



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA**

INSTITUTO DE HUMANIDADES - IH

BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

GABRIEL BATISTA GOMES FERREIRA

**DO ENGENHO À CRISE ECOLÓGICA: RACISMO AMBIENTAL,
ESCREVIVÊNCIA E O ENGENDRAMENTO COLONIAL EM SÃO BENEDITO,
ACARAPE, CEARÁ**

ACARAPE, CE
2025

GABRIEL BATISTA GOMES FERREIRA

**DO ENGENHO À CRISE ECOLÓGICA: RACISMO AMBIENTAL,
ESCREVIVÊNCIA E O ENGENDRAMENTO COLONIAL EM SÃO BENEDITO,
ACARAPE, CEARÁ**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), submetido à coordenação de curso do Bacharelado interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.
Orientadora: Prof^a. Dra. Jacqueline Britto Pólvora

ACARAPE, CE
2025

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Ferreira, Gabriel Batista Gomes.

F418d

Do engenho à crise ecológica: racismo ambiental, escrevivência e o engendramento colonial em São Benedito, Acarape, Ceará / Gabriel Batista Gomes Ferreira. - Redenção, 2025.
35f: il.

Monografia - Curso de Humanidades, Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2025.

Orientadora: Prof^a Dr^a Jacqueline Britto Pólvora.

1. Etnoecologia. 2. Cidades coloniais. 3. Negritude. I.
Título

CE/UF/BSP

CDD 305.800981

GABRIEL BATISTA GOMES FERREIRA

**DO ENGENHO À CRISE ECOLÓGICA: RACISMO AMBIENTAL,
ESCREVIVÊNCIA E O ENGENDRAMENTO COLONIAL EM SÃO BENEDITO,
ACARAPE, CEARÁ**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), submetido à coordenação de curso do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.
Orientadora: Prof^a. Dra. Jacqueline Britto Pólvora

Aprovado em: 02/06/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Jacqueline Britto Pólvora (Orientadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB

Prof^a. Dr^a. Joceny de Deus Pinheiro (1^a Examinadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB

Prof. Dr. Leandro Proença Lopes (2^a Examinador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB

RESUMO

Este trabalho enraizado em uma perspectiva decolonial e na escrevivência corporal do território, investiga como o racismo e a lógica colonial moldam a identidade racial, os laços de pertencimento e as dinâmicas ambientais na comunidade de São Benedito, em Acarape, no Estado do Ceará. Através da Antropologia e da Observação Participante, o estudo revela rupturas geográficas e imaginárias na comunidade, bem como a complexa auto-identificação racial de seus moradores. O trabalho propõe uma análise da interseccionalidade entre raça e crise ecológica, utilizando o conceito de "habitar colonial" de Malcom Ferdinand para expor a relação traumática entre o processo colonial e a degradação ambiental, culminando na construção de um debate sobre a construção de cidades ambientalmente coloniais e uma proposta de debate ecológico e urbano que chamem para o convés da justiça os sujeitos negros.

Palavras-chave: Ecologia; racismo ambiental; cidades coloniais; negritude

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - DESCONSTRUINDO O OBJETO	6
CAPÍTULO I - ESCREVER É UM ATO POLÍTICO: ESCRIVIVÊNCIAS CORPORAIS DO TERRITÓRIO	8
1.1 O CAMPO COLONIAL: VILA DE ACARAPE E SEU PROCESSO DE CONSTRUÇÃO	9
1.2 DESCREVENDO O CAMPO	11
1.3 MEU TERRITÓRIO CORPO: MEU TERRITÓRIO TERRA	15
1.4 TORNANDO-SE MULHER DE FAMÍLIA	17
CAPÍTULO II - CARAVELAS INVASORAS E A CONSTRUÇÃO DE CIDADES AMBIENTALMENTE COLONIAIS	21
2.1 BRANCOS DE UM LADO, NEGROS DE OUTRO, A CIDADE TERMINA AQUI ESTRADA VELHA E O NÃO PERTENCIMENTO E QUESTÕES URBANAS NO BRASIL	23
2.2 TEORIAS DA CONSTRUÇÃO DA ESTRADA VELHA	24
2.3 CAMINHOS EM ESTRADA VELHA	26
2.4 TRANSGREDIR E ESPERANÇAR: DESCONSTRUINDO CIDADES AMBIENTALMENTE COLONIAIS	29
2.5 DESCONSTRUINDO CIDADES AMBIENTALMENTE COLONIAIS	31
CONCLUSÃO	33
REFERÊNCIAS	34

INTRODUÇÃO - DESCONSTRUINDO O OBJETO

Inspirado pelas reflexões decoloniais de intelectuais negros acerca do pertencimento e do estranhamento do espaço marcado pelos racismos, início a jornada investigativa deste trabalho a partir de uma perspectiva singular e de atravessamento enquanto sujeito negro: a da escrevivência corporal do território, onde a experiência pessoal e o pertencimento se entrelaçam com a análise da antropologia urbana. Partindo da noção de “lugar antropológico” como espaço que desmonta a existência de um lugar físico, mas o lugar do negro na estrutura social dos espaços, este estudo se debruça sobre a comunidade de São Benedito, bairro na cidade de Acarape, município que dista aproximadamente 70 quilômetros de Fortaleza, capital do Estado do Ceará.

A pesquisa de campo, iniciada em 15 de fevereiro de 2024, revelou rupturas internas na comunidade, tanto em sua ordem geográfica (áreas de relevo distintos com diferentes infraestruturas e concentração racial) quanto imaginárias (a dicotomia entre São Benedito e Estrada Velha - esta permeada por um sentimento de não pertencimento). A observação participante e as conversas com moradores permitiram identificar quem são os sujeitos sociais, suas formas de organização, rotinas e maneira como se auto definem racialmente, revelando uma complexa relação com as categorias de raça e um forte senso de pertencimento baseado em um laço de familiaridade e de vivências compartilhadas no território.

Diante desse cenário, o presente trabalho propõe a uma análise da interseccionalidade entre raça e crise ecológica, e utiliza como lócus de estudo, a comunidade de São Benedito. Este trabalho, ainda se propõe a investigar a intrínseca relação entre os sujeitos e os seus territórios. A problemática central que guia esta pesquisa é: como as experiências e percepções do lugar, marcadas pelo racismo e pela lógica colonial, influenciam a construção da identidade racial, os laços de pertencimento e as dinâmicas ambientais na comunidade de São Benedito, em Acarape/CE, sob a ótica da escrevivência corporal do território?

Ao adotar a escrevivência corporal do território como método, este estudo se posiciona como um ato de insurgência, buscando despertar para as injustiças estruturais do racismo no Brasil, cuja a gênese se encontra na escravidão e em um processo histórico-social que perpetua desigualdades baseados no processo colonial. Como bem articula Grada

Kilomba (2020), este trabalho não se trata de uma construção em terceira pessoa, exercida por um sujeito de fora, mas o eu próprio. Não sou o objeto, mas o sujeito.

Ao articular os conceitos de “sujeito” e “objeto”, bell hooks¹, argumenta que a subjetividade reside na capacidade de indivíduos definirem suas realidades, estabelecerem suas identidades e nomearem suas próprias narrativas. Em contraste, a objetificação implica ter a realidade e a identidade definidas por agentes externos, com histórias sendo designadas em termos de relação com aqueles que ocupam a posição de sujeito. Essa passagem da ênfase na subjetividade é o que confere à escrita seu caráter político. Outrossim, escrever se configura como um ato de descolonização, através do qual desafio às imposições coloniais, validando minha voz ao se reivindicar e ao nomear a minha realidade até então silenciada ou distorcida (Kilomba, 2020, p. 28 - 29).

No primeiro capítulo denominado “Escrever é um ato político - Escrevivências corporais do território”, narro a minha experiência identitária e de pertencimento ao meu território - a comunidade de São Benedito - marcada pelo racismo e descrita de diferentes maneiras, ao decorrer do texto. Através das lentes da antropologia urbana e da escrevivência, exploro o “lugar antropológico”, as divisões imaginárias da comunidade, a identificação racial hesitante dos sujeitos, descrevo o histórico colonial da Vila do Acarape e por fim, busco introduzir os achados do campo relacionadas às construções dos papéis de gênero.

No segundo capítulo, intitulado como “Caravelas invasoras e a construção de cidades ambientalmente coloniais”, onde articulo a relação traumática do processo colonial e a sua relação com a crise ecológica contemporânea, estabeleço com base em Malcon Ferdinand (2022) o conceito de “habitar colonial”, para descrever as práticas de ocupação colonial impostas, configurando a relação com a terra nos territórios invadidos (Ferdinand, 2022, p. 46). Além disso, proponho um debate acerca de cidades ambientalmente coloniais, onde busco trazer a necessidade de construir um debate ecológico e urbano que abarque o processo colonial e os racismos, juntamente com a necessidade de chamar para o convés da justiça os sujeitos negros que estão nos porões.

