

TODA MULHER NEGRA É UM QUILOMBO: DESVELANDO A VIOLÊNCIA E HONRANDO A ATUAÇÃO FEMININA NA CONSTRUÇÃO DA QUILOMBAGEM

EVERY BLACK WOMAN IS A QUILOMBO: UNVEILING VIOLENCE AND HONORING THE ROLE OF WOMEN IN BUILDING QUILOMBOS

Elaine Ferreira do Nascimento¹

Márcia Regina Galvão de Almeida²

Resumo: Este artigo explora o protagonismo das mulheres negras e quilombolas na manutenção e reconfiguração dos quilombos como espaços de contracolonialismo. Analisa as múltiplas violências que as atingem, intensificadas pela interseccionalidade de raça, gênero e classe, e como seus corpos se tornam territórios de afeto e resistência. A pesquisa, baseada em revisão bibliográfica, desvela a atuação feminina na superação da invisibilidade e na luta incansável pela autonomia e dignidade. Desafiando as lógicas patriarcais-racistas-capitalistas, elas forjam a continuidade dos modos de vida quilombolas em meio a persistentes desafios estruturais.

Palavras-chave: Mulheres Quilombolas; Interseccionalidade; Território de Afeto.

Abstract: This article explores the protagonism of Black and Quilombola women in the maintenance and reconfiguration of quilombos as spaces of counter-colonialism. It analyzes the multiple violences that affect them, intensified by the intersectionality of race, gender, and class, and how their bodies become territories of affection and resistance. The research, based on a literature review, unveils female action in overcoming invisibility and in the tireless struggle for autonomy and dignity. Challenging patriarchal-racist-capitalist logics, they forge the continuity of Quilombola ways of life amidst persistent structural challenges.

Keywords: Quilombola Women; Intersectionality; Territory of Affection.



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

¹ Doutora em Ciências – Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira/ Fundação Oswaldo Cruz; Pesquisadora – Fundação Oswaldo Cruz/Piauí; E-mail: elaine.nascimento@focruz.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1632-9148>.

² Doutoranda em Políticas Públicas – Universidade Federal do Piauí. E-mail: galvaomarcia81@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/000-0002-4794-1938>.

Introdução

A história do Brasil é intrinsecamente marcada pela violência da escravidão, um sistema que, por séculos, aprisionou e desumanizou milhões de africanos e seus descendentes. Contudo, mesmo diante de uma opressão avassaladora, a resistência se manifestou de muitas formas, tornando-se um pilar central na vivência do povo negro no país. Dentre as diversas expressões de luta e resiliência, a formação dos quilombos se destaca como um movimento de profundo significado político, social e cultural. Essas comunidades, forjadas pela fuga e pela insurreição, representaram mais do que meros refúgios; foram a materialização de um projeto de liberdade e autonomia, um epicentro de defesa espiritual e material que desafiava diretamente o sistema escravista.

Assim, podemos dizer que os quilombos eram verdadeiros “nódulos de resistência” ao sistema escravista, capazes de criar uma sociedade alternativa com economia interna autônoma e distribuição comunitária de bens (Moura, 2021). Ademais, o quilombo, enquanto fenômeno histórico, representou um modelo de organização social que subvertia as lógicas do capital e da propriedade privada vigentes no período colonial patriarcal. Clóvis Moura, em seu livro *Os quilombos na dinâmica social do Brasil* (2001), nos introduz pela primeira vez ao conceito de quilombagem. Nas palavras do sociólogo piauiense:

Se o quilombo foi um módulo de resistência radical ao escravismo, a quilombagem – o continuum dos quilombos através da história social da escravidão – foi um processo de desgaste permanente do sistema. Não queremos dizer, com isto, que houve uma articulação consciente da parte dos seus agentes sociais, mas a sua existência e a sua permanência no tempo, a sua imanência contínua constituiu um processo social o qual, atuando no centro da contradição fundamental do sistema escravista desarticulou a sua estabilidade e o desempenho econômico do seu projeto. A quilombagem deve, por isto, ser vista como um processo permanente e radical entre aquelas forças que impulsionaram o dinamismo social na direção da negação do trabalho escravo (Moura, 2001, p. 108-109).

A quilombagem é o *continuum* dos quilombos. *Continuum* é uma palavra de origem latina que transmite a ideia de algo ininterrupto. Significa dizer que o quilombo transcende a vicissitudes do tempo, ele é uma manifestação contínua de fortaleza que coexiste com e em oposição ao capitalismo e ao racismo. Sua vitalidade histórica e contemporânea assegura sua permanência enquanto a luta contra essas estruturas for necessária. A relevância dos

quilombos, portanto, sobrepuja a fuga física. Eles se tornaram o lócus da reconstrução de identidades, saberes ancestrais e práticas culturais africanas que haviam sido brutalmente suprimidas pelo sistema econômico vigente (Bispo, 2023). Eram espaços de reafirmação da humanidade e da dignidade do povo negro, onde a oralidade é a matriz, a base pulsante.

