



## **FAMÍLIA ACIMA DE TUDO, COMUNIDADE ACIMA DE TODOS: MATRICENTRALIDADE NO MOVIMENTO COMUNITÁRIO COMO EXPERIÊNCIA DE CRIAÇÃO E RESISTÊNCIA NO COMPLEXO DO ALEMÃO.<sup>1</sup>**

Caroline Lucena<sup>2</sup>

### **Resumo**

No Rio de Janeiro, mais precisamente no Complexo do Alemão, de onde sou criada, o movimento comunitário Ocupa Alemão: Favela/Quilombo, que hoje fundamenta-se basicamente na construção da Escola Quilombista Dandara de Palmares, se propôs desde 2012, a ocupar os espaços da favela com arte e cultura enquanto estratégias de organização comunitária e autoconhecimento identitário. Porém, é a partir de 2014 que a matricentralidade de uma Casa desempenha papel cosmológico fundamental com o Ocupa Alemão, como um edifício que abriga a recuperação de sentidos de “família africana”. O lugar comunitário desta Casa se reinventa para ser centro de desenvolvimento e resgate de autonomia, autoimagem e autodeterminação, a fim de ser início, meio e fim tanto para o atendimento às famílias moradoras da favela quanto para o fortalecimento psíquico dos que desejam formar famílias como prática resistente ao genocídio do povo negro no Brasil.

**Palavras chave:** favela - genocídio - família

### **FAMILY ABOVE ALL, COMMUNITY ABOVE ALL: MATRICENTRALITY IN THE COMMUNITY MOVEMENT AS AN EXPERIENCE OF CREATION AND RESISTANCE IN THE GERMAN COMPLEX.**

### **Abstract**

In Rio de Janeiro, more precisely in Complexo do Alemão, where I grew up, the community movement Ocupa Alemão: Favela/Quilombo, which today is basically based on the construction of the Dandara de Palmares Quilombista School, has proposed, since 2012, to occupy the favela spaces with art and culture as strategies for community organization and self-knowledge of identity. However, it is from 2014 onwards that the matricentrality of a House plays a fundamental cosmological role with Occupy Alemão, as a building that houses the recovery of the meanings of the “African family”. The community place of this House reinvents itself to be a center for the development and rescue of autonomy, self-image and self-determination, in order to be a beginning, a means and a beginning both for serving families living in the favela and for the psychic empowerment of those who wish to form families as practice resistant to the genocide of the black people in Brazil.

**Keywords:** favela - genocide – family

### **FAMILIA ANTE TODO, COMUNIDAD ANTE TODO: MATRICENTRALIDAD EN EL MOVIMIENTO COMUNITARIO COMO EXPERIENCIA DE CREACIÓN Y RESISTENCIA EN EL COMPLEJO ALEMÁN.**

### **Resumen**

En Río de Janeiro, más precisamente en Complexo do Alemão, donde crecí, el movimiento comunitario Ocupa Alemão: Favela / Quilombo, que hoy se basa básicamente en la construcción de la Escuela Dandara de Palmares Quilombista, se ha propuesto, desde 2012, ocupar los espacios de la favela con el arte y la cultura como estrategias de organización comunitaria y autoconocimiento de la identidad. Sin embargo, es a partir de 2014 que la matricentralidad de una Casa juega un papel cosmológico fundamental con Occupy Alemão, como un edificio

<sup>1</sup> Artigo recebido em 28/08/2021. Avaliação em 22/09/2021. Aprovado em 30/11/2021. Publicado em 17/12/2021

<sup>2</sup> UERJ. E-mail: caroline\_lsl@hotmail.com

que alberga la recuperación de los significados de la “familia africana”. El lugar comunitario de esta Casa se reinventa para ser un centro de desarrollo y rescate de la autonomía, la autoimagen y la autodeterminación, para ser un comienzo, un medio y un comienzo tanto para el servicio de las familias que viven en la favela como para el empoderamiento psíquico de quienes desean formar familias como práctica resistente al genocidio de los negros en Brasil.

**Palabras clave:** favela - genocidio - familia

Jair Bolsonaro foi eleito com a promessa de defender os valores da família no Brasil. Sua principal “conquista” nesse aspecto se deu no começo de 2019, quando criou o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH). Dentro da estrutura da pasta foi instituída a Secretaria da Família, que criou programas e campanhas como o Observatório Nacional da Família e o selo Empresa Amiga da Família. Sob os slogans “Deus, Pátria e Família” e “Em defesa da família brasileira”, Bolsonaro fez/faz sua campanha considerando o tema como âncora para os que acreditam que os sentidos de família sejam ponto chave para uma política nacional. E este é um texto sobre favela, território e organização comunitária, que tem por “família” conceito absolutamente indissociável, principalmente no que tange ao plano político genocida federal. Mas o que me interessa aqui é a nudez sensorial das relações pessoais desse necrocotidiano em questão. Porque quando falo de favela, falo de mim como cria, de um “nós”, “noix”, de um “dia-a-dia” construído com forças confluentes contra coloniais (SANTOS, 2015), e muitas vozes. E que por vezes atuam em campos sazonais das nossas estratégias e disputas comunitárias, na intimidade dos desejos, na esquizofrenia e violência dos dias e das noites em território de condenados (FANON, 2008). Proponho assim uma reflexão ética estética (COELHO, 2009; 2016) do processo íntimo de organização comunitária que tentarei expor brevemente nas próximas linhas. E os pensamentos altos, delatores de contradições, permanecerão por aqui também, ora demonstrando fragilidades do contexto ora privilegiando os que compreendem o fluxo dos movimentos de cria, de corpos em descarrilhamento ontológico (NOBLES, 2009) fundamentalmente compostos por ser/sentir/existir na favela em movimento político.

