UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FaE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

CARMEN REGINA TEIXEIRA GONÇALVES

Ser Quilombola, Mulher e Negra:

A Agência do *Coletivo* de Mulheres *Empodere Se* do Quilombo de Pinhões

Belo Horizonte/MG
2019

CARMEN REGINA TEIXEIRA GONÇALVES

Ser Quilombola, Mulher e Negra:

A Agência do *Coletivo* de Mulheres *Empodere Se* do Quilombo de Pinhões

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação (FaE), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas.

Orientadora: Profª. Drª. Shirley Aparecida Miranda

Belo Horizonte/MG

2019

G635s
T

Gonçalves, Carmem Regina Teixeira, 1967-

Ser quilombola, mulher e negra [manuscrito]: a agência do coletivo de mulheres Empodere Se do Quilombo de Pinhões / Carmem Regina Teixeira Gonçalves. - Belo Horizonte, 2019.
192 f., enc.

Tese - (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.
Orientador : Shirley Aparecida Miranda.
Bibliografia : f. 167-174.
Anexos : f. 175-178.
Apêndice : f. 179-182.

1. Educação -- Teses. 2. Quilombos – Minas Gerais -- Teses. 3. Negras – Identidade racial – Teses. 4. Negras -- Teses. 5. Quilombos – Aspectos constitucionais -- Teses. 5. Direito das mulheres – Teses. 6. Mulheres – Condições sociais – Teses.

I. Título. II. Miranda, Shirley Aparecida de. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 301.45196081

Catalogação da Fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de Referência)

Bibliotecário: Ivaney Duarte. CRB6 2409

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DEEDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL
FOLHA DE APROVAÇÃO

Ser quilombola, mulher e negra: a agência do Coletivo de mulheres Empodere Se do quilombo de Pinhões

Aprovada em 26 de fevereiro de 2019, pela banca constituída pelos membros:

CARMEN REGINA TEIXEIRA GONÇALVES

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.

Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda - Orientador
UFMG
Prof(a). Nilma Lino Gomes
UFMG
Prof(a). Ana Maria Rabelo Gomes
UFMG
Prof(a). Patricia Maria de Souza Santana
PBH
Prof(a). Lilian Cristina Bernardo Gomes
ISTA

Belo Horizonte, 22 de dezembro de 2021.

Professora Dra. Rosimar de Fátima Oliveira
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação:
Conhecimento e Inclusão Social - FAE/UFMG

Documento assinado eletronicamente por **Rosimar de Fatima Oliveira**, **Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 23/12/2021, às 12:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1164724** e o código CRC **68A90BF1**.

Dedico esse trabalho à Andréia, Nilma, Érica, Débora e Virgínia que tornaram essa pesquisa possível.

Às mulheres que participam do *ColetivoEmpodere Se* pelo aprendizado compartilhado.

Ao entrelaçado das famílias Azevedo e Rodrigues pela acolhida e amizade.

Às mulheres negras, por transformarem mundos.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho é resultado de muitas mãos amigas que o apoiou, desde quando era somente um desejo. Pessoas que já se faziam presentes em minha vida e outras que surgiram ao longo dessa caminhada. O que sei, de fato, é que uma rede de afetos solidários sustentaram-me nessa jornada.

À minha família pelo apoio incondicional durante a realização do doutorado, sabem a importância da minha retomada acadêmica e se colocaram em minha retaguarda.

Shirley, minha querida orientadora, com quem me lancei nessa aventura. Pela aposta confiante nesse trabalho tão desafiador. Grata pelo cuidado e carinho, pela leituradiligente e assertiva, pelo envolvimento e aprendizado. Pela escolha política engajada nocampo da educação antirracista.

À Profª Ana Gomes, pelas reflexões contribuição no projeto de doutorado.

Ao suporte integral de André e Camila, feliz encontro no período em Coimbra. Tantos momentos de reflexão sobre os desafios da experiência do intercâmbio repercutiram na escrita da tese e espalharam - se por todas as dimensões da minha vida.

Ao André, sua generosidade e dedicação são únicos. O apoio que precisei e que chegou na hora certa. Empenho meu afeto e lealdade!

Ao Prof. Bruno Sena Martins e ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra pela oportunidade do estágio doutoral que proporcionou a experiência de contato com outras produções de conhecimento.

À Maria Raquel e Ivan, pela leitura atenta e sugestões realizadas.
À Sílvia Miranda, pelo carinho e prontidão.
À Suelen que me provocava com seus incômodos pertinentes.
À Jaqueline por boas e longas conversas inspiradoras.
À Paula pela companhia em terra distante.
Às orientandas “Dandaras” com quem compartilhei anseios e ideias.

Ao Programa Ações Afirmativas pela interlocução e aprendizado.

Sou muito grata pela reciprocidade e os bons momentos vividos juntos com: Aparecida, Seu Ivo, Jardel, Reinaldo, Renata, Claire, Débora e Douglas. Ao pessoal de Santa Tereza e com raízes em Pinhões, Lourdinha, Maria, Augusto, Nilma e Carlos. Lá na casa de Andréia, com Nívia, Ana Carolina, Rafael, Taís, Gabriela, Lucas e Sr Jefferson que sempre deixaram as portas abertas para mim.

Às balaieiras/mascateiras, por terem permitido que ficasse com elas durante o trabalho e por terem mostrado outras formas de ser do quilombo.

A receptividade das mulheres dos encontros do *Empodere Se* e os aprendizados por meio de suas histórias e experiências de vida: Janet, Zi, Maria Rosalina, Beatriz, Nívia, Taís, Laudiene.

À Secretaria da pós-graduação, com Rose e Daniela sempre atenciosas.

Agradeço ao Gilson do Setor Financeiro, nessas voltas que a vida dá, reencontrei o meu vizinho de infância e aproveitamos pra colocar a conversa em dia e sempre atencioso às minhas solicitações.

Agradeço ao Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias do Nascimento/CAPES pela oportunidade e apoio financeiro para a realização do doutorado sanduíche.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

Sabia que falava, só não sabia que tinha voz!

RESUMO

O objetivo desta tese é compreender agência das mulheres do *Coletivo Empodere Se* no processo de construção das identidades quilombola e negra em uma comunidade recém certificada como remanescente de quilombo – comunidade quilombola de Pinhões, localizada no município de Santa Luzia, na Região Metropolitana de Belo Horizonte/Minas Gerais. A criação do *Coletivo Empodere Se,* constitui-se como um dos efeitos do reconhecimento jurídico. A pesquisa de campo foi desenvolvida por meio de etnografia na qual procuramos apreender como a circulação por diferentes territórios reverbera na agência das mulheres do *Coletivo*. Observamos que reinterpretam os lugares que ocupam, interrogam os papéis e valores atribuídos pela cultura e sinalizam para outras formas de serem mulheres no quilombo de Pinhões, processo permeado por dilemas na autodefinição em torno dos signos, corpo e cabelo crespo, constitutivos da identidade racial negra. Constatamos a importância do lugar ocupado pelas mulheres na construção do quilombo, uma vez que assumem preponderância nas formas de sua organização. A partir das experiências de circulação das mulheres que compõem esse *Coletivo* por espaços *de dentro* e *de fora* de Pinhões percebemos modos como *reinventam* sua forma de identificação racial enquanto mulheres, quilombolas e negras.

Palavras-chave: Mulher Negra - Quilombo - Identificação Racial

ABSTRACT

This thesis aims to comprehend the agency of women of the organization *Coletivo Empodere Se* in the process of construction of their *quilombola* and black identities in a community that was recently certified as a remaining group of a *quilombo* - *quilombola* community of Pinhões, located in the town of Santa Luzia, in the metropolitan area of Belo Horizonte/Minas Gerais. The creation of the *Coletivo Empodere Se* is one of the effects of legal recognition. The field research was developed through ethnography in which we sought to apprehend how going through different territories reverberates across the women's agency of the women of this organization. We observed that they reinterpret the places they occupy, question the roles and values attributed by the culture and signal to other ways of being women in the *quilombo* of Pinhões, a process permeated by dilemmas in the auto definition around the symbols, body and curly hair, constitutive of the black racial identity. We noticed the importance of the place occupied by women in the construction of the *quilombo*, since they assume preponderance in the forms of their organization. From the experiences of the movement of the women who compose this group through spaces *inside* and *outside of* Pinhões, it is possible to see ways in which they reinvent their form of racial identification as women, *quilombolas* and black women.

Keywords: Black Women - Quilombo - Racial Identification

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ACMP - Associação Cultural das Mulheres de Pinhões

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

CONEP – Conselho Estadual de Patrimônio Cultural

ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio

FACE – Faculdade de Economia

GPEQ – Grupo de Pesquisa em Educação Quilombola

GTEQ – Grupo de Trabalho da Educação Quilombola

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFMG – Instituto Federal de Minas Gerais

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LGBTI – Lésbicas, gays, bissexuais, transgênero e intersexo

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização Não Governamental

PRONATEC - Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego

RMBH - Região Metropolitana de Belo Horizonte

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

SEDA – Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário

SEDPAC – Secretaria de Estado de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania

SEE – Secretaria de Estado da Educação

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UMEI – Unidade Municipal de Educação Infantil

LISTA ILUSTRAÇÕES

FOTO 1 - Encontro do *Empodere Se* 47
FOTO 2 - Cemitério dos Escravos 47
FOTO 3 - Rua principal Manuel Félix Homem 47
FOTO 4 - Igreja de Nossa Senhora do Rosário 47
FOTO 5 - Casa Dona Aparecida e Sr. Ivo 47
FOTO 6 - Congado de Nossa Senhora do Rosário/Catopê 48
FOTO 7 - Mastro da Festa do Divino Espírito Santo (2016) 48
FIGURA 1 - Mapa de Santa Luzia 1950 59
FIGURA 2 - Imagem satélite de Pinhões 60
FOTO 8 - Andréia Crivaro 85
FOTO 9 – Andréia Crivaro. 85
FOTO 10 - Débora Rodrigues 85
FOTO 11 - Érica Santos Apolinário 86
FOTO 12 - Nilma Azevedo 86
FOTO 13 - Virgínia Apolinário 86
FOTO 14 - Encontro do *Empodere Se* 87
FIGURA 3 - Imagem Campanha Valorização cabelo. 91
FOTO 15 - Débora Rodrigues 141
FOTO 16 - Virgínia Apolinário 141
FOTO 17 - Muro da Escola Padre João de Santo Antônio 142
FOTO 18 - Encontro Educafro Minas em Pinhões (2016) 142
FOTO 19 - Transição capilar Virgínia 1 170
FOTO 20 - Transição capilar Virgínia 2. 170
FOTO 21 - Transição capilar Virgínia 3. 171
FOTO 22 - Transição capilar Virgínia 4. 171
FIGURA 4 – Identidade visual *Empodere Se* 173
FOTO 23 – Quadra 177
FOTO 24 - Casa Paroquial 177
FOTO 25 - Congado de Nossa Senhora do Rosário/ Catopê 178
FOTO 26 – *Empodere Se* 178

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO 14

1. 1. Os caminhos que conduziram à Pinhões 17

1.2. Descobrindo as tensões da diversidade no quilombo de Pinhões 19

1.3. Percurso de descoberta da diversidade do quilombo 22

1.4. O *Coletivo Empodere Se:* uma opção engajada 26

1.5. Compondo o percurso metodológico 34

1.5.1. O corpo da mulher negra pesquisadora e o campo empírico 34

1.6. Organização da Tese 44

CAPÍTULO II - OS QUILOMBOS, O RECONHECIMENTO JURÍDICO: FACES DE UMA DINÂMICA COMPLEXA 47

2. 1.Quilombos: modos de resistir 47

2.2. *Quilombo é resistência:* Pinhões, que fios tecem esse quilombo? 54

2.3. É gente de quem? Possibilidades da narrativa fundacional 62

2.4. Eu sou de Pinhões: reconhecimento jurídico e seu complexo manejo 71

2.5. Cenário político interno 74

CAPÍTULO III - O COLETIVO EMPODERE SE: *EMPODERE SE ...VEJO COMO LIBERDADE* 82

3.1 Quem são elas? 83

3.2. Porque o sentido é esse, não existe norma: a grafia *do Coletivo* 87

3.3. Meu olhar: o grupo é fechado um determina as regras para os outros cumprirem, o Coletivo tem ouvidos, falas e construção: grupo ou *Coletivo?* 88

3.4. Acho que tem um monte de mulher que precisa saber disso: o Coletivo *Empodere Se* 90

3.5. Eu me senti na necessidade de falar pra elas, mas eu não tinha como chegar e falar: a criação do *Empodere Se* nas redes sociais 94

3.6. Tudo o que a gente tenta ser, a gente tá sendo uma coisa que as pessoas não querem que a gente seja: ser quilombola, ser negra, ser mulher 105

3.7. Associa esse negócio de ser quilombola com negritude, simplesmente assim: moro em Pinhões: interconexões entre raça e quilombo 115

CAPÍTULO IV - *[..] EU COMECEI A GANHAR TANTA INFORMAÇÃO QUE EU FALEI ASSIM: GENTE, EU NÃO POSSO FICAR COM ISSO AQUI SÓ PR A MIM NÃO:* OS EFEITOS DA CIRCULAÇÃO. 124

4.1. E meninas muito mais novas do que eu, muito mais como que eu posso dizer? Libertadas? 125

Não se discutia isso em Pinhões, essa discussão começa dentro dos encontros do Educafro 125

4.2. [...] você tem o direito de ser quem você quer ser, quem você é. 128

CAPÍTULO V - *PORQUE NÓS SOMOS NEGRAS? SOMOS SIM, NASCEMOS ASSIM E VAMOS MORRER ASSIM. ENTÃO, A GENTE TEM QUE PROCURAR A NOSSA FORMA DE SER DEFENDER[...]:* IDENTIFICAÇÃO RACIAL 134

5.2 *INCOMODA...OLHA O MEU CABELO!:* CORPO E CABELO CRESPO NA ELABORAÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO RACIAL 142

5.3. Porque a gente tá tão acostumado com todo mundo querendo a gente sendo branco que a gente quer ver todo mundo com o cabelo liso, bonitinho, no lugar. 148

CONSIDERAÇÕES FINAIS 162

REFERÊNCIAS 167

ANEXOS 175

APÊNDICE 179

CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO

Elas vão surgindo nos entremeios da vida naquele quilombo. Da batida do trabalho, da rotina dos cuidados com os filhos e família, da devoção a Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo, da angústia pela falta do emprego, da maternidade na juventude, da vontade de levar às outras mulheres informações que as tornem livres.