Antônio Bispo do Santos (2015), mais conhecido como Nêgo Bispo, importante ativista político e líder quilombola piauiense, destaca que desde o início, o processo de colonização teve como objetivo despojar os povos afro-pindorâmicos de seus valores fundamentais “atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta” (Bispo, 2015, p. 37). Um conceito fundamental para entender o quilombo como uma expressividade de uma cosmovisão pagã politeísta, que se opõe ao colonizador monoteísta, é o de contracolonialismo.

Na visão do icônico quilombola piauiense: “O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo” (Bispo, 2023, p. 36). Parafraseando Nêgo Bispo (2023), o colonialismo não é um fenômeno do passado, mas uma força constante que se manifesta em diversas esferas da vida, desde a imposição de lógicas sociais até a descaracterização de territórios e modos de vida. E mais:

O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio (Bispo, 2023, p. 36-37).

A compreensão dos quilombos como espaços de quilombagem e contracolonialismo revela, ainda, a complexidade das opressões que os atravessam e que se intensificam nos corpos das mulheres negras e quilombolas. Neste sentido, a interseccionalidade emerge como uma ferramenta analítica indispensável para desvelar as camadas múltiplas e sobrepostas de dominação e subalternização que operam simultaneamente (Akotirene, 2019). Se o colonialismo buscou “coisificar” os povos negros e indígenas, as mulheres quilombolas vivenciam essa violência de forma

particular, na confluência de raça e gênero, que historicamente as situou em uma posição de maior vulnerabilidade diante das lógicas eurocêntricas patriarcais. Nessa perspectiva crítica, Sueli Carneiro (2011) problematiza como o racismo e o sexismo operam de forma articulada na sociedade brasileira, incidindo de maneira específica sobre as mulheres negras e revelando os limites de análises que tratam gênero e raça de forma dissociada, reafirmando a interseccionalidade como instrumento teórico-político de enfrentamento das desigualdades estruturais.

Contudo, é precisamente na intersecção dessas opressões que reside a força das mulheres quilombolas na luta pela manutenção de seus territórios e modos de vida tradicionais. Longe de serem meras vítimas, essas mulheres desempenham um papel político e organizacional coletivo crucial para a perpetuação dos quilombos e de seus valores contracoloniais. Nos últimos tempos, as histórias das mulheres quilombolas têm se tornado mais visíveis, revelando seu protagonismo na luta por seus direitos e pela terra, o que inclui uma perspectiva de gênero. Historicamente, imagens como a do guerreiro Zumbi dos Palmares predominavam nas representações de resistência quilombola, reforçando a ideia de que essa resistência era essencialmente masculina, ligada à força física e à luta armada. No entanto, a crescente valorização das contribuições femininas está mudando essa narrativa, dando espaço para que o papel das mulheres na preservação de seus territórios e na luta por direitos seja reconhecido e respeitado (Almeida, 2022).

Metodologicamente, este artigo se fundamenta em uma revisão bibliográfica abrangente, buscando analisar e articular as diversas perspectivas teóricas e empíricas que versam sobre a temática das mulheres quilombolas, a interseccionalidade e a luta por seus direitos e territórios. A partir da imersão em obras e pesquisas de referência, o estudo visa a aprofundar a compreensão das complexas relações de poder que atravessam os corpos e as vivências dessas mulheres, bem como a potência de suas resistências. A análise aqui empreendida, portanto, busca entrelaçar os múltiplos discursos sobre opressão e atuação feminina no contexto quilombola, oferecendo um panorama contextualizado e interseccional do protagonismo dessas mulheres na reconfiguração de seus modos de vida e territórios.

1 Corpos de luta, territórios ameaçados: o protagonismo feminino quilombola diante da violência estrutural

A formação social brasileira é marcada pela complexidade de um sistema patriarcal-racista-capitalista que, desde o período colonial, engendra relações desiguais e perpetua a invisibilidade, especialmente das mulheres negras.

Essas mulheres, submetidas a múltiplas violências e violações - sexistas, racistas e de classe - vivenciaram e ainda vivenciam a exploração de forma acentuada, com seus corpos apropriados para a reprodução e a exploração sexual. Ângela Davis, ativista feminista americana, aponta que:

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (Davis, 2016, p. 25).

A invisibilidade histórica que as cobriu, com o predomínio de uma narrativa de resistência quilombola que valorizava exclusivamente experiências masculinas, tem sido sistematicamente descolocada nas últimas três décadas, sobretudo nas universidades e em decorrência do avanço dos estudos de gênero (Almeida, 2021). Recentemente, foram publicadas duas obras que já nasceram clássicas e contribuíram sobremaneira para o desvelamento dessa realidade. A primeira, *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas* (Dealdina, 2020), é formada por uma coletânea de textos de dezoito mulheres quilombolas que narram suas experiências, sobretudo em relação aos seus corpos. A segunda, *Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas* (Almeida, 2022), narra com extrema sensibilidade as histórias de mulheres quilombolas do estado do Rio de Janeiro, tendo como eixo central a luta que se transforma em cuidado e afeto. *Devir quilombola* é resultado de uma tese de doutorado defendida pela autora na Unicamp em 2018.