¹ Escritora, feminista e ativista social bell hooks, nascida Gloria Jean Watkins, adotou o nome "bell hooks" inspirado em sua bisavó materna, Bell Blair Hooks, a escolha das iniciais em minúscula é um lembrete para que o conteúdo de sua escrita tenha maior enfoque do que sua pessoa. Bell hooks: 70 anos. Blog da Boitempo. São Paulo, 25 de novembro de 2022. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2022/09/25/bell-hooks-70-anos/>. Acesso em: 28 de maio de 2025.

CAPÍTULO I - ESCREVER É UM ATO POLÍTICO: ESCRIVIVÊNCIAS CORPORAIS DO TERRITÓRIO

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político [...] nesse sentido, eu me torno oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminado (Grada Kilomba, 2020, p. 71).

Ao pensar a temática deste trabalho não pude me abster das questões que me atravessam. Decido, portanto, iniciar este capítulo narrando o campo, narrando minha experiência identitária e de pertencimento, afinal, o meu território é uma extensão de quem eu sou e quem eu sou, é uma extensão do meu território. Em um lugar marcado pelo imaginário e materialização dos racismos haveria espaço para a diferença? Ora, aqueles e aquelas que são diferentes permanecem perpetuamente incompatíveis com o restante do espaço. Elas e eles nunca podem pertencer, de fato, pois são irreconciliavelmente estranhos. Assim, início este capítulo respondendo duas perguntas: “De onde você vem?” e “por que está aqui?”. Desse modo, parte-se da ideia de investigar o “lugar antropológico”, esse lugar que está em constante reconstrução e, por este motivo, percebido de modo diverso. Um lugar, mas “não um mesmo lugar” na percepção de quem a experiência, esse lugar que é identitário, relacional e histórico, um lugar de construção e atribuição de significados ao vivido (Fernandes, 2019, p. 24). Por isso, decidi ter este território como locus de estudo. Trata-se, como já aponte, do bairro São Benedito, onde, os sujeitos que nele estão em constante estado de interação social são, portanto, importantes para compreender toda a complexa rede de interação de sociabilidade. Não me debrucei somente sobre questões climáticas a qual está no título e objetivo deste trabalho, mas narrei questões de interação, cultura, imaginário, vida cotidiana e resiliência, todos pela lente da antropologia urbana.

Podemos pensar a noção de “lugar antropológico” como uma interação entre o olhar de quem observa e a experiência de quem o habita, levando em conta as particularidades de cada forma de apropriação e uso. Redes de interação se estabelecem a partir de diversas percepções sobre o espaço, envolvendo sentimentos, usos e concepções, e podem adquirir novos sentidos a depender dos contextos (Fernandes, 2019, p. 24). Assim, podemos refletir sobre o lugar em diferentes níveis, onde a transitoriedade, a ausência de intimidade ou os locais de pausa característicos do capitalismo contemporâneo também impõem uma carga afetiva a certos espaços em que interagimos, portanto, seria um lugar que, em maior ou menor grau, gera níveis de “lugaridade” (Souza, 2013, apud. Fernandes, 2019, p. 25). Neste

trabalho, o atravessamento que me perpassa está relacionado ao reconhecimento desse lugar (“lugar antropológico”), ou em outras palavras, pertenço a este lugar e a esta trajetória social.

Segundo Santos (2006, p. 256), a formação do Estado-nação e a relação técnica com a espacialidade, sofreu uma significativa transformação. Com o enfraquecimento do Estado contemporâneo, observa-se um distanciamento, o que contribui para a emergência de grandes contradições e crises ecológicas que permeiam o uso dos territórios.

1.1 O CAMPO COLONIAL: VILA DE ACARAPE E SEU PROCESSO DE CONSTRUÇÃO

No Brasil, historicamente o racismo tem desempenhado um papel estruturante no cenário político, desde os primórdios dos projetos europeus de escravização e colonização. Contudo, prevalece uma perspectiva que o relega a um fenômeno periférico, marginal aos padrões de desenvolvimento da vida social e política, como se estivesse localizado na superfície das coisas. A metáfora da camada de tinta, ilustra predominantemente de que o racismo seria um elemento superficial nas estruturas das relações sociais, e não um fator determinante dessas relações. De maneira tendenciosa, o racismo é frequentemente concebido como “algo externo”, uma “coisa do passado”, algo que está à margem e não no centro da política social (Kilomba, 2020, p. 71).

Essa persistente tendência de marginalizar o racismo não condiz com sua intrínseca ligação com a dinâmica social e política do país. Compreendido não apenas como “algo” que se restringe à moralidade, mas como uma ideologia estruturante e um conjunto de práticas sociais enraizadas, o racismo não foi interrompido com a abolição. Ao contrário, encontrou mecanismos de perpetuação e intensificação, mantendo-se funcional a determinados interesses de classe. Nessa perspectiva, a ideologia racista opera de maneira similar a outras ideologias em sociedades estratificadas. Ela oferece uma representação da realidade inerente ao parcial e direcionada a encobrir as relações de poder e exploração. A complexidade deste discurso ideológico reside primordialmente em sua capacidade de ser internalizada por sujeitos em diferentes posições sociais – tanto aqueles que exercem a violência racista e colonial, quanto por aqueles que a sofrem, que muitas vezes o reproduzem em seus pensamentos e em suas ações no cotidiano, perpetuando assim o ciclo colonial (Gonzalez, 2020, p. 185 - 186).

No contexto deste trabalho, utilizo o termo “Vila de Acarape” transcendendo a designação geográfica contemporânea, referindo-me à trajetória histórica compartilhada pelas atuais cidades de Acarape e Redenção. Além disso, emprego esta denominação para evocar o período de formação colonial da Vila de Acarape, anterior à sua emancipação de Baturité, ocorrida em 1868. Corroborando essa perspectiva histórica, a *Chorographia do Ceará* de 1887, elaborada por José Pompeu de Albuquerque Cavalcanti e publicada em 1888, oferece um panorama dos povoados constituintes de Acarape à época, a saber: Água Verde, Calla Bocca, Canafístula, Serrinha de Catharina e Vasantes.

Assim como em outras localidades da província, a dinâmica econômica desses povoados orbitava predominantemente em torno das atividades agrícolas. Contudo, a então denominada Vila de Acarape, possuía particularidades. Originalmente habitada por grupos indígenas como os Jenipapos, Kanyndé, Potyguara e Choro, a região despertou o interesse de produtores em virtude de suas características naturais singulares, especialmente favoráveis ao cultivo da cana-de-açúcar (Farias, 2018).

Nesse contexto geográfico e histórico, assim como na dinâmica observada na “Vila de Acarape”, a presença de indivíduos escravizados coexistia com a força de trabalho predominantemente livre. Esta última era composta, em grande medida, por trabalhadores sazonais que migraram para a serra durante os períodos de estiagem no sertão, retornando aos seus lares com o advento das chuvas. Esse fluxo migratório sazonal era facilitado pela proximidade da região serrana com áreas sertanejas, a exemplo dos municípios de Quixadá e Quixeramobim, caracterizados pelo clima tropical quente e semiárido. Considerando a significativa participação de trabalhadores livres em um dos setores econômicos mais lucrativos para Baturité, o cultivo de café, que empregava 17,23% desse grupo, e confrontando esse dado com o contingente de negros cativos na região, que em 1872 representava 744 indivíduos, ou seja, 3% da população total, emerge um questionamento central: como se processava, então, a alocação da mão de obra escravizada? (Farias, 2018).

Os registros demográficos mais antigos, provenientes do Recenseamento da Província do Ceará de 1872, revelam que a então Vila de Acarape, possuía uma população de cerca de 11.865 habitantes, desse contingente, 140 indivíduos eram classificados como cativos, distribuídos entre 70 homens e 70 mulheres, em termos proporcionais, a população escravizada representava cerca de 1,2% da população livre local. Uma análise da distribuição racial revela contrastes significativos entre os grupos populacionais, enquanto a população

livre predominantemente classificada como “pardos”, correspondiam a 64,3% do total, no grupo de escravizados a cor preta era a mais expressiva, correspondendo a 59% em comparação com os ditos como “pardos” (Farias, 2018).

