descarregar o corpo, mode olho grande, pra mode muita coisa, com alho, arruda e o pinhão roxo. Pé de juazeiro que eu faço remédio, pra gripe, faço remédio pra inflamação de garganta, e dor nas costa⁹¹.

No Sítio Alto, na elaboração dos remédios comumente são observadas questões como a fase da lua, o horário de retirada da vegetação, bem como o respeito ao período de crescimento das plantas (MENEZES & GOMES, 2016). Dona Josefa se preocupa com a preservação e a manutenção desses saberes para as outras gerações:

E outra coisa que a gente ver, é que se a gente não ir incentivando os jovens, a gente vai perder também é a parte das ervas medicinais, porque não precisa só de a pessoa comeu uma comida e a comida fez mal e chega pra tomar uma injeção, não, a gente ali faz um chá, a gente faz qualquer uma coisa ali e por ali passa. Já economiza a passagem, evita de tá no hospital todo dia e de tá tomando injeção. A gente tem que ter esse conhecimento.⁹²

As ervas também são utilizadas no ritual do parto, “Agora aqui cobre, depois ferve e a gente vai, tira, bota na vasilha e vai levar. Leva pra mulher que tá grávida beber, que é pro filho nascer rápido”⁹³. No momento em que faz o chá, D. Zefa faz um sinal, benzendo a panela, demonstrando a intersecção entre as práticas da reza, do parto e o uso das ervas e que esses saberes não estão fragmentados.

⁸⁹ DONA ZEFA, 2013.

⁹⁰ Gastrite, inflamação ou infecção do revestimento do estômago.

⁹¹ DONA JOSEFA, 2010.

⁹² SAÚDE, 2020.

⁹³ DONA ZEFA, 2013.

E na hora do parto a mulher toma chá, toma um remato de pimenta do reino, e o chá de crista de galo, aroeira, e o remédio se chama erva pel, aí ajuda a ela ter muita força e recupera ela de momento, e as dor aumenta, aumenta e até que o menino nasce. Não precisa se preocupar, porque o chá é o mesmo que tirar com a mão, melhor de que uma injeção e soro, porque o chá ajuda muito (D. Zefa da Guia)⁹⁴.

Além do reconhecimento da capacidade de lidar com forças do sagrado, o ofício da benzeção e do parto necessitam do reconhecimento da comunidade. Eles não são auto constitutivos. Para Souza (2002), o processo de formação e consolidação não acontece da noite para o dia, não se dá nem mesmo na descoberta do dom ou na primeira experiência da realização do parto. Pelo contrário, é um processo que inclui a legitimação profissional, podendo levar anos ou até mesmo décadas, para que se complete totalmente.

O processo de aceitação se inicia no contexto familiar e na vizinhança, e aos poucos vai ganhando proporções. “Uma vez veio umas 70 pessoas, veio de Pernambuco, de Alagoas, de Paulo Afonso, de todo canto veio gente, de Aracaju”⁹⁵ diz D. Zefa. Para Trindade (2013),

A legalidade é dada às benzedeiras por aqueles que procuram por seus serviços, que acreditam que elas sejam detentoras de um poder e conhecimento muitas vezes inexplicável, mas com a eficácia necessária para deter o mal que lhes afligem” (TRINDADE, 2013, p. 115).

Essa confiança e reconhecimento é demonstrado de diversas formas, como aponta D. Zefa: “Todas as capital meu nome tá escrito lá, com uma sala de cuidado, de uma benzedeira, rezadeira, parteira do estado de Sergipe, de Poço Redondo. A gente sempre tem essa grandeza de nome e de reconhecimento, eu sou feliz por isso”.⁹⁶ Pereira & Gomes (2002) pontuam que,

Os conhecimentos e a sabedoria da parteira vêm de cada chamada. São senhas robustas para a sociologia classificar todo esse processo como uma construção social. O gesto é vivenciado e verbalizado “como um dom”, mas não é um dom, é um ofício que é entregue a uma pessoa, sabidamente confiável por esta construção coletiva. É a sociedade que confere essa autorização a determinados sujeitos (PEREIRA; GOMES, 2002, p. 138).

O relato de histórias de curas é frequentemente utilizado como forma de legitimação. Quanto mais difícil for a situação, maior é a confiança nas suas práticas.

Ontem a polícia foi buscar um rapaz, que tava querendo o matar pai, quebrou porta, quebrou tudo. Aí eu fui com a polícia, cheguei lá... não prenda não, que Deus vai ajudar e ele vai resolver, e ele vai dormir, “será dona Zefa?”, deixe o telefone, aí deixou o telefone comigo, e eu digo ói vai dormir agora viu, ele disse “eu num vou

⁹⁴ DONA JOSEFA, 2010.

⁹⁵ SERRA, 2014.

⁹⁶ A PARTEIRA, 2017.

dormir não”, eu digo vai! vai! Aí ele baixou a cabeça, aí chamou a mãe, a mãe com medo dormiu do lado de fora. Ele encostou as portas aonde tinha quebrado, e amanheceu o dia. Quando amanheceu o dia “vamo na casa de madinha?” aí o pai chegou com ele aqui e ele não tinha mais nada (D. Zefa da Guia)⁹⁷.

Uma outra característica importante, é que os serviços prestados através desses saberes não envolvem pagamento, principalmente se for em dinheiro. Tornquist (2005) e Trindade (2013) também fazem essa observação nos seus estudos. Podemos considerar como uma contrapartida em relação ao grupo que legitima e confere a um de seus membros o ofício (PESSOA, 2009). Por outro lado, a relação permeada pela religiosidade condiciona o sucesso da prática ao não pagamento, como aponta D. Zefa:

Sou uma maravilha de pessoa... de Deus, porque Deus ouviu o meu pedido, porque eu disse que nunca morresse uma mulher e nenhum filho nascesse morto, podia ter boi na invernada, eu não queria um centavo. Em Aracaju uma mulher lutou pra me pagar e eu não quis, eu disse pague ao motorista, mas eu não recebo, esse dinheiro não serve pra mim, porque é o voto que eu fiz a Deus e a mãe Maria. Como a mãe rainha pediu e recebeu o filho no ventre, na colcheia, que foi Jesus Cristo, assim serei aquele que eu lutar, que vier em paz e eu fazer o parto de todo coração. Não é dinheiro que vai me pagar, e não paga!⁹⁸

A relação com as forças do sagrado, seja no parto ou na benzeção, assume um lado na divisão de classe. Dentro desse contexto, a realidade socioeconômica tem importante significado: “Nunca ganhei por isso, Deus é o meu testemunha e todos os pais e as mães, porque não tem como eles me pagarem, porque eu soaria cobrar? Pra fazer limpeza numa dona de casa igual a eu e eu cobrar sem ela ter como me pagar”⁹⁹, diz D. Zefa.

Essa fala reforça o papel social que as práticas populares em saúde cumprem. O pertencimento ao mesmo grupo social, faz de D. Zefa conhecedora dos mesmos problemas econômicos, sociais e culturais daqueles que a procuram, e essa característica por si só já pode produzir melhoras, mesmo que temporária, a partir da troca de afetos.

Afeto que equivale a ideia de troca de energias, como sugere Muniz Sodré (2017), e que entendemos como uma categoria ou elemento constitutivo das relações, utilizado pelas mulheres negras como mecanismo de resistência a objetificação e à fúria como animalização. Essa questão impulsiona D. Zefa a não medir esforços em lutar para prestar assistência à saúde e cumprir o seu desejo de levar conforto e ajudar quem necessita.

⁹⁷ ZEFA DA GUIA, 2011.

⁹⁸ SERRA, 2014.

⁹⁹ PARTEIRA, 2009.

[...] antes eu ia lá pras casas, de pé, de bicicleta, de cavalo... toda hora, tinha noite que eu saía 3 vezes por noite, quando chegava de um, outro chegava e a gente ia. E aqueles que os maridos as vezes viajava, aí deixavam na minha casa, aqui dentro da minha casa já foi feito mais de 40 partos, só aqui num quartinho que eu tenho ali (D. Zefa da Guia)¹⁰⁰.

Figura 24: Casa de Dona Zefa da Guia (à esquerda) e o Santuário (à direita).



Fonte: Acervo da autora, 2021.

A partir dessa dinâmica, laços de reciprocidade e confiança são construídos, e mesmo em meio aos avanços da medicina hegemônica, essas práticas acabam não sendo abandonadas em sua totalidade. O que predomina não é a veracidade e comprovação, muito cobrada pelo saber científico, mas sim a fé e a confiança que são estabelecidas a partir dessa relação cotidiana, é o que podemos observar no relato de D. Zefa:

É 5 mil parto, mas de lá pra cá eu já peguei mais porque eu rodei foi 4 estado, em Alagoas, em Pernambuco e na Bahia. Já me trouxeram mulher da maternidade, que o médico ia operar pra tirar o filho e o marido disse “enquanto cumade Zefa num disser que não tira esse filho eu não sossego”, a ambulância mesmo trouxe e quando chegou aqui eu disse, você só vai parir de hoje a 5 dias, “como cumade, que o médico disse que ela ia parir hoje?”, de maneira nenhuma, deixe a mulher aí. Ela perdendo líquido, dizendo que o menino ia morrer e eu num vai não... e ela vai parir aí, aí a ambulância foi embora e a mulher ficou, quando foi com 5 dias o marido me chamou “cumade Zefa”, inhor “venha aqui”, quando cheguei lá o menino já tava rolando na cama.¹⁰¹

A relação de confiança também transforma parteiras e benzedadeiras em pessoas muito importantes no interior das suas comunidades. D. Zefa da Guia conta em seu *blog* pessoal, que tem mais de 2.800 afilhados, isso demonstra a relação de respeito a sua figura, sendo expressado a partir do estabelecimento de uma relação de parentesco. Em Santa Cruz de Goiás ocorre algo semelhante, lá a parteira é chamada de “vó de umbigo”.

¹⁰⁰ ZEFA DA GUIA, 2011.

¹⁰¹ Ibid.

A única explicação que me foi dada sobre a carinhosa expressão, em conversas no povoado de Rio de Peixe, naquele município, é que a parteira, ao pegar a criança, também realiza o corte do cordão umbilical e os primeiros curativos no umbigo do recém nascido. Mas entendo que o sentido é muito mais profundo. Não é apenas funcional. É que uma criança, criada nesse costume, desde cedo procura saber quem é sua vó de umbigo e passa a pedir-lhe a bênção, como faz com as outras duas avós. E a parteira, por sua vez, trata todas as crianças cujos nascimentos assistiu, como netos - “netos de umbigo”. Ainda hoje se encontram no município pessoas que foram socializadas nesse regime de parentesco agregado e que guardam religiosamente a tradição, como expressa a santa-cruzana Fátima Paraguassú, autora do livro aqui referido, juntamente com Bento Fleury Curado. Identificando-se, ela diz: “Aparecida Teixeira de Fátima Paraguassú é filha de leite de Maria Cabrito, irmã de leite de Helaine, neta de umbigo de Chica do Zacarias” (PARAGUASSÚ & CURADO, 2014 *apud* PESSOA, 2018, p. 144-145).

Essa relação de parentesco possui grande peso na coesão social, e é algo muito frequente no interior brasileiro. A insegurança provocada pela ausência da institucionalidade e proteção do Estado como regulador de conflitos sociais, contribui para o estabelecimento e ampliação do lastro de relações de parentesco, a fim de que essa sensação de proteção e segurança seja assegurada (PESSOA, 2018).

O importante trabalho exercido por parteiras e benzedeiras, propõe uma releitura tanto da religião, quanto da medicina institucional. A conexão com o sagrado não é estabelecida por uma instituição religiosa, esta, por muitas vezes na história, hostilizou tais práticas associando-as a rituais satânicos. A medicina institucional, por sua vez, estabelece relações formais com o paciente, e enxerga toda e qualquer enfermidade como algo relacionado exclusivamente a fatores biológicos, e coloca inclusive o parto como um evento de agravo à saúde.

A construção de iniciativas que possam caminhar para a confluência de saberes é urgentemente necessária. A marginalização das práticas tradicionais é um movimento que tem como objetivo o afastamento de parteiras e benzedeiras do centro de saber e poder. Ao narrar a experiência de um parto, realizado no hospital a convite de uma equipe de saúde, D. Zefa manifesta um certo desconforto com a postura dos profissionais que a assistiam naquele momento:

Quando o menino veio a primeira vez a cabecinha, no primeiro puxo, aí um médico cochichou com uma enfermeira, aí eu disse: você tá cochichando por quê? E ele disse “como é que a senhora tá vendo?”, eu digo, mas eu não sou criança. Olhe, aqui ainda tem 40 minutos pra o menino nascer, “oxe, como assim?”, aí ele veio de novo. Lá era pra tá com a câmera filmando tudo, como é que vinha, como é que não vinha. Aí ele voltou de novo e disse “e agora?”, e aí eu disse olhe não vem ninguém aqui pra barriga dela, ninguém vai segurar, porque quem vai trazer o menino dela é Deus. Aí o menino tornou a vim, quando ele veio voltou, aí quando ele veio eu disse, agora tá na hora de você fazer força mesmo, eu digo pegue aqui ni mim, aí ela pegou assim nos meus dois ombros e eu chamei ela pra lá, e aqui peguei o menino, o menino nasceu todo, quando nasceu pendurei o menino assim, e o médico veio “você é doido... como é que pode?

Na hora que ele vem a primeira vez, nós já pega e puxa, porque nós pensava que quando o menino voltasse ia ter problema, ia parar de respirar, ia ter um problema sério”. Aí eu disse que não tem nada, “e a senhora agora o que é que vai fazer?”. Aí eu disse, pode deixar comigo. Aí peguei ele, ajeitei pro lado e pra outro, aí botei lá, aí botei no peito da mãe, quando acabei fui fazer o parto dela, tirei a placenta, quando acabei cortei o cordão, amarrei o umbiguinho e deixei lá. Aí o marido pediu “dona Josefa a senhora deixa eu dar o banho?”, pode dar! Aí ele foi dar o banho do menino¹⁰².

Nota-se que, apesar de reconhecerem o trabalho de D. Zefa, ainda existem dúvidas e uma certa falta de confiança. A câmera filmando, soou como um mecanismo de controle e comprovação do que ela estava fazendo naquele momento. Para o saber biomédico, ao invés de um ritual, o parto vira uma experiência de laboratório, em que os sujeitos envolvidos reproduzem tais métodos baseando-se em observação, cálculo e racionalidade, com uma concepção fragmentada do ser (LEITE & JÚNIOR, 2015).

“Um parto moderno, indolor, conveniente em horários e datas, racional, sem gemidos, genitais expostos ou destróçados” (*Ibid.*, p. 3), essa é a concepção de parto cesariana ofertada. O parto virou um produto na visão mercantilista da saúde, que está disponível apenas para aquelas que podem pagar pelos “privilégios”. Além disso, constrói-se no imaginário social a ideia de que o parto cesariano é mais seguro para a mãe e bebê, e que a atividade de parteiras e benzedadeiras, é mero instrumento ineficaz, uma espécie de gambiarra técnica da atenção à saúde (LEITE & JÚNIOR, 2015).

Instituições como a Organização Mundial de Saúde (OMS) e Ministério da Saúde (MS), já reconhecem a importância das parteiras tradicionais, e a enxergam enquanto profissional de saúde mais adequada para prestar assistência à gestação e aos partos que não necessitem de intervenção cirúrgica (CARVALHO; CHACHAM & VIANA, 1996).

“E quando é parto cesáreo, aí eu não preciso nem olhar como é que está, eu já mando imediato pra o médico, pra que dê o toque e que faça alguma coisa, porque quando ela caminhar na minha frente eu já sei que o parto não é pra mim, é cesáreo”¹⁰³. Essa é uma das falas que D. Zefa da Guia expressa a importância da articulação entre o saber tradicional e o saber biomédico.

O sentido social das práticas tradicionais do cuidado necessita ser valorizado, sobretudo em meio a tantos problemas existentes na saúde pública brasileira. São postos de saúde e hospitais lotados, o tratamento oferecido se resume a uma formalidade técnico científica que não permite uma aproximação entre profissionais de saúde e seus pacientes.

¹⁰² SERRA, 2014.

¹⁰³ DONA JOSEFA, 2010.

Os cuidados de benzedadeiras e parteiras representam suspiro, conforto e amparo principalmente para as classes populares, mas é importante ressaltar que tais práticas também permeiam outros estratos da sociedade. Minayo (1994) ao refletir sobre a representação social da cura, constata que no Brasil esse não é um fenômeno de monopólio das classes populares, mas por outro lado, cada classe tem uma forma peculiar de dar significado a essas experiências.

A procura pelas práticas tradicionais também se dá em um contexto em que a saúde e o bem-estar não são alcançáveis a partir dos procedimentos e técnicas ofertadas pelo saber científico, como relata D. Zefa: “Alguém que chega aqui que não tem mais soluções com o médico, aí vem, procura um caminho e acha uma estrada, uma porta se abre e ele sai feliz”¹⁰⁴. Sobre essa questão Pereira e Gomes (2002, p. 145) explica que “o sagrado da cultura popular – tantas vezes menosprezado como superstição – é procurado, no entanto, como recurso de cura quando parecem esgotadas as possibilidades de tratamentos advindos da medicina científica”.

A dança de roda, o parto, a reza, as ervas e as sementes são condições de resistência política e cultural para a promoção da cura, do bem-estar e saúde do povo das comunidades do Sítio Alto e Serra da Guia. São saberes que se colocam no campo de disputa contra as forças hegemônicas, pois contestam e rejeitam os modos de vida que nos são impostos, fazendo expressar o sentido de cultura popular ao qual mencionamos no início deste capítulo. É um mecanismo de sobrevivência, ou melhor, de busca por justiça, como bem afirma Marilena Chauí (2014), esses saberes,

se oferecem não só como paliativos para as desgraças reais de um cotidiano percebido como sem saída (o famoso “ópio do povo”), mas também como elaboração realista e consciente das adversidades do cotidiano, funcionando como pólo de resistência numa sociedade em que a cidadania foi recusada para a maioria e em que a opressão é a regra da existência social das camadas populares (CHAUÍ, 2014, p. 83-84).

Podemos observar que os saberes de cuidado em saúde mencionados neste estudo, se fundamentam na circularidade, religiosidade, corporeidade, musicalidade, memória, ancestralidade, cooperativismo, oralidade, energia vital e ludicidade. São saberes que representam para o Sítio Alto e Serra da Guia, um importante movimento de resignificação do seu passado. Provavelmente estes saberes permanecem vivos devido aos momentos de “paz”, o espaço de tempo capaz de estabelecer a dimensão histórica junto com a dimensão do presente.

Para completar o nosso *Nyansapow*, nó da sabedoria que nos conduziu até aqui, não podemos deixar de ressaltar que este trabalho é elaborado a partir de um *ethos* matripotente,

¹⁰⁴ EU SERGIPE, 2016.

como forma de contribuição na desconstrução do papel de passividade e subordinação das mulheres negras quilombolas estabelecidas pela realidade do sistema patriarcal.

O peso do patriarcado frequentemente determina condições desiguais para as mulheres, mas no Sítio Alto e Serra da Guia, a ideia de superioridade masculina é contestada a partir da agência das Josefas. Uma realidade que também pode ser percebida nas mais diversas comunidades tradicionais e organizações comunitárias espalhadas pelo Brasil, onde a presença das mulheres na manutenção dos saberes tradicionais é muito significativa.

O cuidado em saúde no quilombo nos mostra um caminho de possibilidades, seus princípios e valores nos inspira na construção de novos paradigmas que não se restringem somente ao campo da saúde. O saber ancestral das Josefas é um ato de solidariedade, esperança e benevolência, questões tão necessárias para a construção de um bem-viver nesta casa/mãe que chamamos de Terra.

CAPÍTULO II

Bese Saka: o poder



3 EMPODERAMENTO COMO INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO: ASPECTOS HISTÓRICOS, CONCEITUAIS E DE SAÚDE

Ao longo do primeiro capítulo pudemos notar que os saberes e práticas tradicionais de cuidado em saúde inerentes à Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, cumprem papel importante na articulação das relações sociais das suas comunidades. Esses saberes se configuram como “uma força biomítica (biológica e divina) que restabelece dentro da comunidade o segredo, o sagrado social, econômico e político” (RIBEIRO, 2020, p. 1).

O forte protagonismo de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, nos fez refletir sobre a perspectiva de passividade, subordinação e marginalização, que, no geral, é direcionada às mulheres, sobretudo negras, e que nesse contexto perde força. As Josefas exercem na Serra da Guia e Sítio Alto, o poder de restabelecimento de vínculos comunitários e afetivos, e isso lhes confere autoridade não somente familiar, mas no conjunto da sociedade.

É refletindo a partir das tradições africanas, onde o poder e protagonismo das mulheres se constitui como algo milenar, que nos debruçamos neste capítulo a compreender esse fenômeno. Em África, o protagonismo das mulheres está alicerçado em valores ancestrais e sociais que consideram o papel procriador como um símbolo de poder. A capacidade de gestar a vida tem o significado de conferir poderes espirituais e materiais que se estabelece como força propulsora, proporcionando às mulheres o papel de matrigestoras¹⁰⁵ das relações sociais das suas comunidades.

Nesse sentido, seremos conduzidos neste capítulo pelo *Bese Saka*, o símbolo Adinkra que representa o poder. Este símbolo faz alusão ao fruto noz-de-cola, um fruto que tem grande significado e importância social para os povos da costa ocidental africana. O poder que ele representa é o poder de unidade, de congregação, é o poder que liga a humanidade à espiritualidade. Em rituais tradicionais ele é oferecido para celebrar a paz, a harmonia, a saúde, bem como a morte, esta última como um dos caminhos para o alcance da plenitude espiritual.

O poder é uma das discussões centrais quando se fala em empoderamento, e para fundamentar a noção de poder associada a esse processo, utilizamos neste trabalho a concepção foucaultiana de relações de poder. Michel Foucault pensou o poder não como algo centrado

¹⁰⁵ Matrigestora - mulher negra, que mesmo estando em um não lugar consegue ser potência, gerando potências, rompendo com uma ciência rígida, desligada do místico, e principalmente rompendo com uma ciência criada por homens, predominantemente brancos. Na filosofia africana a mulher é matrigestora, a filosofia parte da mulher (HUB DF, s/a, p. 36).

apenas nas instituições, como trata a tradição política e filosófica moderna, mas como um elemento microfísico que permeia as relações sociais, articulado sob diferentes níveis e formas.

A partir dessa ideia, o filósofo francês nos possibilita pensar o poder como relação entre forças sociais, e a maneira pela qual estas forças estão articuladas é o que determina a conformação estrutural em nossa sociedade. Para fins de análise interpretativa deste trabalho, elaboramos duas categorias centrais: a das relações de poder associadas à dominação e opressão, e aquelas que denominamos de relações de poder de transformação e resistência.

O poder que está relacionado à dominação e opressão, é o poder que nasceu para hierarquizar, é o poder que se articula de modo que tenta se tornar aceito e indiscutível na sociedade, dentre os principais exemplos estão as opressões de raça, classe, gênero e sexualidade. Na ideia de poder relacionada à transformação e a resistência, está o poder horizontalizado de indivíduos ou grupos, que contestam as estruturas de dominação e opressão, a fim de alcançar a emancipação humana, tendo o processo de empoderamento enquanto instrumento para que isso aconteça.

A escritora Joice Berth nos apresenta uma síntese de como esse poder transformador se desenvolve no processo de empoderamento, onde há uma

condução articulada de indivíduos e grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, e principalmente de um entendimento quanto a sua posição social e política e, por sua vez, um estado psicológico perceptivo do que se passa ao seu redor. Seria estimular, em algum nível, a autoaceitação de características culturais e estéticas herdadas pela ancestralidade que lhe é inerente para que possa, devidamente munido de informações e novas percepções críticas sobre si mesmo e sobre o mundo em volta, e, ainda, de suas habilidades e características próprias, criar ou descobrir em si mesmo ferramentas ou poderes de atuação no meio em que vive e em prol da coletividade (BERTH, 2019, p. 21).

Em suma, o empoderamento é o caminho para a ruptura da realidade social marcada pelas desigualdades, é um instrumento de resistência e transformação, que tem como objetivo superar as relações de dominação através da alteração das estruturas de poder, por meio de ações horizontalizadas de indivíduos e grupos oprimidos historicamente, com o intuito de alcançarmos a emancipação política e social.

É importante ressaltar que empoderamento é um conceito político, e que tem sofrido diversas tentativas de despolitização a fim de reduzir o seu alcance radical. O termo tem sido incorporado de maneira totalmente esvaziada aos discursos de agências de desenvolvimento do capitalismo neoliberal, as quais apropriaram-se indevidamente do conceito e adaptaram-no às suas ideias e práticas.

Essa apropriação tem disseminado uma noção paternalista e assistencialista, com ênfase nas capacidades apenas da esfera individual, e atuam de forma a responsabilizar sujeitos e grupos pelos seus problemas, como se estes problemas não fossem fruto da estrutura social hierarquizada. É o poder da dominação e opressão tentando usurpar o instrumento de transformação que é capaz de alterar as estruturas sociais.

A abordagem de “empoderamento” adaptada por aqueles que representam as relações de poder de dominação e opressão possui uma narrativa que

Os indivíduos são empoderados para triunfarem nos mercados e para serem, ao longo e ao largo da vida, empresários de si mesmos, empreendedores e cuidadores de si mesmos, ou não fossem eles, segundo a ideologia inspiradora desse empoderamento, os únicos responsáveis pela sua situação, por tudo o que de bom ou de mau pode ocorrer no decurso de uma existência: inserção na vida ativa, permanência no posto de trabalho, condição laboral precária, vulnerabilidade social, queda na exclusão e na marginalidade, sucesso e insucesso nos estudos, posicionamento no sistema da desigualdade, riqueza e pobreza, reconhecimento e discriminação (BARBOSA, p. 10, 2019)

Parafraseando a professora e antropóloga Cecília Sardenberg (2008), é tentar tirar o poder da equação do processo de empoderamento. Essa movimentação visa que não haja confronto com as relações de poder dominante responsáveis por produzir iniquidades sociais, bem como criar um cenário ao qual indivíduos e grupos socialmente oprimidos se adaptem e permaneçam constantemente nessa condição. A intelectual latinoamericana Magdalena León ressalta que

Se não está conectado com o contexto e não se relaciona com ações coletivas dentro de um processo político, esse empoderamento trata-se de uma simples e mera ilusão. É importante reconhecer as perspectivas individuais, mas não se pode reduzir o empoderamento de tal maneira que ignore questões históricas e políticas. O empoderamento é fruto de uma relação individual com ações coletivas que estão integradas a fim de alterar as estruturas sociais vigentes (LEÓN, 2001, p. 97).

Outra visão equivocada do conceito de empoderamento consiste em relacioná-lo a uma técnica ou conteúdo que pode ser transmitido por meio de cursos ou treinamentos. A intelectual indiana Gita Sen (1997) aponta que o empoderamento não é algo que pode ser feito a alguém por outra pessoa, visto que envolve processos de conscientização e mudanças de autopercepção e estas são responsáveis por permitir as transformações. Ou seja, o empoderamento não é dado, ou transmitido, ele é uma conquista fruto do processo de conscientização política.

Uma outra questão referente ao conceito e que foi trabalhada no estudo de Raquel Barreto e Ana Paula (2014) é a noção generalizada de que a pobreza desempodera. Essa narrativa prega que a saída da situação de risco social por meio de recursos materiais é o único caminho para o empoderamento. As autoras fazem um resgate da centralidade dos recursos

simbólicos para evidenciar que o empoderamento é possível mesmo em condições de pobreza, se considerado em uma perspectiva emancipatória.

O estudo de Cynthia Hamlin e Gabriel Peters (2018) mostra como a apropriação da noção de empoderamento tem se dado no campo da publicidade, revelando um sentido individualizante que se afina ideologicamente ao capitalismo neoliberal, sem nenhum compromisso coletivo de transformações estruturais. “Consumir é empoderar-se”¹⁰⁶ essa é a síntese das propagandas direcionadas principalmente para mulheres, e que nos fez lembrar de um episódio em rede social onde uma *digital influencer* ao fazer propaganda de uma sandália dizia que ao comprá-la você se sentiria empoderada.

Essa distorção do conceito já tinha sido motivo de preocupação daquele que é considerado por muitos estudiosos como o precursor da Teoria do Empoderamento, estamos nos referindo ao filósofo, educador popular e patrono da educação brasileira, Paulo Freire. Em *Medo e Ousadia: cotidiano do professor*, o educador brasileiro em diálogo com o professor norte-americano Ira Shor, comenta sobre uma noção individualista de empoderamento aplicada no âmbito educacional.

[...] acho curioso como as pessoas nos EUA estão tão preocupadas em usar a palavra e o conceito do empowerment. [...] Meu medo de usar a expressão empowerment é que algumas pessoas acham que essa prática ativa a potencialidade criativa dos alunos, e então está tudo terminado [...] (FREIRE, 2013, p. 131).

Diante da fala de Paulo Freire, podemos analisar as raízes da distorção do conceito sob dois aspectos. O primeiro se refere a origem da palavra empoderamento. No Brasil, o termo empoderamento é um neologismo que faz referência à palavra *empowerment*, termo que foi cunhado pelo psicólogo estadunidense Julian Rappaport em 1977 em estudos nas áreas do serviço social e psiquiatria. *Empowerment*, por sua vez, deriva da palavra *empower* que segundo o *Cambridge Dictionary* significa **dar a alguém poder** ou a liberdade de fazer algo. O significado literal da palavra inglesa gera certa ambiguidade, o que corrobora para que o termo tenha inúmeros sentidos nas mais diferentes línguas.

O segundo aspecto diz respeito a questões culturais, pois como trata-se de um termo inglês com origem nos Estados Unidos, as noções ideológicas individuais de progresso permeadas em tal sociedade tem refletido no conceito e contribuído para sua cooptação, como bem pontua o professor Ira Shor:

¹⁰⁶ HAMLIN E PETERS, 2018, p. 175.

Com nossas profundas raízes no individualismo, temos uma devoção utópica por nos realizar sozinhos, por nos aperfeiçoar sozinhos, por subir na vida, subir através de nosso próprio esforço, ficar ricos através do esforço pessoal. Esta é uma cultura que adora os homens e as mulheres que se fazem por si mesmos. Em nosso país, grandes extensões de terras férteis e a ausência de uma aristocracia retrógrada tornaram a economia muito dinâmica. A exploração dos escravos negros também ajudou a construir a riqueza do país, e a liquidação dos índios americanos abriu o enorme interior aos pioneiros, aos ladrões e aventureiros. O próprio dinamismo econômico desta sociedade teve um impacto sobre a pedagogia, dando muita ênfase ao aumento de poder individual, à autoajuda, ao autoaperfeiçoamento, à autoconfiança (SHOR, 2013, p. 133 e 134).

No Brasil, por se tratar de um neologismo, o termo empoderamento passou muito tempo sem ser dicionarizado. A falta de atribuição à palavra, pode ter aberto margem para que seu uso demasiado provocasse o deslocamento do seu real significado, sobretudo devido ao fato de ser um conceito polissêmico e complexo. Atualmente, o dicionário Aurélio de Língua Portuguesa define empoderamento como:

De empoderar (q.v.) + -mento, seja como tradução do inglês empowerment, seja como criação do educador brasileiro Paulo Freire (1921-1997). Substantivo masculino. 01. Ação, processo ou efeito de empoderar(-se). 02. Conquista e distribuição do poder de realizar ações, ao adquirir-se consciência social e conhecimento, de forma a produzir mudanças a partir destas aquisições. 03. Processo pelo qual indivíduos e grupos sociais passam a refletir sobre - e a tomar consciência de - sua condição e a de seus pares, e, assim, formulam e objetivam mudanças que levem à transformação da condição individual e coletiva. 04. Superação da falta de poder político e social, coletivo ou individual das populações pobres (DICIONÁRIO AURÉLIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2010).

Conscientizar-se é empoderar-se. A construção conceitual do termo empoderamento se dá a partir das lutas dos movimentos sociais emancipatórios, sobretudo os movimentos negros e feministas, ocorridos entre as décadas de 1960 a 1980 em diversos países. Nesse contexto, é a Teoria da Conscientização, pensada na década de 1960 por Paulo Freire, a principal inspiração para a Teoria do Empoderamento. Para Freire (2013) o empoderamento é “muito mais do que um invento individual ou psicológico. Indica um processo político das classes dominadas que buscam a própria liberdade da dominação” (p. 135).

O empoderamento compreende um processo de conscientização, este último por sua vez, na concepção freireana, se dá na relação dialética entre a ação e reflexão dos sujeitos sobre o mundo, ou seja, se dá na práxis. Para Freire a práxis é um ato social, e a “conscientização não pode existir fora da ‘práxis’, ou melhor, sem o ato ação-reflexão. Esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo” (FREIRE, 1979, p. 15).

Para Aithal (1999), o empoderamento surge da práxis para a teoria, e algumas especialistas também reforçam esse pensamento, como é o caso da professora e pesquisadora Rute Baquero. A pesquisadora propõe que o movimento da Reforma Protestante, iniciado por Martinho Lutero no século XVI, oportunizou em certa medida um empoderamento por parte das pessoas. A escrita sempre esteve de alguma forma, associada ao poder, e ao traduzir a Bíblia do latim para o alemão, Lutero possibilitou o acesso da comunidade em geral a seus escritos e ao mesmo tempo questionou o poder tradicional da igreja católica na Alemanha (BAQUERO, 2012).