No Brasil, a luta pela terra é marcada pela concentração fundiária e por conflitos violentos e, apesar do reconhecimento constitucional do direito territorial dos quilombolas pela Constituição de 1988, a efetivação desses direitos continua sendo um processo moroso e dificultado pelos interesses privados do agronegócio, da mineração e dos latifundiários em geral. Essa situação de insegurança jurídica torna as comunidades vulneráveis a conflitos fundiários, dificultando inclusive o acesso a políticas públicas básicas.

Os territórios quilombolas vêm resistindo ao longo dos anos a um quadro de total abandono no que diz respeito a políticas públicas, sem acesso a saneamento básico, direito de moradia adequada, políticas de educação escolar quilombola ou saúde. Agravam essa situação os permanentes conflitos em defesa dos territórios, o que tem submetido a população quilombola à violência psicológica, moral e física, como a iminência de despejos ou remoções forçadas, a prática de racismo

ambiental, restrições ao direito de ir e vir, ameaças à vida e assassinatos, só para citar alguns exemplos (Dealdina, 2020, p. 27).

A pesquisadora Maria Raimunda Penha Soares, em sua experiência junto às comunidades quilombolas, relata em seu artigo *Corpo-território, os comuns e as mulheres quilombolas* (2023) a natureza multifacetada das demandas territoriais. Em suas colaborações como pesquisadora, Maria Raimunda Penha Soares, que também é professora associada do Departamento Interdisciplinar da UFF Rio das Ostras, observou que as solicitações de sistematização de históricos para reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares, ou de outras ações, a conduziram invariavelmente a territórios imersos em conflitos agrários.

Nesses locais, a realidade era marcada por ameaças e violações de direitos. Soares (2023) enfatiza que, em nenhuma dessas instâncias, o interesse se limitava a um reconhecimento meramente cultural e identitário. Pelo contrário, quando os quilombolas se autodefinem como Comunidade Remanescente de Quilombo – uma formalização que outrora era “desnecessária na produção de suas existências” (Soares, 2023, p. 233) – eles o fazem para exigir, por vias formais e legais, seu reconhecimento identitário e para prosseguir na luta pela titulação de suas terras. Essa mobilização é impulsionada pela ausência de outra escolha, pois as “estruturas de poder racializadas não lhes deixam escolha” (Soares, 2023, p. 233), e os conflitos avançam em seus territórios, resultando na ceifa de vidas ou na constante ameaça à existência dos habitantes.

Essa dinâmica sublinha que a busca por reconhecimento formal é uma resposta direta à violência, como uma espécie de mecanismo de defesa, e não um mero desejo abstrato de validação. Podemos constatar todo esse quadro social, absolutamente aterrador, pintado na vida e na história familiar da maranhense Maria Nice Machado Aires, autora de *Nice Guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta* (2016). Neste livro não encontramos apenas a história de Nice, quilombola e quebradeira de coco, mas a de milhares de mulheres negras espalhadas pelo Brasil. O cotidiano violento nos quilombos maranhenses é relatado em detalhes por Nice:

E nós temos empresas, eu até anotei, porque são muitas, de eucaliptos, soja, grandes fazendeiros, pistoleiros, latifúndios, a criação de búfalos é muito perversa, a empresa Suzano, as siderúrgicas e a cerca elétrica. Então, temos muito mais que isso... Esses são os problemas que nos atingem, que faz parte das grandes empresas e faz parte também do latifúndio. Eu não sei se tem

alguém de vocês que são aparentado, mas se tiver, peço desculpa, mas é algumas das pragas, das perseguições que nós temos lá no Brasil são essas. Além de tudo, tem os pistoleiros, esses pistoleiros é que matam as grandes lideranças, indígenas, as quebradeiras de coco, os quilombolas, os agricultores familiares (Aires, 2016, p. 61).

Dessa forma, diante desse contexto estruturalmente desfavorável, emerge a necessidade de aprofundar a compreensão sobre as práticas de produção e reprodução da vida dessas comunidades. Torna-se imperativo entendermos como as práticas coletivas cotidianas das mulheres quilombolas não apenas fortalecem a comunidade internamente, mas também podem impulsionar processos de despatriarcalização e contracolonialismo que reverberam tanto dentro quanto fora de seus territórios. Nas comunidades quilombolas, as mulheres desempenham um papel insubstituível como pilares na conservação do acervo de conhecimentos e saberes ancestrais, fundamentais para a continuidade dessas coletividades. Selma dos Santos Dealdina destaca que, “No quilombo ou na cidade, temos sido as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, das filhas e filhos, das e dos grãos, da roça, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia dos direitos” (2020, p. 37). A autora reforça ainda que:

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

Essa atuação feminina consolida uma memória coletiva que é fundamental para a luta. Givânia Maria Silva, por sua vez, afirma que “As mulheres quilombolas atuam como um acervo da memória coletiva; com elas estão registradas as estratégias de luta e resistências nos quilombos, os conhecimentos guardados e repassados de geração em geração” (Silva, 2020, p. 54). No cerne dessa luta e pertencimento, o corpo da mulher quilombola emerge como um “território” subjetivo e político. Conforme assinala Mariléa de Almeida, a participação na militância quilombola transcende o engajamento formal, sendo forjada no próprio corpo que “enfrenta os latifundiários, os condomínios de luxo, a erotização, as humilhações cotidianas” (Almeida, 2022, p. 316).