A favela a qual me refiro é o Complexo do Alemão no Rio de Janeiro, de onde sou cria, e o movimento comunitário é o Ocupa Alemão: Favela/Quilombo, que hoje fundamenta-se basicamente na construção da Escola Quilombista Dandara de Palmares<sup>3</sup>. Este movimento de jovens moradores - do qual faço parte - em sua maioria negra, se propôs, desde 2012, a ocupar os espaços da favela com arte e cultura enquanto estratégias de autodeterminação comunitária e autoconhecimento identitário. Porém, é a partir de 2014 que a matricentralidade de uma Casa,

casa de família mesmo, desempenha papel cosmológico fundamental com o Ocupa Alemão, como um edifício que abriga a recuperação de sentidos de “família africana”; o lugar comunitário desta Casa se reinventa para ser centro de desenvolvimento e resgate de autonomia, autoimagem e autodeterminação. Na elaboração, no fluxo dos desejos, de um cotidiano que oferece uma sala de estar junto, onde cabem vivências que caminham na construção de meios de autodefesa comunitária, num movimento de retroalimentação que produz energias necessárias para se desejar ser africano e ser livre. Esta busca por África e na experiência da vida a partir de um pensar/ser/fazer “quilombo” (NASCIMENTO, 2018) relacionam-se sentidos do que significa ser humano, conformando em pulsões, mais precisamente a “pulsão palmarina” (NOBLES, 2009), que produzem um movimento de sankofa<sup>4</sup> do cotidiano: que deseja ligar o passado ao futuro e o futuro ao passado, criando éticas, estéticas e linguagens individuais/coletivas que desmontam o paradoxo da formação da autoimagem e da autoconsciência - do sentido imposto pela colonização, a partir do olhar do outro - de fora para dentro - para um reagenciamento deste cotidiano a partir da imagem de si - de dentro para fora. Conformando comunitarismo, circularidade, ancestralidade, espiritualidade, corporeidade, musicalidade, memória, ludicidade, energia vital e oralidade (TRINDADE, 2008) sendo início, meio e, início, de uma escola quilombista comunitária hoje voltada para o atendimento a famílias moradoras da favela.

Porque quando se mata ou encarcera o filho de uma mulher preta, essa bala não pega só em um. Na hora, ela mata só um, mas ela acaba com uma família. Acaba com uma comunidade. Deixa seres humanos sem pensar que podem continuar vivendo. Todo dia, eu tenho que acreditar que eu posso. A gente se torna refém de nós mesmas. Porque eu tenho que levantar, me olhar no espelho e dizer que eu posso ir, que hoje não vou morrer, que hoje eu não quero chorar<sup>5</sup>. Os movimentos comunitários são, verdadeiramente, a última linha de defesa. São quem não pode perder tempo com filosofia, teoria, ideologia, tretas, porque estão alheios a tudo isso lidando com a urgência, o caos, a desgraça.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> O sankofa, parte de um conjunto de ideogramas chamados Adinkra, representado por um pássaro que caminha para frente sempre olhando para trás. O símbolo é traduzido por: “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro”.

<sup>5</sup> Fala de Mônica Cunha, mãe de vítima da violência de agente penitenciário do DEGASE, Suplente na Câmara de Vereadores do Rio/PSol, coordenadora do Movimento Moleque, técnica em educação, para evento na sede da Anistia Internacional, na zona sul do Rio de Janeiro, onde a organização realizou, na manhã de quinta-feira (03/08), um café da manhã, para falar sobre a campanha “Direitos não se liquidam”. Reportagem de Luiz Sansão para oPonte.org Disponível em: <<https://ponte.org/cada-vez-que-avancamos-eles-nos-param-matando-mais-diz-mae-de-jovem-assassinado/>>. Acesso em 26 fev. 2021.

<sup>6</sup> Frase de Leonardo Nia, integrante do Ocupa Alemão - postagem em facebook do dia 7 de abril de 2020.

John Henrik Clarke (1991) afirma que uma das maiores contribuições africanas para o mundo é o “conceito de estrutura familiar”.

A guerra contra um povo é, antes de tudo, uma guerra contra a unidade mais delicada e mais importante para a existência de um povo - a família. Isso exige que você reestruture a família toda de um povo. (...) Quando olhamos a Família Africana [povos do continente africano] e a vida africana antes das invasões, a unidade mais importante - é a família. A estrutura familiar, a estrutura de aldeia e, posteriormente, a estrutura da unidade maior, a cidade.

John Henrik Clarke propõe que a base forte para sustentar todo um povo é a família. O ataque à família africana é o dismantelador de toda a estrutura de auto defesa de um povo. Inclusive, John Henrik Clarke baseia seu conceito de Pan-Africanismo na dialética: o ataque e a destruição da estrutura familiar Africana que gera a necessidade do panafricanismo e o panafricanismo que surge com a união dos povos e nações africanas, não cabe o conceito ocidental de família nuclear, mas estendida, ampliada, alargada, enquanto um traço característico de egoísmo essencial para a sobrevivência<sup>5</sup>.

Em 2007, o então governador do Rio de Janeiro Sérgio Cabral (PMDB) - pai de 5 filhos - afirma publicamente que é a favor do aborto legal e diz que a “favela é fábrica de marginal”. Ele defendeu a legalização do aborto como forma de conter a violência no Estado e afirmou que as taxas de fertilidade de mães faveladas são "fábrica de produzir marginal", indicando que existem “dois brasis”: um de padrão de países nórdicos, como a Suécia, e outro com nível de pobreza comparável a países miseráveis africanos.

Sou favorável ao direito da mulher de interromper uma gravidez indesejada. Sou cristão, católico, mas que visão é essa? Esses atrasos são muito graves. Não vejo a classe política discutir isso. Fico muito aflito. Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal.<sup>7</sup>

A categorização das mortes produzidas em favelas como a Rocinha, como cita Sérgio Cabral, está dada como permitida e legitimada pelo número de filhos que mulheres africanas na diáspora têm, criminalizando não só a família, mas o útero dessas mulheres. Como se não bastasse o abandono parental, as mulheres negras (filhas, irmãs, mães, avós, tias) continuam sobrecarregadas, assumindo os deveres necessários à sobrevivência da família diante das

---

<sup>7</sup> Matéria do jornal O Globo do dia 25 de outubro de 2007. p. 29.

estruturas do racismo que matam e/ou condenam à privação de liberdade garotos e homens negros. O neo/colonialismo causa doenças e as mantém submetidas e dependentes do colonizador para que ele as cure sob sua própria medicina.

A violência colonial não somente num plano geográfico de ocupação, mas a atuante no nosso inconsciente colonial é o grande sucesso da colonização. A capacidade de colonizar territórios existenciais, subjetivos, através do racismo, machismo, LGBTfobia, capacitismo - produtos da máquina colonial de produção de subjetividades, dividem o mundo num arranjo que compõe quem exerce violência e quem a sofre. Quem mata e quem morre, neste mundo fundado na violência? Como formar famílias neste contexto? Como formar vínculos afetivos, superar traumas e produzir autocuidado considerando as sequelas da *maafa*?

A *maafa* fala das inúmeras estratégias reconfiguradas que são implementadas para tentar apagar os vestígios do matriarcado. Seja por sua origem africana, marcada em um determinado fenótipo, ou pelo determinismo do gênero biológico. Ela enuncia as sombras ainda presentes no imaginário social do Brasil e nas profundas feridas traumáticas herdadas pelos descendentes dos primeiros a viver a jornada atlântica da escravização europeia, como na daqueles que permanecem reféns do seu legado (POTILHO, 2019. p. 66).