A análise proposta a priori, oferece uma lente crítica para compreendermos a história da cidade cearense de Acarape. Se, por um lado, a mudança de nome e a celebração do pioneirismo na abolição em 1883 sinalizam uma ruptura formal com o sistema escravista, por outro lado, a própria necessidade de um ato de “redenção” sugere a profundidade e a persistência das estruturas raciais preexistentes. A história de Acarape, portanto, não pode ser vista isoladamente como um triunfo linear sobre o racismo, em vez disso, ela se insere em um contexto nacional. A homenagem a Vila de Acarape como o primeiro núcleo a abolir a escravidão, embora justa e importante, não implica necessariamente a erradicação das ideologias racistas internalizadas tanto por opressores quanto por oprimidos. A própria existência anterior de uma sociedade escravista em Acarape, assim como em todo o Brasil, sedimentou um conjunto de crenças e práticas que não evaporaram com um decreto. Nesta perspectiva a tendência de marginalizar, pode ser manifestada pela própria narrativa da abolição na vila de Acarape, focando no ato do libertador, a velha história da Isabel redentora, não aprofunda a análise das consequências pós 1883.

1.2 DESCREVENDO O CAMPO

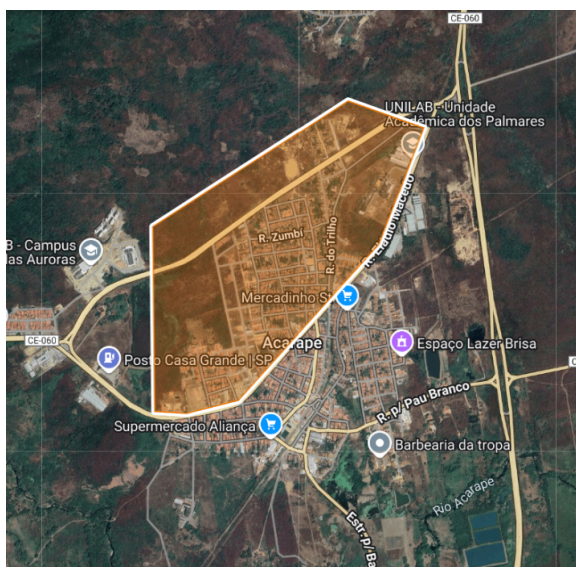
O campo onde pensei como um possível lócus para o estudo é a comunidade de São Benedito, bairro localizado na região periférica da cidade de Acarape, no estado do Ceará. A cidade de Acarape, localiza-se a 73,5 km da capital do estado, Fortaleza. Em 2022, a população do município era de 14.027 habitantes². Apresenta 40,1% de domicílios com esgotamento sanitário adequado, 69,2% de domicílios urbanos em vias públicas com arborização e 1,6% de domicílios urbanos com urbanização adequada (presença de bueiro, calçada, pavimentação e meio-fio). Em recorte de cor ou raça, a população se divide da seguinte maneira: 78,56% pessoas pardas, 3,61% pessoas pretas, 0,09% pessoas amarelas e 17,74% de pessoas brancas. A comunidade lócus de estudo, São Benedito, corresponde a 5.699 pessoas³.

² IBGE (2022). Censo Demográfico 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/acarape/pesquisa/10102/12222>. Acesso em 15 de maio de 2025.

³ IBGE (2010). Censo Demográfico 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/acarape/pesquisa/10102/122229>. Acesso em 15 de maio de 2025.

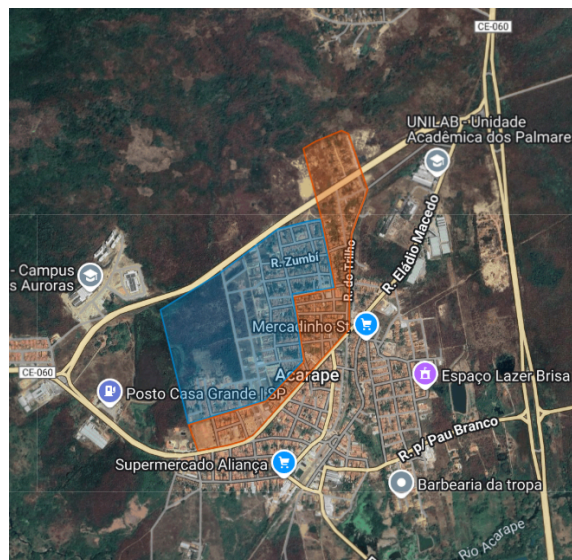
No decorrer desta pesquisa, tomei como observação, pontos distintos dentro da comunidade de São Benedito, dividindo-a, no que tange ao relevo, em uma parte que está localizada em um relevo alto, e outra, que se localiza em um relevo baixo. Em meu processo de observação participante, vislumbrei as principais problemáticas ambientais na parte de relevo baixo, localizando-se na região em torno da Escola de Ensino Fundamental Francisco Rocha Ramos. O principal problema ambiental que encontrei foi um misto de enchentes e alagamentos em períodos de chuvas, que se estende dos meses de fevereiro a maio. A causa geradora dessa problemática, compreende ao canal de escoamento de esgoto que corta a comunidade, iniciando-se na comunidade de Estrada Velha e desaguando na Lagoa das Garças.

Foto - 1 : Mapa da Região de Acarape - CE com destaque para a comunidade de São Benedito



Fonte: Google Maps (2025, maio 11)

Foto – 2: Mapa da divisão do bairro São Benedito, relevo alto em azul, relevo baixo em laranja



Fonte: Google Maps (2025, maio 11)

Foto – 7: Rua João Pessoa

Fonte: Acervo Pessoal do pesquisador

Foto – 8: Rua João Pessoa

Fonte: Acervo Pessoal do pesquisador

Durante o processo de observação que perdurou de fevereiro a maio de 2024, pude vislumbrar quem eram os atores de minha comunidade e qual era o palco em que cada ator se propôs a se apresentar. Na ocasião, observei um grande número de mulheres na comunidade, em detrimento ao quantitativo de homens. Também observei a presença majoritária de pessoas negras e um quantitativo menor de pessoas não negras.

Um ponto que merece destaque é o papel de protagonismo das mulheres na comunidade, tanto por serem maioria, quanto para tomar para si atividades de destaque na comunidade, atividades que movimentam a economia da comunidade e que geram grande fluxo de movimentação. Elas estão trabalhando em pequenas fábricas de costura, escolas, lanchonetes, padarias e mercadinhos. São essas mulheres que em sua maioria são negras, “despertam com o galo” todas as manhãs, levam seus filhos à escola, ensinam, preparam os lanches e cafés da manhã, e são elas que tomam para si dupla jornada de trabalho. Algumas delas são mães solo, outras trabalham para complementar a renda do marido. Algo que me chamou a atenção, é que a maior parte dos homens só está na comunidade nos finais de semana, tendo em vista que trabalham na capital do Estado (Fortaleza). Em termos de rotina, o dia da comunidade começa bem cedo, por volta das 5 horas da manhã. Nesta perspectiva, divido os trabalhos que as mesmas (mulheres) realizam em duas etapas: trabalhos

domésticos, seja em suas próprias casas ou em “casas de família” como fica conhecido o trabalho doméstico fora de casa, e trabalho externo, nas fábricas de costura. Observo que essas mulheres utilizam um pequeno saco plástico como bolsa, os sacos variam de tamanho, cor e função. Para alguns, este saco plástico substitui as bolsas, levando telefone, maquiagem, perfumes e demais produtos de higiene pessoal. Para outras, o saco serve para levar marmitas, sucos ou água, ou até mesmo o pão quando saem da padaria.

As crianças e adolescentes, em sua maioria negros, vivem em uma dualidade entre a violência e o tráfico de drogas que impera na comunidade. As crianças e adolescentes de regiões mais vulnerabilizadas vivem a dualidade de seus sonhos e perspectivas. De um lado a escola, e do outro lado o tráfico e a violência. Então, encontram-se entre ir à escola sem ter sapatos, cadernos, lápis e agendas, ou abandonar a escola. Durante minha observação uma pergunta me guiou: “escola para quem? ”. Além da dualidade citada, outras problemáticas sociais atingem as crianças e adolescentes. Uma comunidade banhada pela falta de saneamento básico, onde uma poça de lama se transforma em uma pequena piscina para brincar. Imaginar e sonhar é fugir da realidade para as crianças. Para os adolescentes, há uma universidade próxima no horizonte, não somente poeticamente, mas real. Da comunidade é possível enxergar a universidade. Para alguns talvez a universidade não faça sentido, é como se não pertencesse a realidade, é como se fosse difícil chegar, mesmo ela sendo próxima. Para outros, a educação é a única forma de transformar as suas realidades, dizem que estudam e que querem ser doutores e doutoras, ou seja, médicos.

1.3 MEU TERRITÓRIO CORPO: MEU TERRITÓRIO TERRA

Para iniciar minha fala sobre o território e os atores que nele estão inseridos, é preciso compreender o nosso lugar de denúncia: meu território-corpo e meu território-terra (Cabnal, 2018, p. 24). Meu local de fala não é somente de observador que descreve uma realidade que não o pertence, mas aqui, faço uma manobra que chamo “decolonial”, e falo sobre meu território. Trata-se de um “estranhamento do familiar” (Velho, 2003, p.11 - 19), um afastamento parcial da minha afetividade e vínculo com o meu território, desse modo, saio da posição de objeto de pesquisa e passo a ser sujeito. Em outras palavras, nesta pesquisa escrevo o que presencio diariamente, remonto então, o conceito de escrevivência (Evaristo, 2020).