A estrutura de poder nos quilombos foi impactada, inicialmente, pela imposição da ideia de que a figura masculina detinha a legitimidade e o poder na esfera pública e, conseqüentemente, deslegitimando a participação feminina. Essa dinâmica era reforçada por conceitos externos, como o patriarcado do salário e a noção de homem como provedor, que não correspondiam necessariamente à realidade social e econômica interna dos quilombos. Diante dessa complexa rede de opressões, as mulheres quilombolas têm assumido, de forma crescente, posições de liderança tanto no âmbito interno quanto externo de suas comunidades (Soares, 2023).

2 Toda mulher negra é um quilombo: das marcas da opressão aos territórios de afeto

Toda mulher negra é um quilombo, diz Dealdina (2020). Mas o que isso significa? Voltemos ao sentido polissêmico do termo “quilombo”. Em geral, e sobretudo nos livros didáticos de História, a compreensão do quilombo é parca e não abarca suas múltiplas possibilidades simbólicas. De acordo com Abdias do Nascimento, em sua obra *O quilombismo*, “quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico” (2018, p. 289-290). É possível, ainda, aprofundar essa perspectiva e afirmar que se trata de um espaço de natureza sagrada, onde a presença das mulheres quilombolas se manifesta como a de sacerdotisas e protetoras dedicadas de todo o valioso arcabouço cultural afro-brasileiro.

De fato, toda mulher negra é um quilombo. Ela é um quilombo porque encarna a reunião fraterna, o domínio das tecnologias ancestrais, a solidariedade e a comunhão existencial em sua própria jornada, transformando os desafios em laços indissolúveis de comunidade e apoio mútuo. Desse modo, a elas cabe a fundamental responsabilidade de perpetuar os valores sociais, políticos, religiosos, culturais, medicinais e educacionais do quilombo através das gerações. Essa vital transmissão ocorre primordialmente por meio da oralidade, que serve como ponte entre o passado e o futuro da comunidade. No entanto, a capacidade de manutenção desses laços e a efetivação dessa transmissão intergeracional são constantemente desafiadas por um cenário de profundas desigualdades sociais e estruturais. Diz-nos Dealdina:

Os quilombos resistem há séculos à violência racista do Estado brasileiro e de agentes privados detentores do poder. A luta negra quilombola está representada nos quilombos que até hoje lutam por igualdade social, racial e de gênero. Acesso à

terra, à água, à moradia, à educação, valorização da agricultura tradicional, proteção de defensoras e defensores de direitos humanos e salvaguarda das sementes e do meio ambiente são algumas das pautas de luta dos quilombos. A resistência racista a essas lutas se materializa em violência e criminalização contra quilombos (Dealdina, 2020, p. 31-32).

Conforme o *Censo Demográfico 2022: Localidades Quilombolas*, o Brasil registra 8.441 localidades quilombolas, vinculadas a 7.666 comunidades, espalhadas por todo o país. A pesquisa aponta que as disparidades sociais são mais acentuadas ao se observar a população quilombola, que apresenta índices de alfabetização e de acesso a serviços essenciais, como saneamento básico, inferiores à média da população geral (IBGE, 2022). Ainda de acordo com o *Censo*, a taxa de alfabetização entre os indivíduos quilombolas com 15 anos ou mais (totalizando 1.015.034 pessoas), independentemente de residirem em territórios demarcados ou não, é de 81,01%. Este percentual é inferior à média nacional de 93,0% para a mesma faixa etária. Consequentemente, a taxa de analfabetismo entre quilombolas (18,99%) é aproximadamente 2,7 vezes superior à observada na população em geral (7,0%). Nos territórios quilombolas que já possuem delimitação oficial, a taxa de alfabetização mostrou-se ainda mais baixa, atingindo 80,25%.

De acordo com André Augusto Pereira Brandão (2024), professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social da Universidade Federal Fluminense (UFF), o analfabetismo pode ser atribuído a dois fatores principais: a vulnerabilidade social, que dificulta o pleno acesso e aproveitamento das políticas educacionais, e a limitação no acesso dessas comunidades às demais políticas públicas e sociais. Mas o problema não está restrito apenas aos aspectos educacionais, o *Censo Quilombola* (2022) revelou dados alarmantes sobre o acesso ao saneamento básico, evidenciando as precárias condições de vida nessas comunidades. Segundo o estudo, 90,02% dos quilombolas que residem em territórios quilombolas oficialmente delimitados enfrentam dificuldades no abastecimento de água, descarte de esgoto ou coleta de lixo. Adicionalmente, quase um terço dessas populações lida com a precariedade dos três serviços simultaneamente.

Os números detalham ainda que apenas 33,61% dos habitantes das comunidades quilombolas utilizam a rede geral de distribuição de água como principal fonte. Uma parcela significativa, 31,85%, depende de poços profundos ou artesianos, enquanto 10,48% recorrem a poços rasos, freáticos ou cacimbas para o abastecimento. Em relação ao acesso à água encanada diretamente em suas residências (casa, apartamento ou habitação), 66,71% dos moradores em territórios quilombolas recebem esse serviço, mas

18,21% não o possuem. Em comparação, na população brasileira em geral, a porcentagem de domicílios sem água encanada é consideravelmente menor, de 12,97%.