Estamos[1] falando do *Coletivo Empodere Se*[2], formado por mulheres do quilombo de Pinhões[3] sobre o qual versa esse trabalho. Focalizaremos cinco participantes: Andréia, Virgínia, Nilma, Débora e Érica[4]. A comunidade quilombola de Pinhões é classificada como bairro e está localizada no município de Santa Luzia, a 25 Km do centro de Belo Horizonte na Região Metropolitana. É composta por cerca de 400 famílias.

O objetivo desta tese é compreender a agência[5] das mulheres do Coletivo *Empodere Se* no processo de construção das identidades negra e quilombola em uma comunidade recém certificada (2017) como remanescente de quilombo.

A partir de suas experiências de circulação por espaços *de dentro* e *de fora* de Pinhões, elas reinventam suas percepções sobre si e seus lugares enquanto mulheres, negras e quilombolas, como também articulam elementos na elaboração da identificação racial.

---

[1] Os tempos verbais variam da seguinte forma nesse trabalho: o uso da primeira pessoa do singular é utilizado quando refiro à minha incursão no campo e na primeira pessoa do plural, quando há o movimento de análise com a orientadora, ou com as mulheres sujeitas de pesquisa. Essa sinalização tem a intenção de demarcar o lugar de enunciação da pesquisadora e indicar o processo de construção coletiva da tese.

[2] Utilizaremos a designação atribuída para o *Coletivo Empodere Se*, referido também somente como *Coletivo*, ou como *Empodere S.* A referência às sujeitas de pesquisa ocorrerá nominalmente ou como *Coletivo* de mulheres, ou ainda mulheres do *Empodere Se*. Essas diferentes composições buscam evidenciar a dinâmica de circulação do *Coletivo*, que inspira a variedade de articulações. Em relação a designação produzida pelas mulheres, enfatizamos a concepção de *Coletivo*, dado importante de sua constituição, conforme descrito e analisado no capítulo 3 referente ao *Empodere Se.* Quanto ao uso de "sujeitas de pesquisa" é em contraposição à ideia de objeto e pela referência em teoria política focada na ideia de *liberdade*.

[3] O trabalho de campo foi estruturado pelas cinco mulheres com as quais interagi logo no início da pesquisa. A circulação e interação com outros moradores e moradoras sedimentou as observações do campo, que resultaram na compreensão do que é ser quilombola em Pinhões conforme consta no capítulo 2. Destacamos a participação de Ester Azevedo ao narrar sobre a história de Pinhões.

[4] A autorização para a pesquisa considerou todos os protocolos éticos para as pesquisas em ciências humanas e sociais e também os protocolos éticos e políticos relacionados à autonomia das comunidades quilombolas. Consultadas, as sujeitas da pesquisa optaram pelo uso de seus nomes verdadeiros.

[5] O conceito de agência desenvolvido nesse trabalho está relacionado aos estudos da afrocentricidade. Conforme Asante (2009, p.94) essa noção refere-se à "proposta epistemológica do lugar", ou seja, qualquer análise sobre a avaliação das condições dos africanos em outros países tem que tomar como referência sua localização centrada na África e em sua diáspora. Nessa perspectiva, tratam-se de agentes (e não de vítimas), que em contextos de "opressão repressão racial" assumem posição de destaque. A agência é a ação marcadamente direcionada e autônoma. Entendemos que a formação dos quilombos é vigorosa expressão da presença dos africanos da diáspora negra e na condição de escravizados, subalternizados e localizados à margem social. A agência das mulheres do *Empodere Se* é compreendida na dinâmica da identidade política e protagonista, em sua capacidade de agir e afirmar dentro do contexto racista.

É a partir de diferentes vozes que compreendemos a importância do lugar ocupado pelas mulheres na construção do quilombo, uma vez que se trata de uma comunidade na qual as mulheres assumem protagonismo nas formas de sua organização.

A certificação de uma comunidade como remanescente de quilombo, ocorre após processo[6] instaurado junto a Fundação Cultural Palmares, órgão governamental responsável por sua emissão. Destaca-se que a designação da comunidade enquanto quilombola ocorre por meio da autodefnição, esse processo provoca nas pessoas da comunidade uma complexidade de juízos acerca da construção das identidades quilombola e negra, resultando em diferentes modos de construção da autorrepresentação. A elaboração da identidade quilombola, expressa pelo *Coletivo*[7], é acionada a partir da mobilização da identificação racial[8], por isso atribuímos à identidade negra o ponto fulcral, o núcleo gerador e articulador da representação da identidade quilombola. Não estamos afirmando que em uma comunidade quilombola todos os moradores são negros[9], mas constata-se a existência de uma remissão à ancestralidade negra constitutiva daquele território que faz funcionar essa designação. Interessou-nos apreender a articulação de diferentes elementos na construção política da identidade racial negra

Importou-nos captar a identidade enquanto categoria mobilizadora mais do que apontar o nível de diversidade existente no quilombo, pois a diversidade é um fato e não um fardo a ser desencravado. Em variados momentos desse estudo, as mulheres do *Empodere Se* conjugaram as identidades negra e quilombola no sentido de promoverem determinada agência que se tornou imperiosa, inclusive, para se localizarem e enunciarem enquanto sujeito coletivo no contexto do debate quilombola. Nesse estudo, designamos

6 A documentação exigida a partir do Decreto 4887/ 03: ata de reunião específica para tratar do tema de auto declaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou ata de assembléia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve relato histórico da comunidade (em geral, esses documentos apresentam entre 2 e 5 páginas), contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade, etc.; e um requerimento de certificação endereçado à presidência FCP. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/ Acesso Janeiro 2018.

7 Na escrita as intervenções e as palavras grafadas com a letra tipo itálico são das mulheres do *Coletivo*, que assim se destacam e compõem o texto.

8 Raça é um conceito construído socialmente e ausente de fundamento biológico, conforme exaustivamente discutido nas referências desse trabalho. Reiteramos a forte influência da raça nas relações sociais, sobretudo na classificação sócio racial analisada por Quijano. Raça classifica e hierarquiza as pessoas. – o modo como representação e reconhecimento concorrem para pronunciar-se uma identificação racial.

9 Neste estudo trabalhamos com a referência utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, na classificação "cor ou raça" da população negra que é a soma de pretos e pardos. Ressaltamos que focalizamos quilombo enquanto território negro, composto por pessoas negras e não-negras.

como "*comunidade de ser*" à agência das sujeitas que compõem a luta e a resistência dos quilombos, isto é, são mulheres, negras e quilombolas.

No percurso deste estudo algumas indagações foram feitas, de modo a compreendermos como o *Empodere Se* articula sua agência na construção da identidade: Qual o foco da agência do *Coletivo*? O *Empodere Se* pode ser considerado como um efeito da certificação como comunidade quilombola? Quais aprendizagens são constituídas em suas ações? Como elas se educam, se formam e se transformam? Que luta empreendem? Qual identidade é reivindicada como direito? A produção que fazem estabelece uma decolonialidade de ser e de saber? Como o novo estatuto legal repercute nas vidas das sujeitasda pesquisa? Quais aspectos da vida cotidiana e de suas identidades de gênero e de raça emergem desse novo contexto? Quais elementos mobilizam em sua agência em face às condições da opressão de gênero, raça e classe? Essas perguntas, que ocorreram em diferentes momentos do trabalho de campo, nem sempre encontraram uma resposta, mas conduziram o modo como compreendemos as tensões do processo de certificação e os efeitos específicos que produziram a agência das mulheres do *Coletivo*.

Compreendemos a dinâmica empreendida pelas mulheres desse *Coletivo* em uma dimensão política, educativa, transformadora e libertadora (FREIRE, 1997; MIGNOLO 2007). Então, a proposta deste trabalho foi pensar a educação na complexidade da emergência política dessas sujeitas, que já trazem consigo percepções evidentes do mundo por meio de suas experiências pessoais e pelas decorrentes problematizações que elaboram, as quais pretendemos evidenciar.

Propomos pensar a educação na complexidade de um quilombo recentemente certificado, no qual a comunidade passou a ser atravessada por diferentes situações, percepções e questões. Melhor dizendo, tornou-se foco de investigadores; da luta por direitos coletivos que se converteu na tônica dos grupos e lideranças locais; da sublevação das apreensões em torno da identidade quilombola e da identidade negra. Diante desse cenário, trabalhamos com a educação em suas múltiplas dimensões, sobretudo, por considerarmos e reconhecermos a dimensão educativa presente no quilombo como território.

1. 1. Os caminhos que conduziram à Pinhões

Percorri alguns caminhos antes de chegar a Pinhões. No procedimento para escolha do quilombo para essa investigação, realizei visitas em algumas comunidades quilombolas, duas em Belo Horizonte – Comunidade Manzo Ngunzo Kaiango e Comunidade dos Luízes – e em Santa Luzia, na Região Metropolitana de Belo Horizonte/RMBH – comunidade de Pinhões. Repercutia naquele projeto, minha pesquisa no mestrado em educação que discorreu sobre a aplicação da Lei 10.639/03 nas escolas privadas confessionais (GONÇALVES, 2012). Os resultados daquela pesquisa sinalizaram a necessidade de mudar a perspectiva, não a partir da institucionalização da educação, mas dos sujeitos nos termos das relações étnico-raciais.

Iniciei a pesquisa com interrogações sobre as crianças negras com o objetivo de entender a educação das relações raciais em processos de educação não escolar. Em uma primeira aproximação, a escolha para o campo de estudo recaiu sobre o quilombo Manzo, devido ao desenvolvimento com trabalhos em projetos socioculturais com crianças e jovens da comunidade que ocorre naquele quilombo. Contribuíram para a escolha o fato de ser reconhecida juridicamente como comunidade quilombola[10] e possuir localização urbana, portanto, com a especificidade de um quilombo urbano, ainda pouco frequente nas pesquisas sobre educação e quilombos.

No transcorrer dos contatos para início da pesquisa, observei que a comunidade do Manzo passava por um período com elevada presença de pesquisadores, principalmente por tratar-se de uma comunidade reconhecida juridicamente como quilombola e localizada no perímetro urbano da capital do estado, o que facilitaria o acesso e a interlocução.

No percurso para efetivação dos contatos junto às comunidades, torna-se relevante mencionar que a relação pesquisador/a – pesquisado/a tem sido colocada em discussão pelas associações e lideranças das comunidades quilombolas especialmente, nos quilombos urbanos. As formas de autorização e as indagações sobre a utilidade da pesquisa passaram a ocorrer num contexto de articulação e mobilização política das lideranças e no fortalecimento da luta do movimento por implementação de políticas públicas específicas para a população quilombola. Essa problematização nem sempre ocorre de forma direta, através de negativas ou confrontos abertos. No diálogo com as lideranças

[10] Em 2016 o quilombo do Manzo foi reconhecido como patrimônio cultural imaterial do estado de Minas Gerais pelo Conselho Estadual de Patrimônio Cultural (Conep).

da comunidade do Manzo não houve recusa ao desenvolvimento da pesquisa, mas um delongar da autorização que tornou sem efeito nossa primeira aproximação. Desse desencontro pudemos depreender a problemática aproximação de uma comunidade quilombola a partir da lógica de reconhecimento. Apresentar um enfoque a priori – as crianças quilombolas – pode significar a objetificação da comunidade, que passará a ser interpretada a partir de um ponto de vista externo. Situação que lhes é bastante conhecida à proporção que, historicamente, foram espoliados, desalojados e invisibilizados.

Viver o quilombo, suas lógicas e suas tensões tornou-se o ponto de partida na entrada seguinte, o quilombo de Pinhões. Saberes que já se encontram nos territórios que persistem às incursões externas e fazem a vida naquele lugar funcionar. O quilombo continuará existindo independentemente da presença da universidade e seus investigadores, pois dela não depende institucionalmente para fundamentar sua resistência. Esse pressuposto passou a orientar os deslocamentos no campo de pesquisa.

Ainda que tenha vacilado em vários momentos, a realização dessa tese foi um exercício tanto de disposição para escutar as vozes do *Coletivo* e seguir os caminhos que me indicava, quanto de permanecer alerta ao compromisso ético-político para reconhecer, no fazer investigativo, práticas e discursos[11] que reproduziam relações de poder e revelavam o epistemicídio (SANTOS, 1995) de outros saberes. Para Santos (1995) o epistemicídio é a maneira de funcionar do sistema colonial e de determinado complexo civilizatório que oferece as bases para o racialismo no século XXI, ao retirar do Outro sua civilização, cultura e racionalidade.

> O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais). (Santos, 1995, p. 328).

[11] Em nossa análise o discurso é entendido como prática discursiva, ou seja, estratégias de ação, reflexões políticas que reverberam em teorias, conceitos, saberes que "ganham corpo em conjuntos técnicos, instituições, esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas, que ao mesmo tempo as impõem e mantêm" (FOUCAULT, 1997, p. 11). As práticas discursivas, portanto, se expressam em disputas em múltiplos campos, tais como o aparato jurídico, midiático, educativo.

Os alertas da pesquisa de campo malograda no quilombo do Manzo e das referências teóricas acumuladas apoiaram a entrada em Pinhões, embora não tenham nos blindados das tensões numa comunidade quilombola em movimento.