Para falarmos sobre racismo no Brasil, temos que, sobretudo, fazer um debate estrutural. É crucial trazer a perspectiva histórica e social, começando pela relação entre escravidão e racismo. Devemos pensar como esse sistema que fundamenta a sociedade brasileira beneficia a população branca, ao passo que a população negra, tratada como “carne barata”, teve o acesso a direitos básicos retidos e embargados (Ribeiro, 2019, p.9). É importante lembrar que a Constituição do Império de 1824 determinou educação como direito a todos os cidadãos, mas o acesso à escola estava vedado a pessoas negras escravizadas (Ribeiro, 2019, p.9). E porque não falar da Lei de Terras de 1850, ano em que o tráfico negreiro passou a ser proibido no Brasil? Esta lei extinguiu a apropriação da terra com base na ocupação e dava ao Estado o direito de distribuição mediante a compra (Ribeiro, 2019, p.10). Todos esses processos encobertos de segregação foram responsáveis pelo lastro de desigualdade que percorreu durante séculos a sociedade brasileira. Estamos falando da materialização dos racismos a partir de um processo de atualização sociohistórica que remonta o imaginário do lugar dos povos negros deste país. Desse modo o Estado-Nação colonial é incapaz de resolver os graves problemas que correspondem aos direitos humanos. E como são incapazes declaram guerra e armam-se contra as insurgências (Cabnal, 2018, p. 26).

Por isso, falo em escrevivência, não para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonhos injustos. O que escrevo traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira negra, a partir da construção do imaginário de raça hierarquizada (Evaristo, 2020, p. 32,). Escrever sobre os corpos que estão no meu território é uma insurgência.

Durante meu trabalho de campo na comunidade de São Benedito, pude vislumbrar quem eram os atores sociais de minha comunidade e quais eram as suas narrativas no território. Os sujeitos observados eram diversos, homens, mulheres, crianças, pessoas negras, pessoas não negras, mas todas demonstraram vínculo com a comunidade. Em uma de minhas conversas com os moradores, raiava a esperança de dias melhores para a comunidade. Afirmações como “já moro aqui há tanto tempo, espero que dessa vez olhem para nós” eram comuns, e tinham como pano de fundo o período de eleições municipais que se aproximava. Desta vez, os moradores iriam às urnas para eleger o/a representante do poder executivo e os nove representantes do poder legislativo.

Uma das perguntas que me coloquei enquanto observava a vida cotidiana da comunidade era “como esses sujeitos se autodeclaram? Será que como negros? Brancos? ”. Não demorou muito para que obtivesse as respostas às minhas perguntas internas, palavras firmes usurpavam a autodeclaração da comunidade. Não existe em seu vocabulário do cotidiano a ideia de ser homem ou mulher negra. Na verdade, essas categorias sociais pouco importam para grande parte da comunidade, a maior preocupação é o novo dia e o começo de mais uma rotina de trabalho, que para muitos terminaria às oito horas da noite. A autoafirmação enquanto pessoa negra é rapidamente tocada mas fala-se de “pardo (a) ” ou “moreno (a) ”. São essas as expressões mais utilizadas, mas não são sempre acionadas ou utilizadas como critérios de identificação de irmandade ou comunidade, apenas quando questionados. Mas mesmo com o questionamento, ainda pode-se observar um curto período de silêncio para que logo após venha a resposta acompanhada de um “acho que sou” ou “acho que é assim”. Neste mesmo processo, identifiquei que o que une a comunidade e traz nela o vínculo de identificação, está fortemente relacionado a critérios de familiaridade, não partindo do ponto de vista biológico, mas no sentido de estar e sentir-se pertencente. Estou falando de sujeitos que cresceram na mesma rua, no mesmo bairro, dividindo os mesmos espaços de sociabilidade.

Em uma de minhas andanças pela comunidade, descobri algo que demonstra ainda com mais exatidão o que descrevo acima. Para se localizarem dentro da comunidade os nomes das ruas e números de casas pouco importam, o que importa é os pontos de referência. Esses variam: alguns são baseados em sujeitos que desempenharam papéis importantes para a comunidade, atrevo-me a dizer que sujeitos famosos para a comunidade e lugares de encontro. Desse modo, “a rua do bar da vaca”, “a rua do chico preto”, “a rua do chico leite”, “a rua da cantora”, “a rua da igreja”, “a rua da escola” e “a rua do caminho de dentro” tomam forma e reconstroem o senso de direção e de familiaridade dentro da comunidade.

1.4 TORNANDO-SE MULHER DE FAMÍLIA

Todos os sujeitos que passaram por um processo colonial estão inseridos em uma categoria social de gênero que o abarca e controla seus corpos a partir das construções sociais dos grupos humanos. O gênero, a raça e a classe, são categorias de classificação que atuam como intermediadoras no processo de distribuição de poder no corpus social (Rosa, 2006, p.

1). Desse modo, quando um ser humano inserido numa categoria social de gênero, baseada em suas características anatômicas, isso é feito para ter controle sobre quais privilégios e, em que nível estará a autonomia deste indivíduo (Rosa, 2006, p. 1). O que apresento neste texto é um exercício de demonstração de como se dá esse processo dentro da comunidade de São Benedito, lócus de estudo deste trabalho, e como esses arranjos sociais macro se apresentam em uma perspectiva micro.

Ao refletir sobre o trabalho doméstico, Angela Davis pondera: “invisíveis, repetitivas, exaustivas, improdutivas e nada criativas - esses são os adjetivos que melhor capturam a natureza das tarefas domésticas” (Davis, 2016, p. 214). E acrescenta que “as responsabilidades maternas de uma mulher são vistas como naturais, seu esforço como dona de casa raramente é reconhecido no seio familiar, as atividades domésticas são, afinal, praticamente invisíveis, sendo que ninguém nota quando são realizadas, mas todos as percebem quando não estão feitas” (Davis, 2016, p. 219). Embora o conceito de “dona de casa” tenha suas raízes nas condições sociais da burguesia e das classes médias europeias, a ideologia do século XIX construiu a dona de casa e a mãe como modelos universais de feminilidade. (Davis, 2016, p. 219). Ao contrário, assim como seus companheiros, as mulheres negras trabalharam até o limite de suas forças. Assim como os homens, assumem a responsabilidade de provedoras para as suas famílias (Davis, 2016, p. 219). As características femininas não convencionais da assertividade e da independência refletindo o seu trabalho e suas lutas fora do ciclo familiar, não se repetiam da mesma forma em que mulheres brancas chamadas de “donas de casa”. As mulheres negras cozinhavam e limpavam, além de alimentar e educar as crianças suas e das mulheres brancas. Ao contrário das donas de casa brancas, que aprenderam a depender do marido para obter segurança econômica, as esposas e mães negras, geralmente também trabalhadoras, demonstram dispor de tempo e energia para se tornarem especialistas na administração do lar, assim como mulheres brancas da classe trabalhadora, que também carregam o peso do duplo trabalho para sobreviver e cuidar de seus maridos e filhos, as mulheres negras há muito precisam ser libertadas desta opressão (Davis, 2016, p. 221).

Em uma manhã resolvi sentar na praça central da comunidade - praça essa em formato de coração e ao centro um santo católico. Atrevo-me a talvez evidenciar a qual santo estou me referindo: trata-se do santo São Benedito, filho de escravizados vindos da Etiópia para a Sicília. Conta a história que o casal não queria ter filhos para não gerarem mais escravizados, mas o senhor sabendo disso, os prometeu que caso tivessem um filho daria a ele a liberdade.

Como prometido, ele foi libertado pelo seu senhor ainda menino. Daí talvez o significado de seu nome “abençoador”, local onde a comunidade reúne-se para festas, conversas, brincadeiras e para despedidas e celebrações. Sentado nesta praça, em algum momento olhei para o meu relógio e marcava seis horas e vinte minutos da manhã. O movimento ainda baixo deu lugar a um fluxo intenso de pessoas. Eram mulheres indo deixar os seus filhos na escola de ensino fundamental da comunidade, escola esta que faz parte da trajetória de quase todas as crianças e pré-adolescentes da comunidade, afinal, é a única escola de fundamental II da comunidade. A escola é fechada, apenas com dois portões, sendo um totalmente fechado e utilizado como entrada de estacionamento e outro menor, com aberturas para ter acesso a pé às dependências da instituição. Suas paredes brancas com desenhos retratam que ali é um lugar de sonhos, onde os sonhos provavelmente serão possíveis, suas salas deixam a marca das crianças que já passaram por ali, indo de desenhos feitos a mão a gravuras presas com fita adesiva em suas paredes. As salas com as velhas cadeiras de braço somam-se ao frio trazido pelos aparelhos de circulação de ar, o sinal toca, é hora de entrar. As mães se apressam na caminhada, no trajeto elas conversam entre si, uma delas fala que precisa ir deixar a criança na escola e voltar para casa para “fazer as coisas” e depois “fazer as coisas” na casa de sua sogra.