Indubitavelmente, a precariedade de infraestrutura e as adversidades materiais representam uma ameaça constante à preservação dos modos de vida quilombolas, recaindo de maneira especial sobre os ombros das mulheres negras. Diante de tantos números, a principal pergunta que devemos fazer é: Afinal, por que em territórios quilombolas temos índices de natureza humanitária tão abaixo da média nacional? Ora, a resposta não é tão difícil. Em suma, os baixos índices humanitários nos territórios quilombolas são a expressão material e social de um projeto colonial ininterrupto, que visa a expropriação e a aniquilação dos modos de vida que resistem à lógica de acumulação e dominação. A existência dessas condições precárias é uma face da violência contínua que busca deslegitimar e apagar a presença e a autonomia quilombola. Mariléa de Almeida resume a questão da seguinte maneira:

Os números expressam como o desamparo social é consequência da forma predominante de governar os corpos daqueles que vivem nas comunidades quilombolas, impondo-lhes condições desumanas. Essa situação evidencia como o racismo governa as condutas por meio de tecnologias de poder que permitem a agressão e justificam a destruição corporal e simbólica daquelas populações, já que, quando se trata dos territórios quilombolas, estamos falando de uma série de práticas, saberes e valores que se perdem diante das dificuldades de continuar vivendo a partir de seus modos de vida tradicionais (Almeida, 2021, p. 297).

Portanto, o que esses dados revelam é que o cerne do conflito para as comunidades quilombolas reside não tanto no reconhecimento cultural, mas sim no embate territorial e na garantia de acesso às políticas públicas. Nesse cenário, a transmissão de saberes se destaca como uma estratégia deliberada das mulheres quilombolas para fortalecer os laços comunitários e a conexão com o território. Tais práticas dão origem ao que Mariléa de Almeida (2021) conceitua como “território de afeto”. Para a autora, o “território de afeto” é compreendido como um campo de ação política que se manifesta na manutenção, criação ou redefinição de espaços, potencializando a existência daqueles que habitam os quilombos. Sua essência não reside em uma identidade jurídica formal, mas na rede de relações que se estabelece com o lugar e com as pessoas que o compõem. Essa postura política valoriza a mobilização de saberes como um caminho para expandir a subjetividade, operando através de uma ressignificação dos discursos e efeitos das exclusões

de raça, classe e gênero que incidem sobre os corpos das mulheres e os territórios de suas comunidades (Almeida, 2021).

Ao analisar a temática do território em *Devir Quilombola* (2022), a autora integra três dimensões interconectadas: a realidade física das relações com o espaço quilombola; o universo simbólico dos significados atribuídos a esses lugares; e a dimensão subjetiva que se abre ao ressignificar narrativas racistas, sexistas e classistas. As dores e traumas vivenciados por essas mulheres são transformados em afetos que impulsionam a ação, resultando na criação de novos espaços de subjetivação. Na discussão contemporânea das Ciências Sociais, o “território de afeto” se insere na chamada “virada afetiva”, uma linha de pensamento que valoriza o papel central dos afetos na complexidade da existência e das relações de poder. Essa corrente teórica, como exposto por Mariléa de Almeida (2021), contesta a primazia da razão sobre o corpo e a emoção na produção do conhecimento. A abordagem enfatiza a interdependência entre nossa capacidade de impactar o ambiente e de ser por ele influenciado. Tal perspectiva, ao considerar as dimensões corpóreas e emocionais, aprofunda a compreensão de como as experiências das mulheres quilombolas se transformam em fontes de saber e em atos de resistência. Sobre a importância da dimensão afetiva, diz Mariléa:

Nos últimos anos, em termos teóricos, cada vez mais se reconhece nas Ciências Sociais a importância do afeto ao lado da razão, do cálculo e da estratégia nas múltiplas dinâmicas da vida, incluindo a política. Esse tem sido o fundamento teórico central do que atualmente denominamos virada afetiva. Nos Estados Unidos, desde a década de 1990, e no Brasil, nos últimos anos, a abordagem tem sido usada pelas teorizações feministas e queer. Apesar das diferentes filiações teóricas em torno da virada afetiva, há, pelo menos, duas convergências que merecem destaque: primeira, a rejeição de uma hierarquia entre mente e corpo para a construção do conhecimento. (Almeida, 2018); segunda, o enfoque tanto em nosso poder de afetar o mundo a nossa volta, quanto o de sermos afetados por ele (Hardt *apud* Almeida, 2021, p. 298).

Em sintonia com as discussões anteriores sobre a violência que permeia a realidade das mulheres quilombolas, o conceito de “território de afeto” oferece uma lente poderosa para compreender a complexidade das opressões que as atravessam (Almeida, 2022). Ele revela como a ressignificação das experiências cotidianas se configuram não apenas como mecanismos de sobrevivência, mas como práticas antirracistas e contracoloniais que fortalecem a autoestima e os laços comunitários. Essa leitura dialoga com Lélia Gonzalez (2020a), para quem ser mulher negra no Brasil significa

vivenciar uma tripla discriminação, resultante da articulação entre racismo, sexismo e desigualdades de classe, resultando em múltiplas opressões. Nesse contexto, o território de afeto constitui-se como espaço político e simbólico de cuidado, pertencimento e resistência das mulheres negras e quilombolas frente às violências históricas.