1.2. Descobrindo as tensões da diversidade no quilombo de Pinhões

No início da pesquisa de campo (2016), a comunidade de Pinhões não era certificada como remanescente de quilombo, porém havia um debate interno, mobilizado por parte de vários moradores, relativo à uma identidade coletiva quilombola. O momento singular que a comunidade atravessava em relação ao seu reconhecimento indicou-nos um dos aspectos potentes desta pesquisa. Ocorrência rara, que me propiciou acompanhar situações que em outras circunstâncias não seriam possíveis: o processo de certificação e suas repercussões *de dentro* e *fora de* Pinhões; os efeitos do reconhecimento da escola quilombola e os debates sobre a Educação Escolar Quilombola; a emergência do *Coletivo Empodere Se.*

As tensões que envolvem os quilombos em processo de reconhecimento como também os efeitos pós-certificação produzem diferentes disputas, inclusive sobre as narrativas de fundação da comunidade e sobre quem está autorizado a fazê-las. Variados dilemas acompanham o processo de certificação, como também as implicações que o reconhecimento jurídico proporciona: têm-se as tensões proporcionadas pela identidade quilombola, que envolvem as lutas pela regularização das terras; acrescente o acesso as políticas públicas, seus impasses e consequências (MIRANDA et all, 2018)[12]. Sem perdemos de vista as representações negativas advindas da concepção histórica de quilombos relacionada a comunidades formadas por "escravos fugidos". Como se não bastasse, esse cenário é sustentado pelas lógicas do racismo e, consequentemente, afeta diretamente a elaboração positiva da identidade racial dos quilombolas.

Meu primeiro contato junto a representantes da comunidade de Pinhões deu-se com mulheres, cuja referência recebi de determinada liderança feminina quilombola da Região Metropolitana de Belo Horizonte, a qual conhecia uma das participantes da

[12] A pesquisa Educação das Relações Etnico-Raciais: o estado da arte sistematizou e analisou a produção acadêmica sobre o tema entre 2003 e 2014, por meio de teses e dissertações realizadas nos programas de pós-graduação *strictu sensu* em educação, dos periódicos qualificados na área e das publicações dos Núcleos de Estudos Afrobrasileiros e grupos correlatos. As interfaces entre quilombos e educação nas pesquisas compõem as referências a partir das quais essa tese foi formulada.

Associação Cultural de Mulheres de Pinhões (ACMP)[13] . Essa integrante da ACMP compunha também o Grupo de Trabalho em Educação Escolar Quilombola criado pela Secretaria de Educação de Minas Gerais[14]. Enfim, o endereçamento à comunidadeocorreu em instâncias institucionais e por meio de relações atinentes ao reconhecimento do quilombo em âmbito jurídico.

Quando cheguei à comunidade, deparei-me com um campo muito mais vasto do que poderia considerar inicialmente. A complexidade que são os quilombos apresentou-se logo nas primeiras conversas quando percebi que o sujeito da pesquisa com o qual me propus trabalhar inicialmente - as crianças quilombolas - embora apresentado no projeto de doutoramento, necessitava ser alterado. De acordo com a referência que obtive, estabeleci contato com a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões (ACMP). No encontro para apresentar-me e socializar a pesquisa, algumas participantes da ACMP estiveram presentes. Naquele momento, o projeto apresentado foi sobre criança quilombola, proposta que foi muito bem aceita, inclusive, informaram que era importante essa discussão a fim de contribuir para o fortalecimento do pertencimento em termos da identidade quilombola na comunidade. Sobressaiu naquela conversa a relevância das mulheres na organização de vários grupos na comunidade. Em diferentes momentos que tive junto aos moradoras, o lugar das mulheres era enfatizado, principalmente, representado pela força, dedicação diante das adversidades da vida e suas condições concretas de existência.

A escuta que empreendi evidenciou com intensidade a presença e agência das mulheres em Pinhões, considerando a preponderância/importância das mulheres do quilombo, o momento político interno e as diversas frentes em que atuavam. Assim, as mulheres e sua agência no processo de reconhecimento jurídico e identitário sobressaíram.

De início é difícil distinguir os pontos de vista distintos acerca das narrativas que fundam o quilombo e que, ao longo da pesquisa, evidenciaram a divisão de pelo menos duas perspectivas, dois grupos. Essas divergências e tensões demarcavam a distância entre a ACMP e o novo grupo que surgia, o *Empodere Se.* Em contextos de tensões, há de

[13] Quando iniciei a pesquisa em 2016 a presidente da ACMP, havia informado que não registraram a associação como quilombola, devido ao preconceito que a comunidade revelava em relação a esse significante, teve receio que essa conexão pudesse prejudicar o andamento dos trabalhos da associação. Em 2017, após a certificação da comunidade, a ACMP passou a ser "Associação Cultural das mulheres Quilombolas de Pinhões". Adotaremos ACMP, pois foi essa a designação que encontramos no início do trabalho no campo.

[14] Conforme consta no capítulo 2.

se ter, por parte dos pesquisadores, cuidados redobrados com a escolha das interlocuções presentes no território. Talvez esse possa ser um bom alerta para outros trabalhos de campo. Não se suspeita em geral das várias relações de autoridade existentes, vamos endereçados pela relação de autoridade que é externamente constituída, por exemplo, presidentes das associações ou lideranças locais. Quando cheguei à comunidade, percebi que são muito variadas as autoridades, neste estudo, encontrei diversas – as que pronunciam a cultura do lugar, as que se relacionam com a igreja, com a escola, que predominam nas associações e aquelas que se destacam no cotidiano. Essas diferentes autoridades acabaram por repercutir em modos distintos de autorização dentro do campo empírico investigado.

Em um primeiro momento, consideramos que o grupo de mulheres a ser pesquisado seria a Associação Cultural de Mulheres de Pinhões, pois elas trabalhavam na comunidade promovendo atividades, eram juridicamente formalizadas e referenciadas em uma dissertação na área da Antropologia (DIAS, 2015). Ao mesmo tempo, identifiquei outras iniciativas de mulheres que coexistiam com a ACMP, entre elas as balaieiras/mascateiras que realizam seu trabalho há várias décadas, e o *Empodere Se* que iniciava suas primeiras articulações. Dessa maneira, passamos a dialogar com o Coletivo *Empodere Se.*

As balaieiras/mascateiras chamaram-me a atenção desde o início do trabalho de campo, pois se trata de um grupo formado por gerações de trabalhadoras que vendem hortaliças, doces e frutas em Belo Horizonte. Procedi à abordagem inicial, expliquei os objetivos da pesquisa e obtive o consentimento para permanecer junto a elas durante o trabalho. O cuidado a ser tomado de minha parte e solicitado por elas foi em termos da não divulgação na mídia sobre a localização da rua em que trabalhavam, pois tinham receio de que a fiscalização do órgão municipal interrompesse suas atividades. Além disso, ficou notório que não desejavam tocar no tema quilombo. Nas raras vezes em que falamos sobre o tema, diziam que não acompanhavam ou participavam de nenhuma ação política dentro da comunidade e não estavam a par dos acontecimentos. Posto isto, entendi que não era assunto a ser tratado a menos que elas mesmas demandassem, o que veio a ocorrer somente quando souberam da movimentação na comunidade devido à certificação como remanescente de quilombo.

As balaieiras/mascateiras constituem um grupo de mulheres bastante reservado, fui apreendendo sobre seu cotidiano e percebi em que situações emitiam suas opiniões. A fim de construir, minimamente, uma relação de confiança, levei vários meses para

solicitar as assinaturas para o TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido). Quando entendi que era o momento adequado, solicitei a assinatura do TCLE, entretanto, houve recusa por parte do grupo. A balaieira mais antiga disse que não iria assinar o Termo, pois a pesquisa *iria parar na internet* e assim poderiam ser prejudicadas, sendo expostas à fiscalização, decisão que foi acompanhada pelas demais.

Sendo assim, após mais de um ano do acompanhamento regular desse grupo, não fui autorizada a incluí-las nesse estudo, embora tenham autorizado a etnografia. Guardo todo respeito por essas mulheres que mantêm por gerações o trabalho de mascatear, seja com chuva, seja com sol, levam seus produtos todas as manhãs para Belo Horizonte e retornam com o sustento para suas famílias. A interação alegre que estabelecem com seus clientes torna aquela calçada menos dura. Com as balaieiras, aprendi sobre Pinhões, principalmente, a discrição e reserva em tratar dos assuntos da comunidade com alguém *de fora.* Entendi quais eram os limites, o que era permitido a mim, a fronteira que contribuiu para o exercício da ética na pesquisa. Para além da pesquisa, mantive a relação com o grupo e continuei indo até elas para comprar suas hortaliças e conversar um pouco.

Foram muitos momentos em diferentes espaços e situações nos quais estive junto ao *Coletivo Empodere Se* – reuniões, cursos, seminários, conversas informais, comemorações, celebrações, momentos presenciais e, diariamente, por meio virtual, nas redes sociais. Todas essas possibilidades de caminhos que proporcionaram o estreitamento das relações permitiram-me construir o argumento sobre os dilemas da enunciação da identidade na perspectiva de um coletivo de mulheres negras e quilombolas.

1.3. Percurso de descoberta da diversidade do quilombo

O percurso de descoberta da diversidade resultou da tentativa apreendê-lo a partir das peculiares perspectivas dos grupos formados majoritariamente por mulheres. Como discutimos em outra pesquisa (Miranda, S. A. et ali, 2018, p. 529), investigações sobre quilombos e educação deparam-se com o protagonismo de mulheres nas comunidades quilombolas, as quais exercem um poder político que se manifesta nas formas de negociar benefícios, contornar os conflitos da comunidade e na dupla missão de liderança e mantenedora da família. Em Pinhões não foi diferente.

Enfatizamos a relação entre mulher negra e trabalho, pois trata-se da primeira referência que é feita pelo *Empodere Se*, como também por outras mulheres do quilombo

quando mencionam as mulheres da comunidade. Recorrentemente, sobressaem as histórias e imagem do potencial, da força e da dedicação ao trabalho que as mulheres de Pinhões sempre mantiveram junto às suas famílias e nos cuidados na preservação da cultura e da tradição do território. Destinam seus esforços na continuidade das festas, nas quais organizam, cozinham, limpam e enfeitam. Devotam seus esforços incessantes em função do trabalho que garante a manutenção concreta da própria existência e da família, nesse contexto vivido como algo unívoco, ou seja, assegurar o seu sustento está em ressonância e imbricação em prover o bem estar de sua família.

As atividades laborais circulam entre cozinheiras, balaieiras/mascateiras, doceiras, domésticas/diaristas. É a representação do esforço, dedicação e do trabalho árduo, em atividades que exigem resistência e força do corpo nas longas horas dedicadas em sua execução. O esforço físico com o passar do tempo leva a problemas de saúde: a queixa de dores lombares, coluna, por exemplo, são bastante reportadas. As lavadeiras que por longo período marcaram presença no Rio Vermelho, que ladeia Pinhões, lavando as roupas da família e também *para fora,* a fim de garantirem o sustento familiar, não exercem mais esse trabalho. Algumas pessoas indicam que pelo fato de o rio estar assoreado, com água muito baixa ou pelo sinal dos tempos com a tecnologia das máquinas de lavar roupas e os *tanquinhos,* a atividade cessou.

Os lugares designados pela dominação racial e o patriarcado para o corpo das mulheres negras ocorre, invariavelmente, desde o sistema colonial escravista de submissão, exploração e objetificação. Concordamos com a análise de hooks (2018) sobre a contínua desvalorização da feminilidade negra e a constatação de que centenas de anos se passaram e não houve mudanças, ainda que o movimento de oposição e resistência por parte das mulheres negras tenha sido uma constante. As ocupações no mundo do trabalho que expõem as mulheres a locais e ocupações insalubres; às precárias condições trabalhistas; a baixa remuneração configuram-se enquanto expressão da violência contra as mulheres. Certamente que mulheres brancas também são vitimadas por esse sistema predador do capital, não obstante, as mulheres negras constituem um eixo de sustentação que estrutura o mundo do trabalho, portanto, penalizadas em grau superior.

> Afinal, que cara tem as mulheres deste país?
>
> Quando falamos do mito da fragilidade feminina que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheresestamos falando?

> Nós mulheres negras fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas este mito, porque nunca foram tratadas como frágeis.
>
> Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas como vendedoras, quituteiras, prostitutas etc.; mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!
>
> Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados.
>
> Hoje empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação.
>
> Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando?
>
> As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como as anti-musas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca (CARNEIRO,1993, p.11).

As mascateiras/balaieiras mantêm seu deslocamento diário e há anos para comercializarem seus produtos em Belo Horizonte; as diaristas/empregadas domésticas seguem exercendo suas funções em Santa Luzia e Belo Horizonte; as cozinheiras além de cozinharem nas festas na comunidade também atendem a serviços particulares, em caso de eventos e celebrações festivas, por exemplo. Vemos que a reprodução das atividades laborais segue em larga medida no compasso histórico da ocupação das mulheres negras no mercado de trabalho, isso não quer dizer que outras mulheres da comunidade não exerçam funções diferenciadas, mas sublinhamos que o trabalho de baixa remuneração e de grande desgaste físico perdura ao longo do tempo. Beatriz Nascimento (2006), ao tratar das atividades produtivas no processo de formação histórica brasileira, sinaliza para a manutenção profunda das diferenças e dos papéis atribuídos aos diversos grupos, destaca os grupos étnicos e o marcador racial:

> O critério racial constitui-se num desses mecanismos de seleção, fazendo com que as pessoas negras sejam relegadas aos lugares mais baixos da hierarquia, através da discriminação. O efeito continuado da discriminação feita pelo branco tem também como conseqüência a internalização pelo grupo negro dos lugares inferiores que lhes são atribuídos. Assim, os negros ocupam aqueles lugares na hierarquia social, desobrigando-se de penetrar os espaços que estão designados para os grupos de cor mais clara. Dialeticamente perpetuando o processo de domínio social e privilégio racial.
> A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A "herança escravocrata" sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito. (NASCIMENTO, 2006, p. 104)

A autora completa seu argumento ao asseverar que além dos resquícios da sociedade patriarcal e do sistema colonial escravista, há outro mecanismo em funcionamento de manutenção dos privilégios da camada dominante de caráter ideológico que se revela discriminatório ao estar em contato com as "condições objetivas da sociedade":

> Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados (NASCIMENTO, 2006, p. 104).