A categoria *Maafa*<sup>8</sup> (ANI, 1992; UCPA, 2019) se constrói a partir da visão de que existe um contínuo Holocausto Negro Africano no mundo. Os fatos que engendram esta conclusão semântica relacionam-se ao caos imperativo relacionados à desigualdade socioeconômica e as disparidades nas taxas de mortalidade entre pessoas negras e brancas. Assim como têm por base as estruturas de poder como o racismo e a escravidão, e políticas como por exemplo, a eugenia, que convergem a perpetuar o contínuo Holocausto dos povos melanodérmicos, sobretudo na diáspora brasileira.

Como já nos alertou Aimé Césaire, a perplexidade da Europa com o nazismo veio da percepção de que o assassinato e a tortura como práticas políticas poderiam ser repetidas em território europeu, contra os brancos, e não apenas nos territórios colonizados, contra os povos “não-civilizados”. (...) E o fato é que o nazismo não significou o fim do colonialismo e nem das práticas coloniais pelos Estados europeus (ALMEIDA, 2020. p.117).

---

<sup>8</sup> *Maafa* na terminologia Swahili significa “desastre, grande tragédia, matança”, na década de 90 do século XX o termo tornou-se um popular neologismo utilizado por organizações nacionalistas negras em África e diáspora, para descrever o processo de genocídio durante a escravidão racial ocidental moderna (UCPA, 2019). Foi dentro desse contexto político-intelectual, que a professora historiadora-antropóloga Marimba Ani (1992) cunha em sua obra “Yuguru: uma crítica africana centrada do pensamento e comportamento cultural europeu”, o conceito de *Maafa*, para descrever o Genocídio de pessoas não brancas no período colonial e contemporaneamente no contexto de Estado Ocidental Neoliberal (UCPA, 2019). O uso do termo *maafa* foi introduzido pela primeira vez no livro de Marimba Ani (1998), *Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*.

Reafirmo o posicionamento político deste texto ao usar a expressão *Maafa*, palavra de origem africana, como proposta para estabelecer diálogo com o tempo/espaço no qual espalhamos por tantos anos os nossos farelos no chão desta casa - a Casa da Dona Zilda. Objetivo que dialoga com Fanon, quando diz que “só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares”<sup>8</sup>.

A verdade é que a colonização, em sua essência, se apresentava já como uma grande fornecedora dos hospitais psiquiátricos. Em diversos trabalhos científicos temos, desde 1954, chamado a atenção dos psiquiatras franceses e internacionais para a dificuldade que havia de “curar” corretamente um colonizado, isto é, de o tornar homogêneo de parte a parte com um meio social de tipo colonial. Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: “Quem sou eu na realidade?” (FANON, 1968, p. 212).

“Quem sou eu na realidade?” Frantz Fanon (*Ibid. Ibidem.*) na citação acima destaca justamente a relação entre o autoconhecimento e talvez uma possibilidade de cura. O exercício de responder à questão “quem sou eu?” se torna ainda mais difícil quando seguido de “na realidade”. Na realidade, num cenário real, em instância não fantasiosa, quem sou eu “de verdade”? Não à toa que o principal processo de crise pela qual passamos coletivamente no Ocupa Alemão em meados de 2015, foi o de autoconhecimento, para assim chegar a uma possível autodeterminação, na juventude. Achille Mbembe propõe questionamentos acerca da morte e do direito com a mesma finalidade que nos questionamos enquanto moradores de favela, crias, pessoas negras, pretas ou “incógnitas raciais” dessa *maafa*. Incontáveis as vezes em que ouvimos de uma mãe que perdeu seu filho para a guerra racial de alta intensidade “Por que o meu filho?”, “Por que mataram o meu filho?”, “Quem foi que deu o direito de matar meu filho?”

Mas sob quais condições práticas se exerce o direito de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito dessa lei? O que a implementação de tal direito nos diz sobre a pessoa que é, portanto, condenada à morte e sobre a relação antagônica que coloca essa pessoa contra seu ou sua assassino/a? Essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto? (MBEMBE, 2016, p.123).

Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico (...) em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “aquele velho direito soberano de morte”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as

funções assassinas do Estado. Segundo Foucault é “a condição para a aceitabilidade de fazer morrer (MBEMBE, 2016, p.128).

A dominação colonialista (e neocolonialista), além de seu caráter bélico, atua sobre nós por meio de instituições que regulam o cotidiano de muitas maneiras. Afinal, é uma guerra. Por vezes chamada de “guerra às drogas”, prefiro concordar com o professor doutor Fred Aganju Santiago Ferreira<sup>9</sup> (2020) denominá-la como “*guerra racial de alta intensidade*”.

Mas que guerra é essa? No discurso oficial da Estratégia nacional de Segurança Pública há uma guerra contra as drogas. No entanto, como evidenciamos anteriormente, pesquisadores tem demonstrado que o conflito em curso se caracteriza como uma Guerra civil de novo tipo (MIR, 2004). No entanto, o argumento de Luís Mir (2014) de que existe um fenômeno de guerra civil de novo tipo no Brasil está parcialmente correto, já que fica evidente nos dados disponibilizados pelo próprio Estado, que a guerra civil de novo tipo no Brasil (MIR, 2004) atinge desproporcionalmente um grupo racial e de gênero da população brasileira, jovens homens- negros (IPEA & FBSP, 2019). Dentro desse quadro, a guerra civil de novo tipo no Brasil (MIR, 2004) seria melhor descrita se a definirmos como uma guerra racial de alta intensidade (FERREIRA, 2020. p. 193).

Baseado nos escritos de Achille Mbembe (2018) e Luís Mir (2004), Fred Aganju afirma que a estética das

guerras civis de novo tipo (MIR, 2004) contemporâneas – internas ou externas – são difusas, descentralizadas e no contexto de democracias ocidentais de massa, travestidas de ações policiais de larga escala que “adotam estratégias de guerras convencionais – cerco, assalto com superioridade total, causando o maior número de baixas possível nos inimigos” (MIR, 2004, p. 135). Como alerta Mbembe (2018), os padrões de policiamento e governança contemporâneos não buscam disciplinar corpos, mas sim, infligir toda sorte de destruição a “cidadãos de segunda categoria”. As técnicas de policiamento e disciplina, além da escolha entre obediência e simulação que caracterizou o potestado colonial e pós-colonial, estão gradualmente sendo substituídas por uma alternativa mais trágica, dado seu extremismo. Tecnologias de destruição tornam-se mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte (FERREIRA, 2020. p. 193).