Foto - 9: Praça Central da Comunidade de São Benedito



Fonte: Acervo Pessoal do pesquisador

Durante meu trabalho de campo, entendi o que seria essa expressão “fazer as coisas”. No vocabulário das mulheres e homens da comunidade quase não existe a junção das palavras “tarefas domésticas”, mas sim, “fazer as coisas”. “Fazer as coisas” cumpre este papel e no vocabulário da comunidade tendo duplo sentido: ao mesmo tempo em que designar uma obrigação a ser feita, podendo ser utilizada em diversos contextos para substituir a palavra “obrigação” ou “responsabilidade”. Ela também é utilizada para se referir às tarefas domésticas. A correlação entre obrigação e papel de gênero relacionado ao trabalho doméstico sofre uma adaptação dentro dessa construção de frase. “Fazer as coisas” pode ser lido como “preciso fazer as minhas obrigações de mulher”. Instigado por essa descoberta, decidi aprofundar-me nas conversas com mulheres da comunidade e descobri que “fazer as coisas” está intimamente ligado ao entendimento de “torna-se mulher de família” e digo que este “tornar-se mulher de família”, não está totalmente ligado ao casamento - apesar de ter forte ligação mas traz consigo uma mescla de papéis de gênero que explicarei a seguir.

Espera-se das mulheres da comunidade que elas - ainda durante a infância e adolescência, saibam desempenhar determinadas atividades domésticas, desde varrer suas casas, cuidar de crianças, fazer o almoço e jantar de suas famílias. Essa construção e perpetuação de comportamentos devem ser incentivadas pelo núcleo familiar desde a infância e seguir um processo de maturação do “tornar-se mulher de família”, onde o último estágio de amadurecimento desse processo se dará com o casamento e o desempenho das tarefas domésticas e perpetuação deste papel de gênero às suas filhas. Por isso, é comum ver na comunidade, meninas indo buscar seus irmãos na escola, comentando que já “fizeram as coisas” em suas casas, pois suas mães estão trabalhando fora ou tiveram que dar uma saída. Raramente se observa os meninos e homens fazerem esse tipo de comentário ou cumprir esse tipo função, e quando o fazem ou comentam, sempre atrelam o “fazer as coisas” a uma figura feminina. Em um dos meus dias de campo, um dos meninos que foi buscar seu irmão nesta escola, foi questionado sobre ele ir todos os dias buscar seu irmão na escola, e ele então respondeu que ia buscar seu irmão e “fazia as coisas” de casa porque sua mãe havia saído naquele dia, mas que tal função não caberia a ele. Neste momento pensei: mas a quem cabe essas funções?

CAPÍTULO II - CARAVELAS INVASORAS E A CONSTRUÇÃO DE CIDADES AMBIENTALMENTE COLONIAIS

Olha só essa síndrome
De princesa Isabel
Encontrando sua redenção,
querendo ir pro céu
Nos deixando ao léu só com o seu papel
Sem reparação, sem descolonizar
Elza Soares⁴

Existe uma relação direta entre as crises ecológicas e a chegada do invasor colonizador nos territórios. A colonização europeia nas Américas implementou um processo de violência e um modo particular de habitar a terra e seus territórios. Para isso, neste capítulo, busco estabelecer relação entre colonialismo e crise ecológica, partindo do viés das formas de ocupação e de habitação da terra, a partir da invasão e do contexto colonial. Desse modo, para este capítulo, o conceito com o qual descrevo esta relação colonial e ambiental, é o “habitar colonial” (Ferdinand, 2022), relacionando-se às práticas e formas de habitação das nações colonizadoras e a imposição de uma “reconfiguração” dos territórios invadidos quanto a sua relação com a terra, não somente limitando-se a terra e aos modos de ocupação, mas a relação de invasão e subordinação dos sujeitos. Para isso, delimito aqui, uma apropriação e construção da “outridade” dos sujeitos a partir dos mecanismos de engendramento e perpetuação colonial.

O processo histórico envolto do sistema colonial contribuiu para a construção do imaginário de pessoas negras. O lugar de subalternidade tem cor, e ela é negra. Logo, para pensarmos essa relação, precisa-se abordar o colonialismo como um trauma e a necessidade da descolonização do eu, ambos guiados pela lente dos racismos. Desse modo, devemos pensar o processo de atualização dos racismos no contexto histórico e pensar como sujeitos negros foram escravizados e arrancados do continente africano e dispersados pelos mercados negreiros e escravistas do século XVI.

A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão ligadas ao presente. Há, portanto, uma correlação de atemporalidade, descrevendo o passado coexistindo com o presente. Deste modo, os racismos nos colocam de volta às cenas de um passado colonial - colonizando-nos novamente. (Kilomba, 2019, p. 223-4). Quando falo de um processo colonial que perpassa o século XV, refiro-me a lógica da descoberta, da invasão,

⁴ Soares, Elza. Mulher Para a Mulher (A Voz Triunfal), 2023. "Olha só essa síndrome de princesa Isabel, encontrando sua redenção, querendo ir para o céu, nos deixando ao léu só com o seu papel, sem reparação, sem descolonizar".

do ataque, da subjugação e por fim, ocupação, sendo esta lógica, a criação da fantasia colonizadora da construção da “outridade” (Kilomba, 2019, p. 224).

Para além da construção da “outridade”, proponho aqui a correlação do processo colonial e as consecutivas crises ecológicas que perpassam a humanidade, em especial grupos racializados. A crise ecológica não é uma experiência homogênea. Seus impactos se distribuem de forma desigual e se somam à destruição de políticas sociais já em curso. Essa disparidade cria uma cisão fundamental: de um lado, aqueles que temem os efeitos da crise e, de outro, os que estão no convés da justiça (Ferdinand, 2022, p. 21-22). Nesse sentido, proponho uma nova alternativa de pensar a construção das cidades brasileiras, as “cidades ambientalmente coloniais” caracterizando-as pela reprodução de padrões de poder onde comunidades racializadas - historicamente alvo da violência e da marginalização colonial - são confinadas a espaços urbanos desprovidos de infraestrutura básica essencial, como acesso a saneamento e sistemas eficientes de drenagem. Mais crucialmente, essas áreas são frequentemente negligenciadas em termos de políticas públicas de adaptação climática, tornando seus sujeitos particularmente vulneráveis aos impactos das crises ecológicas. Desse modo, a segregação descrita, não é apenas uma questão de distribuição desigual de moradia, mas também de acesso diferenciado a direitos humanos. Essas cidades, expõem a intrínseca ligação entre racismo e injustiça ambiental e climática, onde a construção do sujeito como “outridade” torna-se fator determinante no seu grau de vulnerabilidade aos riscos e a exclusão social, onde o sujeito passa a experienciar uma vivência de não cidade.

A crise ecológica encontra um mundo onde os seus fundamentos coloniais e discursos obstruem um pensamento social e político crítico de seus problemas ecológicos contemporâneos, colocando os territórios invadidos em um espaço fora-do-mundo, distante do centro e idealização europeia. As catástrofes não são naturais, nem politicamente neutras, tanto em suas causas como em suas consequências, para isso, caracterizo as catástrofes ecológicas como criações da estrutura colonial, criando e recriando crises que servem aos senhores, reforçando os fundamentos coloniais do mundo e intensificando as sujeições e perturbações dos escravizados (Ferdinand, 2022, p. 85-6). Para além, a tempestade e as crises ecológicas são socialmente produzidas pelo senhor, desse modo, a tempestade reforça a escravidão dos escravizados e a posição do senhor, tal política do ciclone colonial, é vantajosa para os senhores e é atestada pelas produções de trabalhos nas áreas de ciências sociais e humanas, demonstrando que as catástrofes ditas como “naturais” são, resultado de certas formas de habitar a terra e de modelos de produção que recriam e perpetuam a lógica do poder colonial (Ferdinand, 2022, p. 86).