Para a filósofa estadunidense Angela Davis, o empoderamento está historicamente no cerne da luta das mulheres negras:

O conceito de empoderamento não é novo para mulheres afro-americanas. Por quase um século, temos nos organizado em grupos voltados a desenvolver coletivamente estratégias que iluminem o caminho rumo ao poder econômico e político para nós mesmas e para nossa comunidade. Ao longo da última década do século XIX, após serem repetidamente rechaçadas pelo racialmente homogêneo movimento pelos direitos das mulheres, as mulheres negras formaram seu próprio movimento associativo (DAVIS, 2017, p. 15).

A partir de uma perspectiva histórica também sugerimos que essa práxis do processo de empoderamento esteve presente na resistência das mulheres que foram sistematicamente perseguidas e acusadas por bruxaria. A filósofa Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva* (2017) apresenta a caça às bruxas como um dos aspectos essenciais à acumulação primitiva do capital.

Assim como o comércio escravista e o extermínio de povos indígenas nas Américas, a autora aponta que a caça às bruxas se coloca na encruzilhada de um aglomerado de processos sociais que prepararam o caminho para o surgimento do mundo capitalista moderno.

[...] a população africana escravizada, as comunidades camponesas expropriadas na África e na América Latina e os povos indígenas massacrados na América do Norte seriam parentes próximos das bruxas européias dos séculos XVI e XVII – estas, assim como esses grupos, tiveram suas terras comuns confiscadas, vivenciaram a fome produzida pela mudança para a agricultura comercial e viram sua resistência ser perseguida como sinal de um pacto diabólico (FEDERICI, 2019, p. 48).

Um dos pontos centrais da análise feita por Federici, está em sugerir, que sob condições históricas específicas, a privatização de terras inglesas e o surgimento do capitalismo agrário a partir do fim do século XV na Europa, apresentam-se como pano de fundo social relevante na compreensão das acusações de prática de bruxaria.

As mulheres, por resistirem e não aceitarem passivamente o plano de reestruturação econômica da Europa rural - o qual destruiu seus meios de sobrevivência -, foram acusadas de bruxaria por terem um conhecimento singular dos segredos da natureza. Estas eram parteiras, curandeiras tradicionais e conhecedoras da cura pelas ervas, as quais mantinham uma relação holística com a natureza. Ecofeminismo é o termo cunhado pela intelectual indiana Vandana Shiva para sintetizar essa relação. Para a autora,

O ecofeminismo é uma cosmovisão que reconhece que os seres humanos são parte da natureza, não uma entidade separada dela. Pela noção de interconexão através da vida, **a natureza e as mulheres** são seres vivos e autônomos, não objetos inertes passivos, explorados e violados pelo poder masculino. A criatividade e a produtividade da natureza e das mulheres são os fundamentos de todos os sistemas de conhecimento e de todas as economias, apesar de ser invisíveis aos olhos do patriarcado capitalista que, como visão de mundo, como sistema de conhecimento e como forma de organização da economia, formou-se durante séculos por efeito do colonialismo, o industrialismo dos combustíveis fósseis e o uso da violência, a cobiça e a destruição da natureza e das culturas. O **patriarcado capitalista** considera que a natureza é matéria inerte e as mulheres seres passivos (SHIVA, 2020, s/p)¹⁰⁷.

A relação entre mulheres e natureza sempre esteve presente na história, mas é sobretudo em sociedades com regime matriarcal que ela se sobressai. Diop (2014) ao analisar a estrutura social em épocas primitivas, aponta que em sociedades matriarcais a agricultura desempenhava papel preponderante. No geral, estas sociedades eram constituídas a partir de uma vida sedentarizada, e esse aspecto dava possibilidade para que as mulheres desempenhassem um papel considerável na vida econômica e social.

A emergência do matriarcado está relacionada com o fato de, numa vida verdadeiramente sedentária, a mulher ao invés de representar, praticamente, um peso morto na sociedade, poder trazer uma contribuição econômica considerável e incomparável com aquela que é permitida pela vida nômade; e percebe-se, de imediato, que num regime desta natureza, esta é mais digna do que o homem na transmissão dos direitos de herança. Com efeito, mesmo na vida sedentária, o homem é relativamente mais móvel (...) (DIOP, 2014, p. 116).

Esta chega até a tornar-se o elemento estabilizador enquanto dona de casa, guardiã das provisões; ao que parece, esta também desempenhou uma função importante na descoberta da agricultura, bem como na seleção das plantas, enquanto que o homem se dedicava à caça. Nestas épocas primitivas, durante as quais a segurança do grupo representava a maior preocupação, a consideração de que usufruía um dos sexos estava relacionada com a sua contribuição para esta segurança coletiva (DIOP, 2014, p. 33).

Federici (2019) sugere que a relação das mulheres com a natureza é um dos motivos pelos quais estas se tornaram os principais alvos da tentativa capitalista de construir uma

¹⁰⁷ Destaques da autora.

concepção de mundo mais mecanizada. As mulheres eram um impasse para a “racionalização” do mundo natural, algo determinante para a disciplina de trabalho mais organizada e para a revolução científica imposta pelo capitalismo.

Outra questão importante a ser mencionada, é que os saberes e práticas tradicionais dessas mulheres eram uma fonte de sustento, o que lhes conferia emancipação econômica, e as tornavam mais difíceis de serem controladas e submetidas à estrutura patriarcal da família nuclear. Além disso, esse conhecimento proporcionou que estas tivessem certo grau de poder em suas comunidades.

Às vezes era curandeira e praticante de várias formas de magia que a tornavam popular na comunidade, mas isso cada vez mais a assinalava como perigo à estrutura de poder local e nacional em sua guerra contra todas as formas de poder popular. Não tem relevância aqui se seus remédios apresentavam qualquer eficácia, possivelmente baseada no conhecimento empírico das propriedades de ervas e plantas, ou se eram placebos produzidos por feitiços e encantamentos (FEDERICI, 2019, p. 57).

Foucault (1987) ao pensar as relações de poder, também elucida sobre o quão estas relações estão diretamente implicadas com o saber. Segundo o filósofo, “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (p. 31).

Ao punir as mulheres sob a justificativa de realização de práticas mágicas, as autoridades da época estavam nas entrelinhas, penalizando qualquer ataque contra a propriedade privada e atos subversivos em geral. Além disso, a propagação de crenças mágicas significava a presença de poderes que não podiam ser controlados, poderes que estavam associados principalmente à mulheres, o que era caracterizado como um desvio da norma sexual que, naquele momento, colocava o comportamento sexual e a procriação sob domínio do Estado (FEDERICI, 2019).

Nas fogueiras não estavam apenas os corpos de “bruxas”, destruídos; também estava todo um universo de relações sociais que fora a base do poder social das mulheres e um vasto conhecimento que elas haviam transmitido, de mãe para filha, ao longo de gerações – conhecimento sobre ervas, sobre meios de contracepção ou aborto (FEDERICI, 2019, p. 72).

No âmbito da realidade brasileira, a caça às bruxas é abordada pelo estudo de Carolina Rocha Silva em *O Sabá do Sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. A pesquisadora apresenta aspectos da caça às bruxas no Brasil colonial ao analisar as denúncias de prática de bruxaria encaminhadas à Inquisição de Lisboa por um padre jesuíta. No cerne da

análise estão os depoimentos de Joana, - mulher negra escravizada - e Custódia, - mulher indígena escravizada-, acusadas de tal prática.

“Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial” (SOUZA, 1986, p. 166), seus saberes e práticas cumpriram função social que envolvia desde a proteção nas relações escravas, o combate ao surgimento de doenças sem explicações, bem como para o alívio de angústias e incertezas ocasionadas pela difícil condição de sobrevivência impostas pelo sistema escravista.

Segundo Silva (2013), grande parte das mulheres na colônia compartilhavam o comum desejo de livrarem-se dos castigos corporais, dessa forma, os encantamentos eram utilizados como estratégia de proteção ou vingança contra seus maridos, pais ou senhores. Um desses exemplos é quando Joana Maria foi presa e acusada de feitiçaria pelo Santo Ofício por vender um fragmento da hóstia consagrada dizendo que se tratava de uma Relíquia do Santo Lenho:

Segundo Joana, o objetivo do "sacrílego delito" era conseguir a prisão pelo Tribunal e, assim, livrar-se dos maus tratos e crueldades do seu marido, que estava especialmente furioso por conta do sumiço de dois frangos e uma galinha, furtados de sua casa em sua ausência. A ré disse que ao lembrar-se do caso de um preto que furtou uma hóstia e conseguiu se livrar do cativeiro do seu senhor, pensou em fazer o mesmo para se livrar do marido, em um ato de desespero motivado pelo medo (SILVA, 2013, p. 121).

Em outra ocasião, Joana Maria foi acusada pelo seu senhor, Gonçalo José da Costa, de fazer feitiços para envenenar uma índia escravizada e moradora do mesmo engenho, porém, Joana disse não ter feito nada contra a índia, mas admitiu

ter ganhado as raízes de uma mulata chamada Quitéria, moradora de um engenho vizinho, que a aconselhou a usá-las para abrandar o ânimo do seu senhor, Gonçalo da Costa. Segundo os ensinamentos de Quitéria, as raízes deveriam ser esfregadas nos pulsos ao mesmo tempo em que se proferiam as palavras: “Senhor paitinga [sic] assim como vossa mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração”. A escrava plantou as raízes no seu próprio engenho e as utilizou para impedir os castigos físicos que, constantemente, recebia (SILVA, 2013, p. 123).

A criminalização das práticas mágico-religiosas na colônia possuía relações profundas com as concepções demonológicas que permeavam o imaginário dos europeus. Estes acreditavam que “a evangelização expulsara o demônio da Europa para terras distantes, como a América. E cabia à Igreja, enfrentá-lo através da missão catequética” (SILVA, 2013, p. 101).

Segundo Laura de Mello e Souza (1993), “sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feitiçeiros (...)” (p. 28). Os acusados de práticas de bruxaria na colônia

não entendiam seus rituais como algo demoníaco, o que os portugueses chamavam de diabo, para eles na verdade era mais um intermediário com o mundo sobrenatural, assim como Deus, a Virgem e os santos, que poderia trazer benefícios e resolver problemas (SILVA, 2013).

É importante mencionar que os próprios portugueses chegaram a recorrer a tais saberes e práticas como meio de resolução de problemas que os afetavam:

O uso de ervas, raízes, folhas, óleos, cascas e sementes para curar, adoecer e/ou “inclinat vontades” foi muito vasto nas terras coloniais. Índios, africanos e portugueses usavam suas propriedades terapêuticas como um meio de sobrevivência em banhos, emplastros, poções, comidas, bebidas [...]. Os jesuítas também foram hábeis manipuladores da “botica” colonial e, segundo Daniela Calainho, na falta de médicos leigos, foram grandes responsáveis pelo papel de assistência médica na colonização do Brasil. Em um primeiro momento, eles usaram os medicamentos vindos do reino, no entanto, devido às dificuldades do transporte, foram obrigados, ao longo do tempo, a manipular os recursos naturais da nova terra, com a ajuda dos indígenas (SILVA, 2013, p. 124).

Segundo Paiva (2002), os portugueses demonstravam ter em certa medida, uma relação até mesmo cética sobre o poder do demônio e das bruxas. Em Portugal não houve perseguições às bruxas na mesma intensidade que foi feito em outras partes do continente europeu, sobretudo na região norte. A bruxaria e as práticas mágicas não ocuparam posição central no campo de reflexão das elites portuguesas, na verdade, o que estava no centro das suas preocupações era se os rituais se configuravam em heresia.

O pensamento das elites portuguesas não se centrou em torno dos aspectos estruturais do mito da bruxa, que, sem dúvida, conheciam. O que a sua produção deixou evidente foi outro gênero de preocupações. A tentativa de determinação de saber quando é que certas práticas e crenças implicavam ou não heresia foi uma das constantes reflexões que produziam. Daí os cuidados e abundância de detalhes encontrados em relação à doutrina do pacto diabólico, nas suas variantes de pacto tácito e expresso. É que o que preocupava a maioria dos que escreveram sobre o assunto não era tanto saber se a bruxa podia ou não voar, se um vizinho matara ou não outro com um feitiço. O seu feto era avaliar se uma dada pessoa acusada destas práticas tinha cometido ou não uma heresia, pois isso, em última instância, é que determinava a gravidade do fato, bem como a instituição jurídica em que o caso devia ser processado (PAIVA, 2002, p. 362 e 363).

Para a elite portuguesa, a heresia significava um confronto direto às relações de poder estabelecidas pela igreja. Dessa forma, podemos perceber que os rituais, os saberes e as práticas não eram pura e simplesmente ações isoladas, eles representavam ser um conjunto sistematizado de ações e reflexões - a práxis - que dificultavam tornar o catolicismo como poder dominante. Os portugueses observavam o caráter coletivo das práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras e provavelmente essa característica foi a mais ameaçadora para os usurpadores da nossa terra.

No Brasil colônia, o controle inquisitorial ficava a cargo de bispos eclesiásticos, jesuítas e pelo Santo Ofício, este último era a instância oficial da inquisição portuguesa e fazia a fiscalização no decorrer das suas viagens. Dentre as colônias sob domínio dos portugueses, apenas Goa, na Índia, teve Tribunal próprio, em 1560. Tudo indica que houve esforços para estabelecer um Tribunal no Brasil, principalmente durante a união entre a coroa portuguesa e espanhola, mas isso não aconteceu (SOUZA, 1993).

Durante todo o período colonial, o Brasil subordinou-se ao Tribunal de Lisboa, porém esse fato não amenizou o tratamento cruel que os considerados culpados receberam: “O Brasil não teve tribunais próprios como a América Espanhola; entretanto, como esta, viveu o pânico das inquirições inquisitoriais. Conheceu, pois, a microfísica de poder que, mesmo a distância emanava da Inquisição” (SOUZA, 1993, p. 296).

O principal objetivo dos tribunais religiosos era reconciliar os considerados culpados com a fé católica, “o importante era que sua alma retornasse ao porto que não é atingido pelas tempestades. A confissão, e, portanto, o arrependimento, devolviam a paz e segurança aos desviados, consolidando a Igreja e fechando a brecha feita no muro protetor” (DELUMEAU, 2009, p. 598).

É diante dos contextos apresentados que entendemos os saberes e práticas tradicionais de cuidado como ferramentas de resistência às relações de poder de dominação e opressão. Sob condições históricas específicas, o conhecimento das mulheres europeias acusadas de bruxaria, e o conhecimento de indígenas e afro-brasileiros, representaram uma ameaça aos planos dos que representam o poder hierarquizante e verticalizador.

Nas sessões seguintes, a partir da história de vida de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, identificamos as relações entre os saberes e práticas do cuidado em saúde e o processo de empoderamento de cada uma delas, sob a luz da Teoria da Conscientização de Paulo Freire e da Política de Empoderamento de Patrícia Hill Collins.

De uma perspectiva interseccional, Collins (2019) apresenta como raça, classe, gênero e sexualidade se organizam enquanto sistemas de opressão, e o quanto as mulheres negras estadunidenses como grupo, têm respondido aos desafios e tensões geradas dentro desse contexto. A autora sugere uma Política de Empoderamento que requer mais que transformar a consciência individual, ela exige mudar as injustas instituições sociais constituídas ao longo de gerações.

Para a autora, o desenvolvimento de consciência crítica por parte das mulheres negras é fundamental para a compreensão de como esses sistemas de opressão funcionam. Essa

consciência é dinâmica, e está em constante evolução e negociação, e não deve ser abordada como uma entidade fixa. Esse dinamismo da consciência é a vitalidade para a agência individual e de grupo do processo de empoderamento.

Na Política de Empoderamento, há uma complexa relação entre opressão e ativismo, a qual também identificamos na trajetória de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto. Segundo Collins (2019) “Do mesmo modo que a opressão é complexa, a resistência que visa promover o empoderamento expressa uma complexidade semelhante” (COLLINS, 2019, p. 454). E dentro desse contexto, devemos ter cuidado para não

[...] retratar as mulheres negras estadunidenses apenas como alvo passivo e desafortunado de abusos [pois] suprime a ideia de que somos capazes de trabalhar ativamente para transformar as circunstâncias em que nos encontramos, e também nossa vida. Da mesma forma, apresentar as afro-americanas apenas como figuras heróicas que se envolvem na resistência à opressão, além de estimular a percepção de que nós, mulheres negras, não precisamos de ajuda, porque “damos conta” das dificuldades (COLLINS, 2019, p. 452).

Apesar das suas formulações serem fundamentadas a partir de realidades específicas vivenciadas por mulheres negras estadunidenses, neste trabalho pudemos ampliar o olhar da sua elaboração com o intuito de compreender a complexidade entre essa opressão e resistência que é também experienciada por Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, tendo o cuidado e a consciência de resguardar as peculiaridades inerentes ao processo de cada uma delas.

Distante de uma visão dualística que coloca recorrentemente as mulheres negras como fortes guerreiras ou como vítimas oprimidas, o que buscamos nas análises a seguir foi compreender a agência¹⁰⁸ de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto e como esta reflete na vida cotidiana das suas comunidades. Além disso, substituímos a linguagem sexista presente nas obras de Paulo Freire a fim de demarcar nossa crítica à imposição da experiência da masculinidade patriarcal como universal.

¹⁰⁸ *Agência* é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito de agentes assume posição de destaque (ASANTE, 2009, p. 94).

3.1 Rezadeira desde menina quando tive uma visão, faço o que Deus ensina, rezo com o coração: Histórias, narrativas e memórias de Zefa da Guia

Josefa Maria da Silva Santos, também conhecida como Zefa da Guia, é neta de Flebona e filha de Maria. Nas suas veias corre o sangue da resistência indígena e quilombola. Foi dentre as matas, onde hoje fica localizada Rosário do Catete, que a sua tataravó, uma mulher indígena foi sequestrada e escravizada.

Uma região que tem a marca histórica de ter sido o cenário de um dos primeiros embates e resistência indígena contra os usurpadores no território sergipano, resistência que se sucedeu sob a liderança indígena de Siriry.

Foi junto a outros ex-escravizados que vieram da Serra dos Cavalos, que a tataravó de Dona Zefa encontrou refúgio na Serra da Guia. E foi através dos relatos expressados por essas gerações de mulheres, que Dona Zefa da Guia teve conhecimento do seu legado, da cultura do seu povo e suas tradições. São as senhoras Vozes-Mulheres que na escrivência de Conceição Evaristo ecoaram lamentos, revoltas mas também liberdade.

Dona Zefa da Guia é a filha mais nova dos 7 filhos e filhas de Maria, sua mãe, e Manoel, seu pai. A família do seu pai é pernambucana, especialmente de duas cidades que possuem forte influência indígena em sua história, Tacaratu¹⁰⁹, que reunia já no século XVII indígenas de etnia Pankararus, Umaús, Vouvêa e Geriticó, todos do grupo linguístico Kariri. E Águas Belas, que também no mesmo período já tinha suas terras ocupadas pelos povos Carijós ou Fulni-ô (IBGE, 2017).

A relação entre os pais de Dona Zefa da Guia é fruto de um casamento arranjado, seu avô Apolinário, pai de Manoel, e seu avô Francisco, pai de Maria, decidiram por conta própria o destino dos dois. Dona Zefa relata que

Os velhos, o pai da minha mãe, e o pai do meu pai, os meus avô, se conheceram na rua, na feira, e bebendo umas pinga um falou “Olhe Francisco, eu tenho um rapaz que ele tem 16 anos”, e o meu avô, o pai da minha mãe disse “Eu tenho uma filha que tá com 40 anos, vamos fazer o casamento deles?”, “Vamos fazer o casamento desses menino, porque nós já estamos velho, nós pode morrer e eles ficarem à toa”.

Maria de nada sabia sobre os planos de seu Francisco, e ao chegar da feira ele a chamou e disse:

¹⁰⁹ Tacaratu significa “serra de muitas pontas ou cabeças”, é um termo de origem Pankararu. Disponível em: <http://mulheresquetecempe.com.br/cidade/tacaratu/>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2022.

“Hoje eu encontrei com Apolinário, e ele disse que tem um rapaz que não tem namorada, e eu queria fazer o casamento de você com ele”, ela disse “Meu pai, e eu tô doida em casar com uma pessoa que nunca nem vi?”, “Mas ele é gente boa, pra quando eu morrer você não ficar aí, só é três filhas que eu tenho, você é a mais velha e eu queria ver você amparada quando eu morrer”, daí ela disse a ele que isso não ia dar certo (Dona Zefa da Guia).

No dia seguinte, Manoel foi à casa de seu Francisco para conhecer Maria. Dona Zefa da Guia nos relatou os detalhes desse primeiro encontro:

Meu avô e minha mãe acordaram cedo, foram tirar o leite, meu avô tinha muito gado, quando tava tirando leite, que terminaram, botaram o leite nas panelas, ela disse que apontou aquele homem com chapéu de palha. E meu avô chamou dizendo que ele tinha chegado, quando ela olhou disse “Valei-me, que homem é aquele?”, tinha umas alpercata de curau, quando o boi morria tirava aquele couro pra fazer as alpercata. Meu avô chamou ele pra sentar e chamou minha mãe pra conhecer ele, quando minha mãe veio de lá pra cá, ela disse “Meu pai, eu não quero me casar agora não”, “Pois tem que casar” ele disse.

Flebona, mãe de Maria e avó de Dona Zefa, ao ser consultada disse que a decisão sobre o casamento precisava ser dos dois envolvidos, ela não iria obrigá-los a casar visto que não se conheciam. Mas Francisco contestou e disse que já estava resolvido, “ele disse que ia marcar o casamento, e a minha mãe começou a chorar. Ele marcou! Meu pai queria casar, mas a minha mãe só casou porque meu avô quis”, conta Dona Zefa.

O casamento aconteceu em Porto da Folha e cumpriu o ritual tradicional de casamento montado a cavalo. Seu avô foi o responsável em conseguir o cavalo, visto que seu pai não tinha um. Os detalhes da relação entre seus pais é relatado por Dona Zefa “Minha mãe casou e foi um sofrimento, meu pai já tinha tido 8 mulher diferente, isso com 17 anos, era muito mulherengo. Minha mãe engravidou no mesmo mês de janeiro, quando casou. Mãe teve 7 filhos sem amor, a derradeira foi eu, ela tinha 50 anos quando eu nasci”.

O nascimento de Dona Zefa aconteceu em uma comunidade chamada Risada no dia 07 de setembro de 1944. Maria conviveu com Manuel até o fim dos seus dias. Ela morreu aos 98 anos, e ele aos 96. Na idade já avançada era Dona Zefa quem cuidava dos dois. Dos 7 filhos que tiveram, dois já faleceram.

Figura 25: Dona Zefa da Guia e seus pais.



Fonte: Acervo de Dona Zefa da Guia, 2021.

Nesse relato sobre a história da vida de seus pais, Dona Zefa toca em um ponto bastante significativo para a experiência de vida das mulheres negras em geral: o ato de amar. bell hooks (2010) diz que “Muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso” (s/p).

Ao externar a dor que é resguardada recorrentemente por muitas mulheres negras, Dona Zefa nos faz refletir sobre a necessidade de tocarmos nesse assunto se quisermos transformar as estruturas sociais em que vivemos. Patrícia Hill Collins (2019) ao se debruçar sobre a relação entre amor e empoderamento apresenta a ideia de Howard Thurman de que “o amor é a base da comunidade, e a comunidade é o espaço de agência moral. Somente o amor a si mesmo, o amor entre indivíduos e o amor a Deus podem dar forma, empoderar e sustentar a mudança social (p. 288).

O amor empoderador, se opõe ao amor romântico concebido na cultura patriarcal, este último é sustentado a partir de uma noção de dominação e submissão. Percebam que para seu Francisco, arranjar um casamento para Maria era um ato de amor, na concepção dele estava protegendo-a, mas na verdade ele estava praticando um tipo de violência patriarcal. Seu Francisco é alguém que estava condicionado ao pensamento sexista de dominação masculina que é perpetuado tanto por homens, quanto por mulheres em nossa sociedade.

Já tínhamos notado o quanto o amor empoderador está atrelado a vida de Dona Zefa. Ao observar uma das sessões de atendimento, percebemos que as orações e os aconselhamentos estão alicerçados em uma ética do amor. “Por isso que eu quero muito que Deus te dê forças,

com este carinho, este amor, porque você é um príncipe, você trabalha por amor e você faz as coisas para ajudar a todos”, disse Dona Zefa a uma das pessoas atendidas por ela.

Figura 26: Dona Zefa da Guia em atendimento no santuário.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

“Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes” (HOOKS, 2010, s/p). Vemos essa força transformadora do amor sendo semeada por Dona Zefa a partir dos saberes e práticas de cuidado.

Ao conversarmos sobre a sua infância, Dona Zefa relata que sente saudades, era uma menina que gostava de trabalhar na roça, de cantar e dançar coco, e brincar de roda. A única coisa que não gostou foi da escola, sua mãe até lhe incentivou, mas ela era danada e não se dava muito bem com os colegas de classe, “eu batia nos outros e quando chegava tomava uma pisa de mãe e acabei não indo mais”, confessa ela. Apesar de não gostar de ir à escola na infância, hoje ao aconselhar crianças e jovens, Dona Zefa reforça a importância dos estudos:

Aconselho jovens, as crianças, a eles não fiquem sem estudar, porque eu não estudei, mas tenho um dom reconhecido por Deus. E eles tem que estudarem, para aprender e ter interesse para eles mesmo. E eles devem considerar muito porque é um ensino ativo muito importante para quando eles crescerem, eles terem uma forma de dizer que aprenderam a ler, escrever e receber um emprego para viver.

Segundo Paulo Freire (1979), “a conscientização é o olhar mais crítico possível da realidade” (p. 17), e é esse olhar crítico que podemos observar na fala de Dona Zefa, que a partir

do seu processo de empoderamento vê a educação como uma estratégia possível para elevar a autoestima e autoconsciência de crianças e jovens. Para Barbosa e Muhl (2016),

afigura-se necessário articular a educação com o empoderamento, pois é o empoderamento, alavancado e assumido pela educação (libertadora), quem está em melhores condições de aprimorar a capacidade de agir, reforçando os poderes pessoais de leitura crítica da realidade e demais recursos e poderes que eventualmente suportarão uma luta pela satisfação de expectativas normativas na área dos direitos de cidadania (p. 795).

Foi na infância, aos 7 anos de idade, que Dona Zefa começou a receber o dom da reza, e ela conta que

A reza começou eu vendo uma luz, vendo uma mulher de branco que me dava explicação, ela vinha em sonho, então fui aprendendo com esse espírito de luz, que brilhou o meu caminho e me acompanhou. Ainda hoje estou recebendo ela, fazendo tratamento no povo sem mentira, nem promessa, e quando Deus quer e ela diz que vai dar certo, é porque dá.

O pai e a mãe de Dona Zefa também eram rezadores, mas a prática deles era diferente da que ela exerce, segundo ela “O meu pai e a minha mãe rezava, mas era de ramo, não tinha espírito, eles não era médium. Eles faziam a reza, um benzimento de dor de barriga, coisa assim”.

Aos 11 anos de idade Dona Zefa já vestia morto, rezava terço e novena. Foi também nessa idade que ela realizou o seu primeiro parto, o qual já trouxemos seu relato com detalhes na página 99 do capítulo anterior. Todo esse conhecimento ancestral confere autoridade, influência e poder a Dona Zefa, ele é empoderador e desafia a visão de mundo dos grupos dominantes.

Um detalhe relatado por Dona Zefa e que não poderíamos esquecer de mencionar, é que naquele verão em que houve o casamento dos seus pais, também nascia Alexandre, aquele que viria a ser seu esposo “Alexandre nasceu no dia do casamento da minha mãe, a mãe dele foi pro casamento da minha, deu à dor e pariu” (Dona Zefa da Guia).

Dona Zefa e seu Alexandre se conheceram indo para festas, segundo ela, dançavam ao som de sanfona e bolero,

Tendo aqueles arrochozinho, nós dançava dois passos, dançava tudo, e fomos começando aquela amizade. Nós não se casamos assim que nem animal não (se referindo a mãe e ao pai), nós tivemos que se conhecer, tivemos que gostar um do outro, ele era pobre igualzinho papai (Zefa da Guia).

O contexto de violência patriarcal vivido por sua mãe, Maria, se apresenta como situação chave no processo de empoderamento de Dona Zefa. Podemos perceber que ela

examina de maneira crítica a existência da opressão, e age com o objetivo de intervir que essa situação não se perpetue através do seu relacionamento.

Nas reflexões de Paulo Freire sobre conscientização, ele aborda sobre a necessidade de se impor para superar a situação opressora, e que “Isto implica no reconhecimento crítico, na ‘razão’ desta situação, para que, através de uma ação transformadora que incida sobre ela, se instaure uma outra (...)” (1987, p. 22).

Dona Zefa nos contou que antes mesmo de conhecer seu Alexandre, ela já tinha deixado um noivo esperando no altar:

Primeiramente namorei com 99, no dia que foi 100, conheci ele e casamos. Namorei com outros tudo, tive até um casamento, tinha 11 anos de idade, fui para igreja e quando cheguei lá não casei e vim embora, não casei porque não gostava do cara. Depois fui pra uma festa que rolou dois dias e arrumei outro namorado, fugi com esse outro uma légua e 2 km, cheguei lá ele se encostou em um pé de pau e disse “Tô com medo dos velho”, mandei ele ir simhora que ele não era corajoso, e aí voltei pra casa e ele sumiu (Dona Zefa da Guia).

Dona Zefa explica que o “namorar” que ela se refere, não chega nem perto de como as relações são constituídas hoje:

Não me entreguei a homem nenhum, sempre fui mulher de respeito, não perdi minha honra, nem minha virgindade com homem nenhum, nunca tinha dado nem abraço em nenhum homem. Nosso caso era só conversa e brincadeira, o namoro era esse, não tinha esse negócio como é hoje, chapando língua, Deus me defenda, nunca tive isso. Pari 8 filhos, criei 18 dos outros e tô aqui (Dona Zefa da Guia).

Patrícia Hill Collins (2019) ao discutir sobre a consciência no processo de empoderamento destaca ser necessária quatro ideias centrais: a) a importância da autodefinição, b) o significado da autovalorização e do respeito próprio, c) a necessidade de autossuficiência e independência, e d) o papel central da transformação do “eu” para o empoderamento pessoal. Nos relatos de Dona Zefa, podemos identificar a convergência com essas ideias sugeridas pela autora como estímulo para a busca de sua autonomia.

Os partos dos 8 filhos de Dona Zefa foram realizados por sua mãe, Maria, que tinha mais de 30 anos praticando o ofício, “eu só paria sentada, não paria deitada”, disse Dona Zefa. Os 18 filhos adotados são de partos que Dona Zefa ia fazer e as mães não tinham condições de criá-los. Ela relata que

Eu ia fazer o parto e a mãe não tinha condição de criar, então eu trazia pra casa. Teve uma mãe que eu criei 4, era minha sobrinha, deixou aqui pra pegar com 25 dias e quando veio chegar foi com 25 anos. E eles se criaram tudo aí, ainda agora um ligou pra mim “Não quero a senhora andando de moto, madrinha não faça isso”, esse tá no Mato Grosso. Sou madrinha dessa vila quase toda, pode perguntar aí quem foi que não fiz o parto (Dona Zefa da Guia).

Notamos que a maternidade cumpre um papel importante para a autoestima e autodefinição de Dona Zefa, algo que consequentemente contribui para o seu processo de empoderamento. Patrícia Hill Collins sugere que

[...] a maternidade pode ser um espaço no qual as mulheres negras se expressam e descobrem o poder da autodefinição, a importância de valorizar e respeitar a si mesmas, a necessidade de autonomia e independência, assim como a crença no empoderamento da mulher negra (COLLINS, 2019, p. 296).

Essa ação empoderadora da maternidade pode ter origem nos costumes e tradições de alguns povos africanos que desembarcaram no Brasil, especialmente os pertencentes à etnia iorubá. Estes povos possuem cultura matrifocal, onde a articulação da família é protagonizada pela mulher, e não pelo homem. No conjunto de sociedades matriarcais africanas a mãe possui caráter sagrado, existe inclusive um ditado popular malinês que diz: “Tudo o que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe”¹¹⁰. Amadou Hampâté Bâ nos explica que:

O homem, dizemos, nada mais é que um semeador distraído, enquanto a mãe é considerada a oficina divina onde o criador trabalha diretamente, sem intermediários, para formar e levar à maturidade uma nova vida. É por isso que, na África, a mãe é respeitada quase como uma divindade (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 51).

Em culturas matriarcais africanas a autoridade da mãe é ilimitada. Podemos identificar traços dessa autoridade na cultura afro-brasileira em ditados populares como “Conselho de mãe é aviso e proteção de Deus” ou “Palavra de mãe tem poder”. O teórico afrocêntrico Cheik Anta Diop ressalta que:

Qualquer sermão invocando a mãe deve ser executado sob pena de depreciação: originariamente, os mais sagrados foram aqueles que se pronunciavam com a mão estendida acima da cabeça da mãe. A sua maldição acaba irremediavelmente com o futuro do seu descendente: esta representa a maior desgraça que deve ser evitada a qualquer custo. Um africano de formação universitária ocidental (que deveria ser um emancipado da tradição) poderia ser apenas ligeiramente sensível a uma maldição lançada pelo seu pai; o mesmo seria completamente diferente caso esta se manifestasse através das palavras da mãe. Toda a sociedade africana negra está convicta da ideia segundo a qual o destino da criança depende unicamente da sua mãe (DIOP, 2014, p. 36).