Assim, a habilidade de reelaborar o passado e de narrar suas próprias histórias, transforma-se em um ato potente de denúncia das injustiças e de superação de traumas. Ao mobilizar esses afetos e conhecimentos, as mulheres quilombolas redefinem o fazer político, integrando a dimensão subjetiva e emocional como um componente essencial da resistência contra as estruturas patriarcais e racistas (Almeida, 2021). Essa redefinição do político encontra ressonância nas reflexões de Muniz Sodré sobre as especificidades dos territórios negros, particularmente em sua obra *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira* (1988). Sodré (1988, p. 13) argumenta que a “territorialização é de fato dotada de força ativa”. Ao pensar o território em termos de porosidade, multiplicidade e deslocamentos, e as afecções que provoca, as práticas das mulheres quilombolas, ao construírem os “territórios de afetos”, corroboram essa visão de que o espaço não é homogêneo ou fixo, mas sim um campo dinâmico onde a subjetividade se entrelaça com a luta.

3 Para além das fronteiras da dor: a interseccionalidade como lente de análise da resiliência e liderança das mulheres quilombolas

Após aprofundar as complexas vivências de opressão e resistência das mulheres quilombolas e a relevância do “território de afeto” como um campo de ação política e subjetiva, torna-se imperativo, nesta altura do texto, empregar uma lente analítica capaz de desvelar a intrincada rede de dominação que as atravessa. É nesse contexto que a interseccionalidade se apresenta como uma ferramenta indispensável. Essa sensibilidade analítica, pensada e teorizada sobretudo por acadêmicas e feministas negras, busca compreender como as experiências de mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero, pois “ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de interseccionalidade que as mulheres negras enfrentam” (Crenshaw, 2002, p. 8). Kimberlé Crenshaw, renomada professora de direito e teórica crítica da raça, argumenta ainda que a inadequação das análises que tratam raça e gênero separadamente impede a plena compreensão das experiências das mulheres negras. A jurista elucida a limitação das abordagens convencionais ao afirmar:

A questão é reconhecer que as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero. Ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de interseccionalidade que as mulheres negras enfrentam. (Crenshaw, 2002, p. 9).

A obra *Interseccionalidade*, publicada no Brasil pela editora Boitempo (2021) e de autoria de Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, emerge como uma referência incontornável para a compreensão do tema. No decorrer das primeiras décadas do século XXI, o conceito de interseccionalidade alcançou uma disseminação notável, sendo amplamente incorporado por distintos segmentos sociais. Tanto no ambiente acadêmico, onde pesquisadores e estudantes de diversas áreas - desde estudos feministas e sociologia até história - exploram suas nuances em publicações e cursos, quanto na esfera de atuação prática, a interseccionalidade se estabeleceu. De acordo com Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, a interseccionalidade é um conceito que aprofunda a compreensão das desigualdades sociais. Na obra *Interseccionalidade*, as autoras definem-na como um campo de pesquisa que:

investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária entre outras são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins; Bilge, 2021, p.15-16).

Conforme Carla Akotirene (2019, p. 14), a interseccionalidade oferece uma “instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado”, revelando “avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais”. As desigualdades interseccionais, que envolvem classe social, raça/etnia, gênero e geração, ganham evidência no debate contemporâneo sobre as mulheres quilombolas. A centralidade das mulheres negras para o conceito de interseccionalidade é, inclusive, afirmada por Akotirene (2019, p. 16) quando destaca que “é da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade”. Isso se deve ao fato de que, historicamente, a vivência da mulher negra sintetiza a colisão de eixos de opressão que outros movimentos não conseguiram contemplar isoladamente, como demonstrado pelo

pioneirismo do pensamento de Sojourner Truth, que, já em 1851, denunciava a interconexão de raça, classe e gênero ao questionar a categoria universal de “mulher” (Akotirene, 2019, p. 17-18).

A interseccionalidade, portanto, ao visibilizar essas experiências, permite compreender a resiliência e a liderança das mulheres quilombolas, que, apesar da “maior propensão dos sujeitos que se encontram nessas condições a terem seus direitos violados sem possibilidades de resposta e enfrentamento” (Grossi et al., 2020, p. 127), atuam ativamente na reconfiguração do território e de suas comunidades. A “tecitura cotidiana das resistências” (Soares, 2021, p. 523), que dá forma às lutas quilombolas, é fundamentalmente realizada por elas, que se deslocaram da invisibilidade e “ocuparam a cena pública como autoras de suas histórias” (Almeida, 2021, p. 294). Essa “ação política não é instintiva”, mas profundamente consciente e permeada por afetos, pois “para elas e dentro da cosmovisão quilombola, o afeto pode ser transgressor e político” (Soares, 2021, p. 527).