2.1 BRANCOS DE UM LADO, NEGROS DE OUTRO, A CIDADE TERMINA AQUI ESTRADA VELHA E O NÃO PERTENCIMENTO E QUESTÕES URBANAS NO BRASIL

Em nosso país, o modelo de cidade a qual lidamos, passou a se desenvolver a partir de intensos conflitos sociais gerados por desigualdades de toda a ordem. Tais desigualdades são resultados de um intenso processo de industrialização, que ao final do século XX, instaurou nos municípios um processo insuficiente de planejamento, apenas com o intuito de atender as demandas do capital que objetivava resultados econômicos e apagava questões básicas de sobrevivência dos atores sociais (Santos, 2018, p. 24). Em concordância, pode-se analisar que a expansão econômica brasileira pode ser caracterizada como um processo de espoliação, tendo em vista os seus desdobramentos em relação a depredação de parte da mão-de-obra, bem como a elevação da mortalidade infantil, da jornada de trabalho e do desemprego. Soma-se a estes, o aumento do tempo de deslocamento gasto por aqueles que utilizam o transporte coletivo. Foi esse o modelo de industrialização financiado pelo regime militar, por meio da suspensão de direitos políticos e com a intervenção na sociedade, utilizando mecanismos de propagação do medo e da violência, dando a poucos os privilégios necessários para dominar o setor privado, gerando diversos conflitos nas classes mais baixas (Kowarick, 1979, *apud* Santos, 2018, p. 24).

As massivas manifestações e atos convocados, durante o período de repressão militar, pelos movimentos e organizações sociais, buscavam exigir a redemocratização do país e dos direitos políticos. É nesse momento que temos o encontro desses movimentos com os cidadãos que se rebelavam por melhorias dos serviços e aparelhos públicos. Tal unificação popularizou as pautas proporcionando o fortalecimento desses movimentos junto aos trabalhadores e suas famílias. Logo, a somatória da intensa industrialização, urbanização acelerada e sem planejamento, e a busca por direitos democráticos e trabalhistas, não só resultaram no fim do regime de repressão, mas também no início de uma nova república (Kowarick, 1979, *apud* Santos, 2018, p. 24). Com a Constituição Federal de 1988, re-democratizando o Estado brasileiro e reorganizando o arcabouço dos direitos civis, políticos e sociais, as questões urbanas também foram inseridas no texto constitucional. Construiu-se um novo quadro jurídico e institucional ligado à cidade, baseado na participação social nos processos de decisão, e posteriormente a instauração do Estatuto da Cidade [Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001] e do Plano Diretor, passando a configurar como novas ferramentas para tratar as questões de urbanização e sua reprodução no Brasil (Maricato,

2013, p. 22, *apud* Santos, 2018, p. 24). Porém, somente a criação de instrumentos de estado, sozinhos, não resultam na democratização do processo de decisão. Tendo em vista que um dos fatores é que o próprio Estado opera para minimizar a intervenção política da sociedade civil organizada, fica para o grande capital a gerência e a formação das cidades que conhecemos. É esse processo de falsa harmonia que enfraquece os instrumentos normativos e políticos (Kowarick, 1979, *apud* Santos, 2018, p. 24).

Indo além, é necessário nos debruçarmos sobre o processo sócio histórico da formação do nosso país, um país que tem em sua estrutura os racismos, que se manifestam de diferentes formas, até mesmo na urbanização. Visualmente as cidades podem ser compreendidas em termos raciais e a raça pode ser utilizada como orientação geográfica ou uma marcação territorial. Nesta ideia, cada um tem o seu lugar, e é esta necessidade de definir as áreas que pessoas negras devem estar, que demonstra uma dimensão muito importante dos racismos, a fantasia do contágio racial. As áreas negras segregadas representam simbolicamente o lugar o qual pessoas brancas não se importam, ou não frequentam, e dos quais mantêm distância (Kilomba, 2020, p.167). A divisão de áreas brancas e não brancas, é um lembrete geográfico acerca das fronteiras que o sujeito negro não pode ousar transgredir, é nesta esfera que há uma desconformidade de poder, a qual a branquitude define sua própria área e a negritude é encarcerada em uma determinada área, é essa a ideia fundante da segregação, confinar os outros raciais (Kilomba, 2020, p.168).

2.2 TEORIAS DA CONSTRUÇÃO DA ESTRADA VELHA

A ideia de conter o enegrecimento se torna material quando observamos bairros negros segregados, onde pessoas negras são condicionadas em áreas marginais, à margem, embarreiradas de terem acesso aos recursos dos brancos, é esse processo de guetificação que passa a promover este controle, que é político e de exploração, mas o que acontece quando essas pessoas ousam romper o espaço branco? (Kilomba, 2020, p.169). A seguir, apresentarei uma forma de divisão da comunidade lócus deste estudo. Destaco que esta divisão não é feita por mim, mas sim, construída e relatada por moradores da comunidade. A comunidade de estrada velha é lida como uma comunidade apartada de São Benedito, porém, juntas formam o que é considerado a divisão territorial de São Benedito. Segundo moradores, a origem do nome “estrada velha” é diversa, mas quatro teorias ganham força entre os moradores.

A primeira teoria é relacionada às questões que envolvem a pobreza e suas consequências sociais, como o surgimento de grupos e organizações criminosas e questões de violências urbanas. Destaco que em minhas observações em campo, as atuações dos grupos criminosos não se restringem ao tráfico e a violência. Os grupos e seus componentes, que são denominados de “soldados”, atuam em diversas frentes de cunho social, desde ações como distribuição de cestas básicas, auxílio para moradores que precisam pagar contas de água e luz e, segurança. Existe na comunidade uma ordem: não se pode furtar ou roubar moradores dentro da comunidade. A primeira regra desses grupos é: “cidadãos devem ser respeitados”. Para além, os soldados atuam em questões familiares, substituindo muitas vezes o papel de resolutores (“legais”) de conflitos, desde divórcios informais, a separação de bens móveis e imóveis. Em meados de outubro, numa ocasião, quando estive em campo encontrei os moradores eufóricos. Era dia das crianças, os soldados do crime passaram em comboio de motocicletas pelas ruas anunciando que logo mais às seis horas da noite, haveria uma festa para as crianças da comunidade. Fui convidado a ir. Aproveitei então para observar mais a fundo. Ao chegar no local me deparei com uma estrutura dividida em cinco filas. A primeira fila era para distribuição de guloseimas e as outras quatro eram dedicadas a brincadeiras envolvendo pula-pulas infláveis. Era visível a alegria das diversas crianças, que em sua maior parte vinham das partes baixas da comunidade de São Benedito. Me aproximei de um grupo de mulheres, que narraram para mim o quão estavam felizes em estarem ali e que se não fossem “os meninos” - outra nomenclatura dada aos soldados do crime organizado - não teria festa para as suas crianças. Destaco aqui, um novo achado no campo, ao se referir aos “meninos” essas mulheres estavam definindo a formação destes grupos ao pé da letra. Os “soldados” são majoritariamente homens, meninos de idades que variam de 12 a 30 anos, onde suas funções e privilégios variam de acordo com o seu processo de iniciação.

Destaco ainda, a operância do crime organizado nas questões ambientais. Em minhas caminhadas pelo campo pude vislumbrar diversas placas e pichações em paredes, em sua maioria com a mesma ordem “Proibido jogar lixo neste local. Sujeito a penalidade. CV”. Diante desse cenário, questiono e trago reflexões: até que ponto as políticas paralelas que não advêm do estado surtem mais efeitos na comunidade do que a do próprio estado? Parece que, poder imposto pelo poder paralelo dentro da comunidade no que tange a políticas ambientais surge mediante a não atuação do Estado. Para além da influência destas políticas ambientais no cotidiano, há a coexistência de regras e normas que guiam a comunidade. Não é somente a constituição ou todo o aparato legislativo, mas um aparato de regras impostas pelo poder

paralelo que passa a integrar as rotinas, às ações e o controle de mobilidade do local. São regras que vão desde a não colocação de lixo em locais específicos à proteção de praças e parques.

A segunda teoria difundida está relacionada à ascensão de grupos religiosos no local e ações de evangelização e assistência social por parte de igrejas evangélicas, mais especificamente os ministérios “Igreja de Deus no Brasil” e “Assembleia de Deus”. Esses grupos religiosos passaram a realizar atividades religiosas nos espaços da comunidade tendo o aval e proteção dos grupos criminosos que dominam o local. Isso se deve ao respeito que esses grupos têm pelos pastores e cristãos do local, dando a eles o privilégio de atuarem dentro da comunidade sem que recebam represálias. Em uma ocasião constatei que esses grupos organizados veem a igreja como uma oportunidade de sair do mundo da criminalidade, conversando com alguns membros destes grupos, constatei que entre eles há três possibilidades para sair da criminalidade: a cadeia, o cemitério (analogia à morte) e a igreja. A igreja neste aspecto, entra como a salvação quase que definitiva para sair do grupo sem sofrer retaliações. Neste aspecto, as igrejas rebatizaram o espaço, dando a ele uma nova nomenclatura “Estrada Nova” dando a ele o sentido de que a igreja e que Cristo trouxe, o de transformação e salvação da comunidade.