Nos dias que precisava cumprir sua jornada fazendo partos, era a irmã de Dona Zefa quem dava suporte tomando conta dos seus filhos e da sua casa:

¹¹⁰ HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 51.

Minha irmã ficou viúva em 1967, e ficou comigo, tinha 3 filhos. Eu ia pra Pernambuco pegar menino lá, vinham me buscar. Eu ia pra Alagoas, ficava 15 dias nesse lugar. Ia pra Bahia e também aqui no estado de Sergipe, e ela é quem tomava conta da minha casa, dos meus filhos. A gente viveu dessa forma (Dona Zefa da Guia).

Na vivência em comunidade, é frequente crianças negras receberem princípios e educação de várias mulheres. Para Nascimento (2008, p. 54), “a figura materna se reduplica, migrando para várias mulheres e de forma concomitante. Há sempre a presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha ou mesmo vizinha, e, quando possível, de uma avó a desempenhar esse papel”. Para Lélia Gonzalez (2020),

Nossas antepassadas vieram da África para o Brasil como escravas para trabalharem nas plantações de cana, nos engenhos etc. Nos reinos e impérios africanos de onde vieram, as mulheres eram tratadas com grande respeito e, em muitos deles, elas até chegavam a ter participação política. A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna. É por aí que a gente pode entender, por exemplo, a importância que as “mães” e “tias” iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda etc.) como também em outros setores da cultura negra no Brasil (p. 201).

Amadou Hampaté Bâ ao narrar um episódio de sua infância, nos remete às culturas africanas como raízes da constituição dessa “família por extensão” que identificamos aqui no Brasil:

Diaraw Aguibou, que eu chamava gogo Diaraw (tia Diaraw), costumava sofrer de um reumatismo poliarticular muito grave, e toda vez que tinha uma crise tornava-se insuportável. Para minha mãe, com quem não se entendia, ela era como um espinho na garganta. O curioso é que, apesar de não suportar minha mãe desde o casamento, ela me amava de verdade e me defendia toda vez que achava que estava sendo maltratado. Suas brigas intempestivas e cotidianas com minha mãe não a impediam de vir à noite reclamar imperiosamente: “Me dê minha criança!” e me arrancar de Kadidja que se contentava em responder: “Está bem, Tall! Pegue sua criança, mas amanhã voltaremos à luta!” Diaraw me levava então para sua casa, me enchia de guloseimas e contava histórias maravilhosas ou anedotas sobre a vida do rei, seu pai. Foi ela também, devo dizer, umas das grandes fontes de informações e ensinamentos de minha primeira infância, em particular sobre tudo o que concerne ao reinado de Aguibou Tall (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 151).

Todos esses diferentes tipos de maternidade representam ser símbolo de poder, visto que há um engajamento coletivo de mulheres que visam agir em benefício da comunidade. Essa dinâmica politiza as mulheres negras e levam-nas a tomar atitudes transformadoras, através da agência de processos organizativos horizontalizados, delegando tarefas, sem o desejo de ser protagonista sozinha. Segundo Collins

As mães de criação da comunidade trabalham em prol da comunidade negra, demonstrando a ética do cuidado e da responsabilidade pessoal. Esse poder é transformador na medida em que a relação das mulheres negras com as crianças e outros membros vulneráveis da comunidade não visa dominar ou controlar. Ao contrário, o objetivo é unir as pessoas [...] para que sejam capazes de alcançar a autonomia e a independência essenciais para a resistência (COLLINS, 2019, p. 319).

Dona Zefa, ao nos relatar sobre o casamento com seu Alexandre, disse ter apresentado algo condicionante antes mesmo que este acontecesse: que ele não a impedisse de cumprir seus ofícios após casar. Sobre esse episódio de sua vida Dona Zefa relatou que:

Eu conversei com ele antes de casar, se ele desaprovasse eu fazer parto, vestir morto, rezar e ir para minhas novenas, só não ia para festa mais, aí ele liberou. Eu amansava cavalo brabo, fazia de tudo um pouquinho, mas isso ele empatou. Eu nem usei batom, nem usei esmalte, nunca gostei, mas hoje se eu quisesse fazia. Não gosto de alisar cabelo. Nunca tivemos uma briga, não fizemos coisas de desagradar um ao outro. Ele já me desagradou muito, porque era um cara cheio de cachaça e de mulher, raparigueiro, trazia as mulher até aqui pra dentro da minha casa, e eu relevava. Passemos fome 7 anos, casamos sem ter uma casa.

Renato Nogueira (2017) aponta que, em geral, o casamento pode ser mais vantajoso para os homens do que para as mulheres, pois este se configura muitas vezes como ferramenta de controle sobre o feminino. Seu Alexandre ao desagradar Dona Zefa, reforça os papéis sexistas estabelecidos pela cultura patriarcal e personifica em certa medida as suas normas. Ao mesmo tempo, o casal busca viver de modo equilibrado a partir de negociações que tentam estabelecer uma simetria de poderes. Esse equilíbrio de poder nas relações entre homens e mulheres é algo marcante de sociedades matriarcais africanas:

O matriarcado não representa o triunfo absoluto e cínico da mulher sobre o homem; consiste num dualismo harmonioso, uma associação aceite pelos dois sexos para melhor construir uma sociedade sedentária na qual cada um prospera plenamente entregando-se à atividade que está em maior conformidade com a sua natureza fisiológica. Um regime matriarcal, longe de ser imposto ao homem por circunstâncias independentes da sua vontade, é aceite e defendido por ele (DIOP, 2014, p. 108).

Segundo bell hooks (2020), pesquisas recentes sobre casamentos bem-sucedidos demonstram que a equidade de gênero cria um contexto em que cada indivíduo do casal tem probabilidade de se afirmar. Relacionamentos desse tipo se colocam como alternativas, por valorizar os princípios de igualdade, respeito e crença de que a satisfação e crescimento mútuo são necessários para a relação ser satisfatória e duradoura.

O importante trabalho prestado por Dona Zefa, lhe conferiu uma autoridade inestimável, algo que ela capilarizou e converteu em benefícios para a sua comunidade. Conselheira, orientadora, mediadora de conflitos e conhecedora da história da Serra da Guia, ela nos contou que para o processo de reconhecimento da comunidade alguns lugares foram cruciais:

Pra ter a comprovação de que aqui é quilombola, tinha o cemitério lá em cima da Serra, que tem 500 corpos lá enterrado. Tem a igreja de São Clemente que ainda tem gente hoje viva e que se batizou lá. Tem o Saco da Guia, a Cacimba, tudo isso é prova de que é território quilombola.

Dona Zefa já viajou por várias cidades brasileiras participando de atividades para contar a sua história e da comunidade. “Quando me perguntam o que preciso, eu digo que é cesta básica pras família daqui que tão tudo com fome, aí fazem campanha e me mandam” conta Dona Zefa. Ao relembrar sua trajetória, ela relata as dificuldades que o povo da sua comunidade já enfrentou:

Aqui houve muito problema, já sofremos demais, mas realizamos sonhos porque aqui só tinha casa de palha, casa de terra, não tinha uma moradia de telha, essa minha foi a primeira. E aí conseguimos o projeto, foi 84 casa, e depois veio o do calçamento, e ninguém acreditava. Com Lula consegui cisterna, luz para todos, aqui pra nossa comunidade. Tudo depois do reconhecimento, do decreto (Dona Zefa da Guia).

Em sua fala, Dona Zefa expressa a relação entre dimensão individual e coletiva do seu processo de empoderamento. Para Joice Berth o empoderamento individual e coletivo são duas faces indissociáveis do mesmo processo, além disso:

É o empoderamento um fator resultante da junção de indivíduos que se reconstroem e desconstroem em um processo contínuo que culmina em empoderamento prático da coletividade, tendo como resposta as transformações sociais que serão desfrutadas por todos e todas. Em outras palavras, se o empoderamento, no seu sentido mais genuíno, visa a estrada para a contraposição fortalecida ao sistema dominante, a movimentação de indivíduos rumo ao empoderamento é bem-vinda, desde que não se desconecte de sua razão coletiva de ser (BERTH, 2019, p. 54).

Muitos dos encontros que Dona Zefa participa, são realizados com profissionais de saúde, os quais se interessam principalmente em saber melhor sobre as práticas utilizadas por Dona Zefa na realização dos partos. Presumimos que esse reconhecimento público é algo que também favorece o processo de empoderamento de Dona Zefa.

Já fiz parto de 3, de 2 filhos de uma vez. Teve uma mulher aqui que já pariu 20, outra ali 24, outra aculá pariu 32, e não teve ruptura, nem bexiga baixa. Nunca dei 1 ponto, o que eu faço quando ela vai parir, é botar os dois joelho dela em cima do outro, e as mão posta, e virar de banda e eu me sentar em cima das cadeiras três vez, quando estrala eu deixo lá, aí pronto, não precisa de mais nada (Dona Zefa da Guia).

Dona Zefa manifesta preocupação com a continuidade da realização do ofício na comunidade: “Tô com 77 anos e pedindo a Deus coragem, força pra enfrentar, e procurando quem quer aprender mas ninguém quer. Quando eu morrer fica aí.” disse ela. Os partos pélvicos,

aqueles onde o bebê nasce na posição contrária ao habitual, são considerados os mais arriscados por Dona Zefa.

Teve uma que passou três dias na barriga da mãe e não saia, eu que tirei. Os médicos se admirava “Como é que a senhora tira um menino tirando a poupança primeiro?”, eu fui devagar, ajudei a mãe e mandei ela fazer força, quando ela fez força aí consegui, nasceu os dois pés e ficou a cabeça, botei três dedos na vagina da mulher e saiu (Dona Zefa da Guia).

Já no caso da benzeção, ela nos relata que os mais difíceis são os casos de amarração:

Quando o sujeito tá amarrado, pra acalmar só nas palavras de Deus. Semana passada chegou uma mulher aqui assim, essa mulher era tão valente, tão brava, quando cheguei perto disse que não era mais do que Deus, desceu do carro e entrou no santuário, hoje ela tá boa, quarta-feira ela vem de novo (Dona Zefa da Guia).

A amarração é um tipo de feitiçaria, que visa impedir a pessoa de desenvolver sua vida normalmente. Segundo Alberto Quintana (1999), “essa amarração representa as forças negativas que impedem o fluxo normal dos acontecimentos, fazendo que a pessoa não consiga alcançar seus objetivos” (p. 185).

Durante a reza, após o ritual de incorporação, Dona Zefa não se lembra de nada “quando eles chegam em mim, tranca tudo”, conta ela. Para Márcio de Jagun “O transe é um momento mágico em que passado e presente ocupam um único campo físico: o corpo (...); e ali, unidos, enredam as condições para o futuro” (2015, p. 27).

“Corrente” é o termo utilizado por Dona Zefa para denominar o grupo de espíritos que a acompanha. Goltara (2016) identificou a utilização desse termo também pelas irmandades religiosas de matriz africana nos quilombos do Vale do Itapemirim no Espírito Santo. Sobre as correntes, ela nos contou que

Tem boiadeiro, tem mineiro, tem o rei das águas, tem índio guerreiro, são 25 corrente que me acompanha, mas as que mais trabalho é duas, a Rainha das Flor, que é a primeira, a médium que me apareceu, é a mestre de cabeça, e o outro é o boiadeiro, esses dois são colados n’eu. Agora os outros só aparece quando tem precisão (Dona Zefa da Guia).

A “mestre de cabeça” possui papel relevante na espiritualidade de Dona Zefa, isso é algo que nos remete à cultura iorubá, pois nesta, de todas as partes do corpo, a cabeça é o elemento mais importante. Segundo o professor nigeriano Bâbátundé Lawal “(...) é a parte mais vital do corpo humano” (1983, p. 46). Para os iorubás,

[...] a cabeça (*Orí*) é uma divindade assim como as outras reverenciadas nas religiões de matriz africana: *Ògún*, *Omolu*, *Oya*, *Òsùm* etc. *Orí* é uma divindade

individualizada, devendo ser alimentada, cuidada e agradada, a fim de que seu portador possa ter um bom futuro, calma, paz e etc. (JAGUN, 2015, p. 32).

Chama-nos a atenção o fato da mestre de cabeça também ser uma mulher. Ao discorrer sobre espiritualidade feminista, bell hooks (2020) aponta que as tradições espirituais associadas a divindades femininas têm possibilitado um retorno à visão de espiritualidade centrada em uma deusa, reforçando que a religião patriarcal não é o único lugar possível para cuidar do bem-estar espiritual. A autora também pontua que “Identificar a libertação de qualquer forma de dominação e opressão como uma tarefa essencialmente espiritual nos leva de volta a uma espiritualidade que une a prática espiritual com nossas lutas por justiça e libertação” (HOOKS, 2020, p. 156).

Ao lado da residência de Dona Zefa, fica localizado o Posto de Saúde da comunidade. Felizmente os profissionais de saúde que prestam atendimento na unidade, tem se demonstrado dispostos a confluir seu conhecimento acadêmico com os saberes e práticas de cuidado de Dona Zefa.

As médica que vem pedem tudo pra eu rezar nelas, são tudo de muita fé, trabalham tudo junto comigo. O pessoal do pró-mulher veio aqui uma vez pra fazer exame de lâmina, fizeram em 70 mulher e não acharam uma infecção, trouxeram muito creme vaginal, mas só teve duas que precisou, as outras não precisou. Depois disso elas ficaram ainda mais acreditada, graças a Deus eles me dão muito apoio (Dona Zefa da Guia).

Figura 27: Posto de Saúde da Serra da Guia



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Ao falar sobre sua saúde, Dona Zefa conta que já teve muitos problemas e relata uma das experiências mais marcantes, foi uma cirurgia para a retirada do útero que ocorreu por volta de 30 anos atrás:

Foi com o médico, fizeram 5 operação e me levaram pro necrotério porque achavam que eu tinha morrido, não fiquei com pressão, o olho não batia, mas eu tava vendo tudo. Nem me costuraram, só cobriu com a coberta e deixaram eu lá. Depois chegou um outro médico não sei de onde, que foi olhar, porque na semana passada tinha acontecido a mesma coisa. Ele foi me ver, botou o aparelho e viu que eu tava viva. Me trouxeram pra sala de novo, me deram 8 soro, fizeram o que tinha que fazer e deixaram eu lá. Fiquei 24h na sala de cirurgia, depois foram me buscar. No outro dia o doutor disse que eu tinha que ficar de repouso e com 2 dias sai de lá (Dona Zefa da Guia).

Além das atividades com profissionais de saúde, Dona Zefa também foi convidada a participar de eventos com a presença de grandes autoridades. Em 2009, ela participou do Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva na cidade de Olinda em Pernambuco, onde compôs a mesa principal do evento juntamente com personalidades brasileiras, incluindo o ex-presidente Lula, que na época exercia o cargo de presidente.

Em 2012, Dona Zefa foi recebida pela ex-presidenta Dilma Rousseff em uma cerimônia em homenagem ao 20 de novembro, dia da Consciência Negra. Na solenidade que ocorreu no Palácio do Planalto em Brasília, Dilma anunciou ações para as comunidades quilombolas, como o reconhecimento definitivo de terras, a expansão da oferta de água, além da ampliação do Programa Brasil Quilombola. Na mesa da solenidade, Dona Zefa foi a figura que representou todas as comunidades quilombolas brasileiras.

Figura 28: Ex-presidenta Dilma Rousseff e Dona Zefa da Guia.



Fonte: Acervo de Dona Zefa da Guia, 2021.

Além de agendas com autoridades políticas, Dona Zefa também foi recebida pela modelo Gisele Bündchen, a qual é madrinha da instituição Mulheres da Terra. A instituição produziu recentemente um curta-metragem que retrata a história de uma jovem mulher que

inicia uma jornada para se tornar parteira, percorrendo comunidades indígenas e quilombolas do nordeste brasileiro e tem Dona Zefa da Guia dentre as protagonistas.

Figura 29: Dona Zefa da Guia e a modelo Gisele Bündchen.



Fonte: Acervo de Dona Zefa da Guia, 2021.

Figura 30: Banner do curta-metragem Mulheres da Terra.



Fonte: Mulheres da Terra, 2022¹¹¹.

Esses são exemplos de como a dimensão política do processo de empoderamento tem repercutido na vida de Dona Zefa. Um outro meio para o processo de empoderamento individual e coletivo são as ações políticas desenvolvidas por ela a partir do trabalho e organização de base que faz na associação de moradores da Serra da Guia.

A Associação Quilombola Manoel Rosendo da Guia foi organizada por Dona Zefa, que pessoalmente nunca quis ser presidente ou fazer parte da gestão, ela conta: “Eu sou só líder daqui, presidente eu botei meu filho, Sandro. Antes dessa teve 6 associação, e nunca deu certo

¹¹¹ Disponível em: <http://mulheresdaterra.com.br/>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

nenhuma, aí eu organizei e botei essa em prática e deu tudo certo. Agora ele se candidatou a vereador e ganhou.” (Dona Zefa da Guia).

Figura 31: Sede da Associação Quilombola Manoel Rosendo da Guia



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Sandro foi eleito para vaga de vereador da Câmara Municipal de Poço Redondo com 602 votos. Contrariando a tradição política, carregou o nome de Dona Zefa como nome político em todos os seus materiais de campanha. Em muitos processos eleitorais, sobretudo nos interiores brasileiros, são as mulheres que quando candidatas carregam o nome do marido ou do pai para se firmar na política institucional. Isso nos mostra a dimensão da força de transformação e resistência do processo de empoderamento de Dona Zefa.

Figura 32: Um dos materiais de campanha de Sandro, filho de Dona Zefa da Guia, nas eleições de 2020.



Fonte: Rede social do vereador Sandro de Zefa da Guia¹¹².

Na Serra da Guia, é entre Zefas, Marias e Flebonas que reconhecemos a potência das mulheres indígenas e quilombolas. Dona Zefa é agente de transformação das estruturas sociais, seus saberes e práticas de cuidado em saúde são ferramentas de emancipação, de empoderamento. Nós jamais conseguiremos superar as relações de poder de dominação e opressão se não nos propusermos a utilizar ferramentas diferentes das que eles utilizam. É com os saberes e práticas de cuidado, alicerçada na ética do amor, que Dona Zefa nos ensina que devemos confrontar a ordem dominante por um novo caminho.

Por fim, queremos encerrar essa pequena narrativa sobre a história de vida de Dona Zefa com uma de suas orações, que retrata a força da sua fé e sabedoria como ações revolucionárias e transformadoras para os grupos oprimidos:

[sic] para todos nós ser salvo, sobre o benefício da luz, da paz e da verdade, da concentração, da luz e da felicidade. Pelo anjo da guarda, o espírito material, pela força da ciência e a nossa experiência, porque Deus é tudo, ele sabe e nós não sabe de nada. Nós acreditamos que quem anda com Deus, ele dá força, coragem, dá energia positiva, e dá uma força, recuperação, normalizando a presença de todos que entra dentro desta casa por amor, por luz, por força, energia e posição espiritual. Porque Deus ele é poderoso, e ele ama, e ele fortalece, e cura, e salva. E nenhuma pessoa vem aqui com interesse de ficar rico e nem também receber o que nós não pode fazer. Nós só podemos dar o que Deus nos oferece, e o que ele nos ajuda, e nós pode fazer e ser recuperado. As pessoas que vem se benzer, Deus vai curar, Deus vai salvar, e ele vai fazer uma obra, e uma misericórdia, para ajudar todos vocês que entrar nesta casa, com essa grande fé, essa luz, essa força e essa coragem. Porque todo mundo sabe, que eu sou pequena, mas tem Deus que é grande, e quem pede a ele nunca cai, tem muita

¹¹² Disponível em: <https://www.facebook.com/Sandro-de-Zefa-da-Guia-113416737113222/photos/151703909951171>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2022.

recuperação e tem uma posição e se livra do mal, das perseguição, e da maldade, e da má intenção. Porque Deus é fiel, cuida de todos nós, e nós não sabe cuidar. Mas o amor do Cristo salvador, nos dá proteção e nos ensina a falar e fazer alguma coisa que tem serventia para que todos que vem nesta casa dá um testemunho que deu certo, como se apresentou abrindo os caminhos, destrancando as estradas, pedindo a Deus a paz, e Deus ajudando a todos a receber essa graça. Com o nome do pai do filho e o poder do espírito santo, Jesus Cristo nos abençoe, nos proteja e nos guarde, e nos livre do mal, em nome de Deus e que assim seja (Dona Zefa da Guia).

Amém!

3.2 Mulher da roça, mulher da roça, pele queimada, cabelo seco e mão grossa: Entre histórias, narrativas e memórias de Josefa do Sítio Alto

Josefa Santos de Jesus, Dona Josefa, ou Dona Finha, é neta de Mãe Zefa Cabocla e filha de Zefa. O nome Josefa é marca presente em sucessivas gerações de sua família por motivações tradicionais, “Porque aqui tinha aquele negócio das parteiras, o menino que nascesse com as iniciais de Jesus, esse não podia mudar o nome, eram aqueles que nasciam laçado, ele diziam que essa era a inicial de Jesus” conta ela. Dona Josefa é a filha mais nova dos 7 filhos e filhas vivos de Zefa, sua mãe, e do seu pai José.

Foi principalmente através de seu José que Dona Josefa aprendeu as histórias sobre o Sítio Alto. A família do seu pai esteve tradicionalmente ocupando esse território por muitos anos, segundo Dona Josefa: “Minha bisavó, tataravó, tudo nasceu e se criou aqui, antes de 1800 já tinha gente aqui do povo de meu pai”.

Figura 33: Seu José, pai de Dona Josefa no centro da imagem.



Fonte: Acervo de Dona Josefa, 2021.

A família da sua mãe veio de fora, não se sabe o nome do lugar exatamente, mas isso aconteceu muito antes de 1896, pois a comunidade de Canudos, liderada por Antônio Conselheiro, ainda não havia sido atacada. “Quem contou essa história foi minha avó, porque foi a avó dela que contava essa história e minha avó dizia pra minha mãe. Minha tataravó andou isso tudo por conta da fome”, diz Dona Josefa.

Figura 34: Zefa, mãe de Dona Josefa do Sítio Alto.



Fonte: Acervo de Dona Josefa, 2021.

Possivelmente a comunidade de Canudos serviu de ponto de apoio para sua tataravó e demais caminantes que fugiam da seca e da fome que se alastrava. A passagem pelo sertão

baiano também os levaram a Chorrochó, que na época era um pequeno povoado, que também teve influências de Antônio Conselheiro em seu desenvolvimento¹¹³.

A andança da tataravó de Dona Josefa continuou, chegaram a Paripiranga, estiveram próximo às redondezas do Sítio Alto, seguiram estrada e se estabeleceram em Campos dos Crioulos, em Lagarto. Reconhecida como comunidade quilombola, o Campo dos Crioulos teve sua certificação concedida pela Fundação Cultural Palmares em 2016.

Foi em Campo dos Crioulos que seus pais se conheceram “Meu pai trabalhava no Olho do Boi e minha mãe na Cabeça da Vaca¹¹⁴, era mais ou menos um negócio assim, e era tudo em Lagarto, então eles se encontraram, se juntaram e vieram pra aqui”, conta Dona Josefa.

Em 1956, em meio a um forte período de escassez e fome, os pais de Dona Josefa, juntamente a outras famílias que residiam no Sítio Alto, resolveram tentar a sorte em outro lugar. Saíram sem destino e ao chegar em Itaporanga se assentaram. Sobre esse episódio, a mãe de Dona Josefa contou-lhe que

Fizeram uma barraca, ficaram pegando caranguejo, as pessoas ia e dava uma coisa, outro dava outra. Minha mãe começou a adoecer e os filhos também, então eles voltaram. Minha mãe fez até uma promessa, para que os filhos chegasse com vida e não morresse e fosse enterrado em Itaporanga. Ela quis voltar para a terra dela, enterrar os filhos dela aqui. Uma coisa meio triste, mas aconteceu isso, ela veio com os filhos, quando chegou aqui morreu dois.

Nessa época, Dona Josefa já estava sendo concebida no ventre da sua mãe. Com a saúde muito frágil por conta dos percalços que encontrou, os desmaios acabaram sendo recorrentes, algo que levou a imaginar que a menina Josefa não fosse nascer com vida, ou que sua mãe não fosse resistir ao parto. “As parteiras faziam remédio, porque aqui o pessoal tinha os cuidados deles, os remédios eles mesmo que faziam, e aí eu nasci”, conta Dona Josefa. E em 08 de agosto de 1957 nascia Josefa Santos de Jesus, nesse mesmo dia a sua avó que estava doente, Mãe Zefa Cabocla, subiu ao céu e se juntou aos seus ancestrais.

Em sua primeira infância, Dona Josefa passou por dois episódios distintos de problemas de saúde. Ao relatar os detalhes do sofrimento que viveu, podemos perceber a conscientização de Dona Josefa de que os saberes e práticas de cuidado em saúde fazem parte da sua herança histórica e tem centralidade no seu cotidiano.

¹¹³ Ver mais em: <https://www.cidadesdomeubrasil.com.br/ba/chorrocho>.

¹¹⁴ Segundo Dona Josefa, seu pai relatava que Olho do Boi era o nome de um engenho situado no município de Lagarto, Sergipe. Cabeça da Vaca é também um nome de um local situado no mesmo município, porém sua mãe nunca entrou em detalhes se lá também era um engenho.

Quando eu era criança eu tive duas doença, a da mão e a da cabeça. Com quatro anos nasceu um tumor na minha mão, que se fosse hoje não tinha remédio. Naquele tempo chamavam de tumor cego, nasceu, colocaram emplastro e papocou por cima. Eles pensava que eu ia morrer dessa mão, não morri, tô aqui sã e fazendo tudo. A da cabeça caiu o meu cabelo todo, se fosse agora o povo dizia que era uma doença que não tinha cura, ficou uma ferida só na cabeça, aí a minha mãe levou para rezar na casa de um rezador, e a mulher me rezou dentro de uma grota, ela rezou e disse “rapaz, essa doença é muito perigosa, vocês tem que ter cuidado pois ela vai ficar se repetindo, isso é fogo selvagem. Pegue um galo, mate, tire a banha, torre e passe na cabeça dela”. Assim foi feito, as feridas amaduceu, e lavaram com sabão de cipó de figo, e não podia comer fígado durante os dias próximos. Não lembro se cheguei a comer ou não, só sei que eu sarei, ela mandou que eu fosse lá pra ficar rezando porque aquela doença era muito perigosa, e graças a Deus eu sarei da cabeça.

Aos 7 anos de idade Dona Josefa já trabalhava na lavoura “plantando milho, fava, descascando pau de angico, gostava de limpar de enxada, arrancar toco, roçar de foice, cortar de machado, até pescar sozinha em lugar que tinha onça eu ia”, conta ela. Ela diz que a parte ruim da sua infância foi quando chegou aos 10 anos de idade, pois

me botaram pra vender lenha, eu não gostava. Tava com 10 anos, já ficando mocinha, ao invés de tá se ajeitando tava era com um monte de cavalo, mais um sobrinho, saia daqui pra cidade. O pior é quando a carga virava e eu não conseguia botar o cesto de lenha de volta, porque antes de sair aqui, era o meu pai que botava em cima, com as minhas irmãs. E na estrada quando caia? E quando vinha de lá pra cá com três cavalos e eles se espantavam quando viam um carro? E até mesmo eu montada no cavalo ficava com medo de cair. Mas mesmo assim a gente não ficava triste não. Quando chegava tinha dança de roda (Dona Josefa).

Ao que parece, a relação de trabalho na infância estava associada a um amadurecimento antecipado em virtude da necessidade de contribuir com a renda da família, não possuindo um sentido exploratório, de dominação e produtividade como conhecemos nos dias atuais. Hampaté Bâ (2003) explica que na realidade africana, isso consiste em brincadeiras que imitam o trabalho dos adultos. Ao conhecer o seu amigo Bamoussa, ele relata algumas de suas ocupações:

Fazia parte de seus pertences uma enxada minúscula que usava para cavar, uma pequena faca, uma machadinha e, para acender o fogo, um isqueiro africano composto de duas peças: uma pedrinha e um ferro para riscar. Com uma provisão de iscas de fibras de paineira, produzia fogo à vontade. A brousse era seu restaurante preferido. E era ali que almoçava muitas vezes. Algumas pessoas talvez se surpreendam por um menino tão pequeno (ele devia ter cerca de seis anos) ser capaz de fazer tantas coisas. É que as crianças africanas eram extremamente precoces; na maioria das vezes, suas brincadeiras consistiam em imitar o trabalho dos adultos que, aliás, ajudavam desde cedo. Bamoussa não era exceção (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 124).

Desde os 10 anos de idade, Dona Josefa já sonhava em ser cantora “Quando eu tinha uns 10 anos, eu tinha um sobrinho, nós brincava e tinha o sonho de ser repentista, a gente via aqueles violeiro e queria também fazer igual” e ela completa cantando:

Se você é meu amigo eu vou logo te avisar
 Cuide do meio ambiente na hora que for lanchar
 Se deixar papel no chão
 Pode voltar para pegar

E o outro respondia:

Pode voltar para pegar, por favor meu companheiro
 O copo que tiver sujo pegue e jogue no lixo
 Cada um faz sua parte que o serviço é mais maneiro

Nota-se que os versos denotam reflexões críticas acerca da preservação do meio ambiente, bem como de disciplina organizativa e distribuição de tarefas. Segundo Paulo Freire (1979) essas reflexões são fundamentais no processo de conscientização, para o autor “Quanto mais refletir sobre a realidade, sobre sua situação concreta, mais emerge, plenamente consciente, comprometido, pronto a intervir na realidade para mudá-la” (p. 19).

A infância de Dona Josefa foi também marcada por repletos apelidos. Por ser uma criança rechonchuda, foi apelidada de Peba, supomos que talvez seja uma alusão ao Tatu-Peba, um animal que adora comer vegetais, mas que, caso precise, come de tudo. A chamaram de Sapecada, por conta do tom avermelhado dos seus cabelos. E além desses,

Outro apelido que eu tinha era “Antônia engancha unha”, porque eu derrubava tudo por onde passava, eu só andava correndo e naquela época nós não tinha mesa pra sentar e comer, então comia no chão, uma vez levantei e sai correndo, derrubei os pratos tudo. Então minha mãe me chamou de “Antônia engancha unha, pois por onde ela passa engancha as unhas” (Dona Josefa).

Segundo Pais (2018) os apelidos constituem identificadores de identidade e podem expressar afetos, estigmas, ironias e vivências. Os apelidos dados a Dona Josefa tem cunho hipocorístico, ou seja, são palavras criadas para traduzir uma intenção de carinho. Hampaté Bâ (2003) também relata algo parecido no trato das pessoas com a sua mãe, Kadidja:

Kadidja criou uma *waaldé*, associação da qual era chefe e que reunia as moças de sua idade mais belas e nobres de Bandiagara. Ganhou então seu primeiro apelido: *Djandji*, “a encantadora prendada”. Mais tarde seria chamada de *Poullou*, “mulher fula” no sentido de “mulher nobre”, *Flamoussou* em bambara. Também seria apelidada, pela força de seu caráter incomum, *Debbo diom timba*, “a mulher de calças”. Seu primeiro filho, Hammadoun, a chamava *Dadda* (sem dúvida, uma deformação de Kadia, diminutivo de Kadidja), nome que seria adotado pela família e por todas as crianças de Bandiagara (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 54).

Talvez no Sítio Alto, essa prática de apelidar tenha conexões tradicionais, e seja algo que já fazia parte da vida social da comunidade. Dona Josefa conta que gostava dos apelidos,

que com eles ela se sentia fortalecida, ela só não se sentia assim com um em específico, o de “Branca”, sobre isso ela relata que:

Logo pequeninha eu ganhei o apelido de minha Branca, porque eu nasci mais branca do que os menino. Isso foi sofrimento para minha mãe, porque minha mãe teve uma filha branca, se minha mãe era negra, se meu pai era negro, e todo mundo negro, e eu nasci mais clara. Aquilo ali foi uma coisa que já foi uma tristeza né, uma alegria com meu nascimento, mas ao mesmo tempo o pessoal tiveram tristeza (Dona Josefa).

Apelidos de cunho racial ou sexual possuem efeitos socialmente punitivos, Pais (2018) aponta que “Nestes casos podemos falar de um *bullying* linguístico, pois tais apelidos acentuam as diferenças de forma negativamente discriminatória” (p. 923). Além disso, a mãe de Dona Josefa sofreu opressão de gênero, associada a práticas simbólicas e estruturais de regulação da sexualidade de mulheres.

Patrícia Hill Collins (2019) considera que para a dinâmica de regulação da sexualidade, o sistema de opressão de gênero opera no sentido de dividir as mulheres em duas categorias - “as honestas e assexuais, protegidas pelo casamento, e seu oposto, as imorais e sexuais” (p. 232). - e isso serve como modelo de gênero para a construção de ideias sobre masculinidade e feminilidade.

Collins (2019) entende que a questão em torno da sexualidade das mulheres negras foi construída como algo público, que não deve ser respeitado e nem ter privacidade. “A sexualidade - no âmbito individual e interpessoal do poder - é sequestrada pela opressões interseccionais - no âmbito estrutural do poder - para assegurar o bom funcionamento da dominação” (p. 288). A autora também ressalta que

É importante lembrar que o que parecem ser ideias e práticas naturais e normais relativas à sexualidade são, na realidade, ideias cuidadosamente fabricadas e promovidas por escolas, religiões organizadas, meios de comunicação e, sobretudo, políticas governamentais (p. 233).