De acordo com o relato que me foi concedido pela presidente da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, em 2006/2007, a equipe do CEDEFES, em uma reunião com pessoas da comunidade, buscou esclarecer o que era considerado remanescente de quilombo, seus direitos coletivos e o reconhecimento jurídico. No ano de 2009, algumas mulheres constituíram a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões com o intuito de promoverem ações voltadas para a valorização da cultura local, como também manterem o debate relativo às questões quilombolas. A Associação mantém um calendário anual com três eventos fixos: Dia da Mulher, Dia das Mães e Dia da Consciência Negra. Outros eventos são promovidos para arrecadação de fundos para o custeio da organização. Reúnem-se mensalmente a fim de programarem ações junto à comunidade como palestras em parceria com o posto de saúde, instituições de ensino superior, ainda possuem um Telecentro instalado nas dependências do Centro Catequético.

Entre os meses de setembro a novembro (2016) acompanhei a Guarda de Congo do Divino Espírito Santo em algumas participações nas festas das Guardas de outras comunidades. A Guarda de Congo teve seu início em 2013, a iniciativa foi motivada pelo desejo das mulheres de dançarem na Guarda do Catopé, porém o congado de Nossa Senhora do Rosário é integrado exclusivamente por homens, as mulheres participam somente compondo a corte. Todavia, a Guarda de Congo não é formada somente por mulheres, mas também por crianças, jovens e alguns homens, sendo que coordenador da Guarda de Congo Divino Espírito Santo é um jovem ex-seminarista que deu o impulso na criação e formalização do grupo. Nos meses de janeiro até meados de julho a Guardanão sai para nenhuma atividade, de acordo com Andréia (imperatriz do ano de 2017): *o reinado é fechado porque não pode bater tambor na quaresma, é uma preparação para a Guarda espiritual. É aberto após a quaresma e preparam a festa do Divino Espírito Santo*. Por meio das atividades da Guarda deslocam-se para diferentes comunidades e têm

contato com outras Guardas, que possuem diferentes origens expressas nas fardas, nos modos de dançar, nos ritmos dos instrumentos. A criação da Guarda de Congo feminino revela ser um espaço em que as mulheres colocam seus corpos no espaço público para além da maneira usual, e expressam suas corporeidades em ligação com sua fé religiosa.

As benzedeiras mantêm seu lugar na comunidade, as pessoas não dispensam a sabedoria e fé que delas emanam no processo de benzer. Tanto quanto ir ao médico, solicitar uma benzeção é prática corrente. Identifiquei-as como um grupo a partir da atuação, mas não se organizam coletivamente, cada qual faz sua benzeção de acordo com os pedidos que lhes chegam e praticam atividades laborais, como costureira e diarista, por exemplo. As gerações se sucedem, o conhecimento é transmitido e as benzedeiras generosamente continuam cuidando daqueles/as que as procuram.

Destaco como referência individual, em termos da agência da mulher naquela localidade, a paneleira. Já há algum tempo tem sido a única moradora que mantém essa tradição geradora de seu trabalho e sustento. Não é nascida na comunidade, casou-se com um morador e lá teve seus filhos, aprendeu o ofício com outra moradora (que não mais faz panelas, pois abriu um restaurante) e assim deu sequência ao ofício. Tem diversos clientes, vende por encomenda e atende em sua casa que também é seu local de trabalho. Atualmente seu filho que reside em Belo Horizonte é funcionário da prefeitura de Santa Luzia e após seu turno de trabalho dá assistência na confecção e queima das panelas de barro, diz que a mãe está muito cansada, mas que não irá deixar a *tradição morre*r, pois é um trabalho que a mãe resiste em preservar, uma vez que a mantém financeiramente e dispõe de uma rede de clientes fidelizada.

A opção por acompanhar apenas um dos grupos de mulheres em Pinhões quis captar os dilemas e apreensões que as mulheres desse *Coletivo*, que antes participavam em diferentes momentos da ACMP, carregavam num momento da ruptura em função dos distintos posicionamentos acerca da certificação como comunidade quilombola. No capítulo 2 pretendemos nos deter sobre esse aspecto.

1.4. O *Coletivo Empodere Se:* uma opção engajada

A educação é o domínio a partir do qual essa investigação iniciou o diálogo com o *Empodere Se*. Consideramos as múltiplas formas educativas presentes no quilombo de Pinhões, inclusive, a perspectiva educativa do *Coletivo* de mulheres do *Empodere Se.*

Érica, uma das integrantes do *Empodere Se* faz tal referência ao afirmar que: *a gente tem aprendido muito mesmo, eu acho que é processo de aprendizagem o tempo todo*.

Uma das contribuições que intentamos trazer para o campo temático é identificar e analisar como o processo jurídico, isto é, a certidão de autoatribuição enquanto comunidade remanescente de quilombo manifesta a articulação de elementos em perspectivas que consideramos opostas-complementares. Percebi o sentido da permanência revelado nos saberes e práticas socioculturais assumido por parte dos moradores de Pinhões, simultâneo ao prisma contemporâneo adotado por outros moradores, no qual questões que figuram na ordem do dia passam a manifestar e irromper no cenário daquele território. Não vinculo de forma excludente as diferentes perspectivas, mas como um modo de entender a heterogeneidade de posicionamentos presentes em um quilombo.

Em meio a essa dinâmica articulada entre a permanência – o reconhecimento de um grupo com firmes práticas culturais – e o contemporâneo, ou seja, o reconhecimento do grupo a partir das designações em pauta na política de ação afirmativa para quilombolas, escolhemos trabalhar com o *Coletivo Empodere Se,* que tem sua emergência no fluxo das ocorrências durante e após a certificação da comunidade como remanescente de quilombos. Dialogamos com o *Coletivo* a partir das questões que são colocadas por essas mulheres na tentativa de nos aproximarmos o máximo possível de um fazer de dentro, pautado por demandas legítimas do grupo. Nossa produção guiou-se pela convicção de que investigar territórios/espaços e sujeitos e sujeitas portadores de uma invisibilidade ativamente produzida (MIRANDA, 2015), constituída por processos de colonialidade do ser, saber e poder[15] (QUIJANO, 2007) que subalternizam vozes, corpos, mentes, desejos, vidas, requerem que investigadores estejam engajados politicamente em

[15] Como afirma Quijano (2007) o colonialismo adota a classificação e hierarquização social dos povos pela raça, isto é, evidencia o racismo como instrumento de sua permanência, perpetra a concentração da riqueza produzida, mantém-se através da exploração contínua das colônias, estabelece a divisão do poder em dimensão global. Mesmo que o processo de descolonização ocorra, permanece por meio da colonialidade, pois continuam se mantendo determinados padrões e modos de pensar que conferem maior valorização ao modelo eurocêntrico. Nessa direção, forjam-se mentalidades e visões de mundo que sustentam o modelo opressor em diferentes expressões da colonialidade: poder, saber e do ser. Refere-se desse modo ao padrão de dominação hegemônico, que se mantém por diversas instituições e poderes para definir um poder hegemônico, como também, um saber considerado legítimo e válido por ser produto do conhecimento científico e de uma definição de ser em que o reconhecimento da humanidade refere-se ao padrão predominante (branco), as singularidades sofrem a ação de apagamento, uma vez que não são atestadas pelo modelo hegemônico, as diferenças são lidas enquanto problemas a serem equacionados e eliminados,desse modo opera-se com o padrão da homogeneização e do princípio da igualdade formal no pacto social (QUIJANO, 2007).

uma produção do conhecimento comprometida com a emancipação. Assim, a elaboração teórico-metodológico reconhece e enfatiza a autonomia desses sujeitos coletivos. A produção do conhecimento engajada no campo da temática étnico-racial não é prerrogativa de pesquisadoras negras. Todavia, não nos descuidamos e afirmamos que a produção do conhecimento no campo das relações raciais empreendida por pesquisadores negros e por mulheres oferece elementos e recursos que somente a experiência enquanto sujeito coletivo pode conferir, no caso, como mulher e negra (COLLINS, 2016; hooks, 1995).

Enuncio a partir de um lugar coletivo. Passam por mim as vozes de tantas mulheres negras, que na academia e fora dela, produziram saberes partindo de experiências comuns, sem torná-las universalizantes, pois trata-se da pluralidade de existências que atravessam meu corpo. É a partir de meu engajamento pessoal e do engajamento político da orientadora e das mulheres sujeitas da pesquisa que empreendemos essa investigação. O ponto de vista do qual parto, enquanto mulher e "intelectual negra comprometida" (hooks,1995, p.477), cidadã empenhada com a justiça social e com o antirracismo é traduzido pela escolha e proposta em realizar uma pesquisa implicada na redução das distâncias entre os saberes e práticas gerados pelas mulheres do *Coletivo* e a produção do conhecimento científico.

Minha trajetória pessoal se faz enquanto mulher, negra, pobre e sistematicamente discriminada na intersecção desses marcadores sociais. Profissionalmente, trabalhei em um programa de pré-vestibular comunitário que tinha como eixos a educação popular e ações afirmativas para o acesso da população negra no ensino superior, preferencialmente, público. No mestrado, pesquisei a implementação da Lei 10.639/03 em escolas privadas confessionais, de maneira a identificar por meio do discurso dos professores e coordenadores pedagógicos como desenvolviam a temática da diversidade étnico-racial. A temática étnico-racial acompanha meu percurso de vida. Destaco a experiência de trabalho na Organização Não Governamental (ONG) Associação Nacional Casa Dandara, cuja ação voltava-se para a valorização da cultura afro-brasileira. Por meio dessa experiência, pude conhecer a luta da população negra por educação pública de qualidade, por valorização da cultura negra, pela defesa e garantia dos direitos das crianças, sendo que o contato com as ações das organizações do movimento negro contribuiu sobremaneira para o entendimento do meu lugar de enunciação e meu processo de tornar-me negra. O meu lugar de enunciação é da localização coletiva da subalternização que reclama poder falar a partir do reconhecimento desse lugar enquanto mulher negra. Não falo da mesma posição na hierarquia racial e social que as mulheres do *Empodere Se*, masenunciamos a partir de valores construídos coletivamente.

Sendo assim, buscamos intencionalmente estabelecer formas de interações a fim de constituirmos uma pesquisa "com" e não "sobre" o *Coletivo*. Neste trabalho, utilizaremos como denominação para as mulheres investigadas a expressão: "sujeitas de pesquisa", compreendidas como mulheres que sofrem múltiplos processos de coerção e subjugação a partir das matrizes de opressão e dominação colonial (COLLINS, 2016). Entretanto, ressaltamos que essas mulheres estabelecem frente às desigualdades e à subalternização, processos de resistência, portanto, de autoria e agência, uma vez que nenhuma matriz é totalizante. Pensar a diferença como "uma fagulha criativo/reativa", como aponta Davis (2017)[16], significa ir de encontro ao modo de funcionamento do pensamento ocidental, o qual age pelo padrão da unidade, da homogeneização das identidades e lida com a diferença enquanto um problema e não em sua capacidade inventiva. As instabilidades produzidas fora da totalidade e pela afirmação da diferença provocam fissuras na lógica sistêmica de dominação e opressão, o que possibilita pensar outras dinâmicas além da hegemônica.

O *Coletivo* apresenta-se em processo de configuração, portanto, o que for dito em relação a ele tem caráter preliminar frente à sua potencialidade organizativa e articuladora. Enfatizamos a potência dessa experiência das mulheres do *Empodere Se*, uma vez que se configura enquanto uma agência de relevo quando analisada sob a ótica da resistência ao sistema de opressão. As tentativas de *reinvenção* e afirmação de suas identidades surgem a partir de um lugar precarizado e desqualificado, determinado pelo sistema patriarcal, às mulheres. Arvoramos-nos em afirmar que essas condições por si só justificam essa investigação e a valorização do *Empodere Se* .

Atualmente, por exemplo, a formação do *Coletivo* experimentou a entrada de jovens estudantes da escola local que trouxeram consigo inquietações e propostas a partir dos valores com quais estão construindo sua identidade quilombola e racial. Princípios e valores muito diferentes daqueles a que as participantes iniciais tiveram acesso. Essas jovens vivenciam um contexto histórico e político embalado por políticas de ação afirmativas, como também o reconhecimento e valorização da estética negra somados ao

[16] Anotação da disciplina: "Feminismos, gênero e diferenças: questões e debates para a educação - profª Shirley Aparecida Miranda e Anna Paula Vencato (2017).

debate racial instalado na sociedade em que ocorre sistemática denúncia do racismo e coloca à vista a racialização estrutural da sociedade brasileira.

A pluralidade sustenta o *Coletivo*, determinados arranjos entre diferentes gerações expressam concepções e posturas particulares sobre diferentes questões, tais como: o papel social das mulheres; os níveis variados de inserção na comunidade e na vida religiosa local; as diferentes ocupações laborais; a experiência do desemprego; os múltiplos entendimentos sobre a política interna e externa à comunidade; os diversos graus na construção de uma perspectiva racial individual, isto é, o entendimento sobre o pertencimento racial. Quer dizer, da condicionalidade de suas construções narrativas que necessariamente perpassam pelos modos que viveram suas experiências individuais e coletivas.

Para compreender a relação entre as experiências individuais e de grupo trazemos o conceito de *diferença* trabalhado por Brah (2011) enquanto *diversidade experiencial*. A autora demonstra que a diferença pode ser compreendida no sentido amplo como uma *relação social* constituída e ancorada pelos sistemas de poder que estruturam classe, raça, gênero, sexualidade e outros marcadores sociais. As práticas ideológicas e institucionais marcam a vida cotidiana, sendo nesse emaranhado de matrizes que as histórias pessoais e de grupo são permanentemente atualizadas. Todavia, é preciso especificar a diferença como diferenciação das histórias coletivas e como experiência pessoal inscrita na biografia de cada pessoa. Acentua que, apesar de serem interdependentes, as duas perspectivas não se relacionam necessariamente, pois as relações pessoais advêm de relações mediadas, sendo assim, possuem alta variabilidade e dependem de contextos culturais e significados diferentes[17].