A terceira teoria está relacionada à antiga estrada que conectava a cidade de Baturité a Fortaleza que perpassa a comunidade, a linha férrea. Esta aparece com um duplo significado, permitindo por um lado o escoamento rápido da produção de algodão vindo do sertão e o café que era produzido na serra de Baturité; por outro lado permitia estabelecer Fortaleza como capital política do Ceará (Alencar, 2019, p.5). Como a linha não está mais ativa, deu-se à comunidade próxima o nome de “velha estrada” que foi rebatizada pela comunidade de “estrada velha”.

A quarta e última teoria está ligada à construção do trecho da CE-060 que liga Fortaleza à Redenção. Quando o trecho foi construído entre 2018 e 2020, parte da comunidade foi realocada. Atualmente a estrada corta a comunidade ao meio, dividindo-a do restante, adquirindo a partir daí a ideia de “apartamento” ou de status mais elevado - por parte dos moradores. No final, passou a ser pensada como uma estrada velha apartada da cidade ou do Bairro São Benedito.

2.3 CAMINHOS EM ESTRADA VELHA

Em meu trabalho de campo, a Estrada Velha aparece como um ponto geográfico importante a ser observado. Digo isso, porque há aspectos ambientais encontrados que se diferenciam do restante da comunidade de São Benedito. Este território encontra-se em uma área de relevo baixo da comunidade, sem sistema de drenagem e em sua maioria cortada por um canal de escoamento de esgoto que durante o período de chuva provoca o “ilhamento” desta área. Andar na Estrada Velha na quadra invernososa não é uma tarefa fácil já que a falta de pavimentação que facilitaria a drenagem da água é evidente. Além disso, o cheiro forte e fétido que sai do canal de esgoto é angustiante. No decorrer dos dias em que visitei a área, pude perceber que os moradores tomam para si estratégias de mobilidade que merecem o devido destaque. Durante o verão, andar pela comunidade ainda não é uma tarefa fácil como se poderia pensar, uma vez que a presença de esgoto a céu aberto nas ruas é evidente. De todas as formas, foi durante o verão que pude observar o maior número de vezes de manifestações de lazer da comunidade, que envolve pequenos bares com calçadas altas em tijolos vermelhos, mesas de sinuca nos alpendres, além de consumo de álcool e comidas diversas, desde a comidas típicas do estado - como o “pratinho”, prato típico feito de um creme de frango desfiado, arroz branco ou baião, farofa e salada. Também vi danças embaladas ao ritmo do forró - que ocorrem com mais frequência no fim da tarde e início da noite.

Foto - 10: Entrada da Comunidade de Estrada Velha



Fonte: Acervo Pessoal do pesquisador

Foto – 11: Canal que corta Estrada Velha e São Benedito



Fonte: Acervo Pessoal do pesquisador

É a partir da narração sobre o campo e teorias de intelectuais, que trago o questionamento interno que fiz ao observar a Estrada Velha: por que não pertencer ao restante da comunidade? Chego a uma provável resposta. O “pertencer” para a comunidade estaria ligada não somente aos arranjos identitários. Existem pessoas brancas em Estrada Velha, mas a sua maior parte possui traços que os distinguem de pessoas brancas. Elas são negras, não negras em seu auto identificação, mas “morenas”, “pardas”, “moreninhas” ou o “não sei”. Existe um véu que as impede de se auto definirem, o que não é de surpreender, principalmente quando remontamos o passado colonial brasileiro e a tentativa de negar as suas raízes africanas e indígenas. A Estrada Velha ou “Velho São Benedito” - como quero propor aqui - não estão fora desta realidade. “Pertencer” nos moldes da comunidade não é uma tarefa fácil. Estar em Estrada Velha é estar em um não lugar, um lugar que está além das fronteiras do branco, que está à margem da cidade, que está segregado dentro de uma região territorial já segregada. Atrevo-me a dizer que há um status de privilégio em não morar em Estrada Velha. Estar em Estrada Velha é logo entendido como violento, pobre e sem trajetória, é estar predestinado a não sonhar ou a morrer na margem sem ousar transgredir a fronteira.

Na tessitura desta análise, os termos “margem” e “centro” ecoam com a profunda reflexão de bell hooks sobre o estar à margem como uma condição de participação intrínseca, paradoxalmente marcada pelo não pertencimento pleno (Kilomba, 2020, p.67). Transporte essa perspectiva teórica para a compreensão da distribuição geográfica da comunidade de São Benedito. Um elemento físico concreto ilustra essa dualidade: um canal de esgoto que, ao mesmo tempo em que atravessa a comunidade, desaguando na Lagoa das Garças - situada fora do núcleo urbano central -, também perpassando o centro da cidade, conectando à margem ao centro, através de uma ponte. Essa infraestrutura, longe de ser apenas um dado geográfico, configura-se como uma metáfora espacial das relações de inclusão precária e tangível que permeia a experiência da comunidade.

Nesse contexto de marginalização, os indivíduos desenvolvem maneiras particulares de ver a realidade, tanto “de fora para dentro” quanto de “dentro para fora”, focaremos nossa atenção tanto no centro como na margem, pois nossa sobrevivência depende dessa consciência (Kilomba, 2020, p. 68).

2.4 TRANSGREDIR E ESPERANÇAR: DESCONSTRUINDO CIDADES AMBIENTALMENTE COLONIAIS

A carne mais barata do mercado não tá mais de graça
Não tem bala perdida, tem seu nome, é bala autografada.
Elza Soares e Rafael Mike⁵

Desde o início do processo de escravização, nos tornamos especialistas em estudos sobre o processo colonial. O estudo o qual apresento aqui, também parte do ponto de lançar um novo olhar sobre o processo colonial e escravocrata. Porém, neste trabalho eu também direciono meu olhar para as relações climáticas e raciais, pensando como se dão as práticas

⁵ Soares, Elza. Mike, Rafael. Não Está Mais de Graça, 2019. "A carne mais barata do mercado não está mais de graça, não tem bala perdida, tem seu nome, é bala autografada".

de esiliência urbana e climática⁶ na comunidade, além de “enegrecer”⁷ o debate acerca dessas temáticas. Sim, falo da margem, para a margem.

Nesse sentido, a noção de margem transcende a mera demarcação de um espaço periférico, relegado à perda e à privação (Kilomba, 2020, p.68). Pelo contrário, ela se revela como um espaço de resistência e possibilidade. Ao invés de um vazio desprovido, é na margem que pulsa a energia pela revolução de justiça, situada nas fronteiras do sistema dominante, desenvolvendo estratégias de afro-enfrentamento. A margem, então, se situa como um espaço de abertura radical (Hooks, p. 149, 2017). São nessas fronteiras opressivas - estabelecidas por categorias como “raça”, gênero, sexualidade e dominação de classe - onde são construídos os espaços que questionam, desafiam e desconstroem a dominação colonial (Kilomba, 2020, p.68). Assim, a margem se configura como um lugar de potencialização da capacidade da nossa gente negra, frente às dinâmicas das opressões. É nesse espaço de fronteira que floresce a potência transformadora das realidades existentes e de engendramento da imaginação de novos mundos, mundos que nos “caibam”.

A discussão sobre a margem como um espaço de criatividade inevitavelmente suscita o espectro da romantização das opressões. Portanto torna-se crucial questionar em que medida a idealização de posições periféricas pode, inadvertidamente, minimizar a violência perpetrada pelo centro. Portanto, o presente trabalho não se propõe a um exercício romântico, mas sim a um reconhecimento da margem como uma posição intrinsecamente complexa, que engloba múltiplas dimensões, não se restringindo a ser um mero local de repressão, mas configura-se, simultaneamente, como um potente espaço de resistência (Hooks, 2017).

É preciso, portanto, construir papéis fora da ordem colonial, para entrarmos na luta como sujeitos, não como objetos (Kilomba, 2020, p. 69). Esse processo acontece quando o indivíduo entende como se dá às estruturas de dominação colonial:

[As] estruturas de dominação trabalham na sua própria vida, à medida que são desenvolvidos pensamento e consciência crítica, à medida que se resiste a partir desse espaço marginal de diferença definido internamente (Hooks, 2017, p.15).

⁶ Termo amplamente utilizado por movimentos sociais do campo climático, para falar sobre a capacidade adaptativa de determinada comunidade, frente às mudanças climáticas. Para esse trabalho, utilizei o termo baseado em Malcom Ferdinand, reconhecendo as injustiças históricas de grupos subalternos e a sua relação com a crise do clima e a necessidade de repensar a relação com a natureza.

⁷ Conceito central de intelectuais negros que vai além da cor da pele, representando assim um movimento político, estético e epistemológico de libertação e reconhecimento da identidade negra. Além disso, perpassa a ideia de “esclarecer” em sentido de “explicar” ou “tomar conhecimento” sobre algo, enquanto enegrecer, traria sentido de “deixar algo em dúvida” ou “ocultar”. Em geral, respectivamente os termos teriam sentido de branco e negro, trazendo a ideia de teorização da ideia de “enegrecer”.