Essas ideias e práticas relativas à sexualidade estão ligadas ao patriarcado, ao sexismo e a dominação masculina, os quais estabelecem um conjunto de violências simbólicas que são tratadas como naturais. Isso aconteceu com a mãe de Dona Josefa ao ser responsabilizada por algo que não tinha controle, afinal, parafraseando o professor Kabengele Munanga (2019) “o Brasil constitui o país mais colorido do mundo racialmente, isto é, o mais mestiçado do mundo” (p. 136).

Dona Josefa ao estar consciente da realidade histórica do processo de miscigenação no Brasil, nos contou que o seu avô por parte de pai tinha o tom de pele de cor mais clara. “[...]”

por causa disso minha mãe sofreu, ‘e por que saiu essa menina branca?’. Mas deixe que meu avô, da parte do meu pai, sem ser a minha avó, porque a minha avó era bem negra, mas meu avô não era. ‘Ah é porque ela saiu puxando o avô’” (Dona Josefa).

Aos 12 anos de idade, Dona Josefa experimentou pela primeira vez estudar em uma sala de aula, era a realização de um sonho, mas que durou pouco tempo pois,

A moça que botaram pra ensinar era contratada, não era formada, não era concursada “vou te contratar 3 meses pra você dar uma aula aí pra esses neguinho não ficar tão analfabeto”, só que o contrato da moça venceu, mas nesses três meses eu ainda aprendi alguma coisa, pode acreditar, na primeira vez que eu entrei na sala de aula, entrei com uma boa vontade de estudar. Eu aprendi quase a fazer meu nome, assim ligeirinho, mas teve esse negócio que o contrato acabou e botaram nós pra estudar lá na escola de Marli, lá na pista, e era longe então meu pai não deixou (Dona Josefa).

É perceptível o quanto Dona Josefa considera a educação como ferramenta de emancipação. Para Paulo Freire (1979, p. 15) a “educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade” que envolve um processo de conscientização.

Mudamos nossa compreensão e nossa consciência à medida que estamos iluminados a respeito dos conflitos reais da história. A educação libertadora pode fazer isto — mudar a compreensão da realidade. Mas isto não é a mesma coisa que mudar a realidade em si. Não. Só a ação política na sociedade pode fazer a transformação social, e não o estudo crítico em sala de aula. As estruturas da sociedade — assim como o modo capitalista de produção — têm de ser mudadas, para que se possa transformar a realidade (FREIRE, 2013, p. 203)

bell hooks (2017) denominou de “pedagogia engajada” a ação educativa que possibilita a transgressão de barreiras opressoras. Para hooks e Freire, a educação é uma frente de luta para o empoderamento. Para Barbosa (2019),

A educação, além de proporcionar saber, e não só nas modalidades formais do seu acontecer institucional, também dá poder, ou melhor, também permite que as pessoas se tornem poderosas, mais capazes de darem forma às suas vidas e de influírem, significativamente, nas forças que condicionam as suas ações, as suas trajetórias, as suas opções. Assim entendida, e não há razões para se pensar o contrário, pelo menos em contextos democráticos, inclusive neoliberalizados, a educação é uma via de empoderamento, um instrumento ao serviço do acréscimo de poder dos sujeitos, poder que tanto pode ser usado para se conformar ao sistema vigente, para nele se inserir e nele aproveitar as oportunidades disponíveis, como pode ser utilizado para criticar e transformar esse sistema, as suas prescrições, as suas normas, o seu regime de integração social e bem assim os seus procedimentos rotineiros, habituais, de modelagem das subjetividades (BARBOSA, p. 8, 2019)

Dona Josefa relata que foi nesse período, por volta dos 11 a 12 anos de idade, que começou a trabalhar voluntariamente em prol da comunidade, ajudando as mães na hora do

parto.

“Chama ali Finha pra chamar Dona Santa”, “Chama ali Finha pra chamar Dona Zefa”, “Manda ali na casa de Dona Joana”, porque aqui tinha bastante parteira e quando uma não dava conta, outra dava, e eu sempre fui o correio. Eu cresci assim, me casei, e me soltei mais. Outros casam pra ficar preso, né? Eu graças a Deus me casei e me soltei mais (Dona Josefa).

A prisão a qual Dona Josefa se refere é fruto da relação estabelecida pelo seu pai, que tratava a ela, suas irmãs e sua mãe com muita rigidez. Sobre esse episódio da sua vida ela relata que:

Sempre amei meu pai e minha mãe. Gostava do meu pai, apesar dele ser rígido. Minha mãe foi uma pessoa trabalhadora, lutadora, foi uma das que mais sofreu aqui no Sítio Alto por conta do machismo, porque meu pai era muito rígido. Ela não se arrumava pra ir a uma festinha, ou uma meladinha, a vida de mãe não teve espaço para descanso, não teve espaço para lazer. Dia de domingo mãe tava lavando roupa, quando terminava ia torrar pipoca. Mãe não conhecia dinheiro, ela negociava lenha e o dinheiro ela só conhecia pela cor. “Hoje consegui um dinheiro verde”, outro dia “Tenho um dinheiro cinza”, ou “Peguei um vermelho”, o vermelho era 20 mil réis, o verde era 500 e o cinza era 5, ela não tinha conhecimento dessas coisas. Mas ela era rezadeira e parteira, ela rezava de tudo, dor de cabeça, mal olhado, quando os meninos tava atravessado ela ajeitava e dizia “Não precisa tá encalcando a mão na barriga da mulher não, isso vai quebrar a força dela”, ela sabia fazer um parto excelente. Mas foi muito sofredora, não sabia o que era dinheiro, era analfabeta, e sofreu muito no casamento dela pois meu pai era muito ciumento, e ciúme demais no casamento não tem graça.

A partir dessa fala, observamos que há uma realidade comum entre o processo de empoderamento de Dona Josefa do Sítio Alto e o de Dona Zefa da Guia: a mãe de ambas estavam condicionadas fortemente ao contexto de violência patriarcal. Utilizando Freire (1979) o qual diz que “Todo aprendizado deve estar intimamente associado à tomada de consciência de uma situação real e vivida” (p. 27), acreditamos que, assim como foi para Dona Zefa da Guia, a vivência dessa realidade também contribuiu para o processo de empoderamento de Dona Josefa do Sítio Alto.

Dona Josefa conta que essa não era uma postura inerente apenas a seu pai, mas da maioria dos homens da comunidade. Para bell hooks (2020) “Até que desaprendam o pensamento sexista que diz que eles têm direito de comandar as mulheres de qualquer forma, a violência de homens contra mulheres continuará sendo norma” (p. 100). A dança de roda por sua vez, foi muitas vezes utilizada por muitas meninas e mulheres da comunidade como estratégia de liberdade:

Os pai de família naquele tempo era muito rígido, uma moça pra arrumar um namorado, era pelo buraco da parede ou então pela greta da janela porque os pai, ave-

maria... mas elas na dança de roda tinham essa liberdade, de ir pra dança de roda e lá na dança de roda ser as moça que elas quisesse, os verso, essas coisas (Dona Josefa).¹¹⁵

“A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento”, sugere Angela Davis (2017, p. 166). A dança de roda é uma ferramenta de empoderamento, ela está presente na vida de Dona Josefa desde a sua infância, foi com as suas irmãs que ela mais aprendeu a dançar e cantar, ela conta que ao chegar na dança de roda, se a moça se interessasse pelo rapaz dizia:

Ô menino de camisa verde diga quem costurou
Que eu quero botar meu nome no retalho que sobrou¹¹⁶

E o rapaz se estivesse interessado respondia:

Menina me dá um beijo que seu pai não vai saber
E a depois do beijo dado eu me caso com você¹¹⁷

Entre um verso e outro, todos na roda cantavam o refrão:

Pisa, ô, pisa no caroço da mamona
Você toma o amor duzoto mas o meu você não toma
Se tomar eu vou buscar
Pisa, ô, pisa no caroço do juá¹¹⁸

Haviam também casos onde a paquera não fluía:

Sai daí pinto pelado vai te lavar no monturo
Que as meninas só te chama de saruê do cabo duro¹¹⁹

E o rapaz também respondia a altura:

Quem quiser escolher moça, escolha pela semana
Que do sábado, pro domingo, toda raposa te engana¹²⁰

Por volta dos 15 ou 16 anos Dona Josefa se casou com seu Zé, ao perguntar como se conheceram ela revelou que os dois são primos, e que no quilombo quase todo mundo casava entre si, o principal motivo disso era o preconceito que a comunidade sofria.

A gente olha assim hoje, “mas por que todo mundo casava com os parentes?”, até que tem uns meninos problemáticos de saúde aqui, e o povo diz que é por causa disso. Aí

¹¹⁵ (Josefa do Sítio Alto - vídeo 2)

¹¹⁶ SAÚDE, 2020.

¹¹⁷ SAÚDE, 2020.

¹¹⁸ SAÚDE, 2020.

¹¹⁹ SAÚDE, 2020.

¹²⁰ SAÚDE, 2020.

a gente pensa, será que é mesmo? Por que esse povo casou assim? Aqui era meio discriminado, até pra casar era meio difícil, só casava com os primos e às vezes tinha aqueles que nem casava (Dona Josefa).

Esse tipo de postura é fruto de preconceito racial, pois as pessoas fazem “juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertencem a um determinado grupo racializado” (ALMEIDA, p. 32, 2020), resultando na prática discriminatória de não se relacionar com as pessoas da comunidade.

Farias (2019) e Santos *et al* (2020) ao realizar estudos na área de genética médica, concluíram que em casamentos consanguíneos, ou seja, entre pais que compartilham um antepassado comum, há aumento do risco de aparecimento de doenças autossômicas recessivas. Isso acontece devido ao fato de ambos os pais possuírem o mesmo gene defeituoso, o que aumenta as chances do filho herdar a condição genética. Há aumento também da incidência de infertilidade, abortamento, perdas perinatais e morte neonatal. À medida que o grau de parentesco aumenta, o risco genético também aumenta.

Aspectos culturais, econômicos e demográficos são os principais fatores que influenciam os relacionamentos consanguíneos. No caso do Sítio Alto, a cultura preconceituosa era impeditivo para que as pessoas da comunidade desenvolvessem relacionamentos com outrem. Na história egípcia antiga, havia um tipo específico de casamento consanguíneo que tinha o intuito de estabelecer uma coesão familiar e reter a propriedade dentro da família. Cheik Anta Diop em *A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do patriarcado e matriarcado na antiguidade clássica*, aponta que:

O casamento com a irmã é uma consequência do direito matrilinear. Já observamos que, no regime agrícola, o pivô da sociedade é a mulher; é ela que transmite todos os direitos, políticos e outros, porque representa o elemento fixo, podendo o homem ser relativamente móvel: este pode viajar, emigrar, etc., enquanto que a mulher educa as crianças e sustenta-as. É, portanto, normal que estas herdem tudo daquela e não do homem que, mesmo na vida sedentária, mantém um certo nomadismo. Originalmente, em cada clã, era ao elemento feminino - e somente a ele - que retornava a totalidade da herança. A preocupação em evitar contendas de sucessão entre primos - isto é, filhos de irmãos e irmãs - parece ter levado estes últimos, no âmbito da família real, a perpetuar o exemplo do casal real original, Ísis e Osíris¹²¹. Com efeito, imagine-se um irmão e uma irmã descendentes de um casal real que se casam, no exterior da sua própria família, com uma princesa e com um príncipe. Segundo o direito matrilinear, só o descendente da irmã é que pode reinar no país; o do irmão prevalecerá no país da sua mãe, caso o direito matrilinear se encontre ali em vigor; se for o contrário a suceder, não terá direito ao trono, a menos que o usurpe em um dos dois países. Aos desposar a sua irmã, o faraó conservava o trono na mesma família e eliminava, em simultâneo, os litígios de sucessão (DIOP, 2014, p. 56 e 57).

¹²¹ [...] o mito de Ísis e Osíris está na origem da nação egípcia. Portanto, desde esta época recuada - e até ao final da história egípcia - o casamento entre irmãos permaneceu em vigor na família real, já que Ísis e Osíris são, em simultâneo, cônjuges e irmãos (DIOP, 2014, p. 54).

O faraó que casa com a sua irmã é, ao mesmo tempo, o tio do seu filho. Ora, no regime matrilinear, só o sobrinho é que herda do tio materno, e este último possui o direito de vida e de morte sobre ele. Em contrapartida, os seus próprios filhos não são seus herdeiros e, ele próprio, não pertence à família da sua mulher. Todos estes inconvenientes são eliminados graças àquilo que se designou por “incesto real”. Este é o único exemplo de família meridional, com base matrilinear e na qual o homem e a mulher pertencem à mesma família; é um tipo específico no interior do matriarcado e que se justificava pelos interesses superiores da nação ligados à coesão da família real (DIOP, 2014, p. 57).

Dona Josefa e Seu Zé se casaram no ano de 1973. Em uma cerimônia simples, o ritual não seguiu a tradição antiga de casamento montado a cavalo, “o meu foi a pé, que o carro chegou até lá em cima sabe, de lá pra cá nós viemos a pé, caminhando” disse ela. A figura abaixo é uma demonstração da tradição do casamento montado a cavalo que existia na comunidade, Dona Josefa conta que fez para que as novas gerações pudessem conhecê-la.

Figura 35: Representação do tradicional casamento montado a cavalo no Sítio Alto. Os noivos e as crianças escolhidas como porta-alianças, montavam em cima do cavalo e iam em direção ao local da cerimônia. Outra pessoa era escolhida pela comunidade para carregar as malas dos noivos por onde o casamento passava.



Fonte: Acervo de Dona Josefa do Sítio Alto.

Dona Josefa confessa que apesar dos altos e baixos inerentes a qualquer relacionamento, o seu casamento a fez se sentir livre, pois seu Zé nunca a impediu de ir para nenhuma reunião, nem de correr atrás de benefícios para a comunidade. “Ele pode ter todos os defeitos, mas isso ele me soltou. Isso fez eu me desenvolver e buscar o desenvolvimento da minha comunidade” (Dona Josefa).

bell hooks denominou de “masculinidades feministas” esse tipo de postura onde homens se esforçam em construir masculinidades alternativas em contraposição ao modelo sexista. A autora ressalta ser necessária uma

[...] visão de masculinidade em que a autoestima e autoamor da pessoa, que é única, formam a base da identidade. Culturas de dominação atacam a autoestima, substituindo-a por uma noção de que obtemos nosso senso de ser a partir do domínio do outro (HOOKS, 2020, p. 106 e 107).

No ano seguinte, em 1974, nasceu a primeira filha do casal, posteriormente tiveram mais 9 filhos, mas apenas 4 se criaram. A maioria dos partos foram realizados com as parteiras da própria comunidade. Sua mãe era quem cuidava das crianças quando Dona Josefa precisava sair para algum lugar. Isso reforça as noções de família por extensão de origem africana que também observamos na Serra da Guia.

Quando eles ainda estavam pequenos, eu não saía pra lugar longe, participava de reuniões aqui perto, em Simão Dias, nesses lugares... Quando eles foram ficando grande foi que eu fui saindo para outros lugares. A mais velha, Maria, quando completou 15 anos foi pra São Paulo, João foi pra Bahia e agora que voltou, e os outros dois já grandinhos ficavam com o pai (Dona Josefa).

Após o nascimento da sua segunda filha, Dona Josefa esteve bastante doente, ela fez acompanhamento médico, e o mesmo chegou até a não dar expectativas de vida para ela “passei o ano todinho tomando comprimido, tomei sulfato ferroso, combiron, vitaferro, vitamina E, foi tanta vitamina que tomei, uma injeção” conta Dona Josefa. Diante da não solução e agravamento do seu estado de saúde, pessoas da comunidade começaram a dizer que o problema era espiritual “Aí inventaram que meu pai é quem tinha feito coisa pra mim” desabafou Dona Josefa.

O pai de Dona Josefa era da umbanda, e nessa época ela tinha repulsa às questões ligadas a essa religiosidade “eu odiava coisa de Xangô, porque meu pai era desses negócio e minha tia” disse Dona Josefa. Segundo Paulo Freire (1979) o desprezo por si mesmo é uma das características de pessoas oprimidas, isso ocorre devido a interiorização da opinião dos opressores sobre eles.

Para solucionar o problema de saúde que te afligia, Dona Josefa buscou uma rezadeira que aparentemente tinha ligações espirituais com as crenças afro religiosas, sobre essa experiência ela relatou que

Ela me chamou e disse, “É, o pessoal disse que você tá com macumba, mas você não tem macumba nenhuma não. E outra, vocês vão ter que pedir perdão a seu pai, pois estão dizendo que seu pai andou fazendo macumba pra você, minha filha seu pai te ama, gosta tanto de você, não existe isso não, nem seu pai tá fazendo, nem você tem macumba. Agora, você tem uma doença que todas que tiver dessa, pode trazer que eu cuido”. Aí eu já fiquei mais animada né, e ela continuou, “E outra coisa, povo tá dizendo que você vai morrer, mas não vai não, você vai criar os seus filhos tudo. Agora, você vai fazer o que eu mandar, pode ir embora pra casa, e durante dois meses você não venha aqui, só venha quando passar dos dois meses, porque você teve o

menino, você tá fraca”. Aí me deu uns chá e mandou pra casa, quando cheguei tava mais animada né.

Ao recordar esse episódio da sua vida, Dona Josefa reflete que

Na vida nunca diga dessa água não bebo, nem desse pão eu não como. Porque ninguém sabe no que um dia a gente chegará. Aqui no início tinha umbanda, só que a daquele tempo não era como a de hoje, era diferente. Aí eu fui parar lá, e graças a Deus querendo ou não foi onde eu encontrei saúde, eu tenho que dizer isso. Porque muita das vezes os padres condenam uma coisa, o crente critica outra, um aleluia, outro queima Jesus... Eu tenho um filho, e ele manga deu, porque eles tudo são mais evangélico, mas eu não sou nem evangélica, nem umbandista, sou católica e não desrespeito religião nenhuma, pois para nós se salvar nós não precisa de religião, nós precisa das nossas ações. A salvação tá no amor, no trabalho, no respeito um pelo outro.

A fala de Dona Josefa expressa o quão marcante e significativa foi essa experiência em sua vida, algo que contribuiu na construção de um processo de conscientização que envolveu o respeito às diferenças a partir da liberdade religiosa, e consequentemente também colaborou para o seu processo de empoderamento. Para Collins (2019) a consciência está constantemente em evolução e negociação, ela não é uma entidade fixa. Esse dinamismo da consciência é vital para agência individual e de grupo no processo de empoderamento.

As histórias contadas por José, pai de Dona Josefa, foram fundamentais para o seu processo de conscientização, ela disse que naquela época não se falava em história quilombola, mas em história dos escravos.

Ele sempre me dizia que procurava uma carta, um papel que os pais deixaram, porque se a escravidão voltasse ele não era perseguido, ele sempre dizia isso, “Uma coisa que já teve, pra voltar não é difícil, mas se acontecer não tenha medo porque eu tenho esse papel e vou deixar e ninguém vai bulir com vocês não” (Dona Josefa).

Possivelmente esse documento era uma carta de alforria, deixada pelos pais de seu José, a fim de garantir a liberdade dos seus. Quando ele fala que “Uma coisa que já teve, pra voltar não é difícil”, ele poderia estar expressando um sentimento de insegurança perante o regime político que estava vigente. Nessa época Dona Josefa dizia demonstrar sinais de resistência com a possibilidade disso acontecer, principalmente devido aos castigos que os negros sofriam, sobre isso o seu pai lhe aconselhava:

“Não minha filha, olhe, se voltar a escravidão todo mundo aqui vai ser escravo, uma parte vai ser de Candinho e outra parte de Dorinha, porque os empregados que era de Alexandre, o barão, vai ser dividida. Os fazendeiro vai passar a se chamar coronel”. Porque naquela época tinha coronel, e quando acabou a escravidão passou a ser fazendeiro, e mudou o nome daquelas pessoas. “Então em vez de ser Candinho, vai ser Coronel Cândido Dortas, então você vai ser negra dele, e os outros vai ser negro de Dorinha”, ele dizia isso por conta da divisão de terra do barão (Dona Josefa).

Cândido Dortas, mais conhecido como “Candinho”, chegou a criar uma das irmãs de Dona Josefa, ele foi um dos maiores latifundiários que Simão Dias já teve, foi prefeito entre 1954 e 1959, e posteriormente deputado estadual. Dorinha, é José Almeida Dório, também latifundiário, controlava a União Democrática Nacional (UDN) em Simão Dias, partido de direita e conservador. Nunca chegou a ser prefeito, mas foi eleito deputado estadual duas vezes. Dorinha tinha uma grande fortuna acumulada, além de 16 fazendas, era muito temido por seu comportamento violento. Segundo Souza (2002) “As pessoas, ao relatarem a sua conduta, ainda expressam medo. Vários relatos levantam denúncias de violência física. No entanto, Dorinha nunca foi acusado judicialmente por tais denúncias” (p. 75).

Sr. Otávio Leal, morador do povoado São Domingos em Simão Dias descreve o temor a Dorinha: “Ele pegava e assim o cara que fizesse de qualquer coisa, botava numa camionete e dissertava bem longe daqui. O Dorinha era assim com os ladrões. Tinha uma fumaça, ele pegava e jogava dentro. Mas, quem era homem para denunciar Dorinha. Se denunciasse morria”. (LEAL, 2002 *apud* SOUZA, p. 75, 2002).

A fama cruel do latifundiário talvez fosse uma das principais preocupações de seu José, pai de Dona Josefa, ao aconselhá-la em não enfrentá-lo. Na possibilidade de fuga, ele também alertava que “eu não podia ser uma nega fujona, ‘Você tem que ser uma nega honesta, mesmo que você apanhe, se apanhar se aquiete, eles não vão perseguir, eles só persegue quando eles odeiam, e se você não fizer raiva eles não odeia’” conta Dona Josefa.

Essa concepção de seu José mostra o quanto sua consciência estava historicamente condicionada pelas estruturas sociais impostas pelas relações de poder de dominação e opressão. A essa condição Paulo Freire (1987) denominou de fatalismo, e alerta que em análises superficiais isso pode ser sugerido como docilidade, quando na verdade se configura como “fruto de uma situação histórica e sociológica e não um traço essencial da forma de ser do povo” (p. 31).

Dona Josefa também relata que seu pai respeitava muito as autoridades, “ele respeitava muito gente rico, polícia, governador, essas coisas ele respeitava demais”. Mesmo diante dos conselhos do pai, o processo de conscientização de Dona Josefa a conduziu por outro caminho:

Com ele eu aprendi porque que a gente tinha que ser escravizada e não correr atrás de vingança, porque era uma forma de lei. E naquela época era daquele jeito, e os negros coitado, ser besta, por pensar que era pobre nós tinha que ser escravo de quem é rico, de quem tem dinheiro. E não, não é verdade isso. E assim a gente vem se conscientizando (Dona Josefa).

“Desenvolver a consciência crítica para compreender o sentido das ideologias hegemônicas é empoderador. Reconhecer que não precisamos acreditar em tudo que nos é dito e ensinado é libertador para muitas mulheres negras” sugere Patrícia Hill Collins (2019, p. 451). O processo de conscientização de Dona Josefa, permitiu que, como sugere Paulo Freire “‘desvelar’ a realidade, desmascarar sua mitificação e chegar à plena realização do trabalho humano: a transformação permanente da realidade para a libertação *da humanidade*” (1979, p. 17).

Um outro ponto relatado por Dona Josefa, é que seu pai orientava que na possibilidade de haver divisão do grupo, era preferível ficar na fazenda que tivesse o hábito de marcar os escravos com ferro em brasa, provavelmente uma estratégia para que o grupo/família se reconhecesse, visto que na condição de escravizado eles poderiam ser vendidos à outro fazendeiro e se separar. “Meu pai contava essas histórias da vida dele com os patrão, e como nós podia fazer daqui pra frente se a escravidão voltasse. Ele disse pra gente só ficar na fazenda que tivesse com ferro, assim como ferrava os bois com ferro quente, a gente ia ser ferrado” (Dona Josefa).

É a partir da conscientização sobre a sua história e dos seus antepassados, que Dona Josefa busca preservar todo conhecimento sobre seu povo. Hoje ela se sente responsável por tal legado e ressalta a importância desse conhecimento para as próximas gerações:

A gente guardou um pouco daquilo que era antigo, barril, lata, formas de fazer adubo, aquelas coisas, então que isso aí eu guardei porque muita gente tange no mato, “ah porque não tá mais na moda, coisa velha, antiga”, mas eu guardei pra arrumar tudo dentro do memorial, porque é uma lembrança que a gente precisa passar para os nossos netos, bisnetos, e para futura geração toda do nosso povoado que vem por aí (Dona Josefa).

Depois de casada, Dona Josefa começou a participar de reuniões na comunidade vizinha, Caraíba de Baixo, pois era lá onde existia associação de moradores.

Quando a gente se reunia pra falar do Sítio Alto, nós começamos de lá. Só que o Sítio Alto passou um tempo escondido atrás das Caraíba, ninguém dizia que era do Sítio Alto, e o povo das Caraíba não gostava. Então muita das vezes a gente se sentia ofendido com isso, mas a gente fazia discussão lá, e o que vinha mandava pro Alto da Caraíba, ou Caraíba de cima, só pra não dizer que nós era do Alto (Dona Josefa).

A Caraíba de Baixo era uma comunidade mais bem estruturada, segundo Dona Josefa “é uma comunidade de gente mais rico, de gente mais branca, lá tinha escola, tinha tudo. E aqui no Sítio Alto não tinha nem estrada, sem energia, sem casa de construção, sem cisterna, sem água, sem nada”. Dona Josefa chegou até a disputar uma eleição para compor a direção da

associação da Caraíba de Baixo, a fim de reivindicar uma distribuição justa entre os moradores das comunidades nos projetos que a associação era beneficiada.

Eu fui tesoureira da Caraíba de Baixo, ganhei a eleição e tive medo de assumir, pois na eleição eu concorri pra o Conselho Deliberativo, mas como tive muito voto conseguimos a Tesouraria, aí eu tive medo e passei pro meu irmão, eu ganhei e dei a meu irmão, e por isso o pessoal disse um bocado de coisa com eu. Meu irmão ficou na tesouraria e eu fui pro conselho fiscal. Como essa comunidade sempre foi a rainha do pedaço, com o tempo ela me tirou sem nem me avisar, quando eu vi já tinha tirado, sem dizer.

Não saber ler foi a principal motivação de Dona Josefa para não assumir a cadeira para qual foi eleita, “O medo de assumir lá foi por que eu não sabia ler, eu só sabia assinar o nome, e pra ser tesoureira sem saber ler no meio de umas pessoas que só humilhava a gente, como que ia ser? Foi por causa disso”.

Essa fala de Dona Josefa nos fez lembrar de um dos alunos do Círculo de Cultura, que ao expressar seus sentimentos sobre a experiência da alfabetização disse em um tom tristonho: “Não sofro por ser pobre, mas por não saber ler” (FREIRE, 1979, p. 23). Dona Josefa entende que a educação é uma ferramenta fundamental para que indivíduos e grupos oprimidos possam alcançar a libertação e possam empoderar-se. Para Collins (2019)

As afro-americanas perceberam há muito tempo que a ignorância relega as pessoas negras à impotência. Durante a escravidão, era ilegal ensinar negros a ler e escrever. Dominar essas habilidade era uma expressão de ativismo político não porque a educação permitisse que os escravos se tornassem melhores escravos, mas porque oferecia habilidades essenciais para o questionamento das próprias bases da escravidão (p. 343).

Outras mulheres também faziam parte da associação da Caraíba de Baixo, mas Dona Josefa se sentia rejeitada perante elas: “Tinha, mulheres mais de que eu, mulheres de outra qualidade, mulheres brancas, mulheres ricas, mulheres que sabia ler, a boba que tava lá era eu”. Para Lélia Gonzalez (2020) “Tem muita mulher por aí que, de comum com as lutas das feministas, só tem mesmo uma coisa: o sexo feminino. No restante, elas são tanto ou mais masculinas do que muitos homens que a gente conhece (p. 300).

Nesse sentido, bell hooks (2020) enfatiza que não são apenas os homens que criam e perpetuam a cultura de violência, se quisermos vencer o patriarcado, é necessário reconhecermos o papel que as próprias mulheres têm na manutenção e perpetuação do sexismo. E a autora completa:

Quando mulheres se organizaram pela primeira vez em grupos para, juntas, conversar sobre questões relacionadas ao sexismo e à dominação masculina, elas foram claras

quanto ao fato de que mulheres eram tão socializadas para acreditar em pensamentos e valores sexistas quanto os homens. A diferença está apenas no fato de que os homens se beneficiaram mais do sexismo do que as mulheres e, como consequência, era menos provável que eles quisessem abrir mão dos privilégios do patriarcado. Antes que as mulheres pudessem mudar o patriarcado, era necessário mudar a nós mesmas; precisávamos criar consciência (HOOKS, 2020, p. 25).

Durante as reuniões na associação da Caraíba de Baixo, Dona Josefa chegou a sofrer tentativas de silenciamento, segundo ela “Muita das vez quando eu ia falar, um dizia ‘Não fale não’, outro ‘Não fale não’, ‘Quem tá falando? É a menina do Sítio Alto?’ e caíam na risada, era motivo de risada para algumas pessoas”. Djamilia Ribeiro (2020) ao pensar lugar de fala, explica que sujeitos pertencentes a grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada tem suas vozes e saberes tratados de modo igualmente subalternizado.

Grada Kilomba (2019) discute que aqueles que sempre foram autorizados a falar, tem dificuldades de ouvir, pois as narrativas trazidas pelo Outro¹²² trazem enfrentamentos necessários para transformar a realidade cômoda e confortável daqueles que se intitulam ter o poder da fala. No caso da Caraíba de Baixo, além das pessoas se negarem a ouvir Dona Josefa, elas também eram hostis, e utilizavam o riso enquanto estratégia para manter seu privilégio.

Episódios como esses fizeram Dona Josefa refletir sobre a necessidade de criar ferramentas que pudessem enfrentar esses silêncios. A construção da associação de moradores do próprio Sítio Alto foi uma delas, e ao levantar essa discussão, ainda tentaram desencorajá-la, “Pra quê essa associação no Sítio Alto? Pra se acabar? O Sítio Alto não tem quem tome conta!” (Dona Josefa).

A tomada de consciência da realidade e da sua própria capacidade para transformá-la fez com que Dona Josefa não desistisse, e mesmo diante das tentativas de desanimá-la, ela organizou um grupo com moradores do Sítio Alto e Pirajá de Baixo, e juntos fundaram a associação em 1995. Segundo Paulo Freire, situações como essas promovem mudanças significativas nas pessoas “O importante é advertir que a resposta que *a pessoa* dá a um desafio não muda só a realidade com a qual se confronta: a resposta muda *a própria pessoa*, cada vez um pouco mais, e sempre de modo diferente (1979, p. 20).

¹²² A categoria do *Outro* foi cunhada pela filósofa francesa Simone de Beauvoir, ela considera que a mulher foi constituída como o *Outro* por ser vista como objeto e não ter reciprocidade do olhar do homem. Grada Kilomba sofisticou a percepção sobre essa categoria ao aplicá-la a realidade das mulheres negras, visto que por serem nem brancas e nem homens ocupam um lugar muito mais difícil de reciprocidade, e denomina a posição da mulher negra como o *Outro do Outro* (RIBEIRO, 2020).

Figura 36: Dona Josefa e a sede da Associação de moradores do Sítio Alto



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Na época de fundação da associação, a insegurança por não saber ler ainda rondava Dona Josefa, o que a fez ser parte da direção, mas como secretária. O primeiro presidente foi João, e somente na gestão subsequente é que Dona Josefa vence a insegurança e é eleita presidente da associação. Depois de Dona Josefa, dentre as mulheres, somente Helena foi eleita presidente e cumpre o mandato na gestão atual. Outras mulheres fizeram parte da direção, mas em outros cargos ou no Conselho Fiscal.

A insegurança de Dona Josefa era consequência do discurso opressor de que somos incapazes, algo introjetado historicamente no cotidiano de pessoas oprimidas. O processo de conscientização de Dona Josefa foi determinante para sua autovalorização e entendimento da sua capacidade enquanto agente de transformação social. Para Paulo Freire (1987) “Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua ‘conivência’ com o regime opressor” (p. 33).

A associação foi o pontapé para que Dona Josefa começasse a se organizar, além dela, ela fez parte do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município de Simão Dias; da Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA); do Centro Dom José Brandão; passou também a participar do Conselho de Saúde, do Conselho de Educação, do Conselho de Segurança Alimentar, e de Agroecologia. Ao transformar sua consciência, Dona Josefa organizou ações empoderadoras com o intuito de mudar a vida do povo da comunidade do Sítio Alto.

Figura 37: Posse de Dona Josefa no Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município de Simão Dias, 2005.



Fonte: Acervo de Dona Josefa, 2021.

Foi também ciente da importância de ocuparmos os mais diversos espaços, que o processo de empoderamento de Dona Josefa a levou a concorrer a uma vaga na Câmara de Vereadores do município de Simão Dias nas eleições de 2020. A sua campanha eleitoral tinha como foco principal a defesa da mulher agricultora, e apesar do resultado da votação não ter sido o suficiente para conquistar uma das cadeiras do legislativo municipal, a sua candidatura teve a importância ressignificar o imaginário coletivo que naturaliza a ausência de mulheres negras nesses espaços.

Sua campanha colocou em cheque a importância da representatividade das mulheres negras quilombolas na política, algo que para o processo de empoderamento é crucial, visto que é uma pauta necessária para as mudanças estruturais da nossa sociedade, pois é uma forma de promover a democracia e a pluralidade de vozes nos espaços de decisões.