Nesse estudo, como já mencionado, depreendemos que as mulheres do *Empodere Se*, ao enunciarem suas vozes situadas a partir de um território quilombola, leia-se, um universo e ancestralidade notadamente negros, ainda que nem todas tenham o fenótipo negro, falam a partir do lugar da mulher negra pela especificidade experienciada de gênero, raça e classe nas quais as mulheres quilombolas estão circunstanciadas. A partir do trabalho de campo, observei que as mulheres do *Coletivo* evidenciaram a exigência de dialogarmos em uma perspectiva analítico-epistemológica e metodológica de maior amplitude em relação às teorizações do feminismo. Fiz a opção por trabalhar com as

[17] Optamos por não fazer uma organização tradicional da tese porque entendemos que não ajuda a entender os quilombos. Assim sendo, não há um capítulo teórico. Articularemos a teoria em relação à análise dos dados empíricos.

autoras negras para estabelecer as bases de um lugar de enunciação. Assim sendo, trabalho com algumas teóricas, ciente de que outros autores já elaboraram de outras maneiras as temáticas que elas discutem. Reconheço os processos distintos entre as mulheres negras brasileiras e as mulheres negras estadunidenses, todavia, considero que realizam um debate sobre a conectividade entre raça, gênero e classe que é importante para ler essa tese. Portanto, a partir das autoras que compõem um campo denominado feminismo negro analisei os dilemas colocados pelo *Empodere Se*.

Nessa direção, referenciamos o trabalho na linha de um feminismo não hegemônico, inspiradas pela leitura das teorias feministas produzidas pelas afro-latinoamericanas - Gonzalez (1984), Carneiro (2005), Mendonza (2015), Espinosa Miñoso (2009), Segato (2011), Lugones (2014), Curyel (2009), para citar algumas e sem a intenção de circunscrever a análise dos dados a definições por um ou outro ponto de vista feminista. A partir das convergentes teorizações e da potente contribuição que aportaram para lermos a complexidade do *Empodere Se*, estamos nomeando esta estratégia teórica como contra-inscrição hegemônica. Ressaltamos que não há propostas e nem argumentos únicos nessas diferentes abordagens, resultam-se vazias e inoperantes as tentativas de universalização diante dessa polifonia e dialogia (MIÑOSO, 2009, MENDONZA, 2016), o que torna um desafio trabalhar com autoras que não fazem parte da principal corrente teórica feminista.

Trazemos o aporte de Lugones (2014) com o conceito de mulheres de cor, pois nos ajuda a alargar a compreensão das mulheres do *Empodere Se.* Conforme Lugones, (2014) mulheres de cor é um termo que tem origem estadunidense, utilizado pelas mulheres negras vitimadas pela dominação racial. Afirma que se trata de um termo de coalizão contra as múltiplas opressões, para além do marcador racial, mas que abrange todas as mulheres negras, mestiças, indígenas, dentre outras, e nessa perspectiva incluímos as quilombolas. O termo não se restringe a fenótipos específicos, pois entende-se que na verdade todos os corpos são expostos e manipulados pelo racismo colonial. É uma "coalizão orgânica" (Lugones, 2014, p.13) sem demarcação de identidades, mas que tem em comum pertencerem a complexidade do sistema em que foram instaladas como vítimas da colonialidade de gênero. Lugones ressalta, no entanto, que as mulheres de cor se posicionam nesse contexto não como vítimas, mas protagonistas de um feminismo decolonial. A coalizão a que se refere é aberta e possui uma dinâmica intercultural intensa.

As mulheres do *Empodere Se* nos mostram que o *Coletivo* é uma expressão de insurgência e insubmissão às relações de poder impostas pela heteronormatividade

racista, patriarcal e ocidental basilares da sociedade brasileira que alcança e reverbera nas interações sociais dentro das comunidades quilombolas. Manteremos a designação mulher negra quando nos referirmos às sujeitas de pesquisa, todavia, a noção de mulheres de cor, como referido por Lugones (2014), agregará na análise da agência do *Coletivo* e percorrerá esse trabalho a fim de ampliarmos a compreensão das mulheres quilombolas que participam do *Empodere Se.*

A maneira como as mulheres do *Empodere Se* experienciam a construção de sua identidade feminina de mulheres negras (CARNEIRO, 1993. p.19) é com frequência trazida por elas em suas opiniões e expressão de seus pontos de vista. Especialmente pelo cabelo crespo que funciona como um traço comum e pelo quilombo como território de convergência. O tema do cabelo crespo mobilizou não somente o *Coletivo*, mas também a mim. Ainda que considere o lugar de pesquisadora, as dimensões identitárias de gênero e raça não me passaram ao largo. Vi-me envolvida pelas narrativas daquelas mulheres, pelos intensos debates, pois também diziam respeito à minha trajetória pessoal de tornar-me negra. As construções discursivas enquanto mulheres e negras perpassam também meu corpo de experiências e acionam mecanismos utilizados na tentativa, não só, de registrar minha presença no mundo, como também, no manejo estratégico nas interações sociais racializadas. Assim, alinhavo analiticamente essa "conversa" junto às mulheres do *Empodere Se*, sem a pretensão de dizer que falamos do mesmo lugar, mas falamos do lugar coletivo que nos informa sobre as condições concretas do corpo duplamente identificado: negro - mulher e da existência sob o sistema de opressão.

O cabelo crespo e o corpo negro, associados, funcionam como elemento preponderantes das identificações raciais na composição da identidade negra[18]. Ambos sinalizam com intensidades variadas como as pessoas negras se autodefinem racialmente e de forma pronunciada a estereotipação negativa dos corpos negros pela sociedade**.** O corpo não somente é a matéria concreta pelo qual expressamos nossa humanidade, mas também resultado de determinada construção social, portanto, sujeito às representações simbólicas.

A diferença de significados dada ao corpo pelas características físicas, como: cor da pele, textura do cabelo e traços fisionômicos, é atribuída pela cultura. Argumenta Hall (2013) que as diferenças adquirem sentido quando sistematicamente organizadas no

[18] Obviamente, consideramos que a racialização dos corpos produz as distinções entre pretos e brancos. Mas concordamos que sobre os corpos negros incidem poderes de contenção e negação que não valem para o corpo branco ou mesmo mestiço. Ou seja, o corpo negro é racializado por efeito de uma branquitude normativa (Miranda, 2018).

contexto da linguagem: " O que importa com relação às diferenças são os sistemas que utilizamos para dar sentido a elas, a forma como organizamos essas diferenças em sistemas de sentido, com os quais fazemos com que o mundo nos seja inteligível."(HALL,2013,p.04). As diferenças são representadas e incorporadas pela cultura em um sistema de classificação e enquadramento. Constroem-se conceitos sobre os corpos dos sujeitos que os hierarquizam racialmente, conferindo sentido de superioridade e inferioridade que são introjetadas na construção das identidades.

A representação da identidade racial converge com frequência nas produções narrativas do *Coletivo* aos lugares do racismo e da estética negra, nos diversos modos de traçarem suas identificações raciais. Ao demarcarmos que nos debates ocorridos no *Coletivo* existe a preponderância do tema do cabelo crespo, indicamos que a agência dessas mulheres está relacionada aos dilemas da construção identitária, produzida em um contexto de relações de poder e sociais racializadas. Entendemos que as formações dos quilombos estão em relação direta com a resistência dos escravizados ao sistema escravista, portanto, é a referência de um universo negro, dessa forma, os quilombos são territórios racializados.

Ao tratarmos de territórios/contextos racializados e a diversidade de estudos dos coletivos de mulheres que apontma para análises de raça, gênero, sexualidade e religião em suas experiências diretas com o colonialismo e a colonialidade manifestas nas dimensões do poder, do ser e do gênero. Mendoza (2016) argumenta que os estudiosos decoloniais acompanham Quijano ao enfatizarem a diferença entre colonialismo e colonialidade. O primeiro refere-se a um conjunto de atos históricos direcionados em que determinada nação impõe sua soberania à outra, ao passo que a colonialidade, envolve padrões de poder de longa duração que surgem no interior do colonialismo e assim redesenham e redefinem a cultura, o mundo do trabalho, as interações sociais como as intersubjetividades, incidem sobre o senso comum e na produção do conhecimento em que a superioridade do colonizador é tida como real e inequívoca.

Lugones (2014) concorda que a colonialidade do poder está baseada na subordinação e classificação racial, porém não considera a classificação de gênero, isto é, a produção da colonialidade de gênero que designa como “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2014, p.15). Argumenta que a classificação produzida pelo poder colonial não circunscreve a hierarquização racial somente na separação entre corpos válidos e não-válidos, em humanos e não-humanos. É necessário compreender a classificação como um fenômeno em “conexão com a colonialidade” que abrange “ todo

o controle do acesso sexual, da autoridade coletiva, do trabalho, a subjetividade/intersubjetividade e a produção do conhecimento desde dentro das relações intersubjetivas" (Lugones, 2014, p.18).

A partir desse lugar, heteropatriarcal, colonizado, racializado, como as mulheres do *Coletivo Empodere Se* não só interpelam tais condições de submissão, mas, também criaram respostas a essas mesmas circunstâncias? Seus discursos nos permitiram distinguir a emergência da agência que empreendem em suas vidas cotidianas. Estratégias que operam com objetivo não só da sobrevivência, mas ousamos dizer, de superação pela *reinvenção* de si mesmas e das referências de mundo em que estão imersas.

Propomos pensar no movimento articulado que a identidade quilombola realiza ao convocar a identidade racial. Nesse sentido, caminhamos nessa tese em direção à constatação das variadas formas de ser negra e negro no Brasil; nos múltiplos arranjos dos elementos para elaboração da identificação racial que apontam para o significado do pertencimento étnico-racial. A fim de apreendermos o movimento, propomos trazer conceitos que perpassam esse trabalho - quilombo, identidade, raça, racismo, mulher negra - enquanto problematizações que emergem das sujeitas da pesquisa. Mais do que definições, buscamos identificá-los e analisá-los à luz do campo empírico e das vozes dessas mulheres.

1.5. Compondo o percurso metodológico

1.5.1. O corpo da mulher negra pesquisadora e o campo empírico

A presença do/a pesquisador/a no campo empírico é distinguida e regulada antes mesmo da apresentação do projeto de pesquisa, por meio do seu próprio corpo e do imaginário acerca do perfil de pesquisadores das universidades. Minha presença enquanto pesquisadora era de um corpo negro, mais ainda, o corpo de uma mulher e negra. A articulação desses descritores costura as experiências que vivenciei na comunidade, pois percebi tensões na minha entrada no campo, algumas situações podemter relação ao fato de não ser uma "pesquisadora típica", ou seja, branca e jovem.

No princípio, não havia percebido que a presença do meu corpo negro poderia suscitar qualquer tipo de descrédito ou obstáculo. Naquele momento, acreditei que ser uma pesquisadora-doutoranda da UFMG seria algo com mais relevo, que conferiria até mesmo certo *status* ou, pelo menos, não teria grande dificuldade para aderirem à pesquisa e à minha presença na comunidade, já que outras pesquisadoras investigaram temas na

comunidade. À minha pesquisa precederam-se outras três que foram realizadas por mulheres e brancas. Uma delas, jovem e branca, configurou-se como referência para algumas pessoas que participaram de sua investigação, principalmente, as mulheres da ACMP, com as quais tive meus primeiros contatos na comunidade. Com frequência, recebi a recomendação para falar com essa pesquisadora, a fim de saber sobre os acontecimentos ou me instruir a respeito de como a comunidade funcionava.

A reflexão sobre as tensões produzidas pela presença do corpo negro no campo empírico foi encaminhada coletivamente, junto às pesquisadoras do Grupo de Pesquisa em Educação Quilombola (GPEQ), contribuindo para dimensionar os conflitos e o modo de assumir a condução da pesquisa. O corpo negro é invariavelmente demarcado quer seja pela indicação de sua presença ou por sua invisibilização, o registro desse "elemento" é, todavia, flagrante.

A representação do corpo negro não foi constituída no imaginário social para ficar despercebido, mesmo as tentativas de torná-lo invisível informam sua presença incômoda, abjeta à dinâmica da homogeneidade branca ocidental. Com poucas exceções, como são os casos de valorização do corpo negro, constatamos em larga medida que a sociedade foi programada para ver e recepcionar o corpo negro de modo estereotipado e negativo, provocador de diferentes reações, indo da repulsa à indiferença, passando pela encarnação do medo, da desconfiança e do fascínio pelo exótico (MBEMBE,2104,p. 192).

Identificamos que o corpo da mulher negra pesquisadora provoca repercussões nos campos do inusitado, da rejeição e da acolhida. A expectativa de pessoas das comunidades investigadas revela como as relações são marcadas pela figura de dominação, isto é, espera-se por um corpo branco, masculino e jovem. Entretanto, nem um e nem outro foi o que chegou daquela primeira vez, deram-se com o corpo de uma mulher negra que já trazia consigo todo um percurso dinâmico de vida estabelecido e fixado pelas interseções de gênero, raça e classe.

A relação entre os marcadores de raça, gênero e geração é mais vigorosa e expressiva do que podemos presumir. Por vezes, torna-se complicado detectarmos e mensurarmos que determinada situação esteja ocorrendo em vínculo direto com a combinação desses marcadores. Em diversas circunstâncias, não consegui estabelecer essa conexão a algum tipo de postura que pudesse identificar preconceito a meu respeito. Inequívoco que em algumas situações percebi o incômodo que minha presença causava

em diferentes pessoas da comunidade, inclusive, por parte de outras mulheres negras como eu.

Entretanto, passado o primeiro espanto e acurando a leitura sobre aquelas mulheres negras e pela extensa produção dos feminismos afrolatinoamericano e negro estadunidense, compreendi que não se trata de um "problema" que possuem, mas de toda uma cadeia de dominação que intencionalmente nos querem não somente fragmentadas, sobretudo, divididas. O feminismo negro nos alerta e nos coloca no caminho legítimo de nossas identidades enquanto mulheres e negras na factual condição de construirmos movimentos em que nos representamos e enunciamos a partir de nossos próprios lugares de existência.

É importante assinalar que, por muitas vezes, não consegui ou não dei crédito devido para o que via e sentia em determinadas situações. Após dois anos da minha entrada no campo, analiso que estava a utilizar, em certa medida, uma estratégia ou hábito de sobrevivência (hooks, 2017) que incorporei no sentido de autoproteção frente à exposição de práticas racistas e preconceituosas presentes nas interações sociais. Posto que o estado de prontidão e alerta ou seu condicionamento é uma constante na vida de negras e negros, pois podem surgir a qualquer momento e as mais variadas formas de expressão da violência.