Sobre essa guerra (FERREIRA, 2020), Fanon é cirúrgico na análise da violência como ela é sentida de dentro do território.

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor

---

<sup>9</sup> Fred Aganju é doutor educador comunitário, articulador da Campanha Reaja ou será morta, autor do livro, *Terra Preta: Raça, racismo e política racial no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra* (2020).

estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contacto com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado (FANON, 1968, p. 28).

Ao destrinchar a obra de Fanon, Achille Mbembe (2018) propõe que a violência estrutural exercida sobre o colonizado produz “trauma de guerra”. Tal trauma configura na capacidade da linguagem, notável fragilidade percebida a partir de manifestações subjetivas dos sobreviventes. Conforme Mbembe (2018) resenha da obra de Fanon:

O trauma de guerra, a destruição circundante, a dor e os sofrimentos produzidos de modo geral pela lei bestial do colonialismo fragilizam as capacidades do sujeito ou do paciente para entrarem no mundo da linguagem humana (...). Se a violência propriamente subjetivada durante a guerra de libertação pode se converter em fala, ela é igualmente capaz de chumbar a linguagem e de produzir, para os sobreviventes dessa guerra, mutismos, obsessões alucinatórias e traumas (MBEMBE, 2018, p. 283).

No exercício do desenvolvimento de nossas experiências comunitárias a partir das reflexões sobre as violências constituintes de nossas subjetividades e dinâmicas relacionais coletivas, as linguagens ativadas no cruzo do cotidiano de nossas juventudes corroboraram estéticas contra coloniais e acima de tudo, "vida" em função de uma morte dada quase como regra. A violência colonial não é apenas recurso para corrigir comportamentos desviantes como também, forma assumida pelo colonizador para organizar a vida social, o cotidiano à imposição de ordem e silêncio. Se não cala, mata para calar (e mesmo se calando, também se morre). A experiência político cognitiva da negritude principalmente em território onde essa é maioria, é o estado permanente de guerra (FANON, 2013). E ainda que colonizado e colonizador compartilhem o mesmo território, este mundo é cortado, sedimentado em dois (FANON, 2013. p. 56). Por isso, sobre quais famílias os colonialistas, o estado e o governo, atuam diretamente? No sentido de permitir viver e permitir morrer, quem mais morre e quem mais ascende?

Tanto eu quanto os demais componentes deste grupo político comunitário aqui exposto podemos narrar inúmeras experiências traumáticas relacionadas a perdas abruptas e extremamente violentas de parentes, amigos ou entes queridos, cenas multissensoriais de horror. Certa vez, em uma de nossas conversas, ativei uma memória muito antiga da infância



sobre a primeira vez que senti dor de cabeça por ver “miolo” no chão. Lembrei que a cena aconteceu bem em frente à minha casa, então tive que desviar dos “miolos” espirrados na parede para passar e quando voltei o corpo estava coberto por um lençol ensanguentado. Minha mãe cobria meus olhos e ainda assim foi o cenário de horror que guardei. Passei o dia inteiro com muita dor de cabeça, era a primeira vez que sentia aquela dor, e reclamei para a minha mãe que logo me respondeu que era “dor de impressão”, que eu estava “impressionada”. E a conversa se estendeu em cima desse “diagnóstico” nominado pela minha mãe, como se ela soubesse exatamente o nome, a origem da dor que eu estava sentindo. Lembro hoje que na Casa da Dona Zilda conversamos, em certo momento, sobre menstruar por medo durante os tiroteios das invasões.

Que nós, mulheres que estávamos ali conversando informalmente, já havíamos, todas, passado por aquilo - sangrar de medo. Foi quando falamos de abortos que ocorrem também por medo, por “dor de impressão”, como minha mãe diagnosticou. São histórias diárias sofridas pelos nossos corpos e os das nossas mães, tias, avós, vizinhas, amigas que também passaram/passam por traumas como esses. Ser criança na favela não é apenas suportar a imagem de se ter a liberdade de brincar na rua, como muitos por aí sustentam. É encarar a rua pela liberdade, é arriscar-se, é viver em estado de tensão. É ver miolo no chão por muitas vezes, é correr o risco do esculacho, da “bala achada”, é se acostumar a limpar sangue do pé da porta, catar cápsula no quintal, no beco. Enquanto mães e pais, é arriscar seu filho, sua filha, pela liberdade e autonomia de seus corpos, na realidade de seu tempo de dedicação ao estar junto. Estar dentro de casa assistindo televisão ou dentro da escola não é garantia de segurança, conforme inúmeros casos de homicídios de crianças e adolescentes dentro de sua casa ou em sua escola. Amigos, vizinhos, parentes mortos, todos nós somos vítimas ocultas (MOURA, 2008) e contabilizamos perdas dessa guerra. E sobre isso, apesar de ser vítima oculta com a minha pele clara e meu fenótipo “nordestino”, eu não tenho a experiência da consciência de possuir o corpo que mais morre no Brasil.

São vítimas ocultas, invisíveis, as (os) sobreviventes da violência armada que não fazem parte das estatísticas da criminalidade violenta. Considerá-las exemplos indiretos da violência armada tem contribuído para legitimar a sua invisibilização. Estes impactos que decorrem da morte e da perda de entes queridos, que são vividos muitas vezes em silêncio e que são difíceis de nomear, afetam, de forma bem direta, a vida de quem fica e tenta lidar com a perda (MOURA, 2008, p. 250).

Como ser/fazer movimento comunitário coletivo de autoconhecimento/autodeterminação que não se veja a necessidade de passar pela análise dos medos, traumas, fatos, cenas, odores, sons, que constituem em níveis diferentes nossos corpos?