Figura 38: Dona Josefa com o material de campanha utilizado nas eleições de 2020.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Entre as Josefas do Sítio Alto encontramos a resiliência de mulheres que utilizaram e utilizam os saberes e práticas de cuidado em saúde como ferramenta de empoderamento. Dona Josefa é uma agente do conhecimento, que ao compreender as dinâmicas das relações de poder dominante e opressora, utiliza sua sabedoria em prol da emancipação do seu povo.

Parafraseando Patrícia Hill Collins “Conhecimento sem sabedoria é suficiente para os poderosos, mas sabedoria é essencial para a sobrevivência dos subordinados” (p. 411). São as rezas e rodas, o canto e a dança, utilizados com muita sabedoria no decorrer do processo de empoderamento de Dona Josefa, que têm contestado as estruturas de dominação e opressão. É por isso que encerramos essa pequena narrativa sobre sua vida com versos que nos levam a conscientização da necessidade de mudarmos os paradigmas sociais estabelecidos para que tenhamos uma sociedade menos desigual.

Essa mulher já teve humilhada
Desde quando ela nasce que não tem onde morar
Eu fico triste quando vejo alguém dizer
Que a mulher que não tem terra não pode se emancipar

Essa mulher mesmo que não tenha terra
Ela vive trabalhando na roça do meu senhor
Com a enxada, dando duro pra danar
Se ela não tiver a terra
É porque não pode comprar

Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

(Dona Josefa - Trecho do jingle de campanha da eleição de 2020)

3.3 Empoderamento e a sua sincronia no espaço e no tempo

Tendo em vista os aspectos analisados no decorrer das narrativas da história de vida de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, constatamos a relação sincrônica do processo de empoderamento. Este, é desenvolvido simultaneamente em espaços distintos, é uma composição poética que nos remete ao princípio da temporalidade das tradições africanas. Ele é dinâmico, pois está situado na arena do campo de batalha da cultura popular, como sugere Stuart Hall. Por tanto, o empoderamento não é um fenômeno linear, mas sim espiral, como propõe a intelectual indiana Srilatha Batliwala:

O processo de empoderamento é, então, uma espiral que altera a consciência, identifica áreas de mudança, permite criar estratégias, promove a mudança e canaliza as ações e os resultados, que a cada vez mais permitem alcançar níveis mais altos de consciência e estratégias alinhadas com as principais necessidades. Visto assim, o empoderamento em espiral afeta a todos os envolvidos: o indivíduo, o agente, a coletividade e a comunidade. (BATLIWALA, 1997, p. 201)

A conscientização é a essência para que o empoderamento aconteça. No caso das Josefas, entendemos que seus conhecimentos constituídos a partir dos saberes e práticas do cuidado são poderes capazes de gerar a unidade, de congregar a comunidade, poderes que ligam a humanidade à espiritualidade, assim como o *bese saka* é para os povos Akan. São poderes transformadores pois estão alicerçados sob uma ética do amor, que é a força necessária para nos opor à dominação, como nos lembra bell hooks:

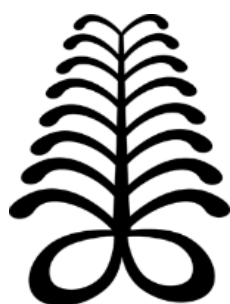
Quando aceitarmos que o verdadeiro amor é fundamentado em reconhecimento e aceitação, que o amor combina com cuidado, responsabilidade, comprometimento e conhecimento, entenderemos que não pode haver amor sem justiça. Com essa consciência, vem a compreensão de que o amor tem o poder de nos transformar e nos dar força para que possamos nos opor à dominação (2020, p. 150).

Assim como Angela Davis, compreendemos que as mulheres quilombolas conhecem o empoderamento antes mesmo que o conceito fosse sistematizado. O empoderamento está no cerne da resistência das Flebonas, Marias, Zefas, Caboclas, que ao serem oprimidas construíram com sabedoria estratégias de luta e sobrevivência. Essas mulheres “sabem mais de solidariedade do que de competição, de coletivismo do que de individualismo. Nesse contexto, há muito o que aprender (e refletir) com essas mulheres negras que, do abismo do seu anonimato, têm dado provas eloquentes de sabedoria” como aponta Lélia Gonzalez (2020, p. 269).

Os saberes e práticas do cuidado em saúde, passados de geração em geração, são contra discursos que questionam epistemologias dominantes consideradas como universais. Ao longo da história de vida de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, seus saberes e práticas do cuidado foi e permanece sendo utilizado como instrumento de resistência e transformação que confronta as relações de poder opressoras.

CAPÍTULO III

Aya - Mensuro wo: Não tenho medo de você



4 DIMENSÕES DO EMPODERAMENTO RELACIONADAS AOS SABERES E PRÁTICAS DO CUIDADO EM SAÚDE

As reflexões acerca das expressões do empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto nos movimentou em direção a *Aya*, símbolo adinkra de resistência, perseverança, coragem e ousadia. Os traços desenhados no símbolo fazem referência às folhas da samambaia, uma planta resistente e que possui alta capacidade de enfrentar condições adversas. *Aya* vem da expressão “*mensuro wo*”, que quer dizer “não tenho medo de você”¹²³, e aqui ela exprime simbolicamente a coragem e resistência de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto na luta contra as relações de poder de dominação.

No capítulo anterior, ao discutirmos o conceito de empoderamento, mencionamos a respeito da sua complexidade. Segundo Magdalena León (2001), estruturas categóricas em torno do conceito tem sido construídas pelo movimento feminista acadêmico com a intenção de torná-lo mais analítico e metodológico. O estudo de Couto e Saiani (2021) apresenta a sistematização das principais categorias elaboradas:

Rowlands (1995) estabelece três dimensões (pessoal, relacionamentos e coletivo); Stromquist (1997) define quatro componentes (cognitivo, político, psicológico e econômico) e dois níveis (micro e macro); Alsop et al. (2007) adotam três domínios (Estado, mercado e sociedade) e três níveis (local, macro e intermediário); e Mageste et al. (2008) apontam três níveis (individual, relacional e contextual) (p. 4, 2021).

Para fins de análises deste capítulo, tomamos a categorização elaborada pela professora feminista norte-americana Nelly Stromquist, a qual sugere que

O empoderamento consiste de quatro dimensões, cada uma igualmente importante, mas não suficiente por si própria, para levar as mulheres a atuarem em seu próprio benefício. São elas a dimensão cognitiva (visão crítica da realidade), psicológica (sentimento de autoestima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente) (STROMQUIST, 2002 *apud* BERTH, 2019, p. 45 e 46).

Nas seções a seguir, buscamos compreender a partir da história de vida de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, como se expressa seus respectivos processos de empoderamento. Interpretamos sob a luz das quatro dimensões formuladas por Stromquist algumas narrativas de vida decorrente das entrevistas, bem como do levantamento de materiais de audiovisual que ainda não foram mencionados neste trabalho.

¹²³ Ver mais em: <https://livrozilla.com/doc/91587/do-prov%C3%A9rbio>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2022.

4.1 Dimensão cognitiva do empoderamento

A dimensão cognitiva do empoderamento está relacionada à compreensão de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto sobre 1) o contexto de realidade social em que elas vivem; 2) ao desenvolvimento da sua consciência crítica e 3) a percepção de que os saberes e práticas do cuidado em saúde inerente a elas é uma ferramenta que pode ser utilizada em favor da alteração das estruturas sociais e consequentemente levar a emancipação individual e coletiva em suas respectivas comunidades.

Em entrevista para o documentário “*Dona Josefa: A guia da serra*” dirigido por Rita Simone, Dona Zefa da Guia ao relatar como foi seu encontro com o ex-presidente Lula em Recife, nos mostra elementos desse aspecto cognitivo do empoderamento na sua fala:

Eu encontrei com o presidente Lula em Recife, e que muitas pessoa achava que por que eu não sei ler nem escrever, eu num chegava perto pra abraçar ele. Mas a importância do amor, ia tranquilizar, da tranquilidade das pessoa, que entendeu que eu era uma pessoa da saúde, uma pessoa que militava nos conselho, e que poderia chegar até onde ele tava, eu fui escolhida pelas pessoas que tinha inteligência que queria ver eu conversando com ele pra entregar carta e fazer alguma coisa que necessitava, e eu tive aquela coragem, e ainda teve um senhor que disse assim: “a senhora quer uma ajuda pra senhora chegar até onde ele tá?” Eu digo, não meu fio, porque eu tenho coragem de convidar e falar com Deus, por que eu não falo com Lula que é uma pessoa que seje de nós mesmo?. O que ele falou pra mim foi que ele nasceu de uma parteira e um bichinho bunitinho como ele saiu da barriga de uma mãe como era a dele (Dona Zefa da Guia)¹²⁴.

Quando Dona Zefa diz que as pessoas duvidavam da sua capacidade de estar com uma autoridade, como um presidente da república, apenas pelo fato dela não saber ler e escrever, significa que no geral as pessoas acreditam que o conhecimento válido é apenas aquele discutido em sala de aula, em espaços acadêmicos. Patrícia Hill Collins (2019) alerta que devemos desafiar esses termos do discurso intelectual e ter o compromisso de desenvolver análises que vão muito além dos critérios epistemológicos convencionais.

Para Lélia Gonzalez, “Vale ressaltar que a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internalização por parte dos autores (tanto os beneficiários quantos os prejudicados), que o reproduzem em sua consciência e em seu comportamento imediato” (2020, p. 34). A tomada de consciência de Dona Zefa a levou a desafiar esse discurso, fazendo-a reconhecer que seus saberes e práticas também são conhecimentos relevantes.

¹²⁴ DONA JOSEFA, 2010.

Ao dar ênfase à sua trajetória associada aos saberes e práticas do cuidado em saúde, podemos perceber que ela considera que esse conhecimento é tão importante quanto o da leitura e escrita, podendo fazer ela acessar espaços de poder. Em *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire sugere que:

Os oprimidos não obterão a liberdade por acaso, senão procurando-a em sua práxis e reconhecendo nela que é necessário lutar para consegui-la. E esta luta, por causa da finalidade que lhe dão os oprimidos, representará realmente um ato de amor, oposto à falta de amor que se encontra no coração da violência dos opressores, falta de amor ainda nos casos em que se reveste de falsa generosidade (1987, p. 20).

Para Dona Josefa do Sítio Alto “É importante estudar, saber ler, tem gente que tem vocação pra caneta, de ser professor, de ser doutor, mas também tem gente com a vocação de roça”, essa fala também expressa o desenvolvimento de consciência crítica e reivindica o reconhecimento dos seus saberes como válidos. A roça representa um contexto de realidade social, e permite por exemplo, que Dona Josefa compreenda criticamente a importância da preservação do meio ambiente como algo indissociável do cuidado com a saúde. Uma das suas músicas sintetiza essa crítica:

Minha vida é andar por esse Sergipe
Com minha equipe de educação
Olhando as matas e as florestas
Eu vejo a destruição
Eu penso como é que fica se não ter sombra para este chão
O rio seca, a nascente também
Nada se planta
Nem nada se tem
Até a saúde que é a mais importante se acaba também
O homem não pensa, para poder fazer
Só pensa no ter
E esquece de ser
Solidário com quem vai nascer.
Vou lá, vou lá, vou lá, vou lá, vou lá
Vou lá ensinar, a ler e escrever
Cuidar da saúde, cuidar dos doente
Fazer uma limpeza no meio ambiente.

“O homem não pensa, para poder fazer. Só pensa no ter e esquece de ser” é também uma crítica a influência dos valores capitalistas nessa relação entre saúde e meio ambiente.

“Ah, vamos botar veneno pra gente ter mais dinheiro”, só que quando a doença vem, o dinheiro não dá pra pagar nem as consultas do médico, nem fazer os exames. Quando eu falo, ficam dizendo que é por que sou do tempo antigo. Depois diz que o mundo vai acabar pegando fogo, mas nós é quem começa, cortando as madeira, os matos, daí os rios, as nascente vai parando de funcionar. A gente tem que saber o que tá fazendo, porque a gente mesmo destrói a natureza que nós somos donos do mundo e os outros não podem ter nada. Já vi gente dizendo que bota veneno no milho por que é pra vender, mas não o seu pra comer. Aí bota veneno no chão para não nascer mato, bota

veneno quando o milho vai nascendo, depois bota veneno pra não dá lagarta, depois seca, quebra aquele milho e leva pro moinho e nós come como cuscuz. Tá certo isso? Que saúde nós vamos ter se a gente sabe que veneno mata? (Dona Josefa do Sítio Alto).

Nota-se que a percepção crítica de Dona Josefa é desenvolvida a partir de diálogos coletivos. Patrícia Hill Collins ressalta que “Para as mulheres negras, é raro que novas reivindicações de conhecimento sejam elaboradas de maneira isolada de outros indivíduos, e em geral são desenvolvidas em diálogos com outros membros da comunidade” (2019, p. 416). Ou seja, a interação entre individual e coletivo cumpre papel importante diante da dimensão cognitiva do empoderamento.

A poesia é uma das maneiras utilizadas por Dona Josefa para se expressar, algo que também é comum nas tradições orais africanas. Ao revisitar canções antigas que eram cantadas na dança de roda do Sítio Alto, Dona Josefa faz a leitura crítica de uma delas:

Ô mulher, vamo pro roçado trabalhar
Ô mulher, vamo pro roçado trabalhar

Mulher não pode nem com foice, nem com machado
Mulher só pode com o labor da cozinha
Carne, farinha, pimenta, cebola e sal

Ô mulher, vamo pro roçado trabalhar
Ô mulher, vamo pro roçado trabalhar¹²⁵

Segundo Dona Josefa: “Aí era chamando, dizendo que a mulher era preguiçosa, dizendo que não podia com foice, nem com machado, só podia ‘com o labor da cozinha, carne, farinha, pimenta, cebola e sal’”¹²⁶. Ou seja, Dona Josefa demonstra pensar criticamente na contradição de que a dança de roda, ao mesmo tempo que representava ser sinônimo de liberdade para muitas mulheres, também perpetuava relações sexistas em suas músicas.

“A gente, naquela cantiga, eles estavam cantando, se divertindo, mas tavam humilhando a mulher dizendo que a mulher não podia, a mulher não pode nem com foice, nem com machado”¹²⁷ completa Dona Josefa. Paulo Freire (1987) sugere que a tomada de consciência abre o caminho das insatisfações sociais, pois estas são componentes de uma situação de opressão.

¹²⁵ SAÚDE, 2020.

¹²⁶ SAÚDE, 2020.

¹²⁷ SAÚDE, 2020.

Essas insatisfações sociais relacionadas à situação de opressão atingem até mesmo o plano sagrado. O atendimento prestado por Dona Zefa da Guia em seu santuário, é um momento que reúne passado e presente de forma simultânea. Ao observar uma das consultas espirituais, o debate sobre violência patriarcal foi suscitado, segue um pequeno trecho do diálogo entre Dona Zefa (em momento de transe) e uma das pessoas atendidas por ela:

Dona Zefa: Deus com o pai, com o filho e espírito santo, tende piedade e Deus lhe proteja. Quantas vezes já veio aqui?

Pessoa em atendimento: É a primeira vez!

Dona Zefa: É vencimento ou uma consulta?

Pessoa em atendimento: Consulta.

Dona Zefa: Quantos dias faz que tá dando dois passos pra trás e um pra frente?

Pessoa em atendimento: Já tem uns dias.

Dona Zefa: Tem dias que você pensa na vida, luta e batalha, e nunca conserta o que você tem vontade. Ansioso, peso nas costas, esmorecimento nos braços, tremura nas carnes, e fica agressivo, tem horas que não segura, fica um pouco preocupado, querendo as coisas antes da hora, pra vencer esta batalha, não é isso?

Pessoa em atendimento: É!

Dona Zefa: Aí sente uma dorzinha de cabeça, um esmorecimento, querendo as coisas antes da hora, e fazendo coisas que não dá, e fazendo coisas complicadas. Qual é o seu vício?

Pessoa em atendimento: Cachaça.

Dona Zefa: Eu tô vendo aqui que tem uso agressivo, e tem coisa que não é certo e você fica exigindo, pra ver se consegue e faz loucura, como se fosse alguma coisa pra você não se tornar bem.

Pessoa em atendimento: É que eu quero conseguir de volta o que perdi.

Dona Zefa: O que foi?

Pessoa em atendimento: A mulher me deixou.

Dona Zefa: A mulher te deixou? Ela saiu de perto porque você não era boa pessoa, você tem que ter cuidado e tem que pensar, ver que mulher, ela não é uma rede pra você deitar e se balançar. Ela é um pedaço de pessoas, que quer as coisas pra melhorar, quer as coisas pra ter seguimento, ter as coisas pra prestar. Conta e saber o que a mulher precisa, e não falar coisas desagradáveis, coisas que não é justo, e tinha hora que você passava do normal, ela saiu porque teve medo dos acontecimentos que já tá vendo, por onde ver e podia chegar pra ela também. Tá entendendo meu irmão?

Esse diálogo permite-nos perceber como a expressão do processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia impacta na relação com outras mulheres, mesmo que estas não a procurem diretamente. Espiritualmente ela identifica que a pessoa em atendimento é o pivô da violência

patriarcal em um relacionamento amoroso, ela tece críticas a tal situação e busca o caminho da conscientização com o intuito de intervir nessa realidade. E o diálogo continua:

Pessoa em atendimento: Tô entendendo! Mas será que tem volta?

Dona Zefa: Olhe, eu não vou lhe garantir, aqui eu nem faço mulher pron'tá homem, nem homem pron'tá mulher. O que eu faço aqui é Deus ajudar, ter uma conversa, uma palavra de conforto, uma união de felicidade e ter um jeito pra ver o que é que nós pode ajudar. Mas forçar, eu não forço, de maneira nenhuma, porque eu não trabalho pra isso. O meu trabalho é diferente, eu nem faço mulher ir pra homem, nem homem pra mulher, tantos que vem pra aqui e dá certo, por quê? Por que vai parar, vai ter uma conversa, vai desistir do que falou, pedi desculpa, e aquilo vai caminhando e as coisas vai chegando no final pra o amor, e o conserto da palavra. Tá entendendo meu irmão?

Pessoa em atendimento: Tô entendendo!

Dona Zefa: Isso é o que eu posso dizer, pois não vou dizer o que eu não posso fazer. Isso, você vai ter um encaminhamento, passe aí três banho pra ele com arruda, sal, fumo e espada de São Jorge, e um vidro de mulungu e um vidro de remédio pra ele ficar bem desse álcool, pra ele tomar e parar. “Ah, mas eu não vou beber mais”, vai! Vai beber água, “Ah, eu não vou beber mais”, e quando a mulher volta continua a piorar. Eu quero uma coisa que você faça, que desapareça esse incentivo, esse lado dessa ciúmeira, desse problema que às vezes diz as coisas sem a pessoa merecer, ninguém aguenta, pois não é justo tá sofrendo sem ter como falar e a pessoa dizer que só aquilo é verdade. Vocês concordam comigo?

Todos que estavam presentes no santuário: Sim!

Dona Zefa: Isso é que aparece, muitas pessoa que a mulher vai embora é por isso. Mas a sua tem outro problema, mas eu não vou te falar, só quando você voltar. Confie em Deus, converse, vai em frente, que eu vou te ajudar, quem sabe de amanhã pra frente não vai ter uma conversa de te agradecer. Tá bom?

Pessoa em atendimento: Tá!

Dona Zefa: Faça o que eu mandei e confie em Deus e vá em frente que você vai receber a graça. Três banho pra ele com ----- de cheiro, coentro e alho.

Pessoa em atendimento: Mas será que eu consigo ela de volta? É que eu estou sofrendo muito!

Dona Zefa: Eu tô te falando o que eu posso falar, não vou garantir e nem vou forçar. Vou unir e ver o que é que está acontecendo, pra eu poder lhe informar realização, porque agora eu estaria mentindo, em dizer o que não estou vendo. Vou fazer ronda, vou entender o que é que está acontecendo, e vou ver o seu merecimento e a natureza dela, o que é que fez ela sair de perto. Tá bom? Que Deus lhe abençoe.

Percebam que o diálogo é utilizado por Dona Zefa como método para a socialização do conhecimento, invocando uma postura epistemológica. Segundo Paulo Freire (2013) o diálogo, enquanto instrumento do processo de conscientização, constitui-se em “um encontro dos humanos para refletirem sobre sua realidade tal como a fazem e refazem” (FREIRE e SHOR, 2013, p. 123). Para Collins (2019) o uso do diálogo tem raízes profundas nas tradições orais de matriz africana:

Essa valorização da conexão e do uso do diálogo como critérios de adequação metodológica tem raízes africanas. Ainda que em geral as mulheres permaneçam subordinadas aos homens nas sociedades tradicionais africanas, essas mesmas sociedades adotaram visões de mundo holísticas que buscam a harmonia (p. 416).

Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto nos mostram que a dimensão cognitiva do empoderamento não se dá apenas na esfera individual, como sugere a concepção neoliberal. A compreensão de ambas sobre as relações das estruturas de poder está conectada ao contexto sócio-político e histórico que vivem. A valorização das suas competências, bem como a preocupação com o outro está no cerne da luta contra forças opressoras.

4.2 Dimensão psicológica do empoderamento

A dimensão psicológica do empoderamento está relacionada ao conhecimento que Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto possuem sobre suas habilidades e forças pessoais. Apesar de se aplicar ao nível pessoal ou individual, o aumento da capacidade de si mesma não está desassociado do diálogo com outros sujeitos e a comunidade. O autorreconhecimento, autovalorização, autoestima e autoconfiança são forças necessárias que as fazem visualizar as possibilidades de mudanças nas estruturas sociais.

Audre Lorde (2019) ressalta que “é evidente que se nós não nos definirmos, seremos definidos pelos outros - para proveito deles e nosso prejuízo” (p. 56). Patrícia Hill Collins (2019) de maneira muito responsável e cuidadosa, se destaca como uma das principais teóricas que formulam sobre esse tema, para a autora “A capacidade das mulheres negras de elaborar essas expressões individuais - muitas vezes desarticuladas, mas potencialmente poderosas - da consciência cotidiana em um ponto de vista coletivo articulado, autodefinido, é fundamental para nossa sobrevivência” (p. 84).

Os saberes e práticas do cuidado em saúde inerentes a Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto contribuem para o seu processo de autodeterminação. O ofício da reza, por exemplo, é algo que faz parte do cotidiano de ambas desde a infância, no caso de Dona Josefa do Sítio Alto, à medida que cresceu em contato com o ofício, também aprendeu a praticá-lo, como ela relata:

A reza não foi ninguém que me ensinou, mas aqui todo mundo rezava, minha tia Francisca, minha sogra, a irmã de minha sogra, minha mãe, meu pai, muita gente aqui rezava e eu não fiquei por baixo, eu também tinha minhas reza, rezava não, rezo, de dor de cabeça, mal olhado, essas coisas. Rezava em um e “Oh meu Deus, fiquei bom”, rezava em outro “Ave-Maria, chega, passa um ramo aqui”, e aí fui rezando, de quando me casei fui rezando (Dona Josefa).

A capacidade de ajudar as pessoas da sua comunidade por meio da sua fé, é algo que confere autoestima para Dona Josefa. “O empoderamento pessoal por meio do autoconhecimento, mesmo em condições que limitem severamente a capacidade de agir, é essencial” sugere Patrícia Hill Collins (2019, p. 211). Para Joice Berth,

se a coletividade é o resultado da junção de muitos indivíduos que apresentam algum – ou alguns – elemento em comum, é intrínseco que estamos falando de um processo que se retroalimenta continuamente. Indivíduos empoderados formam uma coletividade empoderada e uma coletividade empoderada, consequentemente, será formada por indivíduos com alto grau de recuperação da consciência do seu eu social, de suas implicações e agravantes (BERTH, 2019, p. 52).

O reconhecimento por parte da comunidade sobre a capacidade que Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto possuem para lidar com as forças do sagrado é também um fator que eleva a autoestima e contribui para o processo de empoderamento. No santuário quando estava em atendimento, observamos que essa legitimação é fundamental para Dona Zefa da Guia:

Dona Zefa: Quantas vezes já veio aqui?

Pessoa em atendimento 1: Duas!

Dona Zefa: Teve alguma melhora?

Pessoa em atendimento 1: Tive!

Dona Zefa: Graças a Deus! Deus lhe recupera, ele lhe favorece, e ele dá força àqueles que tem um bom seguimento, e uma boa paz, e uma luz. acredite! Que Deus vai salvar. Diga: “Ó meu Deus” [...].

Joice Berth (2019) considera ser inquestionável que sem o fortalecimento da autoestima, não temos força sequer para iniciar o processo de empoderamento. Em outro atendimento Dona Zefa reforça novamente a importância do testemunho:

Dona Zefa: Quantos anos tem que você caminha por aqui?

Pessoa em atendimento 2: Um bocado! Vim uma vez, depois não vim mais, e agora tô vindo de novo. Já vim duas vezes, com essa é três agora.

Dona Zefa: Quantos anos tem que você veio?

Pessoa em atendimento 2: Não me lembro!

Dona Zefa: Bastante tempo né?! Todas as vezes que você vem, aparece novidade boa, e as pessoas que você traz, nunca teve o que dizer, todos querem vim outra vez. Não é isso?

Pessoa em atendimento 2: Verdade!

O autoconhecimento é libertador. Segundo Paulo Freire (1987) a autoconfiguração responsável é um dos caminhos para a libertação dos oprimidos. No processo de conscientização através da práxis, os oprimidos superam o estado de objetos dominados e assumem o papel de sujeitos da história. Para Magdalena León,

O empoderamento como autoconfiança e autoestima deve integrar-se em um sentido de processo com a comunidade, a cooperação e a solidariedade. Ao ter em conta o processo histórico que cria a carência de poder, torna-se evidente a necessidade de alterar as estruturas sociais vigentes; quer dizer, se reconhece o imperativo da mudança (2001, p. 97).

Identificamos que o fortalecimento da autoestima também ocorre quando Dona Zefa da Guia é convidada para representar sua comunidade nos mais diferentes espaços. Ao relatar sobre seu encontro com a modelo Gisele Bündchen, Dona Zefa nos mostra que a consciência sobre seus saberes e poderes é algo fundamental para o empoderamento.

E com Gisele, ela mandou me buscar, comprou as passagem de avião, eu fui com a minha secretária que escreve as coisas aqui. Chegamos no hotel no Rio de Janeiro, ela me recebeu muito legal, foi uma pessoa muito boa no abraço, e lá tinha americano, italiano... ela me contou como aconteceu o parto dela, perguntou o que era que eu achava, como me sentia quando faço parto, qual foi o parto mais arriscado, aí eu contei pra ela tudo direitinho. Quando foi de noite ela convidou nós pra fazer o filme, aprontou o estúdio, fizemos o filme com os americano, os italiano, pra gerar renda aqui pra comunidade (Dona Zefa).

“A identidade não é o objetivo, e sim o ponto de partida do processo de autodefinição” (COLLINS, 2019, p. 205), e nesse caso temos os saberes e práticas do cuidado em saúde como elemento imprescindível na constituição da identidade tanto de Dona Zefa da Guia, quanto de Dona Josefa do Sítio Alto. Para Dona Josefa, representar o Sítio Alto é uma missão:

Eu vejo como uma missão, porque tá aqui uma pessoa que não sabia ir pra Aracaju, nem pra Lagarto, e hoje se é pro Rio Grande do Norte, pra Minas Gerais, eu tô lá. Eu considero isso uma benção de Deus, pois uma pessoa que não sabe ler, nem escrever direito, não sabia fazer nada, eu vou para esses lugar e as pessoas gostam, eles se sentem bem. Uma vez uma mulher disse “Os outros que fiquem, agora Dona Josefa tem que ir, quando nós leva ela, nós ganha os projeto”, outro diz “Não, do estado de Sergipe pra representar tem de tá Dona Josefa”. Um dia desse eu tava escutando seu Messias, um rapaz, um homem do PRONESE, e ele dizia “Olhe pra dizer a verdade Dona Josefa tem de tá do nosso lado mesmo, porque ela canta, anima a gente, faz a gente sorrir, inventa coisa”, então para mim eu me sinto uma pessoa abençoada por Deus, agradeço, pois não sei como eu tive toda essa coragem.

Estar em espaços de representação é algo que desafia o lugar de subalternidade que recorrentemente é relegado às mulheres negras. Importante frisar que tal lugar é fruto da

hierarquia social, estar à margem da sociedade não é algo inerente a nós mulheres negras, mas sim, uma imposição das relações de poder dominante e opressora. Segundo Joice Berth,

O processo de fortalecimento da autoestima e estratégias conscientes de desenvolvimento das relações consigo mesmo também faz parte de um processo ativo de empoderamento e deve ser levado a sério, embora nem sempre nos meios de militância isso seja considerado um elemento indiretamente político. Para o grupo de mulheres negras, tendo em vista as condicionantes que influem no acúmulo da experiência como sujeito oprimido, esse processo torna-se invariavelmente uma questão de sobrevivência. Sempre é necessário alertar mulheres negras para que estabeleçam um ritmo próprio de fortalecimento e reinvenção de si mesmas, pois as violências que as atingem as descaracterizam e desestruturam continuamente enquanto não são compreendidas (2019, p. 144).

O reconhecimento por parte da militância de outros movimentos sociais também é enfatizado por Dona Josefa como algo importante na sua trajetória. Notamos que esse reconhecimento proporciona legitimidade na atuação de Dona Josefa e consequentemente confere a autoestima necessária para o seu processo de empoderamento.

Graças a Deus todo lugar que chego, gente de todos os movimentos me considera, todo mundo me respeita. Tenho amigos no MST, no MPA, no movimento de mulheres, na FETASE, no movimento dos quilombolas a mesma coisa. Nunca cheguei em lugar nenhum pra pisar em ninguém, nem desfazer de ninguém. Muitas vezes quando eu chego o povo me chama pra fazer a abertura do evento, ou pra dar uma palestra, ou participar da mesa pra falar da comunidade, pra falar das sementes, do desenvolvimento da comunidade e de tudo que a gente já enfrentou, e aí eu vou.

Reconhecer a autodefinição como parte significativa no processo de empoderamento, também nos ajuda a contrapor a noção neoliberal que considera o empoderamento como algo passível de ser transmitido, pois “da mesma forma que a pessoa não se liberta apenas pelos seus esforços pessoais, assim também não pode ser libertada pelos outros” (FREIRE, 1979, p. 43).

A autoestima, a autodefinição, o autoconhecimento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto não está dissociada do contexto de suas comunidades, é uma simbiose, como sugere Joice Berth, e é ferramenta necessária para o fortalecimento das relações de poder de transformação e resistência.

4.3 Dimensão econômica do empoderamento

A dimensão econômica do empoderamento está associada à luta pela sobrevivência como prática de fortalecimento comunitário. Essa luta pela sobrevivência do grupo é destacada por Patrícia Hill Collins (2019) como algo tão importante quanto os confrontos com o poder institucional, pois as ações desenvolvidas levam as mulheres negras a criar esferas de influência

no interior das suas comunidades e isso desestabiliza as estruturas opressoras. A seguir destacamos alguns momentos da trajetória de vida de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto em que essa dimensão é evidenciada.

Em 2009, ao ser recebida pelo ex-presidente Lula, Dona Zefa da Guia destacou as principais necessidades que acometia sua comunidade, e tentou articular projetos que pudessem intervir na situação:

[...] ele me chamou pra sentar, me perguntou o que estava achando daquele encontrou, falei que tava me sentindo muito bem, mas disse que queria fazer um pedido, porque na nossa comunidade não tinha água encanada, então perguntei se ele como presidente não tinha como encaminhar um projeto pra cá. Ele disse que ia mandar o dinheiro pra prefeitura, e a prefeitura vai dar contrapartida e nós vamos colocar água encanada na sua comunidade. Ele mandou acho que 1 milhão e 400 mil, e quando chegou na prefeitura botaram uma pedra em cima e a água nunca chegou (Dona Zefa).

Em 2012, na cerimônia em homenagem ao dia da Consciência Negra no palácio do planalto em Brasília, Dona Zefa da Guia discursou para mais de 2 mil pessoas, e fez novas reivindicações em prol do povo quilombola para a então presidenta Dilma Rousseff:

Sou parteira há 58 anos, sou benzedeira (Dona Zefa é ovacionada pelo público) e ajudo muitas comunidades, eu acho, Deus é que sabe a nossa ajuda. Mas eu peço Dilma, como presidente, agradecendo como estou aqui, em Recife tive a oportunidade de me encontrar com Lula, pedi a ele terra, água, pedi a ele que pudesse ajudar, no momento como sou parteira, não sei ler, nem escrever, mas trabalho no incentivo de ajudar a todos, em oração, em pedido, no movimento, e acrescentando todos aqueles que trabalham unido no sertão sofrido [...]. Mas tô pedindo presidenta, outro apelo, que eu queria uma lei, uma justificação de um crédito para os quilombola que não tá tendo, tá tendo pra os assentado da reforma agrária, mas não tá tendo ainda no banco pra os quilombola, que sofre e não tem ainda como nós acessar no banco e ter um limite mais especial, e ter um momento mais delicado, pra poder nós trabalhar, que nós queremos trabalhar, queremos lutar e queremos resgatar esse momento dos quilombolas, que estão lá na Serra da Guia, estamos lá para definir esse momento, desse decreto que a senhora vai assinar hoje com o Incra, com todos, Palmares, e todos da SEPPIR. Muito obrigado, e uma abraço, e tudo de bom para aqueles que trabalha unido na paz. Muito obrigado mesmo!¹²⁸

“A luta pela sobrevivência do grupo exige instituições que forneçam às mulheres ferramentas necessárias para lutar” (COLLINS, 2019, p. 333), os saberes e práticas de cuidado em saúde tem sido essa ferramenta de luta e possibilitado que Dona Zefa possa acessar determinados lugares e reivindicar aquilo que é de direito do seu povo.