No entanto, adotar o comportamento de "não ver ou não sentir" em nada afastava a realidade de que, sim, havia no mínimo uma tensão ocorrendo em determinadas situações. Avtar Brah (2011) argumenta sobre a percepção do racismo a partir de sua experiência pessoal, quando recém-chegada à Londres, após seus estudos nos Estados Unidos, foi chamada de "paki"[19]. Causou-lhe surpresa por receber uma alcunha racista, mas optou por silenciar. Naquele momento sentiu-se uma "intrusa racial, um sujeito pós-colonial construído e marcado pelas práticas diárias no coração da metrópole" (Brah, 2011, p.21). Nessa direção, questiona como ocorre a materialidade do que chamamos de real. Para a autora, houve um insulto a sua pessoa que foi real e não algo que envolvesse sua sensibilidade individual e pessoal, porém relacionado diretamente a um coletivo inferiorizado.

[19] Abreviatura de Pakistani. Termo pejorativo para se referir aos paquistaneses ou indianos.

> O insulto e a denigração implícitos na palavra "paki" pareceram muito reais para mim. E não se trata de um mero assunto sobre minha sensibilidade pessoal e individual. Eu a senti como algo real, tornou-se parte da minha realidade, precisamente porque sua enunciação reiterava um sujeito, inferiorizado, *Coletivo* através de mim e, em outros exemplos, de outros asiáticos. (BRAH, 2011, p. 21)

É com essa medida de percepção do real que apreendi que o mal estar produzido nas interações sociais que apresentam práticas discriminatórias e preconceituosas não são sugestionadas por "sensibilidade pessoal" ou um problema particular, mas envolve danos psicológicos produzidos pela vivência traumatizante do racismo (hooks, 2017).

Houve uma situação, na reunião da Associação Comunitária das Mulheres de Pinhões, em que sofri constrangimentos provocados por um homem negro convidado de outro quilombo que questionava a relação pesquisadores e comunidades. Os comentários obtiveram o apoio de algumas mulheres negras presentes da comunidade. Logo ao chegar em casa, recebi mensagens com pedido de desculpas de outras mulheres que lá estavam presentes. Uma delas disse que se eu fosse uma pesquisadora branca, como a que lá realizou seu trabalho de pesquisa, aquilo não teria ocorrido. Cabe uma indagação:estarem identificados com esse perfil de pesquisadores pode nos indicar que relações de dominação pelos eixos racial e de gênero ressoam nas comunidades?

Precisamos considerar a repercussão provocada pela presença do corpo negro, nesse caso, o corpo de uma mulher negra e mais experiente[20] na forma como é recepcionado e as relações estabelecidas no campo empírico. Por outro lado, podem contribuir para termos acessos a certas pessoas que possuem outra representação desses elementos, por exemplo, mulheres que se aproximaram de mim por sentirem empatia ou identificaram-se de algum modo. Apesar de já constatado que a produção realizada por intelectuais negras é diferenciada (COLLINS, 2016), quero reafirmar pela experiência de campo que não só ser negra e mulher, mas também pelo fator geracional, obtive outros tipos de acessos, como a empatia por parte de mulheres na mesma faixa etária, contingência que nos aproximou.

O fato é que a anuência dada à realização da pesquisa, a entrada e a manutenção no campo de estudo são afetados pela raça, gênero e idade do/a pesquisador/a, como também as pessoas do lugar.

[20] Encontrar a designação para informar o marcador geracional, foi para mim, um incômodo. Pois, constatei que as várias definições disponíveis: madura, com mais idade, mais velha, por exemplo adentram um campo que assinala o estigma do envelhecimento das mulheres.

Esse estudo, logo de partida, viveu um grande deslocamento, tanto do campo empírico e dos sujeitos investigados, como também de seus objetivos. Significava alterar praticamente tudo. Meu deslocamento seria maior em termos da distância a ser percorrida, visto que o quilombo Manzo, a opção anterior para realização dessa pesquisa, está localizado em Belo Horizonte, sendo que o quilombo de Pinhões se situa em Santa Luzia, Região Metropolitana de BH, afastado cerca de 8KM do centro do município. A metodologia teria que acompanhar o perfil dos sujeitos da pesquisa, agora mulheres, as referências conceituais e teóricas ganhariam novos contornos. Enfim, foi o grande deslocamento inaugural que realizamos nessa pesquisa, evidenciou ser o primeiro de muitos outros, que variaram em intensidade e ressonância. Assumimos os riscos de mudarmos e escutarmos o que emergia do campo, daquelas vozes de mulheres, e assim permaneceu, o fluxo nos guiou.

A convivência com a instabilidade percorreu todo o trabalho, mesmo ciente de que do campo empírico emergem, muitas vezes, o inusitado, o imponderável. O quilombo de Pinhões apresentou-se como um grande terreno de novidades e reviravoltas. Se num dado momento não era certificada como remanescente quilombola; em outro já se instalava nessa condição; se num momento um grupo de mulheres iniciava um processo de reflexividade a partir de seus lugares *de dentro* e *de fora* da comunidade, em outro já estavam constituídas em um *Coletivo* e propondo ações; se num momento não havia a presença de tantas pessoas *de fora*, passam a ser novas presenças na comunidade, pesquisando, conhecendo, visitando. Em suma, as mudanças passaram a ocorrer com velocidade e potências diferentes, afetando as pessoas investigadas tanto quanto seu entorno e relações.

Mais ainda, o imponderável afetou a etnografia em curso, a pesquisadora não se fez ausente, por vezes em meio às tensões, às comemorações, as tristezas, as festas, os encontros e desencontros. Essa etnografia ocorreu paralelamente ao meu processo de auto-reconhecimento, como mulher, negra, educadora, mãe, cidadã. A autoreflexividade foi permanente, movimento que desgasta e fortalece também, uma vez que havia uma certeza íntima de que essa investigação e as múltiplas experiências vividas me levariam a lugares que não havia sequer imaginado ou que, a princípio, havia proposto chegar, porém fui me deixando ir pela fluidez dos acontecimentos, das relações e dos afetos em construção. E por que não falar dos desafetos que surgiram em meio aos conflitos de interesses que tornaram-se predominantes e se evidenciaram pós certificação da comunidade como remanescente quilombola?

O trabalho de campo iniciou em fins de maio de 2016, passei a frequentar a comunidade em variados momentos: festas religiosas, celebrações familiares, visitas informais e de reconhecimento do território. Participei de todos os encontros do *Empodere Se*, exceto aqueles que ocorreram ao longo de 2018 quando estive em doutoramento sanduíche. Os recursos metodológicos utilizados na etnografia contaram com as observações participantes que compuseram o Diário de Campo; roda de conversa e entrevistas. Priorizei as observações e, após o exame de qualificação da tese, foram realizadas em fins de 2017 e início de 2018, a roda de conversa e as entrevistas, pois considerei que ainda precisava escutá-las em momentos individuais em que pudessem expressar sem possíveis constrangimentos frente a outras pessoas. Os temas das entrevistas e da roda de conversa foram realizados a partir de determinados assuntos que compareceram no campo desde o começo da investigação: Gênero, identidade racial para as entrevistas e participação política, quilombo para roda de conversa.

Houve um roteiro mínimo, mas não questões fechadas, a partir de alguns pontos as discussões ocorreram. Nas entrevistas os dois pontos que tivemos como parâmetro foram a identidade racial – como se autodefiniam racialmente? Como percebiam a dimensão étnico-racial na comunidade? – e o gênero – como percebiam o lugar da mulher na comunidade e em suas famílias? A roda de conversa buscou discutir os temas da participação política e quilombo, consideramos que poderia ser feito em conjunto, pois supúnhamos que não geraria constrangimentos e eram assuntos que percorriam a comunidade, vigorosamente, naquele momento. Assim, importava saber como entendiam o que era participação política e, também, qual a percepção que possuíam relativo a ser quilombola e quais os efeitos da certificação.

Esses pontos produziram outros subtemas que elas foram trazendo junto às discussões, principalmente, percepções e dilemas que envolvem o uso do cabelo crespo. Todos os temas eram discutidos por algum tempo e, em um dado momento, o cabelo crespo surgia envolvido na discussão e tomava todo o espaço. A demanda por tratarem do incômodo nas cobranças e exigências de manterem um cabelo liso tornou-se uma constante. Era o caminho que o *Coletivo* indicava a seguir, o cabelo crespo era um forte elemento na elaboração da identificação racial e articulador da identidade racial das mulheres do *Empodere Se*. As observações feitas no campo conferiram a base do trabalho; a roda de conversa subsidiou a discussão sobre quilombo, principalmente, a articulação com a participação política e o ponto de vista das mulheres sobre ser quilombola e a educação como valor para o fortalecimento da identidade das gerações atual e futuras; as

entrevistas focalizam os elementos na elaboração de identificação racial: corpo e cabelo crespo, com ênfase para o segundo. E a reinterpretação dada pela circulação *de dentro* e *de fora,* por meio da participação em espaços diferenciados que têm como efeito aprendizados na/da luta.

O fazer etnográfico nas investigações realizadas em contextos pós-coloniais, hão de tomar a perspectiva de que o conhecimento produzido confronta resíduos coloniais no sentido da emancipação de sujeitos oprimidos. A circulação entre as diferentes culturas e territórios faz emergir possibilidades múltiplas de existência e de constituição da materialidade da vida. As mulheres do quilombo amplificam seus discursos e promovem a oxigenação na produção de outras epistemologias. Seguimos, nessa pesquisa, as mulheres e as agências acionadas a partir do lugar de enunciação que atuam e se posicionam na construção do reconhecimento e valorização de outros saberes.

Contribui para entender esse fazer etnográfico minha entrada em campo, fins de maio de 2016, que coincide com o período das eleições para direção na escola local, acompanhada algum tempo depois dos conflitos da certificação e disputas que emergiram. Nesse conjunto de tensões,algumas escolhas foram necessárias: direcionei meu foco de pesquisa para o movimento que emergiu da comunidade que é o *Coletivo Empodere Se*. Ao passo que a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões já constituída, desenvolvia o debate sobre ser quilombola ou não, bastante reforçado por um lugar da tradição que em larga medida já estava dado. Diante de um cenário de perda, como é um contexto de tensões, de adversidades que se assemelha ao da diáspora, surge o *Empodere Se* como um potencialde resistência criativa, pois indica a *reinvenção* de suas perspectivas como mulheres negras e quilombolas a partir da dinâmica de circulação.

De minha parte, procurei de algum modo fazer algo parecido, isto é, apresentá-las a outros caminhos. Em profusão, divulguei cursos, palestras, conferências, rodas de conversa, celebrações, emprestei livros, compartilhei textos/artigos e filmes, enfim, tudo o que pensei que pudesse interessá-las, partindo das conversas que tínhamos e das questões que traziam. Levei algumas pessoas, lideranças quilombolas de outras cidades, até a comunidade para que conhecessem e intercambiassem experiências. Por muitas vezes, fomos juntas, discutimos, descobrimos e aprendemos. Nessa medida, convidá-las, acompanhá-las e informá-las passou a ser um de meus objetivos.

Com o tempo, compreendi que ansiava para que elas conhecessem também outros espaços, mundos e discursos. Era como se estivesse a convidá-las não só para estarem no mundo que círculo, sobretudo, dizer que existiam e tinham direitos a esse outro

território, evidente se tivessem o interesse. A universidade foi um espaço em que sistematicamente as chamei para estarem, queria muito, que vissem por dentro aquele lugar tantas vezes reificado, portanto, tão distante.

Compreendi que foi minha maneira particular de insurgir, impregnada por determinada intenção política, ou seja, desterritorializar minimamente espaços de poder e de privilégios ocupados, quase que exclusivamente, por pessoas brancas e torná-los, de algum modo, permeáveis àquelas mulheres que os acessavam com pouca ou nenhuma frequência. Em nada diferente do que ocorreu comigo e tantas outras mulheres que não se sentem "à vontade" para frequentarem tais lugares. Significado que expressa a força da opressão e dominação operando com toda sua intensidade e vigor sobre mulheres, negras e pobres, acrescente-se quilombolas, infundindo em suas subjetividades certa impossibilidade prescritiva.

Por outro lado, procurei apresentar a circulação por esses lugares e suas estruturas discursivas, abrindo sempre para a perspectiva de que elas mesmas produzissem a dinâmica de desconstruir a exclusão e reconstruir a percepção desses espaços. Sem ser algo previamente planejado, esse movimento terminou por nos aproximar ainda mais, as descobertas foram recíprocas e com isso aprendemos juntas[21]. As experiências nos aproximaram e, ao mesmo tempo, evidenciou processos particulares de subalternização implicados em nossas marcas, quer sejam de geração, de raça, de escolaridade, de espaço (urbano e rural), enfim, a pluralidade na diferença que nos constitui como pessoas no mundo. Esse quadro me impôs uma dinâmica de troca muito mais intensa e multifacetada. Marcou a forma de fazer essa pesquisa, não havia um "eu aqui" e um "elas lá", não havia o conforto produzido pelo domínio dado pela distância.

Reconheço que me constrangia fazer o registro fotográfico enquanto estávamos juntas, tanto nos encontros do *Coletivo* quanto nas entrevistas, nas rodas de conversas e em muitos momentos compartilhados. Fato é que não produzi fotografia, mas elas registravam e pedia que me enviassem para compor o banco de imagens da pesquisa. As imagens que constam nesse trabalho foram produzidas, em sua maior parte pelas sujeitas

[21] O campo da etnografia se estendeu até a universidade, em uma troca de incursões nos territórios umas das outras. Alguns espaços foram: participação no mini curso sobre educação escolar quilombola na SBPC na UFMG e circulação pelo campus; Palestra sobre Ações Afirmativas, mulheres e juventude negra no Centro Universitário Una; Curso oratória FACE/UFMG; Defesa de dissertação sobre mulheres quilombolas e gestão comunitária; Curso Afirmando Direitos; Palestras de apresentação do projeto Afroconsciência da Secretaria de Estado da Educação; Curso com Prof. Aderval antropólogo/UFMG no Ministério Público Estadual sobre a legislação para comunidades quilombolas; dentre outras atividades somadas àquelas em que foram sem a minha companhia.

de pesquisa. Não fiz qualquer registro escrito enquanto estava junto às mulheres do *Empodere Se,* ao chegar em casa fazia os apontamentos do campo, somente utilizei o gravador nas entrevistas e roda de conversa, mediante autorização. Não apresentei o TCLE logo após a autorização para a etnografia, levei alguns meses. Posterguei até eu ficar à vontade para solicitar as assinaturas e minha presença ter se tornado habitual. Essa ação consistiu em risco, uma vez que poderiam não autorizar a pesquisa via o Termo de Consentimento, o que veio a ocorrer com as balaieiras/mascateiras.