Afinal, são alguns dos sentidos e significações que temos em comum com o território. Um odor que parece mistura de pólvora com borracha queimada, ferro, suor (...). Ou o silêncio que precede a bomba (...). São alguns dos gatilhos sensoriais que compartilhamos. Em certo momento, no Ocupa Alemão, concordamos que o colonialismo (e o neocolonialismo) - hoje através da guerra racial de alta intensidade, das variantes formas de necropolítica e do genocídio ataca diretamente a concepção fundamental de família africana, em muitos níveis. Entendemos, principalmente, a partir da relação com algumas mães (de) vítimas desta guerra declara e eschachada performada nas favelas do Rio de Janeiro. Mas foi principalmente em 2018, que a morte de Janaína Soares, mãe de Christian de 13 anos, não nos deixou apenas uma reflexão, mas uma responsabilidade, função. Janaína, que já havia perdido o marido em um assalto 10 anos antes, viu Christian morrer após ser baleado por um policial durante operação em Mangueiras, enquanto ele jogava bola com os amigos. Após três anos sofrendo de depressão, ela passou mal e morreu, sem laudo médico, apenas “causa mortis indeterminada”. Para os familiares e amigos, foi a tristeza que matou Janaína. Tristeza tal qual o *banzo*. Segundo Nei Lopes (2003), no *Novo Dicionário Banto no Brasil*, *banzo* é uma palavra que tem origem na língua quicongo, *mbanzu*: pensamento, lembrança; e no quimbundo *mbonzo*: saudade, paixão, mágoa. Para ele, “*banzo* é uma nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil” (LOPES, 2003). Mas *banzo* é sobretudo essa dor insubmissa que só se conhece a partir de sua significação africana, porque não há outra experiência que a constitua a não ser a experiência cosmológica africana em domínio da supremacia branca, servindo à escravização. Janaína morreu de *banzo*. Uma família inteira escolhida para que não tivesse o direito de viver, e para morrer tal qual morre uma pessoa africana escravizada, sejam adultos ou crianças.

“Bell hooks”<sup>10</sup> (2010) afirma que essa organização social racista oriunda do sistema escravocrata cria entraves para que as pessoas negras nutram seu crescimento espiritual, limitando suas expressões de amor. Na expressão de hooks (2010), se desdobram em “ferida emocional” na população negra, que dificulta o desenvolvimento do autoamor (a estima de si) e, da mesma forma, a estima daquele que é o seu espelho. Nesse sentido, em um contexto em que se está submetido às forças de repressão das emoções como garantia de resistência, o amor acaba se tornando, por vezes, inacessível. Pois, saber reprimir as emoções foi, e ainda é, um instrumento de sobrevivência à escravidão. Por outro lado, os significados de amar e prover confundem-se e/ou fundem-se, fazendo com que os atos e expressões de afetos sejam

---

<sup>10</sup> Segundo a própria autora, seu nome deve ser escrito em letra minúscula, representando seu desejo de dar destaque ao conteúdo de sua escrita e não à sua pessoa.

substituíveis pelos meios materiais de subsistência. Amar o filho, por exemplo, se confunde em suprir o que comer, e isso basta como aprendizado afetivo.

A prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem. Tradicionalmente, as famílias do Sul do país ensinavam as crianças ainda pequenas que era importante reprimir as emoções. Normalmente as crianças aprendiam a não chorar quando eram espancadas. Expressar os sentimentos poderia significar uma punição ainda maior. Os pais avisavam: "Não quero ver nem uma lágrima". E se a criança chorava, ameaçavam: "Se não parar, vou te dar mais uma razão para chorar." Como é possível diferenciar esse comportamento daquele do senhor de engenho que espancava seu escravo sem permitir que ele experimentasse qualquer forma de consolo, ou mesmo que tivesse um espaço para expressar sua dor? E se tantas crianças negras aprenderam desde cedo que expressar as emoções é sinal de fraqueza, como poderiam estar abertas para amar? Muitos negros têm passado essa idéia de geração a geração: se nos deixarmos levar e render pelas emoções, estaremos comprometendo nossa sobrevivência. Eles acreditam que o amor diminui nossa capacidade de desenvolver uma personalidade sólida (HOOKS, 2006. p. 189-190, grifo nosso).

A política de embranquecimento da população permanece ativa. Inaugurada com a abertura do país para a entrada de imigrantes europeus no fim do século 19, a fim de substituir a mão de obra negra escrava, ela permanece ativa também através de homicídios que ocorrem a cada 23 minutos, onde um jovem negro é assassinado em sua grande maioria nas favelas. O racismo é sempre estrutural (ALMEIRA, 2019). Não é um tipo de racismo, o estrutural, mas é ele um elemento formador da organização econômica e política da sociedade.

Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. De tal sorte, todas as outras classificações são apenas modos parciais - e, portanto, incompletos - de conceber o racismo. (...) as expressões do racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade (ALMEIDA, 2019. p.110).

Achille Mbembe (2014), a partir dos estudos de Frantz Fanon, considera que além das tensões, instintos, problemas psicossomáticos e mentais de uma vida nervosa em estado de alerta do povo colonizado, existiam

duas lógicas contraditórias que, colocadas em conjunto, anulavam pura e simplesmente a emergência, numa situação colonial, de um sujeito autónomo. A primeira consistia, apesar das aparências, em não aceitar a diferença, e a segunda, em refutar as semelhanças. O potencial colonial era, assim, um potentado narcísico. Ao desejar que o colonizado seja seu semelhante ao mesmo tempo que o interdita de o ser, o potentado faz da colónia a própria figura da “anticomunidade”, um lugar onde, paradoxalmente, a divisão e a separação (aquilo que Fanon chama de “princípio de exclusão recíproca” constituíam as próprias maneiras de estar com, e onde o principal modo de comunicação entre os sujeitos coloniais e os seus senhores (a saber: a violência e os privilégios) vinha sempre reiterar a relação sacrificial e ratificar a permuta activa da morte, já evocada em breves palavras. Se há um domínio onde todos os paradoxos se dão a ver melhor, será, segundo Fanon, na relação entre medicina (tratar) e colonialismo (ferir). O corpo que está cativo, “nu, algemado, sujeito a trabalhos forçados, golpeado, deportado, condenado à morte”, é o mesmo que é “tratado, educado, vestido, alimentado, remunerado”. Na colónia, a mesma pessoa que se sujeita aos tratamentos é também vítima de desfiguração. Será enquanto dejecto humano, refugo e resíduo que ele se predispõe à cura, uma vez que, indivíduo despojado e incessantemente exposto à ferida, terá sido completamente desonrado, do mesmo modo que o foram os escravos no regime da plantation (MBEMBE, 2014. p.185).

Trago, pois, Mbembe, a partir de Fanon, para construir a imagem da pessoa negra, do favelado, do subjugado, em estado de *maafa* tal qual estamos propondo: a desumanização em estado bruto, desnudada em método conforme elabora a supremacia branca para a escravização e manutenção do controle dos corpos e territórios pretos. A violência como instituição e a tortura enquanto método presentes no modelo médico do “tratar” e do modelo colonial do “ferir”, escancarando o poder manifesto nas relações entre colonizado e colonizador.