Lélia Gonzalez (2020) cita que há diferentes modalidades de participação das mulheres na luta política, e sintetiza em três aspectos: popular, político-partidário e feminista. “E é precisamente no popular que encontraremos maior participação de mulheres afro-americanas e

¹²⁸ ZEFA DA GUIA, 2012.

ameríndias que, preocupadas com o problema da sobrevivência familiar, procuram se organizar coletivamente” (p. 146).

A participação de Dona Zefa no documentário “Mulheres da Terra” também nos leva a conexões com a dimensão econômica do empoderamento:

[...] de noite ela (Gisele Bündchen) convidou nós pra fazer o filme, aprontou o estúdio, fizemos o filme com os americano, os italiano, pra gerar renda aqui pra comunidade. Ela vende aqueles filme, e gera renda, foi três meses de cesta básica pra Zezé em Alagoas, e 3 meses pra outra mulher lá do Amazonas (Dona Zefa).

No Sítio Alto, a dimensão econômica do empoderamento é evidenciada no esforço que Dona Josefa faz para suprir as necessidades do povo da sua comunidade. “Essas construções, o centro (Sede da Associação) não tinha onde fazer, eu tinha um pedacinho de terra e dei pra fazer, a igreja a mesma coisa” relata Dona Josefa, que ainda completa:

A parte também da energia, foi nós que demos a contrapartida, porque na época os postes ia voltar, porque nem o povo não tinha como pagar, e a associação também não tinha recurso. Cada quem tinha que cavar seu poste, mas e os poste da estrada quem ia cavar? E o povo das Caraíba diziam que se a gente não tinha dinheiro pra botar, não ia ter dinheiro pra pagar a conta de energia quando chegasse (Dona Josefa).

Segundo Patrícia Hill Collins (2019), a luta pela sobrevivência contribui para a visão de mundo adotada pelas mulheres negras, as experiências de vida das pessoas negras constituída coletivamente é elemento fundamental para o desenvolvimento de uma consciência crítica e de estratégias políticas. Dona Josefa também relata que a construção da casa de farinha, que está a serviço de toda a comunidade é também fruto dessa luta:

A casa de farinha eu passei 4 dias fora em reunião pra poder conseguir, e diziam “Ah Zé, essa mulher pelo mundo e ela não vai voltar mais?”, e eu doida pra ganhar a casa de farinha, naquele tempo todo mundo plantava mandioca e ralava tudo no braço. Fui, voltei e ganhamos a casa de farinha (Dona Josefa).

Figura 39: Casa de farinha da comunidade Sítio Alto.



Fonte: Acervo da autora, 2021.

A partir dos seus saberes e práticas de cuidado, Dona Josefa dinamiza o seu processo de empoderamento individual e cria um ambiente de apoio para o fortalecimento do empoderamento coletivo. Podemos perceber essa influência, quando seu esposo também utiliza das mesmas estratégia que ela para agir em benefício do Sítio Alto:

A escola daqui quem pediu foi Zé, uma vez na festa Lembrança pra toda vida que nós fazia, o prefeito teve aqui e viu o monte de menino que tinha e perguntou onde estudavam, e Zé disse que estudavam na Caraíba, e o prefeito perguntou “E quando tá chovendo?”, e Zé respondeu que iam assim mesmo, e pediu pra fazer uma escola aqui pra eles. O prefeito disse que a gente tinha que provar que aqui não era Caraíba, então reunimos a documentação e entregamos (Dona Josefa).

É importante ressaltar que a dimensão econômica tem sido uma das questões centrais na apropriação do conceito de empoderamento pelas agências financeiras do capitalismo neoliberal, estas visam a manutenção de práticas assistencialistas para controlar os grupos oprimidos. Para Joice Berth (2019) elas valem-se de um uso reformista e paternalista que retira a potência necessária para alterar o estado atual das coisas, mantendo-as como estão, sem alterar a distribuição do poder, para ele ficar concentrado onde sempre esteve.

O que podemos perceber diante do processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, é que a dimensão econômica está fundamentada na superação das necessidades materiais e econômicas como parte da estratégia de organização e mobilização coletiva. Essa é a real essência da dimensão econômica do empoderamento, em que tem a luta pela sobrevivência também como uma luta contra as relações de poder opressoras.

4.4 Dimensão política do empoderamento

A dimensão política do processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto está relacionada com a consciência das desigualdades de poder e a capacidade de organização e mobilização que ambas possuem. Notamos que as experiências históricas coletivas são elementos motivadores na formação do ponto de vista e atuação política de cada uma delas.

A consciência sobre as desigualdades nas relações de poder é demonstrada quando Dona Josefa do Sítio Alto expõe as dificuldades na relação com os profissionais de saúde que prestam atendimento na UBS da comunidade:

A Unidade Básica de Saúde foi inaugurada em 2015, e os profissionais de saúde pra dialogar com a gente do quilombo é difícil, a escola dialoga, mas a saúde já teve vez que eu quis fazer uma reunião no posto de saúde e não fiz, coitada deu pra entrar lá, imagine pra eles darem importância as ervas medicinais ou alguma coisa que eu tenha a dizer, lá dentro nós não tem esse diálogo não. Agora mesmo nessas vacina, eu fui procurar saber com a pessoa que trabalha lá dentro e ela “Ah eu não posso não, só posso falar depois que falar com não sei quem”, agora é nada demais dar uma informação? De quantas pessoas vacinou no Sítio Alto, se tinha 200, se vacinou 150, ou então se vai chegar 150 vacinas. Pra eles quilombo é uma qualquer coisa que inventaram, eles não valorizam o quilombo não (Dona Josefa).

Percebe-se que há uma falta de reconhecimento dos profissionais de saúde em torno da identidade quilombola, bem como da importância dos saberes e práticas tradicionais de cuidado em saúde para a comunidade do Sítio Alto. Para Carvalho e Gastaldo (2008), pensar empoderamento no contexto da promoção da saúde significa que os profissionais de saúde não devem ser um simples repassador de conhecimentos e experiências, nem o usuário dos serviços de saúde um receptor passivo do que lhe é transmitido. É necessário que haja capacidade de escuta do outro.

Profissionais de saúde têm sempre a possibilidade de exercer o poder sobre os outros, mas também com os outros. Sugere-se aqui o exercício de uma prática profissional guiada pelo entendimento do usuário enquanto sujeito/cidadão portador de direitos que valoriza a parceria entre profissionais, indivíduos e comunidades, em substituição a uma prática alienada e autoritária em que o trabalhador é simplesmente um provedor de serviços e o usuário um cliente/consumidor. O que se necessita é de uma atitude que redefina a clínica e que atualize as práticas sanitárias (CARVALHO & GASTALDO, p. 2033, 2008).

Existe uma desigualdade de poder que predomina na relação entre os profissionais de saúde da UBS do Sítio Alto e os seus usuários. O processo de empoderamento de Dona Josefa além de identificar tal desigualdade, é também instrumento estratégico para a superação desta,

visto que em uma relação dialética, esta condição opressora estimula uma atuação política de enfrentamento a tal situação.

Um exemplo disso, é o episódio em que a vacinação obrigatória contra a COVID-19 para a população quilombola foi liberada, e a prefeitura de Simão Dias fez uma publicação divulgando que essa era uma conquista da gestão municipal, através da secretaria de saúde. A comunidade consciente da sua luta, questionou o secretário de saúde e reivindicou que a conquista fosse atrelada ao movimento quilombola organizado.

A pesquisadora Fabiana Pinto, enfatiza que a atuação das mulheres negras na política é fundamental para o aprofundamento de temas importantes da saúde pública, incluindo a própria efetivação e defesa do Sistema Único de Saúde. Para a pesquisadora,

[...] uma mulher negra age no sentido de solucionar os problemas enfrentados pelo seu grupo, ela atenderá os problemas mais estruturantes da sociedade brasileira. Elas seguem com fôlego e energia, atualizando as pautas mais importantes dentro da saúde pública e reconstruindo e consolidando o nosso Sistema Único de Saúde para que seja cada dia mais sólido, universal e com nossa cara (PINTO, 2021, p. 71).

Todos os profissionais de saúde que hoje fazem parte da UBS do Sítio Alto são de fora da comunidade, até mesmo o Agente Comunitário de Saúde. Somente uma menina que faz a limpeza que é da comunidade. O próprio secretário de saúde já tratou Dona Josefa com desdém:

O secretário da saúde mesmo nunca conversou com eu, tive lá uma vez e nem bom dia me deu direito, mandou outra mulher atender nós e ela veio perguntar que diferença tem o quilombola pra outras pessoas, o que tem de especial no Sítio Alto e não sei o quê. Querendo dizer que não existe quilombola, que todo mundo é de um jeito só e que eu quero me aproveitar pra dizer que eu tenho mais direito. E nós temos direito a mais, aquela merenda da escola, a gente lutou por esse direito, e eu procuro saber quanto chegou de verba, se tem merenda ou se não tem, pra quando chegar na reunião eu ter como cobrar. Hoje eu sei pelos outros, “Olhe, já tá aprovado a merenda dos quilombolas” (Dona Josefa).

Essa frágil relação entre os profissionais de saúde com os saberes e práticas tradicionais de cuidado do Sítio Alto não é inerente apenas a atual gestão, porém, Dona Josefa relata que na gestão anterior havia um esforço para a valorização da cultura do Sítio Alto, além do atendimento humanizado pelos profissionais de saúde que lá atendiam. Segundo Paim (2018), esses problemas na gestão se configuram em obstáculos e ameaças ao SUS:

Problemas de gestão como a falta de profissionalização, o uso clientelista e partidário dos estabelecimentos públicos, número excessivo de cargos de confiança, burocratização das decisões e descontinuidade administrativa, têm sido destacados, embora as alternativas acionadas impliquem a desvalorização dos trabalhadores de saúde, através das terceirizações e da precarização do trabalho (p. 1725).

A consciência sobre as desigualdades de poder também está presente no discurso de Dona Zefa da Guia no Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva que ocorreu em 2009 na cidade de Olinda-PE. Segue abaixo na íntegra:

Boa noite! É... eu só vim só pra dar aqui uma linha de decisão. Eu sou parteira a 51 anos, não sei ler, nem escrever, aí não tenho o direito a receber nenhum benefício nem do Estado, nem da prefeitura. Aí eu quero perguntar a Lula, ao nosso governador, eu quero perguntar ao presidente Lula, porque eu sou parteira, tenho 5 mil partos que o povo já tão aí encaminhando, todos eles tem escola, tem estudo, tem tudo mió da vida, e eu não poderia receber nada. Aí eu queria ao menos resgatar, porque eu sou da área quilombola, as terras pra poder a gente ficar no lugar e ter onde nós a gente trabalhar. Era isso que eu queria perguntar, se a gente tem direito, ou num pode ter, porque eu tenho certeza que no governo dele, nós vamo ter muita coisa boa como nós tem tido. Até hoje graças a Deus, foi um governo que deixou muita gente feliz, e foi um trabalho que ele tá trabalhando consciente, e é uma experiência que nós tamo tendo. O presidente Lula tem enchido a barriga dos pobres, tem lutado e batalhado, mas conserva a vitória para todos nós que somos pobres a viver com a barriga cheia (Dona Zefa da Guia).

Quando Dona Zefa diz “eu sou parteira, tenho 5 mil partos que o povo já tão aí encaminhando, todos eles tem escola, tem estudo, tem tudo mió da vida, e eu não poderia receber nada”, ela questiona publicamente as políticas e procedimentos discriminatórios por parte do governo que condicionam a população quilombola como subordinada na hierarquia social.

Esses espaços de visibilidade que Dona Zefa participa, são significativos para a dimensão política do seu processo de empoderamento. O documento da Marcha Nacional das Mulheres Negras realizada em 2015 aponta que reconhecimento e visibilidade são fundamentais para a superação das desigualdades no nosso país:

Considerando que a visibilidade é peça fundamental para o empoderamento de grupos historicamente discriminados, a dimensão do reconhecimento mostra-se como outra variável importante para a superação das desigualdades e discriminações, considerando que ser visível é existir, principalmente nos tempos que correm. Reconhecimento e visibilidade não tem, portanto, relação direta com o consumo, mas com a cidadania. As mulheres negras e seu legado civilizatório precisam ganhar visibilidade, para além dos estereótipos correntes, capazes de conferir a elas o estatuto do ser humano (MARCHA NACIONAL DE MULHERES NEGRAS, 2021, p. 106).

A dimensão política do empoderamento também é expressa a partir da capacidade que Dona Zefa da Guia tem para se organizar e se mobilizar. Na campanha de Sandro, seu filho, para o cargo de vereador nas eleições de 2020, Dona Zefa caminhou por diversas comunidades “fui nas comunidade Bom Jardim, Barra da Onça, Rancho Velho, aqui na Lagoa do Boi”, conta ela.

Apesar de eleito, Dona Zefa se sentiu frustrada com a eleição de Sandro, visto que o desempenho eleitoral dentro da Serra da Guia foi muito aquém do esperado “Faço de tudo pra esse povo e esse povo me deram essa tristeza. Hoje vem atrás dele, e eu sei que não ajudaram, mas eu digo pra ele que faça mesmo assim pra não ser igual a eles” nos relatou Dona Zefa que ainda completa:

Aqui foi uma negação. Tudo que precisa aqui dentro eu resolvo, aqui tem 1000 e poucas pessoas, e no dia da eleição quando abriu as urna daqui meu filho só saiu com 31 voto. Lá fora eu andei tudo pedindo, e ele ganhou. Santa Rosa do Ermínio, Sítios Novos, Poço Redondo... Ele trabalhou 2 anos e 6 meses no Bom Sucesso e só teve 2 votos, morou até um tempo pra lá, ajudava o povo e só teve 2 votos. E falei, “Que antes com pena sentindo, que sem remédio chorar, que mais vale quem Deus ajuda do que quem cedo madruga”, porque ele ainda me disse “Que nada mãe, eu não vou nem lá porque tudo vota em mim”, e eu disse que quem vê cara, não vê coração (Dona Zefa).

O racismo estrutural e a falta de conscientização de massa podem ser fatores que influenciaram para tal resultado. Patrícia Hill Collins (2019) segure que a localização das mulheres negras, como grupo, em opressões interseccionais pode produzir pontos em comum, mas ao mesmo tempo, também distintos. Além disso, nada garante que essa consciência se desenvolverá em todas as pessoas e que será articulada enquanto grupo, pois

À medida que mudam as condições históricas, mudam os vínculos entre os tipos de experiência que as mulheres negras terão e a consciência de grupo que porventura resultar dessas experiências. Como os pontos de vista de grupo se situam em relações de poder injustas, as refletem e ajudam a lhes dar forma, eles não são estáticos (COLLINS, 2019, p.67).

A disputa para cargo eletivo nunca fez parte dos desejos de Dona Zefa “Deus me livre, eu também não sabia ler, não sei nem assinar meu nome. Quem é político tem que perder a vergonha, e muitos prometem e não pode cumprir, e eu não sou disso” conta ela. Dona Zefa também faz críticas a cultura política estabelecida pelo sistema eleitoral, onde as pessoas enxergam o voto não como exercício democrático, mas como uma moeda de troca de bens materiais:

Quando disse que ele ia ser candidato, era um eu quero isso, outro eu quero aquilo, chegou uma mulher que mais pega coisa aqui e disse “Comadre Zefa é muito boa com nós, mas ela só dá as coisas depois que da pra família”, mas eu não escutei não, as meninas depois que me contaram. Minhas filha nunca pegaram, toda sexta-feira é R\$800 de compra, compro mortadela que é mais fácil de fazer, só de carne compro R\$700 por feira, a massa de milho que me deram, tem 4 fardos que tá aí, mas eu comprei a minha, pois essa que ganhei vou dar pro povo (Dona Zefa).

Em seus escritos, Paulo Freire já alertava que para a construção de sociedades democráticas não basta apenas a mobilização de massas, pois estas sem o desenvolvimento de consciência crítica ficam à mercê de manipulações do jogo eleitoral:

Todos sabemos o que pretendem os “populistas” – no Brasil, como em qualquer outro país da América Latina – pela mobilização das massas: um homem é igual a um voto. E aí se enraíza todo o problema, porque, de acordo com a pedagogia da liberdade, preparar para a democracia não pode significar somente converter o analfabeto em eleitor, condicionando-o às alternativas de um esquema de poder já existente. Uma educação deve preparar, ao mesmo tempo, para um juízo crítico das alternativas propostas pela elite, e dar a possibilidade de escolher o próprio caminho (FREIRE, 1979, p. 12).

Em 2020 61% das candidaturas que concorreram nas eleições municipais foram de pessoas negras¹²⁹. A candidatura de Sandro se soma a um marco, pois pela primeira vez na história da política brasileira, o percentual de candidaturas negras ultrapassou a de candidaturas brancas, mostrando que a nossa sub-representação na política institucional não é motivada pelo desinteresse das pessoas negras na atuação política.

Segundo o estudo de Juliana Marques (2021) sobre candidaturas negras e eleições 2020, mesmo com essa mudança, o perfil médio do vereador eleito no Brasil em 2020, pode ser definido como homem, branco, casado, com ensino médio completo e 45 anos.

Dona Zefa da Guia diz que “Pra você ser uma líder, você precisa andar direito, pois senão perde tudo”, essa fala nos mostra o quanto que mulheres negras são muito mais cobradas quando ocupam espaços de poder.

A crítica de Dona Zefa também se estende à dinâmica das lutas sociais, segundo ela “hoje o povo estão mais devagar, só chegam pra conversar com a gente se tiver a cesta básica, se tiver um projeto para dinheiro, estão mais parado, não estão como quando a gente começou. Sempre fizemos tudo que é do nosso direito, o que tá na lei”.

Para Dona Josefa do Sítio Alto a capacidade de organização deve estar atrelada à distribuição de tarefas entre os membros da comunidade:

E não é verdade?! Se cada um fizer sua parte, o serviço não fica mais leve? Se cada quem, cuida do seu fica mais fácil, mas se for um sozinho para cuidar de tudo é mais difícil, e o serviço não fica de boa qualidade, porque é uma coisa carregada nas costas de uma pessoa só, mas tem gente que é acomodado (Dona Josefa).

Dona Josefa tem consciência que a organização e mobilização dos oprimidos é um caminho necessário para a mudança das estruturas sociais:

¹²⁹ MARQUES, 2021, p. 75.

É que às vezes a pessoa pensa que a formiga não incomoda, mas uma formiguinha se morder no pé do boi, o boi dá toc, toc. É como gente pobre, com gente rico, às vezes o rico pensa que leva os pobres de qualquer jeito, mas quando os pobres se unem os ricos se veem doido, porque é tanto pobre, e rico só tem pouco. O presidente, ele tá lá né, aí tem quem diz “Ah o presidente é forte”, “Ah o presidente botou tanta da gente”, mas quando o povo se revolta, não tem presidente certo, vão lá, grita, e zuada e a polícia tanje pimenta... um dia desses nós tava em um encontro da FETASE, e o pessoal perguntava “quem vai, quem não vai?, vai Finha!”, eu disse, vou! “Você vai pra aquele gás de pimenta?”, Tá, eu já sou acostumada com pimenta, nunca vi ninguém morrer de pimenta, eu já gosto de pimenta mesmo (risos) (Dona Josefa).

Em 2020, Dona Josefa também disputou as eleições municipais para o cargo de vereadora. Ela considera importante a experiência que viveu e ressalta a necessidade de lutar por projetos que busquem o desenvolvimento das comunidades rurais:

Minha bandeira de luta era defender as mulheres trabalhadoras rurais, pelo resgate cultural e fortalecer a agricultura familiar. Pegava nossa feirinha ajeitava umas barracas, pra todo mundo dia de domingo desenvolver suas atividades. Outra coisa também é fortalecer as sementes crioulas (Dona Josefa).

Figura 40: Feira livre do Sítio Alto



Fonte: Acervo da autora, 2021.

Segundo Costa (2021), atualmente apenas 3% das mulheres negras ocupam as prefeituras e 5% as assembleias legislativas municipais. Mas apesar da limitada representação de mulheres negras na política institucional, percebe-se que há uma construção progressiva ao longo dos últimos anos com forte presença e protagonismo de candidatas negras em eleições. Candidaturas que “conscientemente levam consigo, as pautas políticas de uma coletividade, as narrativas de várias gerações e o legado de toda a ancestralidade. São potências que se sabem únicas, mas que representam muitas” (COSTA, 2021, p. 12).

As eleições de 2020 consolidaram a onda de mobilizações liderada, sobretudo, por mulheres negras, em torno do tema da representação política. Recentes conquistas no campo institucional e dos movimentos sociais, e aqui destacamos o papel da Maré Negra feminista que vem crescendo após a realização da Marcha das Mulheres Negras em 2015, dão o tom de um crescimento, ainda tímido, na representação de mulheres negras na política municipal (LOURENÇO & FRANCO, 2021).

Segundo Juliana Marques (2021), são quase 700 cadeiras a mais que mulheres negras estão ocupando nas câmaras municipais, devido ao aumento de mais de 2 milhões de votos. Isso significa que as mulheres negras receberam 32% a mais de votos em comparação com as eleições de 2016. O número de candidaturas de mulheres negras, na disputa pelo legislativo municipal, teve um crescimento de 28% quando comparado a 2016. O crescimento de eleitas foi de 23,5%.

As pautas centrais defendidas na campanha de Dona Josefa, foram transformadas em versos. O jingle de campanha foi construído pela própria, a seguir destacamos um trecho da música:

Seu trabalho bonito te fez querida por esse povo
Josefa do Sítio Alto 70888
Seu amor pela cultura
E a bandeira da agricultura
Ela sempre levantou

Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

Agricultor veja o que vou dizer
Vou contar sua história para todo mundo ver
Pra ver se entende a sua situação
Que muitas vezes têm direito e muitos não dá razão

Agricultor vai pra roça com a mulher
Chegar lá ele divide o trabalho que vai fazer
Ele planta o milho, a mulher planta o feijão
Pra ver se sobra tempo de amanhã ganhar o pão

Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

No outro dia ele pega sua enxada
Vai fazer suas empreitadas por aí pela roça
O patrão não tem carteira assinada
Não tem casa, nem morada
Vive aqui, vive acolá

Ô seu doutor tenha santa paciência
 Na hora da entrevista que vai fazer com essa mulher
 O senhor sabe que elas nunca estudaram
 E por não ter conhecimento
 Perde o direito que quer

Mulher da roça, mulher da roça
 Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
 Mulher da roça, mulher da roça
 Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

(Dona Josefa)

“Encabeçar um mandato político é sinônimo de poder, ao passo que é no campo da política institucional que são formuladas leis, regras e fiscalizações de suma importância para vivermos num efetivo Estado democrático de direito” (ABREU, 2021, p. 34). Dona Josefa possui consciência disso, mas reconhece que não é fácil fazer parte da vida pública.

Foi uma experiência que eu tinha que passar, pra encerrar a minha vida pública, porque pra quem faz parte do movimento, caminha com todo mundo e faz tudo, fazer parte da vida pública não é fácil, porque quem entra na política tem que perder a vergonha um pouquinho, o povo fica em cima, eu quero isso, eu quero aquilo. Mas eu gostei, não ganhei mas não fiquei chateada.

O contexto pandêmico ocasionado pela COVID-19, está entre as dificuldades enfrentadas por Dona Josefa no decorrer da campanha “Só não achei melhor por causa da pandemia, a gente saía de máscara, não podia ter comício, eu não pude falar, pois não tive espaço, cada um quando ia falar só tinha 1 minuto, pra mim era só abrir a boca e fechar”, conta ela.

Outra dificuldade relatada por Dona Josefa, diz respeito ao financiamento da sua campanha “Teve uma história de abrir as contas que ia chegar uma ajudinha para a gasolina, abrimos as contas só pra perder nosso tempo, porque não entrou nada, nada, abri e fechei a conta sem nada. Quando foi pra prestar contas não tinha nem de que prestar”.

Atualmente, um dos maiores problemas que mulheres negras enfrentam na política institucional é a questão do financiamento de campanha. Estas “Quando conseguem romper as barreiras que as afastam do exercício político, são aquelas cujas campanhas recebem menor volume de investimentos por parte dos partidos” (COSTA, 2021, p. 13).

A fim de corrigir essa distorção, em 2020 foi aprovado pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE) uma consulta da deputada federal Benedita da Silva (PT) que reivindicava a distribuição proporcional de recursos de financiamento públicos de campanha eleitoral para candidaturas negras. O Fundo Especial de Financiamento de Campanha (FEFC), o Fundo Partidário (FP) e

o tempo de rádio e TV nas propagandas eleitorais receberam distribuição proporcional, se configurando como um grande avanço para as mulheres negras na política institucional. Mas mesmo diante disso, a candidatura de Dona Josefa não recebeu o devido recurso.

Consideramos que a baixa representatividade das mulheres negras nos espaços institucionais de poder está associada a três fatores principais: o racismo estrutural, o machismo e a falta de empenho dos partidos políticos para corrigir essa distorção. Um outro fator que não podemos menosprezar é o cultural. Dona Josefa em um dos relatos sobre sua campanha nos conta que “Tinha gente que dizia que eu não tinha capacidade pra ser vereadora, ‘Que nada, ela é analfabeta’. Daí peguei a minha declaração que fiz até o 5º ano e mostrei”.

Segundo o Mapa Étnico Racial das Mulheres na Política Brasileira (2018), elaborado pela Confederação Nacional de Municípios, além dos fatores principais já mencionados, a baixa representatividade das mulheres negras nos espaços de poder se deve também à crença em um estereótipo. O Mapa conclui que partidos e o próprio eleitorado tendem a associar competência política a um perfil masculino, branco, heterossexual, casado e de boa posição econômica e social.

Dona Josefa também levanta o debate do preconceito geracional nesses espaços, pois viveu um episódio desses em sua campanha “Andei por isso aqui todo, e o povo achava que eu ia ganhar. Só dois lugar que eu cheguei que recebi uma piada, em que o cara disse: ‘A senhora já tá na idade é de descansar, só tem é que votar, fica pensando que vai enricar’”, e foi em resposta a esse episódio que ela criou o jingle da sua campanha.

A luta de Dona Josefa por representatividade institucional toma forma através da poesia e da música, subvertendo o modelo tradicional de fazer política. Em outro trecho do jingle, ela dá detalhes sobre a luta enfrentada pela mulheres agricultoras da sua geração:

Essa mulher quando vai se aposentar
Ela sofre uma humilhação pra poder receber
Pedindo o Inca ao vizinho, ao irmão, ao compadre, ao patrão
E não acha quem te dê

Eu digo isso porque tenho conhecimento
Conheço seu sofrimento, sua história e sua dor
Sua caneta é uma foice, é o machado
E mesmo assim tem quem diga que não é uma agricultora

Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
Mulher da roça, mulher da roça
Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

Essa mulher leva uma vida danada

Não tem férias, não tem nada
 Nem tempo pra descansar
 Essa mulher era quem devia ter
 Seus direitos garantidos quando fosse aposentar

Essa mulher, tem dia que ela não tem
 Como fazer uma sopa, nem como fazer um pirão
 Ela reclama junto com outra mulher
 Que não tem comida na mesa
 Que não tem nada pra mulher não

Josefa do Sítio Alto 70888, nossa vereadora

Mulher da roça, mulher da roça
 Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
 Mulher da roça, mulher da roça
 Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

Essa mulher quando vai para a cidade
 Sem o dinheiro no carro ela começa a reclamar
 E o motorista não leva ninguém fiado
 E essa mulher de miséria quando é que vai parar?

Essa mulher sempre teve a profissão
 Catava milho e feijão
 Catava fava e algodão
 Mas hoje em dia tudo se modificou
 O trabalho que ela fazia, hoje se faz é de trator

Mulher da roça, mulher da roça
 Pele queimada, cabelo seco e mão grossa
 Mulher da roça, mulher da roça
 Pele queimada, cabelo seco e mão grossa

(Dona Josefa)

Com o intuito de atrapalhar a candidatura de Dona Josefa, partidos de oposição estimularam para que outras pessoas da comunidade também fossem candidatas “Aqui teve outros 4 candidato, tudo para quebrar meus votos, e quebraram pois teve gente que votou em quem nunca fez nada pela gente aqui” relata Dona Josefa. Esse é o principal motivo atribuído por ela ao baixo desempenho eleitoral na comunidade: “O povo da cidade acreditava que eu ia ganhar, todo mundo achava que eu ia ter pelo menos uns 100 votos, mas aqui dentro só tive 47. Os outros foi em outros lugares” (Dona Josefa).

Dona Josefa do Sítio Alto e Dona Zefa da Guia são vozes insurgentes de mulheres negras que se levantam contra as relações de poder de dominação e opressão. Conscientes de que a política é também um lugar nosso, elas têm traduzido as condições de existência sua e de seu grupo em luta política. Seu fazer político é ferramenta de transformação e resistência, é necessário para a construção de uma sociedade efetivamente democrática.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PRÁXIS DO CUIDADO EM SAÚDE QUILOMBOLA E O EMPODERAMENTO DE DONA ZEFA DA GUIA E DONA JOSEFA DO SÍTIO ALTO

Ao final do caminho percorrido em busca de relacionar os saberes e práticas tradicionais de cuidado em saúde com o processo de empoderamento de mulheres quilombolas, chegamos a conclusão que tais saberes e práticas tradicionais de cuidado promovem o empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, a confirmação se dá a partir das narrativas históricas que foram apresentadas ao longo deste trabalho.

A dança de roda, o parto, a reza, as ervas e a conservação de sementes, são conhecimentos concebidos e articulados pelas Josefas, e constituem-se como meios de reafirmação da identidade cultural da Serra da Guia e do Sítio Alto. Eles estabelecem condições de resistência política e cultural para a promoção da cura, do bem-estar e saúde do povo dessas comunidades.

Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto nos ensinam que seus saberes e práticas tradicionais de cuidado em saúde consiste de ação e reflexão sistematizada, a qual se mostra capaz de fomentar processos coletivos de organização. A essa ação e reflexão sistematizada do cuidado em saúde das Josefas, denominamos de práxis do cuidado em saúde quilombola.

A práxis do cuidado em saúde quilombola é ancestral, pois é através das Zefas, Flebonas, Josefas, Marias, Caboclas, Rainhas das Flores e Josés, que Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto concebem tal conhecimento. Elas são “Povoada”, como sugere Sued Nunes em sua canção:

Ei, Povoada é um-un nome curioso né?
 Porque a gente sempre fala de Povoada
 Em relação à Terra né?
 A Terra é povoada
 Mas, também sou terra
 A gente também é terra de povoar
 Deus te ajuda
 Deus te ajude e te livre do mal
 Te desejo tudo de bom, viu fia'? (Povoada!)
 Eu sou uma, mas não sou só, minha fia'
 Povoada
 Quem falou que eu ando só?
 Nessa terra, nesse chão de meu Deus
 Sou uma mas não sou só
 Povoada
 Quem falou que eu ando só?
 Tenho em mim mais de muitos
 Sou uma mas não sou só

Povoada
 Quem falou que eu ando só?
 Nessa terra, nesse chão de meu Deus
 Sou uma mas não sou só
 Povoada
 Quem falou que eu ando só?
 Tenho em mim mais de muitos
 Sou uma mas não sou só
 Sou uma, mas não sou só
 Sou uma, mas não sou só
 Sou uma, mas não sou só
 Sou uma, mas não sou só
 Eu sou uma, mas não sou só, 'mermo!

A práxis do cuidado em saúde quilombola vem da resistência histórica do povo afropindorâmico, que se deu no espaço tempo de paz quilombola sugerido por Beatriz Nascimento e ampliado por nós, aqui, neste trabalho. Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto são conhecedoras das histórias das suas comunidades, e a sua práxis do cuidado em saúde quilombola é uma herança histórica repassada através da oralidade e que está viva em suas memórias por meio dos momentos de paz quilombola da Serra da Guia e do Sítio Alto.

A religiosidade e espiritualidade também são alicerces da práxis do cuidado em saúde quilombola de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto e possui características e princípios específicos, que vão desde o ritmo das suas rezas, à incorporação espiritual que nos mostra o corpo como um território possível para o estabelecimento da coexistência entre passado e presente em um só momento.

É caracterizada também por conceitos específicos, como o de “corrente” proferido por Dona Zefa para designar as forças espirituais que a acompanha. Além disso, a práxis do cuidado em saúde quilombola nos direciona a associação a uma divindade feminina que nos leva a um caminho da espiritualidade feminista e alternativa, onde o importante mesmo é respeitar às diferenças e a liberdade religiosa, como nos ensinou Dona Josefa.

A práxis do cuidado em saúde quilombola tem a dança como uma estratégia de libertação, e fomenta a capacidade que a arte tem em despertar sensações e construir conhecimento por meio da circularidade e musicalidade. Esta última, expressa através de versos que contribuem na construção das relações sociais, na preservação do meio ambiente, e na resistência ao modo de vida homogêneo imposto pelo sistema capitalista.

É através do incentivo à autoestima e consciência coletiva, no apoio e suporte estabelecido voluntariamente entre as várias mulheres na divisão de tarefas, na educação compartilhada das crianças, na família por extensão, que percebemos a práxis do cuidado em saúde quilombola sendo constituída a partir da coletividade.