Essa prática/postura deu contorno às dimensões que não previ. Em outras palavras, tornou-se um verdadeiro intercâmbio de experiências que afetou, produziu e culminou em outras posturas metodológica e epistemológica que adotei ao longo do estudo, ainda que naquele momento eu não tivesse esse alcance e percepção. Todavia, na sucessão dos acontecimentos carregados por múltiplas repercussões e deslocamentos, compreendi que, apesar de todas as diferenças do lugar que ocupo como pesquisadora e das mulheres sujeitas dessa investigação, houve a produção do lugar de encontro que se conformou em reciprocidade. Isso quer dizer que ao narrar sobre si mesmas, estabelecer o processo de reflexividade a respeito das respectivas experiências de vida, estavam naquele momento não somente registrando histórias, sobretudo, produzindo conhecimento, sendo este constituído por meio das memórias particulares e coletivas mediadas pela dimensão da realidade social, muitas vezes, atualizadas ou retroalimentadas, reiterando o caráter polifônico das situações vividas e compartilhadas.

Gloria Ladson-Billings (2006) trata do debate em torno dos processos de racialização contidos na produção do conhecimento científico, afirmando assim a falsa ideia da neutralidade da ciência. A autora ressalta que o conceito de epistemologia não se limita a forma de conhecer, senão que implica em um sistema de conhecimento que possui uma lógica interna e apresenta uma validade externa. Isto é, atribui-se uma escala de valor para as expressões culturais, como na distinção entre a literatura do folclore, sendo este de menor valor, considerado menos rigoroso e especializado.

Na medida em que afinamos nossa escuta aos sujeitos de pesquisa e àquilo que foi surgindo no campo, criamos o movimento de ajustes, estabelecimento de tratativas verbalizadas ou não, tudo isso terminou por conciliar os modos de produzir conhecimento. Essas epistemologias foram constituídas por lógica própria a partir da fala tecida de sentidos das vidas daquele território, vozes que emergiram e expressaram a diversidade de conhecimentos. É imperativo admitirmos a hierarquia imposta no que se trata do direito à fala dos diferentes sujeitos. Sabemos que é uma ficção afirmarmos que

somos todos iguais quando se trata, principalmente, de um lugar de fala que expressa um lugar coletivo, sendo esse um *Coletivo* que sofre processos ininterruptos de subalternização e tentativas de esvaziamentos de discursos que buscam criar ranhuras na prática discursiva hegemônica. Enfatizamos que não se trata de novas epistemologias, e sim, o reconhecimento da existência de outras que legitimam a coexistência de múltiplas vozes, na tentativa de furar o cerco de um sistema de conhecimento e tornarem-se também válidas.

As sujeitas de pesquisa são Nilma Azevedo, Andreia Crivaro e Débora Rodrigues[22], representam a primeira formação do *Empodere Se.* Estavam envolvidas diretamente com as discussões da certificação e com o processo eleitoral para gestão da escola. Fiz o convite para Érica Roberta Apolinário e Virgínia Apolinário participarem da pesquisa e comporem o grupo investigado, apresentei os objetivos da pesquisa e ambas aceitaram. Érica e Virgínia chamaram minha atenção, pois, expressaram de maneira acentuada e circunstanciada seus respectivos pontos de vista acerca do pertencimento racial, quilombola e gênero. Considerei que por participarem desde o início dos encontros do Coletivo, poderiam agregar positivamente suas experiências.

O *Coletivo* surge algum tempo após o início dessa pesquisa, suscitado a partir de ocorrências que emergiram tecidas pela dinâmica política da comunidade relacionada ao pedido de certificação como comunidade remanescente de quilombo junto à Fundação Cultural Palmares. Compõem esse cenário interno os debates relativos a gênero e raça, como também, a disputa para o cargo de gestão da escola local ocorrida em 2016 poucos meses antes da minha entrada no campo.

O *Coletivo Empodere Se* se ampliou e adotou outra maneira para articular e mobilizar as mulheres, por meio das redes sociais. Sendo uma delas no Facebook, com cerca de 250 mulheres da comunidade e parceiras incluídas, outra no aplicativo celular de mensagem instantânea, com algumas mulheres que participavam mais ativamente do grupo no Facebook e em meados de 2018 também no Instagram. Destacamos que não faremos uma análise na perspectiva das redes sociais, mas na circulação dos discursos que a agência das mulheres provoca.

[22] Descreverei com mais detalhes as sujeitas da pesquisa no capítulo em que apresento o *Coletivo.*

1.6. Organização da Tese

No entrelaçamento do contexto político que o campo oferecia naquele momento e no emprego metodológico, analítico e epistemológico na perspectiva da contra-inscrição hegemônica, os recursos utilizados nessa etnografia funcionaram para apreendermos como a recorrência dos marcadores de raça e gênero, interconectados, surgiam pelos discursos das mulheres do *Coletivo* a partir de variados temas que implicavam a elaboração de suas identidades: quilombo, mulheres, educação, participação política, racismo, estética negra,violência contra a mulher, sendo que a descoberta da valorização da estética negra e suas consequências na construção da identidade racial pautaram todos os encontros, as entrevistas, a roda de conversa e as redes sociais.

Na produção da escrita da tese, compareceram uma pluralidade de vozes interconectadas por sentidos e experiências conferidos pelos discursos das mulheres do *Empodere Se;* pelo diálogo com as autoras; pela ressonância da ancestralidade negra presente no território; pelo aprendizado adquirido nas discussões com a orientadora e as colegas que trabalham com a temática quilombola; como das mulheres negras que conformaram a minha própria identidade, enfim, o texto é atravessado por presenças que provocaram deslocamentos de sentidos desde o início do trabalho de campo.

Reconhecemos o lugar de interpretação e narração dos pesquisadores na escrita, porém está vinculado ao exercício metodológico empreendido que se propôs a focalizar a produção de conhecimento que as sujeitas de pesquisa realizam a partir da dinâmica de circulação que empreendem. Os marcadores de raça e gênero surgiram entrelaçados pelas produções discursivas a partir de variados temas, como: quilombola, mulheres, educação, participação política, racismo, estética negra, violência contra a mulher. No desenho da tese optamos por trazer as vozes das mulheres na composição dos títulos dos capítulos e nos tópicos, como também escolhemos por não fazermos um único capítulo de análise, porém os recursos metodológicos desenvolvidos: as entrevistas, a roda de conversa e as observações nos encontros e nas redes sociais, subsidiaram a construção analítica de todo o trabalho. Somado a escrita em itálico de palavras e falas das mulheres do *Coletivo*.

Introduzimos o trabalho com o objetivo dessa tese, trata-se de compreender a agência das mulheres do *Coletivo Empodere Se* no processo de elaboração das identidades negra e quilombola em uma comunidade recém certificada como remanescente de quilombo. Tivemos o propósito de apresentar as sujeitas da investigação e fundamentar a

discussão apresentando o caminho percorrido até chegar ao quilombo de Pinhões, campo investigado. Problematizamos a postura das lideranças e comunidades quilombolas frentes aos pesquisadores e as universidades. Descrevemos o movimento empreendido na realização dos primeiros contatos junto às lideranças de Pinhões e na tentativa deconhecer outros grupos de mulheres formados no quilombo, discorremos sobre o percurso de descoberta da diversidade do quilombo.

No capítulo 2 procuramos analisar os quilombos e o reconhecimento jurídico. Tratamos de forma breve as diferentes abordagens sobre quilombo e nos concentramos na ressemantização do conceito. Alicerçamos nossa concepção sobre quilombos pelas definições de Abdias do Nascimento (2009) e Beatriz Nascimento (2006) enquanto território de resistência. Apresentamos dimensões que conferem sentido ao que é "ser do quilombo de Pinhões" a partir de suas relações, parentescos e alianças; as práticas culturais e religiosas que envolvem a comunidade; a narrativa fundacional de Pinhões e os sinais de conexão entre raça e quilombo; apresentamos cenário político interno e as disputas em torno da escola local e a relação complexa na articulação do reconhecimento jurídico e seu funcionamento para a comunidade; refletimos sobre as implicações da certificação do quilombo e a emergência das tensões internas.

No terceiro capítulo procuramos analisar o *Coletivo Empodere Se* em relação às percepções que têm sobre gênero e raça, como surgem interconectadas nas experiências cotidianas, como o sentido de empoderamento perpassa toda a constituição do *Coletivo*, considerando que existem diferenças internas frente à liderança, e o protagonismo que possibilita pensar outras formas na organização de mulheres construído a partir da singularidade dos contextos.

A circulação e seus efeitos são discutidos no quarto capítulo considerado como intermediário. É o menor dos capítulos da tese. Nele mostramos a circulação intensa realizada pelo *Coletivo.* Trata-se da transição de uma performance de gênero e raça para outro tipo de performance a partir de uma agência: colocarem-se em movimento. Importante destacar que o ponto de partida desse processo de transição é multirreferenciado, não se circunscreve ao *Empodere Se*, mas são os efeitos da certificação que impulsiona a circulação. A participação no Educafro já assinalava para a identificação e amplitude no debate racial e quilombola que as provoca a pensarem e interrogarem sobre a necessidade de certificação da comunidade como remanescente de quilombo e o próprio *Empodere Se* que emerge como um dos resultantes desse processo. Não é um movimento que apresenta um antes e um depois, uma escala progressiva, mas

o deslocamento constante. O que as colocam em trabalho é o processo de identificação racial na construção identitária. Alteram assim a performance de gênero e raça, pela agência que empreendem na circulação e apresentam algo bastante distinto do que se espera de sujeitos subalternizados.

No quinto capítulo, trabalhamos a conexão entre raça e quilombo para compreender como a designação quilombola, provoca as pessoas da comunidade a se pensarem racialmente. Enfocamos a elaboração da identificação racial articulado ao referente cabelo crespo e os modos que possibilita às mulheres do *Coletivo* enfrentar as exigências de seguirem a normatização estética branca. Um caminho que fortalece essa empreitada é a mobilidade *de dentro* e *de fora* da comunidade e as *reinvenções* que estabelecem ao olharem para suas experiências de vida como mulheres daquele quilombo.

Nas considerações finais retomamos algumas reflexões realizadas ao longo do trabalho, destacamos o movimento que a agência das mulheres do *Coletivo Empodere Se* convoca na transição da performance de gênero e raça articulada a partir dos elementos de identificação racial, corpo e, principalmente, cabelo crespo na construção da identidade racial. Sugerimos possibilidade de desenvolvimento de outros estudos dentro da temática quilombola, especialmente sobre a educação nos quilombos. Trazemos nossa contribuição para o campo temático cientes de que muito ainda há por ser investigado em termos dos efeitos produzidos pela certificação das comunidades como remanescente de quilombo.

CAPÍTULO II OS QUILOMBOS, O RECONHECIMENTO JURÍDICO: FACES DE UMA DINÂMICA COMPLEXA

2. 1.Quilombos: modos de resistir

Re (existir). Perseguir a vida. Reinventar sua humanidade, após longa, e aterrorizante passagem do meio. O retorno concreto ao ponto de partida já não era possível; o caminho forçado a percorrer estava para trás; a chegada ao desconhecido efetivada; a imposição do esquecimento estabelecida, por meio da empresa colonial que: pirateou culturas e sociedades; sequestrou e comercializou seres humanos; encarcerou corpos e mentes. Como tornar à existência diante de tamanha iniquidade? De quê modo fazer a substância vibrar em corpos saqueados pela violência em todas suas expressões?

A predisposição convocada pela experiência da diáspora nos anuncia sobre os múltiplos modos de inventividade da vida. A representação da luta frente ao sistema colonial/escravista manifestou práticas sociais e culturais que estabeleceram a sociedade brasileira, mantendo-se firme ao longo do tempo e indicando a consistência da resistência negra. Ocorreram variadas formas de resistir – revoltas e rebeliões, fugas, infanticídio, ingestão de ervas abortivas, assassinato de *senhores*/proprietários e feitores, "banzo" entendido como profunda tristeza que poderia levar o escravizado à morte, expediente de negociação – enfim, são alguns exemplos de que a historiografia predominante, no primeiro quarto do século XX[23], insistiu em negar como táticas utilizadas por negros escravizados de escapar do determinismo fatalista imposto pela estrutura escravista. Percorre, ainda, o imaginário social que os povos indígenas foram considerados mais "valentes", por resistirem às tentativas de escravização, ao passo que os negros a aceitaram sem resistência, resignados ao determinismo fatalista imposto pelo sistema colonial e escravista. A representação da escravidão nos livros didáticos contribuiu para a repetição do estereótipo do "negro incapaz" de ter vontade própria, aquele que entrega aos seus "senhores" não somente seu trabalho, como também sua vida, seus desejos, sua cultura, sua fé. A historiografia que aborda a dimensão macro econômica[24] considera que a dinâmica do tráfico negreiro e seu vultoso lucro tanto para a metrópole quanto para os colonos redirecionaram o foco da escravização para os povos africanos. Se realizarmos ligeira digressão, ainda que no campo pessoal, verificaremos que as concepções do negro

[23] Referências para essa abordagem Pedro Calmon(1939); Joaquim Silva (1941 e 1956)
[24] Referência Fernando Novais (1983)

cordato e obediente ou do negro violento e boçal impregnaram a cultura popular por meio de canções, práticas religiosas, literatura e mídias.