É nessa encruzilhada de vulnerabilidades e potências, onde a vida é forjada na contradição e na persistência da luta, que o próprio corpo dessas mulheres se configura como o território primordial de sua existência. O sentido da frase “Toda mulher negra é um quilombo” (Dealdina, 2020, p. 37) transcende a mera constatação de que as mulheres negras carregam as marcas da herança de uma cultura escravagista. Ela postula uma profunda analogia entre o corpo da mulher negra e o quilombo em seu sentido mais amplo. Se, em uma escala macro, o quilombo representa uma “comunhão existencial” (Nascimento, 2018), em uma escala micro, o corpo da mulher negra emula essa potência. Em seu notável artigo, *Corpo-território, os comuns e as mulheres quilombolas*, Maria Raimunda Penha Soares declara:

O corpo que dança, que recebe os encantados, que tremula e ginga ao som do tambor e do jongo; que ri; que constrói marcas de pés em caminhos estreitos no meio da mata, das florestas e dos territórios rurais; que percorre as estradas largas da cidade para buscar os recursos de programas assistenciais, a educação e a saúde para si e seus filhos; que chora com as marcas da violência patriarcal; que firma o pensamento em novas formas de viver o divino; ou que busca, a todo custo, esquecer as marcas e as memórias de modos antigos, agora demonizados; que sofre a perda dos filhos; e que conta histórias é o que se faz território na tecitura das lutas cotidianas de sua comunidade (Soares, 2023, p. 236).

Essa perspectiva do corpo-território é fundamental para entender o papel político das mulheres quilombolas. Para Verónica Gago, em *A potência*

feminista, ou o desejo de transformar tudo, o corpo-território se estrutura como um “corpo político que, como tal, existe a partir da comunidade e conforma-se a partir das lutas concretas”. A exploração dos territórios comuns e comunitários “implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação” (Gago, 2020, p. 107). Assim, o corpo que se move e se posiciona como território é forjado na contradição: “converge uma materialidade de violência e opressão, com um anseio e uma ação por reafirmar sua humanidade, sua subjetividade e sua liberdade. Esse corpo se faz território na luta” (Soares, 2023, p. 237). Em diálogo crítico, Beatriz Nascimento afirma o quilombo como uma categoria política e existencial na qual corpo, memória e território são indissociáveis, evidenciando que a luta quilombola constitui também um processo de recomposição da humanidade negra historicamente violentada (Nascimento, 1985, p. 117).

A Comissão Pastoral da Terra (CPT), no relatório *Conflitos no Campo 2021*, apresenta dados sobre a violência em territórios rurais, incluindo comunidades indígenas e quilombolas. Embora os homens concentrem o maior número de vítimas fatais (Ribeiro; Silva, 2022, p. 195), a violência contra as mulheres assume contornos específicos que sublinha o perigo inerente a seus corpos em uma sociedade patriarcal. Entre mulheres quilombolas, a humilhação corresponde a 40% das violências registradas, percentual superior ao dos homens quilombolas (25%), evidenciando “o agravante de ser negra e mulher nos conflitos no campo” (Ribeiro; Silva, 2022, p. 190). Ademais, entre 2011 e 2021, “21,13% das violências foram estupros!” (Ribeiro; Silva, 2022), demonstrando como a interseccionalidade de raça e gênero intensifica a vulnerabilidade e a violência direcionada aos corpos femininos quilombolas e, simultaneamente, afirma esses corpos como “corpos insurgentes”.

Kimberlé Crenshaw, em seu artigo *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero* (2002), convida-nos a visualizar a discriminação não como atos isolados, mas como “eixos ou das ruas” que se cruzam, formando “sulcos profundos” na sociedade por onde o poder flui (Crenshaw, 2002, p. 11-12). O “tráfego” que circula por esses sulcos representa a “discriminação ativa”, as políticas contemporâneas que afetam diretamente indivíduos em função de sua raça e gênero (Crenshaw, 2002, p. 11). A relevância da interseccionalidade para a compreensão das experiências de mulheres negras e quilombolas reside na sua capacidade de mapear a complexidade das opressões que as atravessam, revelando dinâmicas que escapam a análises simplificadas. Essa lente analítica é crucial porque expõe como as mulheres quilombolas, situadas na interseção de raça, gênero e classe, são alvos de violências específicas.

A precursora norte-americana do conceito de interseccionalidade distingue a “discriminação contra grupos específicos”, que atinge mulheres por sua combinação racial e de gênero (Crenshaw, 2002, p. 12), da “discriminação mista ou composta”, que combina diferentes formas de preconceito (Crenshaw, 2002, p. 13). Mais sutil, mas igualmente devastadora, é a “subordinação estrutural”, que não provém de um discriminador ativo, mas do “peso combinado das estruturas de raça e das estruturas de gênero” que marginalizam as mulheres na base da pirâmide social (Crenshaw, 2002, p. 13). Essa leitura é aprofundada por Carla Akotirene ao afirmar que a interseccionalidade, fundamentada no feminismo negro, não se reduz a um somatório de opressões nem a uma ferramenta abstrata, mas constitui uma crítica às estruturas coloniais, racistas, patriarcais e capitalistas que produzem desigualdades, especialmente no contexto brasileiro, onde raça, gênero e classe operam de forma indissociável (Akotirene, 2019).