Na relação entre tratar e magoar aparece então, em toda a sua violência, o paradoxo do «comando», força grotesca e brutal que, nos seus termos, reúne os atributos da lógica (razão), da fantasia (arbitrária) e da crueldade. Quer se trate de actividades de destruição (por exemplo, guerras, tortura, morticínios e até genocídios), de raiva contra o indígena ou de manifestações de força para com ele, considerando-o objecto, ou de actividades puramente sexuais, e até sádicas, a vida pulsional do «comando» é inseparável da configuração do potentado colonial enquanto potentado racial, isto é, em guerra contra as «raças inferiores», Abordando a tortura em particular, Fanon diz que ela «não é um acidente, ou uma falta. O colonialismo não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar ou de matar. A tortura é uma modalidade das relações “ocupante – ocupado” (MBEMBE, 2014. p.187).

Wade Nobles (2009)<sup>11</sup> afirma que embora de certo modo seja mais fácil identificar as patologias encontradas em pessoas alvo do racismo, *é um pouco mais difícil articular qual seria a natureza do funcionamento normal ou natural desse povo na ausência da dinâmica racista.*<sup>12</sup> E debruçando-se em analisar o povo negro brasileiro, Nobles supõe que muitos afro brasileiros tenham negado sua africanidade por várias gerações, aceitando a falsa identidade de

---

<sup>11</sup> NOBLES, Wade. 2009. p. 292

<sup>12</sup> NOBLES, 2009. p. 290

serem apenas brasileiros, não percebendo o ataque contra seu valor humano e seu bem-estar em ser africanos, já que são apenas brasileiros. E aí nós podemos inclusive introduzir os conceitos de “favelados” ou “nordestinos” ou “suburbanos”, tão nominativos quanto “brasileiros” ou “cariocas”, invisibilizando as significações a partir do corpo negro, africano.

Simplemente não conhecer, não admitir ou negar ser africano limita nossa capacidade de curar a nós mesmos e compreender nossa conexão humana, assim como limita nossa capacidade de realmente cuidar uns dos outros e curar uns aos outros. Nos termos do *sakhu*, importa notar que a concepção africana do que significa ser uma pessoa humana também dita nossa concepção do eu, e se a conceitualização africana (negra) do eu (pessoa) é de fato um "eu ampliado" (Nobles, 1973, 1976), então o paciente tem de ser a comunidade inteira. Nossa tarefa é curar toda a raça.<sup>13</sup>

Nobles indica que o importante da herança religiosa africana encontrada no Brasil “*não são as práticas religiosas ou os sincretismos, mas a manutenção de uma conceitualização africana do que significa ser uma pessoa ou um ser humano.*”<sup>14</sup> O *maafa* autoriza a perpetuação de um processo sistemático de destruição física e espiritual dos africanos, individual e coletivamente. Porém, a experiência da diáspora brasileira propõe recursos revolucionários importantes para a análise psicológica do povo negro brasileiro. Durante um século (1595-1695), os quilombos reunidos na República de Palmares sob o lema "Quem vem por amor à liberdade fica" representaram a ideia de resistência e liberdade. Liberdade de ser africano e ser humano (NOBLES, 2009). Para que isso aconteça hoje, é necessário, segundo Wade Nobles,

exigir e desenvolver um pensamento, uma teoria e uma terapia novos, que reflitam e respeitem a "força espiritual" africana como o imperativo intelectual e instintivo para que o africano venha a possuir tanto o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e social quanto a inspiração e o impulso criativo que permitam alcançar formas superiores e mais significativas de vida humana para o futuro. Na verdade, o *sakhu sheti* permite uma compreensão mais precisa no contexto do afro-Brasil, dos quilombos, do *candomblé* e dos *orixás* como evidências do impulso revolucionário e do impulso inspirativo que revelam e iluminam o espírito africano no Brasil, fonte da saúde mental e do bem-estar dos afro-brasileiros.<sup>15</sup>

É então nesta linha que o psicólogo conceitua o desejo de liberdade de Zumbi que tendo vivenciado uma criação na Igreja Católica, percebia o quilombo como único lugar onde os africanos teriam a liberdade de viver como africanos. Para este texto, essa linha de reflexão traz lucidez ao cotidiano favelado em questão, uma vez que classificado por ele de “pulsão

---

<sup>13</sup> NOBLES, 2009. p.291

<sup>14</sup> p. 281

<sup>15</sup> p.293

palmarina” esse desejo afirma a necessidade palmarina “*como o desejo de ser africano e livre, como tão irresistível quanto o desejo de ser reconhecido, de ter valor ou a necessidade de comida e água*” (NOBLES, 2009, p. 296). O que Nobles está propondo vai totalmente de acordo com os processos do cotidiano que as relações comunitárias interpessoais do Ocupa Alemão passaram, buscando o autoconhecimento e a autodeterminação agenciando “África” como centro epistemológico, rompendo com proposições denominativas meramente identitárias ou territoriais para compreender a identidade a partir de experiências ontológicas outras.

Se segundo Beatriz Nascimento, os quilombos foram dispositivos fundamentais na preservação da identidade, da dignidade, da cultura e da saúde mental da população negra (NASCIMENTO, 1985),<sup>16</sup> para Fanon, a ruptura que deveria ser provocada pelo colonizado estaria na proclamação de uma unidade cultural que revela uma anterioridade e uma precedência ao corpo negro: africanidade.

O intelectual colonizado que se afastou bastante da cultura ocidental e teima em proclamar a existência de uma cultura não o faz em nome de Angola ou Daomé. A cultura afirmada é a cultura africana” (FANON, 2013, p. 245).  
“devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência” (FANON, 2008, p. 189).

Neste contexto, o processo de africanização que o Ocupa Alemão instaura, por volta de 2015, evidencia crises íntimas que expõem fragilidades individuais e coletivas gerando inúmeros debates, brigas, discussões e separações. Produzindo um cotidiano ativo, mas que encara com violência o processo de libertação e cura individual e (micro) comunitária. Não foi fácil. As várias cores e tonalidades de pele, as texturas dos cabelos, os formatos fenotípicos, a linguagem, as relações afetivas, a localização residencial, as vantagens sociais e econômicas, a estrutura familiar, idade, gênero, formato de corpo, escolaridade, religiosidade, preferências artísticas, as diferenças, foram questões analisadas para alcançar raízes que não brancas possíveis, apontando africanidades e brancuras, problemática típica da formação racial das favelas do Rio de Janeiro. Porque o mais difícil é construir “unidade”. Uma vez que o colonialismo destrói estrategicamente a concepção subjetiva de “unidade” de um povo colonizado, sendo, pois, a partir desta dinâmica, uma forma de escravização. Reconstruir “unidade” é um meio de libertação, uma forma, um caminho. Conforme, Amílcar Cabral afirma:

---

<sup>16</sup> NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Revista Afrodiáspora, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

A unidade também é um meio, um meio, não é um fim. Nós podemos ter lutado um bocado pela unidade, mas se nós fazemos unidade, isso não quer dizer que a luta acaba. Há muita gente que nesta luta das colônias contra o colonialismo, até hoje, ainda estão a lutar pela unidade. Porque como não são capazes de fazer a luta, pensam que a unidade é que é a luta (CABRAL, 1974. p. 4).