Em suma, a práxis do cuidado em saúde quilombola está fundamentada na ancestralidade, espiritualidade, na relação harmoniosa com o meio ambiente, na força transformadora do amor, e que em conjunto, de maneira articulada, se define como ferramenta fundamental para o processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto, bem como das suas respectivas comunidades.

Parafraseando Paulo Freire (1979): “Não se pode chegar à conscientização crítica apenas pelo esforço intelectual, mas também pela práxis: pela autêntica união da ação e da reflexão” (p. 47). É através da práxis do cuidado em saúde quilombola que o processo de conscientização, necessária para o empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto acontece.

Na interface entre a práxis do cuidado em saúde quilombola e empoderamento, está o olhar crítico sobre a realidade. As Josefas compreendem e analisam fenômenos sociais a partir dos seus contextos históricos. Suas análises sugerem ações transformadoras, que subverte o contexto de violência machista e patriarcal das comunidades, que possibilita a construção de masculinidades feministas, que cultiva o amor empoderador.

A consciência crítica construída ao longo desse processo está conectada com a individualidade e coletividade, pois ao tempo em que Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto se autodefine e autovaloriza, elas também agem em prol de elevar a autoestima e autoconsciência coletiva. Essa postura promove um engajamento coletivo entre as pessoas das suas comunidades, que confere autoridade às Josefas e se configura como um símbolo de poder. Um poder de união que relaciona a prática espiritual e ancestral às lutas por justiça social.

O poder da práxis do cuidado em saúde quilombola possibilita a transformação pois se coloca no campo de disputa contra as forças hegemônicas. É uma práxis que contesta e rejeita os modos de vida que nos são impostos, contrariando as relações de poder de dominação e opressão, e fazendo expressar o terreno de batalha que é a cultura popular.

O processo de empoderamento de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto pôde ser compreendido a partir de quatro dimensões: cognitiva, psicológica, econômica e política.

A dimensão cognitiva esteve relacionada à compreensão de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto sobre o contexto de realidade social em que elas vivem, ao desenvolvimento da sua consciência crítica e a percepção de que a práxis do cuidado em saúde quilombola é uma ferramenta que pode ser utilizada em favor da alteração das estruturas sociais e consequentemente levar a emancipação individual e coletiva em suas respectivas comunidades.

Identificamos episódios em que a tomada de consciência as fez desafiar discursos epistemológicos convencionais e que as Josefas posicionam a práxis do cuidado em saúde quilombola como um conhecimento socialmente relevante. Além disso, fazem leituras críticas e apontam contradições presentes no cotidiano das suas comunidades, a exemplo daquelas que se referem às relações sexistas. A compreensão cognitiva de ambas se constitui a partir de diálogos coletivos, demonstrando que a dimensão cognitiva do empoderamento se dá na relação entre a esfera individual e coletiva.

A práxis do cuidado em saúde quilombola é o conjunto de habilidades e forças que constituem a identidade de Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto e que contribui para seu empoderamento. Na dimensão psicológica pudemos notar que mesmo em se tratando de processos que giram em torno de habilidades e forças ao nível individual, isso não significa que essa dimensão está desassociada do plano coletivo.

A autoestima é conferida através da legitimidade, do reconhecimento em lidar com as forças do sagrado, na participação dos espaços de representação que desafiam o lugar de marginalidade e subalternidade conferido às mulheres negras socialmente. Ela também pode ser expressa através das homenagens, prêmios e títulos, inclusive, um deles foi concedido pela Universidade Federal de Sergipe que ao conceder o Grau de Mérito Universitário Especial em Saberes e Fazeres a Dona Zefa da Guia¹³⁰, e o Grau de Mérito em Artes e Cultura Popular a Dona Josefa do Sítio Alto¹³¹, cumpre papel importante no reconhecimento sobre a importância das Josefas para a história e cultura do estado de Sergipe.

A dimensão econômica está fundamentada na superação das necessidades materiais e econômicas como parte da estratégia de organização e mobilização coletiva. A luta pela sobrevivência é uma prática de fortalecimento comunitário que gera esferas de influência, as quais desestabilizam as estruturas opressoras. A práxis dos cuidados em saúde quilombola das Josefas é utilizada como ferramenta de luta e reivindicação de direitos, na articulação de projetos em encontro com autoridades, na participação de filmes e documentários que geram retorno econômico e estrutural para suas comunidades.

O olhar sobre a dimensão política foi analisado a partir da consciência que Dona Zefa da Guia e Dona Josefa do Sítio Alto tem sobre as desigualdades de poder, onde o processo de empoderamento de ambas, associado à práxis do cuidado em saúde quilombola, além de ser

¹³⁰ ANEXO B.

¹³¹ ANEXO C.

capaz de identificar tais desigualdades, também é instrumento estratégico para a superação destas, visto que em uma relação dialética, esta condição opressora estimula uma atuação política de enfrentamento a tal situação.

A dimensão política também se manifesta a partir da capacidade que as Josefas têm para se organizar e se mobilizar, em que elas visualizam que esse é um caminho necessário para as mudanças das estruturas sociais. A participação de ambas nas eleições de 2020 é um exemplo disso, a inserção delas nesse contexto teve o poder de subverter o modelo tradicional de fazer política e integrar o debate sobre a necessidade de novas vozes na política institucional como uma forma de exercer a democracia.

Entre Josefas, rezas e rodas, está a práxis do cuidado em saúde quilombola como uma ferramenta holística que é capaz de interseccionar arte, cultura popular, emancipação, poder e ancestralidade. E é diante disso que entendemos que este trabalho colabora para a construção de paradigmas contra-hegemônicos dentro do campo da Saúde Coletiva, por levar em consideração as diferentes cosmovisões construídas a partir de identidades culturais diversas e necessárias para discussão dos diferentes modos de se pensar e fazer saúde.

Nesse contexto, ele também se insere como um referencial de subsídio para aperfeiçoarmos cada vez mais a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) e garantir que os povos quilombolas tenham melhorias nas condições de saúde a partir dos seus modos de vida.

Contribui também para o fortalecimento das culturas populares sergipanas e dentro desse contexto, para o reconhecimento do protagonismo negro e quilombola na construção e manutenção das principais manifestações culturais do estado, sendo algo crucial para a formação da sergipanidade.

Este trabalho contribui para o caminho de reconhecimento de uma sabedoria singular, que deu oportunidade à autora proponente a pensar epistemologias sob o olhar das aspirações e necessidades das mulheres negras, sendo atravessada também pela dimensão coletiva do processo de empoderamento das Josefas. Este é um trabalho que não acaba aqui, o nosso desejo é que ele desperte em outros pesquisadores e pesquisadoras o compromisso político, social e científico para a valorização da potência das mulheres negras dos quilombos brasileiros.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Gabrielle Oliveira. Uma (breve) história da participação política de mulheres negras no Brasil republicano 1930-2020. *In: A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras*. Organizadoras: LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle. São Paulo: Oralituras, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 32-44, 2021.
- AITHAL, V. ‘Empowerment and Global Action for Women: Theory and Practice’. Working Papers, Kvinnforsk, University of Tromsø, available at, 1999.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. O dom e a tradição indígena Kapinawá (ensaio sobre uma noção nativa de autoria). **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In: O’DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- ALMEIDA, Silvio. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2020.
- ALMEIDA, Claudio Bispo *et al.* Reflexão sobre o controle do acesso de quilombolas à saúde pública brasileira. **Avanços em Enfermagem**, v. 37, n. 1, p. 92-103, 2019.
- ALVES, Pedro Henrique Melo *et al.* Reflexões sobre o cuidado integral no contexto étnico-racial: uma revisão integrativa. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 25, n. 6, p. 2227-2236, 2020.
- ANOS DE PROSPERIDADE E MUDANÇAS: A SOCIEDADE DO AÇÚCAR E A NECESSIDADE DE UMA NOVA CAPITAL SERGIPANA. Cesad UFS. Disponível em: <http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalogo/18583816022012Temas_em_Historia_de_Sergipe_II_aula_4.pdf>. Acesso em 16 de outubro de 2020.
- A PARTEIRA e rezadeira Zefa da Guia. Produção: Dida Araújo. Serra da Guia: TV Aperipê, 2017. 1 vídeo (5:36 min). Publicado pelo Canal Fundação de Cultura e Arte Aperipê - Aperipê TV. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NmUgWdR3B5g&t=7s>>. Acesso em: janeiro, 2021.
- ARTICULAÇÃO SEMIÁRIDO BRASILEIRO - SERGIPE. Dona Josefa, guardiã de histórias e sementes do Sítio Alto. O Candeeiro: Boletim Informativo do Programa Uma Terra e Duas Águas, Simão Dias, a. 8, n. 1698, jul, 2014. Disponível em: <https://issuu.com/articulacaosemiarido/docs/410-candeeiro_1698_se>. Acesso em: abril, 2021.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, p. 93-110, 2009.
- ASANTE, Molefi Kete. The principal issues in afrocentric inquiry. *In: ASANTE, Molefi Kete; ABARRY, Abu Shardow. (orgs.). African Intellectual heritage: a book of sources*. Filadélfia: Temple University Press, 1996.

AYRES, J. R. C. M. Cuidado e reconstrução das práticas de Saúde. *Interface - Comunic., Saúde, Educ.*, v.8, n.14, p.73-92, set.2003-fev, 2004.

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? - Uma discussão conceitual. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p.173-187, jan.-abr. 2012.

BARBOSA, Manuel Gonçalves. Empoderamento político dos cidadãos. *Educação em Revista: Belo Horizonte*, v.35, e 208794, 2019.

BARBOSA, Manuel Gonçalves; MUHL, E. H. Educação, empoderamento e lutas pelo reconhecimento: a questão dos direitos de cidadania. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 42, n. 3, p. 789-802, jul./set. 2016.

BARRETO, Raquel de Oliveira; PAULA, Ana Paula Paes. “Rio da Vida Coletivo”: empoderamento, emancipação e práxis. *Rev. Adm. Pública: Rio de Janeiro*, n. 48, ed. 1, p. 111-130, jan-fev, 2014.

BATISTA, Wagner Vinhas. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica**: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento. 2016. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

BATLIWALA, Srilatha. El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. In: LEÓN, Magdalena (Comp.). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fé Bogotá: Tercer Mundo Editores, p. 187-211, 1997.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

BENGUI, Manuel Paulo; TIMBANE, Alexandre Antônio. O nome e os segredos dos nomes bakongo de angola. In: **Semana Universitária: Encontro de Iniciação Científica**, 8, Ceará/Bahia, Resumo Expandido, 2019, p. 1-6. Disponível em: <<http://semanauniversitaria.unilab.edu.br/submissao/gerarTrabalho.php?idTrabalho=3352>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano - compaixão pela terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BRAGA, Geslline Giovana. A fotografia no imaginário das benzedadeiras de Campo Largo. **Discursos Fotográficos**, Londrina, v. 1, p. 253-280, 2005.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil – 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: janeiro de 2021.

_____. **Decreto Federal no 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 ago. 2007, p. 316. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>. Acesso em: novembro de 2020.

_____. **Decreto Federal 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 de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: março de 2021.

_____. **Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871.** Declara a condição de livre aos filhos da mulher escrava que nascerem desde a data da lei. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm>. Acesso em: março de 2021.

_____. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Quilombos e Quilombolas:** indicadores e propostas de monitoramento de políticas. Documento eletrônico – Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/568/1/Brasil-Quilombos-2018.pdf>>. Acesso em: 14 de dezembro de 2020.

_____. Ministério da Saúde. 8ª Conferência Nacional de Saúde. *In: Anais da 8ª Conferência Nacional de Saúde.* Brasília: MS, 1986. Disponível em: <http://www.ccs.saude.gov.br/cns/pdfs/8conferencia/8conf_nac_anais.pdf>. Acesso em: novembro de 2020.

_____. Ministério da Saúde. **Portaria nº 2.866, de 02 de dezembro de 2011.** Institui a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, Floresta e das Águas. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 02 de dez. 2011. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt2866_02_12_2011.html>. Acesso em março de 2021.

_____. Ministério da Saúde. **Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009.** Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 de mai. 2009. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html>. Acesso em: janeiro de 2021.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. 1. ed.; 1. reimp. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013.

CÂMARA, Rosana Hoffman. Análise de conteúdo: da teoria à prática em pesquisas sociais aplicadas às organizações. **Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia**, V. 6, n. 2, p. 179-191, jul-dez, 2013.

CARDOSO, A. Escravidão em Sergipe: fugas e quilombos, século XIX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 34, 2003-2005, p. 55-73.

CARVALHO, Sérgio Resende; GASTALDO, Denise. Promoção à saúde e empoderamento: uma reflexão a partir das perspectivas crítico-social pós-estruturalista. *Ciência & Saúde Coletiva*, n. 13 (Sup 2), p. 2029-2040, 2008.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. Prefácio. In: TRINDADE, Deilson do Carmo. *As Benzedeiras de Parintins: práticas, rezas e simpatias*. Manaus: Edua, 2013.

CARVALHO, I. & CHACHAM, A.S. & VIANA, P. Parteiras tradicionais e suas práticas na área rural de Pernambuco. In: **XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da Abep** – Anais eletrônicos, 1996, p. 873-888.

CASTELLANOS, M. E. P; LOYOLA, M. A.; IRIART, J. A. B. Ciências Sociais em Saúde Coletiva. In: *Saúde Coletiva: Teoria e Prática*. Org. PAIM, Jairnilson Silva; ALMEIDA-FILHO, Neomar. 1º ed., p. 567- 582, Rio de Janeiro: MedBook, 2014.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, S; (Coord.). *et al.* Atlas da violência 2020. IPEA, 2020. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=36488&Itemid=432>. Acesso em: março, 2021.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica/Fundação Perseu Abramo, 2014.

CICALO, André. Uma voz para o passado: A construção de patrimônio da escravidão na região portuária do Rio de Janeiro. In: MATTOS, Hebe (Org.). **História oral e comunidade: Reparações e culturas negras**. São Paulo: Letra e voz, p. 49-70, 2016.

COLETIVO QUILOMBO. Tese ao 54º Congresso da UNE. Goiânia, 2015.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. Ed. 1, São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Andréa Lopes. Gerações em diálogos, mulheres negras em resistência. In: *A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras*. Organizadoras: LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle. São Paulo: Oralituras, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 10-23, 2021.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DE MUNICÍPIOS. Mapa Étnico-Racial das Mulheres na Política Local Brasileira. Brasília, 2018. Disponível em: <<https://www.cnm.org.br/biblioteca/exibe/3539>>. Acesso em: abril de 2022.

COUTO, Maria Carolina do Amaral; SAIANI, Carlos César Santejo. Dimensões do empoderamento feminino no Brasil: índices e caracterização por atributos locais e individuais e participação no Programa Bolsa Família. *R. bras. Est. Pop.*, v. 38, p. 1-22, e 0147, 2021.

CRUZ, Isabel Cristina Fonseca. A Sexualidade, a saúde reprodutiva e a violência contra a mulher negra: aspectos de interesse para assistência de enfermagem. **Revista da Escola de Enfermagem**, v. 38, n. 4, p. 448-57, 2003.

CRUZ, Tereza Almeida. **Um estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do Vale Do Guaporé (Brasil) e do Mayombe (Angola) 1980 - 2010**. 367 p., Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

DAVIS, Angela. Mulheres, cultura e política. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELUMEAU, Jean, 1923. História do medo no ocidente (1300-1800): Uma cidade sitiada. Tradução: Machado, Maria Lucia. Tradução de notas: Jahn, Heloísa. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DESCOLA, Philippe. Outras naturezas, outras culturas. Editora 34., 1ª Ed., jan, 2016.

DIOP, Cheikh Anta. A unidade cultural da África negra: Esferas do patriarcado e matriarcado na antiguidade clássica. Lisboa: Editora Pedagogo, 2014.

DOMINGUES, Petrônio. João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro. **História: Questões & Debates**, Curitiba: Editora UFPR. V. 63, n. 2, p. 211-255, jul./dez. 2015.

DONA JOSEFA: A guia da Serra. Direção: Rita Simone. Aracaju: [s. n.], 2010. 1 vídeo (13:46 min). Publicado pelo Canal RitaSimoneLiberato. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8ppybmUXFMA>>. Acesso em: janeiro de 2021.

DONA ZEFA da Guia Trailer. Direção: Natalia Mansano, Marta Zaccaron. Serra da Guia: Quasar Multimedia Production, 2013. 1 vídeo (5:27 min). Publicado pelo Canal quasermultimedia. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gXK6XIQMZsc>>. Acesso em: janeiro, 2021.

DUARTE, Mauro; PINHEIRO, Paulo César. **Canto das três raças**. EMI-Odeon: Rio de Janeiro. 1976. LP.

DURAND, Michelle Kuntz; HEIDEMANN, Ivonete Teresinha Schuler Buss. Saúde das mulheres quilombolas: diálogo com a literatura. **Revista Fun Care Online**, v. 12, p. 203-210, jan/dez, 2020.

EMPODERAMENTO. Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa. Positivo Soluções Didáticas LTDA, Ed. 5, 2010. Disponível em: <<https://apps.apple.com/br/app/aur%C3%A9lio-digital/id1444777162>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2022.

EMPOWER. Cambridge Dictionary, 2022. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/empower>>. Acesso em: 26 de abril de 2022.

EVARISTO, Conceição. Literafro: o portal da literatura afro-brasileiro. 2021. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/923-conceicao-evaristo-vozes-mulheres>>. Acesso em: 27 de abril de 2022.

EU SERGIPE - Zefa da Guia, gente que faz a diferença. Serra da Guia: [s. n.], 2016. 1 vídeo (2:04 min). Publicado pelo Canal eusergipe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jmfZ3T_pFeY>. Acesso em: jan, 2021.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

FARIAS, Alysson Allan. Revelada origem de mutações que causam doenças raras em famílias consanguíneas. Jornal da USP. Entrevista: FERREIRA, Ivanir, 2019. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/ciencias/primos-que-casam-revelada-origem-de-mutacoes-que-causam-doencas-raras-em-familias-consanguineas/#:~:text=Cerca%20de%2025%25%20dos%20casais,s%C3%ADndrome%20Santos%2C%20MED25%20e%20IMPA1.>>>. Acesso em: 25 de abril de 2022.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. O Reino Kongo-Angola pelos olhares de uma mulher negra brasileira: contando sobre os Kilombos de lá para os Quilombos de cá. [Entrevista concedida a] Yérsia Souza Assis. **Revista Rever**. Out, 2019. Disponível em: <<https://revistarever.wordpress.com/2019/10/14/o-reino-kongo-angola-pelos-olhares-de-uma-mulher-negra-brasileira-contando-sobre-os-kilombos-de-la-para-os-quilombos-de-ca/>>. Acesso em: 21 de março de 2021.

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 37-69, 2009.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: Nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. **História de Sergipe (1575 - 1855)**. Rio de Janeiro, 1891.

FREIRE, Paulo. Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire/ Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ed. 17, 1987.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. Medo e ousadia: o cotidiano do professor. Tradução: Lopes, Adriana. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREITAS, Daniel Antunes *et al.* Saúde e Comunidades Quilombolas: Uma Revisão da Literatura. **Revista CEFAC**. v. 13, n. 5, p. 937-943, set-out, 2011.

FREITAS, Rodrigo Bastos de; BAHIA, Saulo José Casali. Direitos dos Índios na Constituição de 1988: Os Princípios da Autonomia e da Tutela-Proteção. **Prim@ Facie**, v. 16, n. 32, p. 1-42, 2017.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FRIZERO, Mariana Gonçalves. **Quilombo Serra da Guia**. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

GALVÃO, Márcio Antônio Moreira. Origem das políticas de Saúde Pública no Brasil: do Brasil-colônia a 1930. **Textos do Departamento de Ciências Médicas** | Escola de Farmácia. Universidade Federal de Ouro Preto, p. 1-33, s/a. Disponível em: <https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/origem_politicas_saude_publica_brasil.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2021.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GIL, Gilberto; SALOMÃO, Waly. **Quilombo, o Eldorado Negro**. Rio de Janeiro: 1984. (04:45min). Disponível em: <<https://gilbertogil.com.br/producoes/detalhes/quilombo/>>. Acesso em: 18 de março de 2021.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. Ligando a corrente: Ensaio sobre a relação entre espiritualidade e socialidade nas irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 34-55, 2016.

GOMES, Karine de Oliveira *et al.* Utilização de serviços de saúde por população quilombola do Sudoeste da Bahia, Brasil. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 9, p. 1829-1842, set, 2013.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais**: um estudo sobre a cura através da palavra. 2. ed. Belo Horizonte. Mazza Edições, 2004.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (org). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIA, Zefa da. Cultura. **Zefa da Guia - Parteira e Rezadeira do Sertão, Poço Redondo**, s/d. Disponível em: <<http://zefadagui.blogspot.com/p/cultura.html>>. Acesso em: janeiro de 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro-11. Ed.-Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Humanitas, 2013.

HAMLIN, Cynthia; PETERS, Gabriel. Consumindo como uma garota: subjetivação e empoderamento na publicidade voltada para mulheres. *Lua Nova*, São Paulo, n.103, p. 167-202, 2018.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A educação tradicional na África**. *Thot*, n. 64, 1997.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Amkoullel, o menino fula. São Paulo, Palas Athena - Casa das Áfricas, 2003.

HINOJOSA, Vivian T. Camacho. ¿Por qué “interculturalidad contra-hegemónica” en salud?. **Dossier Política y Salud**. Cochabamba-Bolivia, p. 42-44, 2011.

HOOKS, bell. O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras. Tradução Bhuvi Libanio. ed. 12ª, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell. Vivendo de Amor. Tradução: Maísa Mendonça. Portal Geledés, 2010. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>. Acesso em: 26 de abril de 2022.

HUB DF. Hub das Pretas: insurgências malungas rumo a um novo marco civilizatório. *In: Desigualdades e jovens mulheres negras*. p. 33-38, s/a. Disponível em: <https://oxfam.org.br/wp-content/uploads/2019/11/Publica%C3%A7%C3%A3o_Desigualdade_e_Jovens_Mulheres_Negras.pdf>. Acesso em: 25 de abril de 2022.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Águas Belas (PE). Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/aguas-belas/historico>> . Acesso em: 25 de abril de 2022.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tacaratu (PE). Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/tacaratu/historico>>. Acesso em: 25 de abril de 2022.

JAGUN, Márcio de. Orí: a cabeça como divindade. 1a ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

KILOMBO, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Oliveira, Jess. Cobogó, 2019.

KLEINMAN, Arthur. “What Is Specific to Biomedicine?”. *Writing at the Margin - Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press, pp. 21-40, 1955.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUBASKI, D. **Dentes esculpidos pela tradição**. Jornal Gazeta do Povo. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/dentes-esculpidos-pela-tradicao-7z2eomhck6sdiusxb0v7b5fy/>>. Acesso em: 30 de março de 2021.

LACERDA, Roberto dos Santos. **Territorialidade, Saúde e Meio Ambiente: Conexões, Saberes e Práticas em Comunidades Quilombolas de Sergipe**. 2017. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal de Sergipe, 2017.

LANDERS, Jane. Liderança e autoridade em assentamentos quilombolas na América espanhola e no Brasil. *In: LIBERATO, C.; CANDIDO, M. P; LOVEJOY, P.; FRANCE, R. S. L. (Coord.). Laços atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos*. Luanda: Museu Nacional da Escravatura, Ed. 1, p. 189-204, 2017.

LAWAL, Babatunde. A arte pela vida: a arte pela arte. Tradução: Poshar, Heliane F. de Andrade. Lagos: Afro-Ásia, 1983.

LEITE, Ilka Boaventura. **O projeto político quilombola**: desafios, conquistas e impasses atuais. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3), p. 965-977, set-dez, 2008.

LEITE, José Carlos; JÚNIOR, Luiz Gustavo de Souza Lima. Cuidado em saúde: sujeito, saberes e a opção decolonial. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 13, n. 29, p. 50-62, set., 2015.

LEÓN, Madalena. El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos em los estudios de género. Revista Estudos de Género: La Ventana, Espanha, v. 2, n. 13, 2001.

LIBERATO, Carlos; CANDIDO, Mariana; LOVEJOY, P.; FRANCE, R. S. L. (Coord.). **Laços atlânticos**: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos. Luanda: Museu Nacional da Escravatura, Ed. 1, 2017.

LOPES, Audre. Irmã outsider. Tradução: Borges, Stephanie. 1a ed, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOPES, Carla Vanessa Alves; ALBUQUERQUE, Guilherme Souza Cavalcanti de. Agrotóxicos e seus impactos na saúde humana e ambiental: uma revisão sistemática. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 117, p. 518-534, abr-jun, 2018.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1ª ed. 2020.

LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle. As vozes das políticas negras. *In*: A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras. Organizadoras: LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle. São Paulo: Oralituras, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 24-30, 2021.

MACEDO, Roberto Sidnei. Etnopesquisa crítica/etnopesquisa-formação. Brasília: Liber Livro, 2010.

MARCHA NACIONAL DAS MULHERES NEGRAS - 2015. Invisibilidade e reconhecimento: disputa pelos espaços de poder. *In*: A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras. Organizadoras: LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle. São Paulo: Oralituras, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 104-109, 2021.

MARQUES, Juliana. Candidaturas negras e eleições de 2020. *In*: A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras. Organizadoras: LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle. São Paulo: Oralituras, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 74-78, 2021.

MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um novo paradigma. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 111-127, 2009.

MEIRELES, Jeovah; LEROY, Jean Pierre. Povos indígenas e comunidades tradicionais: os visados territórios dos invisíveis. In: PORTO, Marcelo Firpo; PACHECO, Tania; LEROY, Jean Pierre. **Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o mapa de conflitos**. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, p. 115-131, 2013.

MENEZES, S. S.; GOMES, R. J. Tradições, saberes e fazeres do coração-de-negro Sítio Alto - Simão Dias Sergipe. In: FAGUNDES, A; FAGUNDES, R; MENEZES, S. (Org). **Cultura, tradições e segurança alimentar da comunidade de Sítio Alto**, Sergipe. Aracaju: J. Andrade, 2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, ed. 12, 2010.

_____. “Representações da Cura no Catolicismo Popular”. In: ALVES, Paulo Cesar (Org.). **Saúde e doença: Um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

MONTEIRO, Elaine. Universidade e comunidades: Diálogos de saberes e fazeres em ações de salvaguarda do patrimônio imaterial. In: MATTOS, Hebe (Org.). **História oral e comunidade: Reparações e culturas negras**. São Paulo: Letra e voz, p. 73-94, 2016.

MOTT, Luiz. Sergipe Del Rey - população, economia e sociedade, Aracaju, Fundesc, 1986. MOTT, Luiz. O escravo nos anúncios de jornal de Sergipe. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 29, 1983-1987 p. 133-147.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. São Paulo: LECH Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, ed. 3, 1981.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 5. ed. 1. reimp., 2019.

NASCIMENTO. Abdias. **O Quilombismo**. Rio de Janeiro: Ed. IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz, 1942-1995. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, p. 27-32, 2009.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grandes mães, reais senhoras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Guerreiras de Natureza: Mulher Negra, Religiosidade e Ambiente**. São Paulo: Selo Negro, p. 49-63, 2008.

NOGUEIRA, Renato. Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. 1 ed., Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

NUNES, Maria Thétis. O Escravo Negro e as Culturas de Subsistência de Sergipe d’El Rei. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 33, 2000-2002 p. 199-207.

_____. **Sergipe Colonial I**, São Cristóvão: Editora da UFS\Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2006.

NUNES, Sued. **Povoada**. 2021. (02:08 min). Disponível em: <<https://www.musixmatch.com/pt-br/letras/Sued-Nunes-1/Povoada>>. Acesso em: 29 de abril de 2022.

OLIVEIRA, Beatriz Muccini Costa; KUBIAK, Fabiana. Racismo institucional e a saúde da mulher negra: uma análise da produção científica brasileira. **Saúde em Debate**, v. 43, n. 122, p. 939-948, Rio de Janeiro, jul-set, 2019.

OLIVEIRA, E. Epistemologia da Ancestralidade – Preâmbulo. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf>. Acesso em março, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando O Gênero: Os Fundamentos Eurocêtricos dos Conceitos Feministas e o Desafio das Epistemologias Africanas. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p.84-95, 2020.

OLIVEIRA, Stéphaney Ketllin Mendes *et al.* Autopercepção de saúde em quilombolas do norte de Minas Gerais, Brasil. **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, v. 20, n. 9, Set, 2015.

PAIM, Jairnilson Silva. Sistema Único de Saúde (SUS) aos 30 anos. *Revista Ciência e Saúde Coletiva*, v. 23, n. 6, p. 1723-1728, 2018.

PAIS, José Machado. A simbologia dos apelidos na vida cotidiana escolar. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 909-928, jul./set. 2018.

PARTEIRA pede apoio ao presidente da República. Olinda: Maiana Diniz, 2009. 1 vídeo (1:20 min). Publicado pelo Canal Planalto. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rWwguLJQNZU&t=4s>>. Acesso em: janeiro, 2021.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Cultura Popular: gestos de ensinar e aprender**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

_____. **Saberes em festa – Gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. 2. ed. Goiânia: UCG/ Kelps, 2009.

PAIVA, José Pedro. Bruxaria e Superstição num país sem “Caça às bruxas” (1600-1774). Lisboa: Notícias editorial, 2 ed, 2002.

PINTO, Fabiana. Saúde Pública e as mulheres negras na política: uma convergência de lutas. In: A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras. Organizadoras: LOURENÇO,

Ana Carolina; FRANCO, Anielle. São Paulo: Oralituras, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 62-72, 2021.

PRATES, Lisie Alende *et al.* “Vem passando de geração para geração”: as práticas de cuidados de mulheres quilombolas. **Revista de Enfermagem da UFSM**, v. 9, p. 1-22, Santa Maria, out, 2019.

PRIMEIRO parto foi feito aos 11 anos de idade. Olinda: Maiana Diniz, 2009. 1 vídeo (1:39 min). Publicado pelo Canal Planalto. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hAJOPsMKQz8&t=17s>>. Acesso em: janeiro, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

QUILOMBO. *In*: Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa. Positivo Soluções Didáticas LTDA, Ed. 5, 2010. Disponível em: <<https://apps.apple.com/br/app/aur%C3%A9lio-digital/id1444777162>>. Acesso em: 22 mar, 2021.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura: mau – olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Baurú: EDUSC, 1999.

RABAKA, Reiland. Teoria crítica Africana. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, p. 129-146, 2009.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. *In*: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, outubro de 2011.

REIS, João Carlos; UHLE, A. R. **Historiografia e quilombo na obra de Beatriz Nascimento**. UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. Revista Cult, ed. 254, 2020. Disponível em <<https://revistacult.uol.com.br/home/mulheres-negras-e-a-forca-matricomunitaria/>>. Acesso em: 25 de abril de 2022.

ROCHA, C. S. *et al.* Práticas agroecológicas: compostagem e armazenamento de sementes crioulas. *In*: FAGUNDES, A; FAGUNDES, R; MENEZES, S. (Org). **Cultura, tradições e segurança alimentar da comunidade de Sítio Alto, Sergipe**. Aracaju: J. Andrade, p. 136-153 2016.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Universidade no Século XXI: Para uma reforma democrática e emancipatória da universidade**. São Paulo: Cortez, 2004.

Santos C. S.; Kishi R. G. B.; Costa D. L. G; *et al.* Identificação de doenças genéticas na Atenção Primária à Saúde: experiência de um município de porte médio no Brasil. *Rev Bras Med Fam Comunidade*. n. 15, v. 42, ed. 2347, 2020.

SANTOS, Eumara Maciel dos. **A tessitura da palavra: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ**. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, 2019.

SANTOS, J. C. Um olhar sobre homens e mulheres africanos: indícios da vivência africana nas terras sergipanas (1790-1850). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 40, p. 43- 68, 2010.

SANTOS, Lourival Santana. Quilombos e Quilombolas em terras de Sergipe no século XIX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 31, p. 31-43, 1992.

SANTOS, Maria Taires; LACERDA, Roberto dos Santos. A Paz Quilombola e a Produção de Saberes Tradicionais de Cuidados em Saúde. *In: III Seminário Nacional de Sociologia - Distopias dos Extremos: Sociologias Necessárias*, n. 3, 2020, São Cristóvão. *Anais Eletrônicos...* São Cristóvão: Repositório Institucional UFS, 2020, p. 1-15. Disponível em: <<https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/13860/2/PazQuilombolaProducaodeSaberes.pdf>>. Acesso em: 14 de maio de 2021.

SANTOS, Maria Taires; LACERDA, Roberto dos Santos. Quilombo, Cultura Negra e Cultura Popular Sergipana. *Dossiê Culturas Populares*. v. 2, n. 50. Aracaju: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe - IHGSE, 2021.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **Geographia: Revista da Pós-Graduação em Geografia**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 7-13, 1999.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. *In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. (Org.) Território e Territorialidades: teorias, processos e conflitos*. 1a ed. São Paulo; Expressão Popular, 2009. p. 73-94.

SARDENBERG, Cecília M. B. Conceituando “Empoderamento” na perspectiva feminista. Comunicação Oral. I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO’, NEIM/UFBA, Salvador, Bahia, 5-10 de junho, 2006.

SAÚDE, Cultura e Meio Ambiente: **Pensamento e práticas quilombolas para superação das crises atuais**. Palestrante: Dona Josefa. Sítio Alto: Roberto Lacerda, 2020. 2 vídeos (90 min e 29 seg). Transmitido ao vivo em 27 de julho de 2020 pelo Instagram @roberto_lacerda3. Vídeo 1. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CDKcg-pplZZ/?utm_source=ig_web_copy_link>. Vídeo 2. Disponível em:

<https://www.instagram.com/tv/CDKgK2RpS8M/?utm_source=ig_web_copy_link>. Acesso em: jun, 2020.