Desse modo, é precisamente a investigação da própria marginalidade que inaugura a possibilidade de um processo de devir, no qual os sujeitos podem emergir sob novas formas de existência.

2.5 DESCONSTRUINDO CIDADES AMBIENTALMENTE COLONIAIS

A luta contra as crises ecológicas faz parte da construção do convés da justiça. Nesse sentido, a justiça climática nos impede de encarar tanto as emissões anteriores - os gases que atualmente elevam a temperatura do planeta são, em grande medida, os mesmos lançados na atmosfera séculos atrás - quanto às consequências futuras desse aquecimento (Ferdinand, 2022, p. 259).

Explorar as intrincadas conexões do nosso mundo revela que carregamos conosco o legado oneroso dos racismos e das disparidades de capital gestadas no ventre colonial e escravagista da modernidade. Esse convés do nosso planeta não é apenas ambiental, mas também social, político e permeado por construções imaginárias. É crucial recordar que a própria gênese da justiça climática reside no movimento por justiça ambiental protagonizado no início da década de 1980 por populações negras e grupos subalternizados nos Estados Unidos que se insurgiram contra a exploração desigual a poluentes tóxicos, em uma luta contra o racismo ambiental (Ferdinand, 2022, p.260).

Em sua origem, o conceito de justiça ambiental, desvinculado de uma análise do colonialismo e do racismo, revela-se limitado para abarcar a profundidade das questões climáticas contemporâneas. A justiça climática, em sua essência, está intrinsecamente ligada às lutas decoloniais que ecoam ao redor do globo. Ela direciona o olhar para as responsabilidades históricas dos impérios coloniais do século XIX, ao mesmo tempo em que denuncia o colonialismo ambiental subjacente à acumulação desproporcional de recursos do planeta pelos países do norte global e a consequente dívida ecológica para com as nações do sul. Em contraposição a uma perspectiva liberal da justiça climática, que a reduziu a um mero direito diferenciado de poluir, administrado por um mecanismo global de mercado de emissões, conforme previsto no Protocolo de Kyoto desde 1997, seu significado primordial reside, precisamente, na necessidade de remediar essa desagregação histórica, colonial e ambiental em escala global (Ferdinand, 2022, p. 260 - 261).

O caso o qual investigo aqui neste trabalho, está relacionado à comunidade de São Benedito que está inserida em um contexto de cidade ambientalmente colonial, não (somente) por seu histórico colonial, mas pela reprodução de espaços de contenção e de subalternidade, em especial ligado à sua relação com o clima. Os achados no campo, levaram-me a pensar como desconstruir essa lógica de construção de cidades coloniais, não somente em seu aspecto conceitual, mas no campo prático. Enchentes, degradação ambiental e exposição a falta de saneamento básico, são esses os problemas encontrados na comunidade, problemáticas que perpassam a existência dos lócus do estudo, mas que se interseccionam com raça e classe.

A minha experiência na comunidade trouxe para mim uma relação de afeto, pertencimento e também de potencialidade. Estou narrando as resiliências urbanas em São Benedito, o piso em tom avermelhado ou cinzento, liso, “lustrado”⁸ pelas mulheres, mostra para mim, um aspecto que vai além da estética, é uma manobra de resiliência urbana e climática, essa textura de piso, facilita a retirada da água - quando suas casas são invadidas pelas enxurradas. A construção de moradias elevadas, ou a colocação de “fi de pedas”⁹ na frente das casas, servem como barreiras de contenção para a água, em São Benedito, a arquitetura vai além do estético, ela é sinônimo de resiliência urbana.

Desta forma, a investigação da comunidade de São Benedito, permite analisar a urgência da limitação do aquecimento do planeta e da cessação da destruição dos ecossistemas terrestres é equiparada a outras necessidades prementes e interconectadas. Portanto, à necessidade de promover políticas de reparação para os povos originários e povos racializados. Sim, a ecologia é acima de tudo uma questão de justiça. A crise ecológica que enfrentamos é, em sua essência, uma crise de justiça, e confrontar essa crise exige um retorno às suas raízes, assim como às origens conceituais da justiça ambiental e climática (Ferdinand, 2022, p. 267).

⁸ Na comunidade, esse tipo de piso é chamado de “cimento queimado” devido ao seu acabamento liso e machado que se obtém quando o cimento em pó é polvilhado sobre uma camada de argamassa de cimento e areia, que depois é cuidadosamente analisada, embora tenha esse nome, o piso não utiliza fogo como parte do seu processo de colocação.

⁹ Termo utilizado pelos moradores da comunidade para se referir ao meio fio das calçadas, separando a pista de rolamento dos carros da zona de pedestre (calçada).

CONCLUSÃO

Diante do exposto, este estudo teve como objetivo se debruçar sobre as questões climáticas e ambientais da comunidade de São Benedito, a partir das reflexões decoloniais de intelectuais negros, buscou-se, por meio de uma perspectiva singular de atravessamento enquanto sujeito negro, desvelar como a experiência pessoal e o pertencimento se entrelaçam com a antropologia urbana. Os resultados obtidos demonstram que a comunidade de São Benedito não se configura apenas como um lugar físico, mas como um "lugar antropológico" que reflete a estrutura social da existência negra no espaço, marcada por racismos.

No mais, a pesquisa buscou lançar um novo olhar sobre a relação do processo colonial e a crise ecológicas, a partir da intrínseca relação entre clima e questões raciais, buscou-se, portanto, uma perspectiva situada a margem para compreender as práticas de resiliência urbana e climática na comunidade, ao mesmo tempo em que se propôs a "enegrecer" o debate acerca dessas temáticas. Os resultados obtidos demonstram que a margem transcende a demarcação de um espaço de privação, configurando-se, ao invés disso, como um potente espaço de resiliência e possibilidade de (re) existência. Em particular, observou-se que é nas fronteiras do sistema opressor que se desenvolvem estratégias de afrontamentos e se constroem espaços que questionam e desmontam a dominação colonial.

Em suma, espera-se que esta pesquisa sirva como um ponto de partida para novas reflexões no campo antropológico, reforçando a necessidade de construir papéis fora da ordem colonial e de reconhecer a margem como um lugar de potencialização da capacidade transformadora “da nossa gente negra.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Igor Carlos Feitosa. À espera do progresso: a estrada de ferro de Baturité rumo a cidade do Crato no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA URBANA, 19. **Anais[...]**. Paraíba: SIMPURB, 2019, v.1, p. 2129-2148. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/simpurb2019/article/view/26202> . Acesso em: 03 de Mar. 2025.

BARBOSA, Iracelma Pereira de Lima. **Abolição dos escravos no Ceará: vila de Acarape/Redenção (1883 - 1888)**. 20 f. Projeto de Pesquisa (Graduação) - Curso de Bacharelado em Humanidades (IH), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção - CE, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/3476>. Acesso em: 14 Mar. 2025.

CABNAL, Lorena. Defender o território-terra e não defender o território-corpo é uma incorrência política. In: OUTRAS economias: Alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, 2018, p. 23 - 29.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. Escrivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. DUARTE, Constância Lima, Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FARIAS, Joana Cavalcante. **Cadê o preto que estava aqui? Presença e alocação de escravizados em vila de Acarape e Baturité (1880 - 1884)**. 100 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologia Sustentáveis) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/2168>. Acesso em: 24 Maio. 2025.

FERNANDES, Mariana Balen. **Ilha de Cajaíba: lugar, pertencimento e territorialidade nas comunidades quilombolas Acupe, São Brás e Dom João-Recôncavo Baiano**. 302 f. Tese (Doutorado Acadêmico em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia - UFBA, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/28436>. Acesso em: 16 de Abr. 2025.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GONZALEZ, Lélia. 2020. **Por um feminismo Afro-Latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar. 375 p.
hooks, bell. **Ensinando a transgredir - a educação como prática de liberdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo no cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

ROSA, Waldemir. Observando uma masculinidade subalterna: homens negros em uma democracia racial. *In: FAZENDO GÊNERO*, 7. **Anais[...]**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2006, v. 1, p. 1-7. Disponível em: https://www2017.eventos.dype.com.br/fg7/artigos/W/Waldemir_Rosa_18.pdf. Acesso em: 03 Abr. 2025.

SANTOS, Matheus. Leitura das cidades brasileiras: segregação e espoliação urbanas. **REDD-Revista Espaço de Diálogo e Desconexão**, v. 10, n. 2, p. 23 - 34, 2018. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/redd/article/view/11761>. Acesso em 18 Abr. 2025.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2023, p. 11-19.