Neusa Santos (1983) afirma que “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1983. p. 17). E falar de si, experimentar nomear-se, autodeterminar sua agenda e agência é reverter a condenação à qual fomos postos pelas metodologias da colonização.

Não existe consciência de classe sem consciência do problema racial. Historicamente o racismo foi e ainda é um fator de divisão não apenas entre as classes, mas também no interior das classes. (ALMEIDA, Silvio. 2020. p.189).

A Afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (ASANTE, 2009. p. 93).

Dois conceitos centrais da Afrocentricidade são as ideias de *conscientização* e *agência*, em Asante. A *conscientização* é basicamente o processo de auto orientação dos seres humanos no conhecimento sobre suas opressões, assim como sobre as vias possíveis de libertação através de sua *agência*. E *agência*, Asante define como “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p.94). Na lógica africanocentrada, é necessário identificar o lugar da pessoa, o lugar psicológico, histórico, cultural, individual, ocupado e deixar a posição de dependência ou desagência, para posicionar-se como agente de transformação, para si e para os povos africanos.

Nesse sentido, toda experiência estética comporta uma violência, supõe, para acontecer, um corpo desarmadurado, forte porque frágil e por isso bom condutor de sensações. Tal sabedoria, adubo primordial em tantas e tantas sociedades e que lhes protegia de qualquer desnutrição por falta de fascínio, no entanto, no reino da humanidade esclarecida moderna, por excelência pequeno-burguesa, ou melhor, usando palavras da molecada que pesquiso, “mongoloides que nunca brigaram na vida”, encontra uma dificuldade tão dura quanto sua base epistemológica em render-lhe espaço (COELHO, 2016. p. 75).

“Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (FANON, 2008. p.191). Ainda que o resultado tenha culminado em uma “família onde há parentes que se amam, mas que não se falam nem frequentam mais a casa da matriarca” ainda estamos, enquanto movimento comunitário, na ciclicidade de um processo que não tem fim, apenas início, meio e início. Em parte, o efeito caótico dessa zona frágil, dessa bagunça em movimento, pode ser compreendido como na metáfora do "descarrilhamento" elaborada por Wade Nobles (2009) para tratar da experiência do movimento humano do povo africano.

A metáfora do descarrilhamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa (NOBLES, 2009. p.284).

O deslocamento de suas centralidades num longo processo desumanizador, produto da experiência da escravização e do colonialismo, desloca para fora dos trilhos o trem que já estava em movimento. Este não para, segue o caminho para o qual foi jogado, desenfreadamente e descarrilhado. A *maafa*, que é a imagem desta continuidade de um caminho caótico e triste fora dos trilhos, na psicologia de Nobles seria o cárcere físico e mental à qual a pessoa de heranças africanas foi submetida. Esta grande tragédia cotidiana que é o genocídio histórico e contemporâneo contra a saúde física e mental, no âmbito global, do povo negro provoca traumas intergeracionais que fazem com que, como um espelho, haja reprodução de violências contra si e contra a comunidade, pois a construção do eu do sujeito está totalmente submetida à imagem de si produzida pelo outro.

A elaboração de um cotidiano a partir da Casa de uma matriarca, como é Dona Zilda, impulsionada por um ethos africano, cria possibilidades para manifestações culturais afrodiáspóricas e que, a partir delas - diferente da primeira fase do Ocupa Alemão - não somente ocupa os becos ou a favela como reivindicação do exercício de seus direitos à cidade, à mobilidade (como afirmamos muitas vezes no passado), mas sim atua ainda mais profundamente: no exercício do direito à uma existência “plena”. A "*pulsão palmarina*" (NOBLES, 2009) reconhecida no interior deste cotidiano, opera nos desejos de uma experiência de vida africana em sua totalidade, no reconhecimento de si no mundo a partir da construção de um ser possuidor de autoamor, que tem sede de justiça e liberdade, e que agencia a criação de espaços encantados de aquilombamento.

Para isso, concordamos nos anos de 2014/2015 que há de se reconhecer o saber do Matriarcado Africano como tecnologia criadora de vida, impulsionadora de energia, na tentativa de reconstruir um legado de uma mulher negra ativa contra séculos de desvalorização e vitimização. A denominação coletiva de Dona Zilda como nossa Matriarca estreou em nós valores fundamentais para o processo de aquilombamento.

É essencial ressaltar que a abordagem materno-centrada não necessariamente está ligada à gestação físico-uterina, mas, sim, a todo um conjunto de valores e



comportamentos de gestar potências. Quando partimos de uma realidade de gestar a potência, estamos definindo a luta mulherista como a possibilidade de reintegrar as vidas pretas destroçadas pelo racismo de cunho integral. Isso quer dizer, por exemplo, quando um Babalorixá cuida daquelas potências em formas de *abian*, *yawo* e *ebomis*, ele está exercendo o princípio maternocentrado africano, que em nada se relaciona ao útero físico, mas, sim, ao útero mítico-ancestral, a partir da movimentação de toda uma energia, que é feminina. Inúmeros são os exemplos que podemos elencar, desde parteiras e erveiros, às tias que cuidam dos *erês* em suas próprias casas, nas comunidades periféricas, para que os pais possam trabalhar, educadores que gestam a potência de seus alunos etc (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 600-601).

Beatriz Nascimento (2018, p.70-74) ao apresentar seu ponto de vista sobre organização de "quilombo" desenvolve imagetivamente uma narrativa sobre a organização de um quilombo, desde a senzala, passando pelas relações interpessoais e subjetivas, e as manifestações individuais e coletivas no desejo de liberdade em busca da "paz quilombola" (NASCIMENTO, 2018, p.75).