SCHMITT, Cláudia Job. Transição Agroecológica e desenvolvimento rural: um olhar a partir da experiência brasileira. In SAUER, Sérgio e BALESCO, Moisés Villamil (orgs). Agroecologia e os desafios da transição agroecológica. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SCHRAMM, Franciele Petry. Orçamento para titulação quilombolas cai mais de 97% em cinco anos. Terra de Direitos, 2018. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/orcamento-para-titulacao-de-territorios-quilombolas-cai-mais-de-97-em-cinco-anos/22824>>. Acesso em: 26 de abril de 2022.

SEN, Gita. Empowerment as an approach to poverty. *Working Paper Series*, n. 97, v. 7, dez. 1997.

SERRA da Guia em Sergipe. Serra da Guia: [s. n.], 2014. 1 vídeo (10:53 min). Publicado pelo Canal Santiago Oxi. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Spt-Rc8bRQc&t=75s>>. Acesso em: janeiro de 2021.

SHIVA, Vandana. Ecofeminismo. Tradução: CEPAT. Instituto Humanitas Unisinos, 2020. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602416-ecofeminismo-artigo-de-vandana-shiva>>. Acesso em: 26 de abril de 2022.

SILVA, A. F.; BEZERRA, D. M.; MARCON, F. N.; SILVA, W. S. Africanos livres e sociabilidades no vale do Cotinguiba. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 38, p. 49-74, 2009.

SILVA, Daniela Santos. **Sítio Alto: entre dança, história e etnicidade**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Sergipe, 2017.

SILVA, Carolina Rocha. O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58). 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2013.

Sob Bolsonaro, reconhecimento de quilombolas cai ao menor patamar da história. Carta Capital, 2020. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/sob-bolsonaro-reconhecimento-de-quilombolas-cai-ao-menor-patamar-da-historia/>>. Acesso em: março de 2021.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUSA, Leila Lima. **O processo de hibridação cultural: pros e contras**. Revista Temática, a. 9, n.03, mar, 2012.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Quilombos e o direito à terra**. IPEA: Desafios do desenvolvimento, Ed. 44, a. 5, 2008. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=982:catid=28&Itemid=23>. Acesso em: março de 2021.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. “A benzedura: da descoberta do dom à legitimação”. In: AGUIAR, Edinalva Padre (org.). *Recortes de memórias: cultura, tradição e mito em Vitória da Conquista e região*. Vitória da Conquista: Museu Regional de Vitória da Conquista; UESB, 2002.

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marcelo Domingues. *Simão Dias: A transição da oligarquia ao populismo (1940-1964)*. 2002. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Federal de Sergipe, 2002.

THEODORO, Helena. *Mulher negra, cultura e identidade*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de Natureza: Mulher Negra, Religiosidade e Ambiente*. São Paulo: Selo Negro, p. 85-95, 2008.

TORNQUIST, Carmen Susana. *Parteiras populares: entre o folclore e a escuta*. **Revista Gênero**, Niterói, v. 6, n. 1, p. 61-80, 2005.

TRINDADE, Azoilda Loreto. *Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil*. Disponível em: <<http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/Valores%20civilizat%C3%B3rios%20afrobrasileiros%20na%20educa%C3%A7%C3%A3o%20infantil%20-%20Azoilda%20Trindade.pdf>>. Acesso em: março de 2021.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **As Benzedeiras de Parintins**: práticas, rezas e simpatias. Manaus: Edua, 2013.

VANSINA, Jan. *A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados*. In: NIANE, Djibril Tamsir (editor). **História geral da África, IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, ed. 2, 2010.

VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: Joseph Ki-Zerbo (editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, ed. 2, 2010.

VESCHI, Benjamin. **Etimologia de Quilombo**. 2020. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/quilombo/>>. Acesso em: 11 de março de 2021.

VIEIRA, Ana Beatriz Duarte; MONTEIRO, Pedro Sadi. *Comunidade quilombola: análise do problema persistente do acesso à saúde, sob o enfoque da Bioética de Intervenção*. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 610-618, out/dez, 2013.

ZEFA DA GUIA *Dia Nacional da Consciência Negra em Brasília*. Brasília: [s. n.], 2012. 1 vídeo (10:17 min). Publicado pelo Canal Oreste Giubbini. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KL_CaFdoXTE&t=3s>. Acesso em: abril, 2022.

ZEFA DA GUIA Entrevista sobre seu trabalho. Serra da Guia: [s. n.], 2011. 1 vídeo (14:42 min). Publicado pelo Canal oreste123100. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZXiw98PG4EU&t=59s>>. Acesso em: janeiro, 2021.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. **Revista Saúde e Sociedade**, vol. 25, n. 3, p. 535-549, 2016.

YAMÃ, Yaguarê. **Urutópiag**: A religião dos pajés e dos espíritos da selva. São Paulo. IBRASA, 2004.

APÊNDICES

APÊNDICE A - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE MESTRADO EM CULTURAS POPULARES ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO

A finalidade da observação participante nesta pesquisa é explorar as relações entre os saberes tradicionais de cuidado em saúde e o processo de empoderamento de D. Josefa do Sítio Alto e D. Zefa da Guia, para isso observaremos os seguintes aspectos:

Local escolhido, data, horário e descrição do ambiente de observação.

Dimensão comportamental da observação:

Características gestuais;
Contato visual;
Característica da voz;
Movimentos com o corpo;
Expressões afetivas;
Relação das Josefas com as demais pessoas da comunidade;
Observação do tempo livre.

Dimensão envolvendo os saberes tradicionais e o empoderamento:

Observação da rotina das Josefas relacionadas com os saberes tradicionais;
Observação dos cuidados prestados no decorrer da vista;
Observação do olhar da comunidade para com as Josefas;
Observação dos recursos utilizados nas práticas de cuidado;
Observação da práxis que remetem ao processo de empoderamento.

APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE MESTRADO EM CULTURAS POPULARES ROTEIRO DE ENTREVISTA ABERTA

Data ____/____/____ Início ____:____ Término ____:____

Local da Entrevista _____

Entrevistada _____ Idade _____

Religião _____ Estado Civil: _____ Cor _____

Escolaridade _____ Naturalidade _____

Ocupação _____

INTRODUÇÃO

A intenção desse encontro é dialogarmos sobre a trajetória de vida e experiências da senhora com o cuidado em saúde. Mediante autorização, nós iremos gravar a nossa conversa a fim de registrar esse momento, para que posteriormente suas falas sejam transcritas e passem por uma análise de dados.

Caso queira que eu desligue o gravador e câmera pode falar que o trabalho não será prejudicado. Pode ficar a vontade para não responder o que não quiser. Caso tenha dúvida ou algum questionamento fique à vontade para perguntar. Garanto sigilo dos dados e só irei divulgar o que a senhora autorizar após avaliar as transcrições.

QUESTÕES NORTEADORAS

Quem é Zefa da Guia? Quem é Josefa do Sítio Alto?

O que a senhora sabe sobre a origem da sua família?

Que relação eles tinham com os saberes tradicionais?

Como foi a infância da senhora? E a juventude?

E o seu esposo, como o conheceu?

Quando a senhora começou a cuidar da saúde das pessoas e como foi esse processo?

Qual a importância do quilombo para o cuidado em saúde?

Qual a importância da sua figura para as pessoas de dentro e fora da comunidade?

Como foi a experiência da candidatura em 2020?

Como a senhora se sente ao representar os quilombolas nos diferentes espaços?

APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CULTURAS POPULARES

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nome do projeto: Saberes tradicionais de cuidado em saúde e o empoderamento de mulheres quilombolas.

Objetivo: Analisar como os saberes tradicionais de cuidado em saúde empoderam a mulher quilombola.

Justificativa: A importância de olharmos para o que as mulheres quilombolas têm desenvolvido, para o seu protagonismo enquanto detentora de saberes tradicionais na promoção do cuidado em saúde, bem como a influência desses saberes para o processo de empoderamento dessas mulheres.

Responsável: Maria Taires dos Santos

Eu, _____, declaro que fui convidado(a) a participar da pesquisa citada e estou consciente das condições sob as quais me submeterei detalhadas a seguir:

- a) Participar de conversas individuais e/ou coletivas relatando sobre a experiência de promoção e cuidado com a saúde. As conversas poderão ser gravadas em vídeo e áudio mediante autorização da participante da pesquisa.
- b) O presente estudo envolve risco de constrangimento em responder questões relacionadas à vida pessoal. No entanto, a participante poderá não responder quaisquer questões e caso sinta durante a entrevista fadiga, embaraço e tristeza poderá se recusar a participar ou continuar a entrevista.
- c) No intuito de minimizar desconfortos, as entrevistas serão realizadas em local reservado e confortável para a participante, dando liberdade para não responder questões constrangedoras.
- d) Assegura-se a confidencialidade e a privacidade, a proteção da imagem e a não estigmatização, garantindo a não utilização das informações em prejuízo da participante e/ou sua comunidade, inclusive em termos de auto-estima, de prestígio e/ou econômico – financeiro.
- e) O estudo será suspenso imediatamente em caso de algum risco ou dano à saúde da participante da pesquisa, consequente à mesma, não previsto neste Termo.
- f) Caso sinta-se mais confortável, poderá ser adotado mecanismos para a anonimização dos dados, como a codificação de dados, substituição do nome por letra ou número na análise dos dados.
- g) Serão respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes da comunidade.
- h) A identidade da participante será preservada em todas as situações que envolvam discussão, apresentação ou publicação dos resultados da pesquisa, a menos que haja manifestação por escrito, autorizando tal procedimento.

i) Com os resultados dessa pesquisa será elaborada dissertação de mestrado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) - Mestrado da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e serão publicados em livro, artigos científicos e conferências.

j) A participação no presente estudo é estritamente voluntária. Não havendo qualquer forma de remuneração pela participação no estudo.

k) Caso haja necessidade de algum tipo de despesa da participante, haverá ressarcimento como compensação material a partir de financiamento próprio da pesquisadora proponente.

l) A recusa em participar do procedimento não trará qualquer prejuízo, estando a participante livre para abandonar a pesquisa a qualquer momento.

m) Em caso de dano associado (ou decorrente) da pesquisa, a pesquisadora e a instituição envolvida nas diferentes fases da pesquisa se responsabilizam pela assistência integral e gratuita da participante.

n) A participante tem direito à indenização, por parte da pesquisadora e da instituição envolvida, caso sofra qualquer tipo de dano, resultante de sua participação na pesquisa, prevista ou não neste Termo.

o) As medidas de proteção recomendadas pela OMS contra a COVID-19 estão sendo devidamente respeitadas para a realização da pesquisa.

p) A pesquisa está em consonância com a RESOLUÇÃO Nº 510, DE 07 DE ABRIL DE 2016 que dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais garantindo a construção de uma pesquisa ética quanto aos direitos da participante.

q) O Comitê de Ética e Pesquisa possui a função de defender os interesses da participante da pesquisa em sua integridade e dignidade, em caso de dúvidas, reclamações ou denúncia a participante ou seu representante legal poderá entrar em contato através do telefone (79) 3194-7208, pelo e-mail cep@academico.ufs.br ou no endereço: Rua Cláudio Batista s/n - Hospital Universitário, Bairro Sanatório, Aracaju- Sergipe, CEP – 49060-110.

r) São benefícios da pesquisa: abordar a saúde da mulher quilombola a partir de uma perspectiva de potência, não da opressão; evidenciar Sergipe como um estado protagonista da cultura afro-brasileira, pois as comunidades quilombolas sergipanas fazem parte da nossa memória histórica, o desenvolvimento de estudos que as evidenciam colabora para o (re)conhecimento da nossa própria história e cultura; construir diálogos entre as comunidades e a universidade gerando visibilidade aos saberes tradicionais dentro e fora das comunidades; dialogar com as equipes e profissionais de saúde sobre outra perspectiva do cuidado, contribuindo para o bem-estar das comunidades; contribuir para o fortalecimento da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs); agregar novos conhecimentos para a área da saúde, envolvendo a ampliação do seu conceito, a partir das experiências vivenciadas pela população das comunidades que as mulheres quilombolas agenciam através da reflexão de como esses saberes podem auxiliar na construção de políticas públicas em saúde; contribui para o fortalecimento da figura das mulheres negras quilombolas enquanto agentes potentes na promoção da saúde.

s) Recebo uma via deste Termo, com todas as páginas rubricadas e assinada ao seu término (1/2 e 2/2) no qual consta o telefone e o endereço da pesquisadora, podendo tirar minhas dúvidas sobre o projeto e minha participação, agora ou a qualquer momento.

Declaro que li e entendi todas as informações contidas neste documento, assim como as da Resolução 466/12 e Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016 do Conselho Nacional de Saúde.

_____, _____ de _____ de _____.

Maria Taires dos Santos
Mestranda do PPGCULT/ UFS
(79) 99886-4676/ taires.stos@gmail.com

Assinatura Voluntário(a)

ANEXOS

ANEXO A - CARTA APROVAÇÃO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



UFS - UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SERGIPE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: SABERES TRADICIONAIS DE CUIDADO EM SAÚDE E O EMPODERAMENTO DE MULHERES QUILOMBOLAS

Pesquisador: MARIA TAIREZ DOS SANTOS

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 47146521.2.0000.5546

Instituição Proponente: FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.021.216

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do arquivo "Informações Básicas da Pesquisa" (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1748402.pdf) e do "Projeto Detalhado / Brochura Investigador" (ProjetoCEP.pdf), postados em 06/09/2021 e 06/09/2021, respectivamente.

Versão_2

Introdução: As mulheres negras quilombolas possuem um importante papel na manutenção das tradições culturais dos seus territórios. Os saberes tradicionais de cuidado em saúde que estas mulheres possuem, são habilidades herdadas pela sua ancestralidade. Saberes que sobrevivem mesmo em meio à hegemonia do paradigma biomédico, o qual obedece fortemente a lógica imposta pelo sistema econômico capitalista de produção. Os saberes tradicionais se colocam na disputa para a construção de modelos distintos de atenção à saúde, e resistem a um processo histórico de marginalização. O conhecimento preservado pelas mulheres quilombolas, confronta as estruturas de poder dominante e as coloca enquanto protagonistas no processo de emancipação política e social dos povos oprimidos. Em uma simples busca nas matérias de jornais e produções de audiovisual, identifica-se o protagonismo feminino nas mais diversas comunidades do estado de Sergipe. Mulheres que são reconhecidas perante as suas comunidades, presumivelmente, a partir de um processo interno de organização política, social e cultural, como é o caso de Dona Zefa da Guia

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº

Bairro: Sanatório

CEP: 49.060-110

UF: SE

Município: ARACAJU

Telefone: (79)3194-7208

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

e Dona Josefa do Sítio Alto. Theodoro (2008) destaca que no contexto de uma sociedade brasileira, caracterizada por patriarcalismo e preconceito de gênero, a liderança dessas mulheres se destaca como um fenômeno inusitado. Neste trabalho pressupomos que a importante representatividade política e social associada a essas mulheres, está conectada aos saberes tradicionais e ao empoderamento. O empoderamento é fruto de um processo coletivo, que visa a mudança social de rompimento com as estruturas de poder hierarquizantes, as quais se articulam às custas de grupos situados na base da pirâmide social. É um instrumento de luta social dos grupos subalternizados, o qual, ao mesmo tempo que é coletivo, também depende de ação individual, a partir de um processo de conscientização que envolve estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e sua história, se caracterizando enquanto ferramentas ou poderes de atuação dos indivíduos e grupos no meio em que vivem (BERTH, 2019). Lélia Gonzalez (1984), nos apresenta que as vivências das mulheres negras, a partir do

lugar em que estas se situam, tem fundamental importância, pois as suas experiências são permeadas pelas concepções que constroem suas memórias, e que estas são reavivadas a cada dia por meio da oralidade. Fundamentando-se por essa compreensão, é preciso problematizar a quem foi permitido ter voz nesse modelo colonizador. Se historicamente as mulheres foram/são silenciadas e destituídas da propriedade de falar, no sentido político e existencial do termo, o rompimento desse silêncio precisa ser construído diariamente, no âmbito da cultura, da educação, das relações sociais, enfim, nos saberes e fazeres cotidianos (RIBEIRO, 2017). É nesse sentido que se faz necessário enxergar as mulheres negras quilombolas através de um contexto diferente, que não seja apenas questões que se debruçam a avaliar as condições de saúde disponíveis a essas mulheres no seu território. É fundamental olharmos para o que as mulheres quilombolas têm desenvolvido, para o seu protagonismo enquanto detentora de saberes tradicionais na promoção do cuidado em saúde, bem como a influência desses saberes para o processo de empoderamento dessas mulheres. As mulheres quilombolas são sinônimo de fortalecimento e sustentabilidade das suas comunidades, são conselheiras, cuidadoras. Emanam uma força ancestral, a qual não se manifesta condicionada a ausência dos aparelhos de unidades de saúde, pois mesmo quando estes são implantados, estas permanecem tendo legitimidade perante a sua comunidade. Os seus saberes são legitimados não necessariamente na perspectiva da cura. As mulheres quilombolas são guardiãs, preservam o patrimônio histórico das suas comunidades e promovem o fortalecimento das suas identidades.

Hipótese:

Ao longo da história, as mulheres negras sofrem com um processo de invisibilidade e exclusão de

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº

Bairro: Sanatório

UF: SE

Município: ARACAJU

Telefone: (79)3194-7208

CEP: 49.060-110

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

diversos espaços. Porém, quando partimos para as comunidades quilombolas, muitas são representantes de sua comunidade. Além disso, as relações de cuidado em saúde que são atribuídas historicamente ao gênero feminino e utilizadas como justificativa para a origem do patriarcado, nessas comunidades, aparentemente, são relações que colaboram para o empoderamento dessas mulheres. Dessa forma, a questão central a ser respondida neste trabalho é: Como saberes tradicionais de cuidado em saúde empoderam mulheres quilombolas? O estudo parte da premissa que os saberes tradicionais de cuidado em saúde

promovem o empoderamento dessas mulheres. Compreender e escutar as mulheres quilombolas parte de um posicionamento de que o saber não está restrito ao ambiente acadêmico, bem como da necessidade de enaltecer esses saberes que em sua maioria são contados através da oralidade e não da escrita, mas que possui importância significativa tanto quanto. Distante do mito da neutralidade científica, essa pesquisa se materializa enquanto instrumento político e científico, que possa contribuir para que a potência das mulheres negras das comunidades quilombolas sergipanas seja evidenciada.

Metodologia Proposta:

Para a definição da amostra, foi levada em consideração a trajetória de vida e a relação de D. Zefa da Guia e D. Josefa do Sítio Alto com os saberes tradicionais de cuidado em saúde. Optamos pelo método de história oral de vida, entendendo que este é um método que se apresenta como uma valiosa contribuição científica na investigação de subjetividades de sujeitos históricos. Logo, é uma metodologia que privilegia uma abordagem qualitativa. Nessa metodologia é imprescindível o uso de entrevistas enquanto técnica de coleta de dados. Como instrumento de pesquisa será elaborado um roteiro para entrevista aberta, com pontos que possam descrever brevemente o objeto investigado, tornando-se desta forma um guia das entrevistas com as interlocutoras. Pensa-se a priori em abordar temas relacionados à trajetória de vida, aos saberes tradicionais de cuidado à saúde, estratégias para a promoção e cuidado em saúde, as formas de lidar com sintomas, percepções sobre identidade quilombola, intersecções importantes como gênero, bem como a percepção das interlocutoras sobre seu papel de representante neste contexto. As entrevistas serão previamente agendadas e poderão ser realizadas de forma remota, através da plataforma Google Meet, enquanto o processo de vacinação contra a COVID-19 ocorre nas comunidades. Grande parte dos moradores destas já receberam a primeira dose da vacina e aguardam o recebimento da segunda dose. Na possibilidade de ida a campo, a observação participante é também um instrumento a ser utilizado, será elaborado um roteiro

breve e sucinto apenas com alguns pontos que possam nortear o processo de investigação. Nessa

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº

Bairro: Sanatório

UF: SE

Município: ARACAJU

CEP: 49.060-110

Telefone: (79)3194-7208

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

ocasião, o diário de campo se mostra um instrumento de coleta de dados muito importante para registro da pesquisa, o qual possibilita registrar a riqueza de detalhes do dia-a-dia da pesquisa. As medidas como uso de máscara, álcool gel e manutenção de distanciamento social serão adotadas durante a ida ao campo.

Metodologia de Análise de Dados:

Para a análise dos dados, pensa-se que a técnica de análise de conteúdo segundo a perspectiva de Bardin possa se aplicar melhor ao estudo, visto que nessa análise, o pesquisador busca compreender as características, estruturas ou modelos que estão por trás dos fragmentos de mensagens tornados em consideração. O esforço do analista é, então, duplo: entender o sentido da comunicação, como se fosse o receptor normal, e,

principalmente, desviar o olhar, buscando outra significação, outra mensagem, passível de se enxergar por meio ou ao lado da primeira (C MARA, 2013). É uma técnica que permite formar quadros de referência a partir de conteúdos-chave obtidos, priorizando as categorias apresentadas pelas próprias interlocutoras. Isso permitirá construir uma leitura ampla e profunda que permita explorar a contento as questões de pesquisa pretendidas neste trabalho num produto escrito final, que terá relevante robustez empírica e profundidade teórica.

Desfecho Primário:

Elaboração de dissertação de mestrado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) - Mestrado da Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Desfecho Secundário:

Diagnóstico com o perfil dos papéis e posição que a mulher quilombola detentora dos saberes tradicionais em saúde possui em sua comunidade;

Produção de um livro com os principais saberes tradicionais de cuidados em saúde e a trajetória das interlocutoras; Panorama das barreiras e desafios enfrentados pelas mulheres quilombolas para a transmissão e conservação dos saberes; Traçar a interface entre saúde e papéis de liderança nas comunidades quilombolas; Encontrar o elo entre saúde e poder da mulher quilombola; Apresentar a contribuição dos saberes em saúde no fortalecimento das comunidades quilombolas a partir do protagonismo das mulheres.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar como os saberes tradicionais de cuidado em saúde empoderam a mulher quilombola.

Objetivo Secundário:

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº

Bairro: Sanatório

UF: SE

Telefone: (79)3194-7208

Município: ARACAJU

CEP: 49.060-110

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

Caracterizar os saberes tradicionais em saúde manifestado por estas mulheres no território;
Relacionar os saberes tradicionais de cuidado em saúde com o processo de empoderamento de mulheres negras quilombolas;
Compreender o processo de empoderamento da mulher quilombola que detém os saberes tradicionais de cuidado em saúde e suas diferentes expressões dentro e fora da comunidade.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

O presente estudo envolve risco de constrangimento em responder questões relacionadas à vida pessoal das interlocutoras. No entanto, estas poderão não responder quaisquer questões e caso sinta durante a entrevista fadiga, embaraço e tristeza poderá se recusar a participar ou continuar a entrevista.

Benefícios:

Abordar a saúde da mulher quilombola a partir de uma perspectiva de potência, não da opressão;
Evidenciar Sergipe como um estado protagonista da cultura afro-brasileira, pois as comunidades quilombolas sergipanas fazem parte da nossa memória histórica, o desenvolvimento de estudos que as evidenciam colabora para o (re)conhecimento da nossa própria história e cultura;
Construir diálogos entre as comunidades e a universidade gerando visibilidade aos saberes tradicionais dentro e fora das comunidades;
Dialogar com as equipes e profissionais de saúde sobre outra perspectiva do cuidado, contribuindo para o bem-estar das comunidades.
Contribuir para o fortalecimento da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs);
Agregar novos conhecimentos para a área da saúde, envolvendo a ampliação do seu conceito, a partir das experiências vivenciadas pela população das comunidades que as mulheres quilombolas agenciam através da reflexão de como esses saberes podem auxiliar na construção de políticas públicas em saúde; Contribui para o fortalecimento da figura das mulheres negras quilombolas enquanto agentes potentes na promoção da saúde.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de Versão 2 relacionada a estudo sobre SABERES TRADICIONAIS DE CUIDADO EM SAÚDE E O EMPODERAMENTO DE MULHERES QUILOMBOLAS. Os objetivos foram elencados. Metodologia proposta foi explicitada. Riscos e Benefícios foram discriminados. Em Parecer Consubstanciado número 4.908.005, foram elencados pendências a serem atendidas e/ou justificada por meio de Carta Resposta ao CEP, a saber:

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº

Bairro: Sanatório

UF: SE

Município: ARACAJU

Telefone: (79)3194-7208

CEP: 49.060-110

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

1ª. Pendência: As informações constantes dos arquivos "Informações Básicas da Pesquisa" (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1748402.pdf e do "Projeto Detalhado / Brochura Investigador" (ProjetoCEP.pdf) deverão estar em consonância. ADEQUAR

Resp. O arquivo "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1748402.pdf" não foi anexado pela pesquisadora à plataforma, portanto não existe. ESCLARECEMOS AO PESQUISADOR QUE o PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1748402.pdf é gerado na PB a partir das informações que são cadastradas pelo próprio pesquisador. O que se solicita é que haja consonância entre os dados cadastrados na PB e TODOS OS DOCUMENTOS OBRIGATÓRIOS cadastrados na PB, a exemplo do Projeto Brochura.

2ª. Pendência: Instrumento de coleta de dados (roteiro para entrevista) não foi apresentado ao CEP.

Resposta: Foi readequado.

3ª. Pendência: Folha de rosto apresentada, assinada sem o carimbo institucional do responsável pela instituição proponente. Resposta: Foi readequada.

4ª. Pendência: DECLARAÇÃO DE COMPROMISSO PARA UTILIZAÇÃO DOS DADOS (TCUD) não foi apresentado. Resposta: Foi readequado

5ª. Pendência: TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGENS E OU DEPOIMENTOS não foi apresentado. Resposta: Foi readequado

6ª. Pendência: TERMO DE AUTORIZAÇÃO E EXISTÊNCIA DE INFRAESTRUTURA assinado pela instituição proponente não foi apresentado ao CEP. Foi readequado

7ª. Pendência: Cronograma: reajustar coleta de dados para 60 dias após o envio da Carta Resposta ao CEP em atendimento as pendencias elencadas. resposta: Foi readequado

8ª. Pendência: Orçamento: deverá constar do projeto de pesquisa. resposta: Foi readequado

9ª. Pendência: TCLE requer ajustes. Resposta: Foi readequado.

Documentos Obrigatórios foram anexados

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº

Bairro: Sanatório

UF: SE

Município: ARACAJU

Telefone: (79)3194-7208

CEP: 49.060-110

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Termos obrigatórios apresentados conforme Norma Operacional CNS N° 001 de 2013 e as Res. 466/2012 e 510/2016 do CNS/CONEP/MS.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Sergipe, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS n° 466 de 2012 e na Norma Operacional n° 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do Protocolo de Pesquisa.

Considerações Finais a critério do CEP:

Conforme Resolução CNS 466/2012, itens X.1.- 3.b. e XI.2.d, e Resolução CNS 510/2016, Art. 28, inc. V, os pesquisadores responsáveis deverão apresentar relatórios parcial semestral e final do projeto de pesquisa, contados a partir da data de aprovação do protocolo de pesquisa inicial.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1748402.pdf	06/09/2021 11:47:41		Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTAS_PENDENCIAS_CEP_UFS.odt	06/09/2021 11:46:30	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Declaração de concordância	autorizacaocomunidades_autorizacaousodei.pdf	06/09/2021 11:42:17	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	TERMO_DE_ANUNCIAEXISTENCIA_DE_INFRAESTRUTURA_CEP_UFS.pdf	06/09/2021 11:35:26	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	termo_de_compromisso_utilizacao_dedados.pdf	06/09/2021 11:27:17	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Outros	roteirodeentrevista.pdf	06/09/2021 11:21:18	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.pdf	06/09/2021 11:18:49	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	06/09/2021 11:17:24	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto.pdf	06/09/2021 11:14:33	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito
Outros	Termo_de_compromisso_e_confidencialidade_ufs.pdf	21/05/2021 10:21:44	MARIA TAIRES DOS SANTOS	Aceito

Endereço: Rua Cláudio Batista s/n°

Bairro: Sanatório

CEP: 49.060-110

UF: SE

Município: ARACAJU

Telefone: (79)3194-7208

E-mail: cep@academico.ufs.br



Continuação do Parecer: 5.021.216

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

ARACAJU, 06 de Outubro de 2021

Assinado por:
FRANCISCO DE ASSIS PEREIRA
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Cláudio Batista s/nº
Bairro: Sanatório **CEP:** 49.060-110
UF: SE **Município:** ARACAJU
Telefone: (79)3194-7208 **E-mail:** cep@academico.ufs.br

ANEXO B - RESULTADO FINAL EDITAL PROEX RAEX Nº 05/2020

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
GABINETE DA PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO

RESULTADO FINAL

EDITAL PROEX RAEX Nº05/2020, DE 26 DE MAIO DE 2020, de Concessão do Grau de Mérito Universitário Especial: em Saberes e Fazeres e em Artes e Culturas Populares.

1- GRAU DE MÉRITO ESPECIAL UNIVERSITÁRIO – MESTRE EM ARTES E CULTURA POPULAR.

1. ADEMÁRIO MARQUES DA LUZ
2. CARLOS ALEXANDRE SOUZA DOS SANTOS
3. EDER SADY SANTOS
4. EDIVAN SANTOS DE JESUS
5. EFIGÊNIA DOS SANTOS
6. ELIVANIA VIERA SANTOS
7. FÁBIO ALMEIDA DO PRADO
8. JOÃO VIEIRA SANTOS
9. JOSAFÁ ALVES DOS SANTOS
10. JOSÉ ADMILSON VIEIRA
11. JOSÉ CARLOS ALMEIDA SANTOS
12. JOSÉ RIBEIRO BALBINO
13. JOSE RONALDO DE MENEZES
14. JOSÉ RONALDO DE MENEZES (ZÉ ROLINHA)
15. JOSÉ SANTANA DOS SANTOS
16. LUCIO MARIO DA SILVA MENEZES
17. LUCIO MARIO DA SILVA MENEZES (MESTRE NININHO)
18. MARIA DO ESPRITO SANTO FRANCO COSTA
19. NEILTON SANTANA DOS SANTOS
20. PEDRO AMARO DO NASCIMENTO



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
GABINETE DA PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO

21. VERA LUCIA COSTA SILVA

22. JOSE ERINALDO

2- GRAU DE MÉRITO UNIVERSITÁRIO ESPECIAL -MESTRE EM SABERES E FAZERES

1. EDIMILSON DOS SANTOS

2. GIVALDO PEREIRA

3. JOSÉ ROBERTO FREITAS (BETO PEZÃO)

4. JOSEFA MARIA DA SILVA SANTOS

5. MARIA DE FÁTIMA SOUZA

6. MARIA DO ESPIRITO SANTO FRANCO COSTA

7. MARIZETE SILVA LESSA

8. NIVALDO OLIVEIRA BARBOSA

9. SÉRGIO SANTOS REIS

ANEXO C - RESULTADO FINAL EDITAL PROEX RAEX 07/2021



RESULTADO FINAL

A Comissão para análise e emissão de pareceres para **Grau de Mérito em Saberes e Fazeres e Grau de Mérito em Artes e Cultura Popular** ressalta a importância do reconhecimento e do fortalecimento da tradição cultural imaterial, cuja trajetória de vida dos detentores contribuiu, significativamente, para a transmissão e continuidade dos saberes e fazeres na comunidade tradicional e para fomento aos Saberes, Fazeres, Artes e Cultura Popular pilares estruturantes para a afirmação e fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo sergipano. Informa também que os(as) candidatos(as) não aprovados neste edital poderão se candidatar aos próximos certames.

Em conformidade com o Edital PROEX RAEX 07/2021, a Resolução nº14/2019/CONEPE e a Portaria nº 134/2022, o **RESULTADO FINAL** das avaliações coletivas desenvolvidas pela Comissão se apresenta na relação a seguir, com a concessão do Grau de Mérito Universitário Especial a:

	Nome do(a) candidato(a)	Grau de Mérito em
1	André Lima Dos Santos	Artes e Cultura Popular
2	Eanes Oliveira Barbosa	Artes e Cultura Popular
3	Givaldo Pereira dos Santos	Artes e Cultura Popular
4	Gladston Batista dos Santos	Artes e Cultura Popular
5	Ivan Oliveira Da Silva	Artes e Cultura Popular
6	Jaime Monteiro de Farias	Artes e Cultura Popular
7	José Adilson Farias Gois	Artes e Cultura Popular
8	José Carlos dos Santos	Artes e Cultura Popular
9	José Carlos dos Santos	Saberes e Fazeres
10	José Cláudio de Oliveira	Artes e Cultura Popular
11	José Erivaldo de Oliveira	Saberes e Fazeres
12	José Francisco Barboza	Saberes e Fazeres
13	José Hebert Feitosa Dos Santos	Saberes e Fazeres
14	Josefa Santos de Jesus	Artes e Cultura Popular
15	Josefa Zélia Andrade De Oliveira	Saberes e Fazeres
16	Josineide Santana Nascimento	Artes e Cultura Popular
17	Margarida Maria Silva de Souza	Artes e Cultura Popular
18	Maria Joselita dos Passos	Artes e Cultura Popular
19	Marinalva da Silva Conceição	Saberes e Fazeres
20	Roberto Fernandes Correria Filho	Artes e Cultura Popular
21	Waltenisson Simões Santos	Artes e Cultura Popular

São Cristóvão, 11 de abril de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA
EDITAL 07/2021 RAEX - PROEX