Para quem estuda a atuação das mulheres negras e quilombolas, a interseccionalidade ilumina, portanto, a persistente “invisibilidade” de suas problemáticas, mesmo dentro de movimentos feministas ou antirracistas que tradicionalmente focavam em apenas uma dimensão da opressão (Crenshaw, 2002, p. 14). A “subinclusão” de pautas que afetam especificamente as mulheres negras, como o encarceramento feminino ou o abuso de esterilização, exemplifica como suas necessidades singulares são negligenciadas quando não se encaixam em agendas universais (Crenshaw, 2002, p. 14-15). Ao oferecer um quadro que reconhece essas diferenças dentro da diferença, a interseccionalidade capacita pesquisadores e ativistas a criar intervenções e políticas verdadeiramente inclusivas e eficazes para o protagonismo dessas mulheres.

Considerações finais

Este artigo empreendeu uma jornada investigativa para desvendar a profunda interconexão entre a existência do quilombo como um *continuum* de resistência e o papel central das mulheres negras e quilombolas nessa luta incessante. A concepção de quilombagem e contracolonialismo serviu como alicerce para demonstrar que o quilombo não se restringe a um refúgio histórico, mas configura um modo de vida e uma força política que persiste em oposição ao sistema patriarcal-racista-capitalista. A análise da tecitura cotidiana das resistências revelou que, historicamente, a luta quilombola foi predominantemente narrada sob uma ótica masculina, relegando o protagonismo feminino à sombra. Contudo, essa perspectiva tem sido

descolocada, revelando o papel central dessas mulheres na manutenção dos quilombos e na oposição às estruturas coloniais que buscam desumanizá-las.

Expandindo o conceito de quilombo para além de um refúgio físico e histórico, demonstrou-se que o corpo da mulher negra é, em si, um “corpo-território”, um microcosmo que emula os valores de “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 2018, p. 289-290). As mulheres quilombolas, como guardiãs de saberes ancestrais e pilares na transmissão da oralidade, transformam suas vivências em “territórios de afeto”, redefinindo o político ao integrar a dimensão subjetiva e emocional à resistência contra as violências.

Também utilizamos o conceito de interseccionalidade como lente analítica indispensável para desvelar a complexidade das opressões e a potência da resiliência e liderança femininas. Foi evidenciado que as mulheres quilombolas estão sujeitas a uma “gama de violações de direitos humanos [que] fica obscurecida quando não se consideram as vulnerabilidades interseccionais” (Crenshaw, 2002, p. 176-186). Dados do Censo Demográfico 2022 confirmaram as disparidades sociais, com índices alarmantes em alfabetização e saneamento básico, reforçando que a precariedade de infraestrutura e as adversidades materiais recaem de maneira especial sobre as mulheres negras. Entretanto, a interseccionalidade não apenas expõe essa vulnerabilidade intensificada, mas também ressalta a capacidade dessas mulheres de “rasurar as interdições de classe, raça e gênero” (Almeida, 2021, p. 305), forjando seus “corpos insurgentes” em um cenário de luta constante pela dignidade e autonomia.

Em suma, este artigo buscou contribuir para a descolonização do olhar sobre a resistência quilombola, enfatizando o protagonismo feminino como eixo central de um projeto de vida que transcende a mera sobrevivência. As mulheres quilombolas, ao construírem seus “territórios de afeto” em meio à adversidade, não apenas denunciam as injustiças, mas pavimentam caminhos para a construção de um futuro mais justo e equânime, onde a comunidade, a oralidade e o afeto são os pilares de uma existência verdadeiramente livre.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

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

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

ALMEIDA, Mariléa de. **Território de afetos**: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. *História Oral*, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 293-309, jul./dez. 2021.

BRANDÃO, André Augusto Pereira. **Censo registra mais de 8 mil localidades quilombolas no país**. Niterói, 25 jul. 2024. In: ATUALIDADES UFF. Disponível em: <https://www.uff.br/25-07-2024/atualidades-uff-censo-registra-mais-de-8-mil-localidades-quilombolas-no-pais/>. Acesso em: 19 jun. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. **A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero**. *Revista Estudos Feministas*, Salvador, v. 10, n. 1, p. 176-186, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?-format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jun. 2025.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. E-book Kindle.

DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

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

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latinoamericano** – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

GROSSI, Patricia Krieger; OLIVEIRA, Simone Barros de; BITENCOURT, João Vitor; DUARTE, Joana das Flores. Mulheres quilombolas e as interseccionalidades de gênero, raça/etnia e classe social: violação de direitos humanos e resistências. In: GUIMARÃES, Gleny Terezinha Duro; MACIEL, Ana Lúcia Suárez; GERSHENSON, Beatriz. **Neoliberalismo e desigualdade social**: reflexões a partir do Serviço Social. Porto Alegre: ediPUCRS, 2020. p. 123-145.

IBGE. **Censo Demográfico 2022: Localidades Quilombolas**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=73104>. Acesso em: 19 jun. 2025.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. Teresina: EdUESPI, 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, Rio de Janeiro, n. 6-7, p. 41-49, 1985. Em: RATTI, Alex (org.). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 117.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

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

SOARES, Maria Raimunda Penha. Corpo-território, os comuns e as mulheres quilombolas. **Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 230-255, jul./dez. 2023.

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Recebido em setembro de 2025.

Aprovado em fevereiro de 2026.