Neste momento, o grupo deve passar por uma grave crise. Homens e mulheres comprometidos passariam por uma fase caótica onde as diversas etapas e situações que até então viveu a organização embrionária sejam postas em xeque, requerendo um corpo mais concreto e real. Esta crise deve se dar de uma forma que reflita o grupo psicologicamente. Talvez seja o caos psíquico nessas pessoas que vai citar então, neste momento, uma elaboração ideológica para fortalecer os laços e justificar as atitudes contrárias à ordem social, política e jurídica estabelecida. Atitudes que por outro lado poderiam se reverter o perigo de desagregação para o grupo que se está formando (NASCIMENTO, 2018, p. 71)

Mas Beatriz alerta que,

a liberdade como ideal é um vício de interpretação dos estudiosos, ou simples relatores que estão sempre em busca de uma correlação histórica entre a realidade brasileira e a europeia. No Quilombo tanto o ideal de liberdade quanto a volta à África só poderiam ser tomados como fatores determinantes se pudesse estabelecer fielmente as problemáticas individuais psicossociais. Caso contrário, o apelo a tais fatores seria mistificante, encobrindo por demais a realidade do quilombo enquanto História do Brasil (NASCIMENTO, 2018, p. 74).

Beatriz Nascimento afirma que a literatura hegemônica sobre os quilombos sonega aquilo que vem antes, durante e depois dos atos de fuga e rebelião, caráter insurreto do quilombo. Ela afirma que não há o desenvolvimento adequado das questões cotidianas do quilombo, como a relação com os vizinhos, o plantio e as roças onde se produzem os materiais que são trocados com a vizinhança, fazendas; criação de animais domésticos, fabrica de ferramentas que também vão se tornar produtos (meio de produção) de relações econômicas, etc. Para Beatriz Nascimento, é a "paz quilombola" - o momento entre um ataque e outro da repressão oficial, o quilombo se mantém "ora retroagindo, ora se reproduzindo"

(NASCIMENTO, 2018. p. 76) - o momento de expansão e longa duração dos quilombos brasileiros.

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. O antes e depois da guerra dos quilombos é que necessita ser conhecido. O reduto de homens livres, se relacionando com os outros homens livres ou não da sociedade brasileira, é que merece o esforço de interpretação que gostaríamos de empreender (NASCIMENTO, 2018. p. 78).

Ao aquilombamento invoca-se lugar cotidiano de cuidado, afeto, pertença e cura. A função ancestral de Dona Zilda, na relação “noix-ela”, é sagrada: sua Casa acaba por ser um útero gerador de Vida, matripotente, dotado de senioridade (OYEWÙMÍ, 2019). Mas proponho que pensemos aqui num útero africanoreferenciado, sem que a imagem de útero gerador esteja vinculada ao gênero feminino (OYEWÙMÍ, 2019). A possibilidade de gerar vida dentro de si, resgata no ser africano a potencialidade da energia criadora do universo, não somente na afirmação de sua existência como principalmente no ato de gerar e parir Vida, configurar pulsões, desejos, sonhos.

A falta de uma intenção desse desbravar um grandioso sentido subterrâneo às aparências, sentido eleito como representante mor da verdade, alivia e abole a obsessão em se minimizar o corpo e se exaltar a transparência absoluta, a revelação completa no etéreo. Atenuar a voracidade pelo domínio, não intenciona destruir um segredo pela interpretação. Chama a intuição que, em duo com a tradição, organiza a função de um conhecimento orgânico. A imagem não emerge, porém, como duplicação da realidade, ou ainda reflexo de uma infraestrutura a qual pertenceria toda a realidade (e sua “verdade” principal, num paradigma que sente a necessidade de erguer-se em supremacia). Emancipa-se, pois está embaralhada em saberes que sugerem a intuição como porta de acesso. Intuição que participa de um inconsciente coletivo, oriunda de um tipo de sedimentação da experiência ancestral, uma espécie de adaptação instintiva de qualquer conteúdo, e que exprime um saber tão incorporado quanto metafísico, que não se restringe ao indivíduo, mas, inclusive, à ética das emoções partilhadas com o outro (ROSA, 2019. p.57).

"Quilombo é aquele espaço geográfico, onde o homem tem a sensação do oceano" (NASCIMENTO, 2018. p. 336). Este texto busca refletir sobre as complexidades dessa busca por ser/fazer quilombo, mais precisamente nesses últimos 8 anos de aquilombamento do Ocupa Alemão, e que precedem a instauração da Escola Quilombista Dandara de Palmares. Abaixo do subterrâneo do texto, está a parte do cotidiano que não compete a essa exploração acadêmica: os fluidos corporais das relações humanas, a elasticidade dos limites ético-estéticos, a obscenidade dos juízos morais em disputa, os jogos de azar sobre as cabeças das lideranças e

as paixões des/controladas. Afirmando em ações e citando Bantu Steve Biko continuamente: "estamos por nossa própria conta". Muitas das referências aqui utilizadas já faziam parte do corpo do cotidiano coletivo em questão, como fontes mantenedoras de energia vital, proteínas placentárias. O escopo uterino da Casa de Dona Zilda revela movimentos de vida e resgate do senso de amor-próprio e “pulsão palmarina” (NOBLES, 2009) nos reposicionando diante da economia dos nossos desejos, e principalmente ressignificando diariamente os sentidos de “Mulher, Família e Direitos Humanos” expostos pelo governo deste país como fundamento do projeto político nacional, com requintes de crueldade e evidente consciência racial.

## Referências

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

FANON, Frantz. *Os Condenados Da Terra* (1961). Juiz De Fora - MG: Editora UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

MBEMBE, Achille. A partir do crânio de um morto trajetória de uma vida. In: MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite*. Ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Edição Pedagogo e Mulemba, 2014. p. 21 – 42.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. Ensaio: Necropolítica. *Arte&Ensaio: Revista PPGAV/EBA – UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 32, 2016. p. 122-151.

\_\_\_\_\_. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor Editor, 2002. p 272

\_\_\_\_\_. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afrobrasileira. In: NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. Coletânea organizada e editada pela UCPA (União dos Coletivos Pan-Africanistas) Editora Filhos da África, 2018.

\_\_\_\_\_. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, n. 6-7, 1985.

NERI, Regina. *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa. (Org.) *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

\_\_\_\_\_. Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre Epistemologias feministas. Family bonds/Conceptual Binds: *African notes on Feminist Epistemologies*. Signs, V. 25, N. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), p. 103-109.

SANTOS, Antonio Bispos dos. *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*. Associação de Ciências e Saberes para o Etnodesenvolvimento AYÓ. Brasília, 2019.

\_\_\_\_\_. Das confluências, cosmologias e contracolônizações. Uma conversa com Nego Bispo. Felipe, Henrique Junior; Leal, Natacha Simeil; MARTINS, Greice; SILVA, Suz Evany Lima. EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI -Teresina, V. 2, n. 1, 2019.

\_\_\_\_\_. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.