A disposição dos africanos escravizados e seus descendentes em subsistir e escapar do jugo escravista resultou na materialidade das formações sociais dos quilombos que perduraram por séculos, com tamanha força organizativa e estratégica que encontramos na sociedade brasileira o denominado quilombo contemporâneo em sua multiplicidade nos modos de ser, saber e fazer. A política de reconhecimento perpetrada pelo estado brasileiro frente às comunidades remanescentes de quilombos, quando anunciada pela Constituição Federal de 1988, confere-lhes estatuto diferenciado por meio do reconhecimento cultural e político de seus territórios, como também de seus saberes e fazeres, em que as dimensões da ancestralidade, da memória e da tradição convergem o sentido e o significado de suas práticas quer sejam discursivas, políticas e culturais. A instituição desta política estabelece o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, bem como instala na sociedade determinado campo de força e poder políticos. As tentativas de definição da categoria quilombo coloca à vista disputas, tensões e conflitos. Nas palavras de Arruti (2008):

> Não apenas em função de seu caráter polissêmico, aberto, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço. Mas uma disputa em torno de como o plano analítico se conecta com os planos político e normativo. Uma disputa travada entre antropólogos e historiadores, mas também entre estes; travada na imprensa, no parlamento e nas decisões judiciais. Tais disputas, que continuam em aberto, fazem com que este texto, que deveria oferecer uma visão sintética do tema e mesmo uma definição de quilombo, tenha que ser construído como a introdução a uma problemática, um texto cujo objeto não "é", mas sim "está em curso" (ARRUTI, 2008, p.01)

A contextualização do fenômeno das formações quilombolas no Brasil apresenta na historiografia segundo, Domingues e Gomes (2013), dois tipos de visões predominantes: A vertente culturalista, presente nos anos 30 a 50, compreendidos enquanto contextos de resistências culturais, em que escravizados fugidos constituíram suas comunidades de modo a resistirem culturalmente à opressão do sistema escravista, limitando-se a esse espaço com a preservação dos elementos da identidade africana; segue-se dessa maneira, certa perspectiva "essencialista, romantizada e homogênea da África". Destacam-se nessa fase autores como Nina Rodrigues (1905), Artur Ramos (1935,1942, 1953,1979) Edison Carneiro (1966) e Roger Bastide (1974,1985). A visão definida como materialista tem seu maior fôlego nas décadas de 60 e 70. Uma perspectiva embalada pelo marxismo que, nesse período, marcou presença na produção brasileira.

Focaliza sua crítica na concepção de uma escravidão complacente, sendo a formação dos quilombos um exemplo de resistência por parte dos oprimidos em relação à opressão senhorial. Os principais autores que compartilharam essa corrente de pensamento foram Clóvis Moura (1972,1981) Décio Freitas (1976, 1982), Luis Luna (1968) e outros.

As comunidades remanescentes de quilombos, assim denominadas, apresentam-se de forma recente à cena nacional, bem como seu reconhecimento enquanto categoria social. De modo geral, as comunidades quilombolas são identificadas pela sociedade mais ampla enquanto pertencentes ao mundo rural. Não por acaso, foram definidas como comunidades negras rurais em algumas regiões; e em outras como terras de preto. Entretanto, não encerram sua presença no campo, a sua existência também se insere no meio urbano, seja pela expansão das cidades com seu crescimento desordenado que chegam até os limites dos quilombos; ou pelo deslocamento de quilombolas para os centros urbanos. Encontrei no campo empírico casos de pessoas que se deslocaram para o quilombo e não possuem vínculo de parentesco, mas que estabelecem uma dinâmica de relações sociais em seu interior; outros que saíram da comunidade e mantém o compartilhamento de sistema de valores presente no território e sustentam comportamentos constitutivos de afirmação da identidade quilombola. Desse modo, verificamos que o conceito de quilombo que percorre a literatura tanto é variado, polissêmico, dinâmico e repercute nos modos de ser quilombola.

O conceito de quilombo desvincula-se da concepção ultrapassada de grupos formados por *escravos fugidos*. Alfredo Wagner de Almeida (2002) localiza sua crítica na concepção arqueológica utilizada pelo Conselho Ultramarino de 1740 em que quilombo era assim definido: “toda habitação de negro fugido que não passe de cinco em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” Para Almeida (2002) essa definição não abarca toda a realidade, como exemplo, traz o caso do quilombo de Frechal no Maranhão, que se localizava muito próximo à Casa Grande, e outros formados até mesmo na própria senzala. Em muitos casos de forma autônoma esses quilombos produziam e comercializavam na região de seu entorno. Porém, a visão limitada e sua definição por parte do governo não se altera muito quando da Lei de Terras de 1850 que nega o direito de propriedade dos ex-escravizados.

Tais concepções se mantiveram ao longo dos períodos colonial, imperial e republicano. Significa dizer que foram 258 anos investidos em aniquilar a presença quilombola no território brasileiro. Várias gerações passaram sem que houvesse minimante seus direitos garantidos, os poderes colonial e imperial numa ação diretamente

beligerante atentou contra a vida dos quilombos por meio de guerras, assassinatos e isolamento. Contudo, o estado republicano tão logo se constituiu e também manteve a população quilombola à deriva, não sendo considerados enquanto sujeitos de direitos. Apenas em 1988, a população quilombola é colocada em cena devido à reabertura política pela qual o país passava. Todavia, foram mais alguns anos até que o estado brasileiro pressionado e em uma articulação dos movimentos negro e quilombola e apoio de pesquisadores engajados na luta antirracista estabelece um conjunto de dispositivos jurídicos com a finalidade de garantir os direitos dos quilombos e dar sustentação legal à implantação de políticas públicas para esse segmento.

Somente na Constituição Federal de 1988, devido às pressões dos Movimentos Negros e do Movimento Quilombola, que a temática teve acolhimento no referido documento legal. Afasta-se a concepção de escravizados fugidos, porém ainda traz a perspectiva de grupos em caráter residual, uma vez que fazem uso da definição de povos remanescentes: "Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos." (art.68/ADCT/CF 1988).

O quadro se altera a partir do Decreto nº 4.887/2003, fundamentado pela Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) que diz respeito ao direito de autoatribuição dos povos indígenas e tradicionais. O Estado reconhece o direito de autoatribuição das comunidades quilombolas como o único critério para sua identificação. Nessa direção, modifica-se a designação negativa dos quilombos como comunidades formadas por "escravos fugidos", em que o sentido de fuga é realçado de maneira depreciativa e ao mesmo tempo se desvincula do caráter de povos em sua terminalidade. O artigo 68/ADCT/CF 1988, anuncia a necessidade de definições que estejam mais alinhadas com a dimensão política na qual essas comunidades reivindicam sua identidade.

De acordo com a proposta de ressemantizar o termo e torná-lo mais próximo de seu caráter científico, conforme Arruti (2008), o documento elaborado em 1994 pelo GT Quilombo da Associação Brasileira de Antropologia/ABA assim define quilombo contemporâneo:

> Longe de investir nesta noção de quilombo como formação social única, imutável e fixa no tempo, a noção socioantropológica está baseada na pesquisa das situações reconhecidas, in loco, que se apresentam como uma forma de organização social, diversa, multifacetada, dinâmica e persistente dos afro-brasileiros. (ABA, 1994 p.1)

Logo ao suplantar a visão de “negros isolados” e “terras distantes” coloca-se à vista a dimensão da etnicidade, uma vez que se refere a quilombo enquanto formação social, portanto trata-se de grupo étnico. Acentua-se, então, o caráter plural das comunidades quilombolas, nas suas formas diversas de organização social, na perpetuação de suas culturas, nos modos diferentes do uso da terra, como também de sua aquisição. Quando tratamos de quilombo, não estamos falando de um conceito homogêneo e estático, mas dinâmico, persistente e resistente. A referência Palmarina não se apresenta como o único modo de formação das comunidades quilombolas, ainda que devidamente guardada sua importância e referente valorativo na luta por direitos coletivos. Os quilombos do meio rural apresentam ampla variedade de situações tangíveis em termos de constituição histórica, de existência e resistência, bem como as comunidades quilombolas do meio urbano.

Acentuamos a pluralidade contida na concepção de quilombo contemporâneo, pois opera com tendências diferentes na fundação dessas comunidades, como também amplia as maneiras de designar politicamente coletivos de resistência que experimentam evidentes processos de subalternização, nas derivações - *aquilombar*, *aquilombamento* – como o sentido de força aglutinadora e confrontadora à dominação. Para Domingues e Gomes (2013) é factual que mobilizar quilombo na perspectiva da resistência: “converteu-se num paradigma para a formação da identidade histórica e política de segmentos negros no Brasil.” (DOMINGUES e GOMES, 2013, p.10).

A composição na definição de quilombo leva a outras interlocuções conceituais e analíticas que nos possibilitam sua melhor compreensão. A ancestralidade negra é convocada para a constituição da identidade racial dos povos quilombolas, na medida em que remete à existência de um universo negro informado pelo modo de fundação do território, a genealogia das famílias, a memória, a tradição, a linguagem, em síntese, um conjunto de elementos que compõem Pinhões tem seu princípio em sujeitos negros. Os quilombolas reivindicam seu pertencimento étnico-racial em conexão com seu território de origem, inclusive, opera de forma estratégica a designação enquanto quilombola que consta nos documentos legais. Uma vez que a remissão ao território em conexão com os antepassados escravizados constitui-se enquanto marcador diferenciador na autoatribuição. As comunidades quilombolas permanecem sendo sistematicamente invisibilizadas e violentamente silenciadas, não cessou com o fim do período colonial, mas avançou pela República. O sistema de opressão funciona com o objetivo da construção de uma identidade homogênea em que a diferença marca os papéis e lugares

sociais dos indivíduos. Essa identidade é assim ativada em um sistema de dominação e estabelecimento de hierarquias (BABHA, 2010).

O desenvolvimento dessa pesquisa coincide com a visibilidade sobre o fenômeno do quilombo a partir do reconhecimento jurídico. Desde a promulgação do Decreto 4887/03[25], houve crescente aumento nas pesquisas sobre a temática quilombola em diversas áreas do conhecimento. No que tange ao campo da educação as produções se ampliaram a partir de 2010, período, marcado por debates em torno da educação escolar quilombola (MIRANDA, S. A. et ali, 2018, p. 489).

Nova tendência de pesquisa sobre quilombos emerge considerando-se os efeitos discursivos da ressemantização do conceito de quilombo a partir das tensões do reconhecimento jurídico, ampliando o sentido e significado do que é ser quilombola e a singularidade de suas demandas. Nessa direção, ganham reconhecimento os quilombos urbanos em suas mais variadas formas de instituição, como os terreiros de candomblé. Ou seja, quebram-se as representações que fixavam os quilombos no passado e no território de uma ruralidade quase intocável. As pesquisas sobre quilombos passaram a problematizar a identidade quilombola e indagar sobre os processos dessa identificação inclusive na educação escolar. Enfim, temáticas que passam a vigorar como: a ancestralidade, a tradição, a memória, o reconhecimento se apresentam em decorrência da gramaticidade que passa a figurar com intensidade nas comunidades remanescente dos quilombos.

Os quilombos contemporâneos enfrentam seus dilemas, suas tensões e seus conflitos, concordamos com Arruti (2008, p.01) ao asseverar que quilombo é uma categoria em disputa, devido seu caráter aberto e processual que se deve a variedade enorme dessas "formações sociais coletivas contemporâneas". O que está em jogo, conforme afirma, é o quanto esse conceito dará conta de abarcar e de fazer reconhecer a realidade social. Enfim, quais são os dispositivos legais que darão conta dessa multiplicidade de formações e suas realidades.

Nesse trabalho a perspectiva de quilombo se situa nas definições Abdias do Nascimento (2009) e Beatriz Nascimento (2006), pois nos ajudam a compreender melhor as forças e movimentos na comunidade quilombola de Pinhões. Importante sublinhar que

[25] Decreto 4887/03 Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

na leitura contemporânea sobre quilombos, as abordagens de ambos os autores têm como ponto nodal o enfoque político das formações quilombolas enquanto resistência negra.

O quilombismo conforme Abdias do Nascimento é todo modo de resistência física e cultural do povo negro brasileiro sendo desde a formação de comunidades quilombolas afastadas dos centros, como também, organizações associativas toleradas pela ordem vigente. Nessa direção, o autor amplifica as diferentes formas de composição dos quilombos: clubes sociais e recreativos, escolas de samba e gafieira, terreiros, tendas, etc. Assim, abarca os elementos constitutivos e de sustentação da vida da população negra brasileira, ainda que sejam legalizadas pela sociedade dominante. Para Abdias do Nascimento "ilegais" ou não foram uma unidade, assevera com a força de seu argumento: "Porém, tanto os permitidos quanto os "ilegais", forma um unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história" (NASCIMENTO, 2009,p.203).

Elabora de modo arrojado uma proposta social e política para a sociedade brasileira, que consta com ações no campo da educação, do meio ambiente, da relação entre gênero e raça, da propriedade coletiva da terra. Abdias do Nascimento antecipa a agenda da luta quilombola e assinala a exigência da busca pela dignidade dos africanos escravizados expressa no modelo quilombista, como afirma o autor, e que repercute como ideia-força na consciência da luta sociopolítica da população negra. Reforçamos oregistro veemente de Abdias do Nascimento (2009): "Quilombo não significa escravos fugidos. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial" (NASCIMENTO, 2009, p205), diante de todos os desafios presentes na conformação da identidade quilombola.

A contribuição da intelectual negra Beatriz Nascimento (2006) no campo dos estudos quilombolas segue, também, como referência nesse trabalho. Argumenta que as formações dos quilombos configuram-se como uma das diferentes formas de resistência que o negro arregimentou na luta por sua identidade pessoal e histórica (NASCIMENTO, 2006, p.117). Nessa direção, o quilombo configura na história do negro brasileiro a demarcação de sua experiência de resistir e organizar. Os múltiplos modos de resistir marcam a presença negra em nossa sociedade. Importante situar a passagem no final do século XIX do quilombo compreendido como instituição para representação de resistência, o tom ideológico torna-se contundente na luta contra a opressão.

De maneira crítica a autora, assinala que a historiografia tratou o tema dos quilombos enquanto formações residuais, desse modo traz em si o caráter terminalidade.

Alerta que "falta ainda um esforço historiográfico de ao estudar os quilombos brasileiros, defini-los segundo estruturas e sua dinâmica no tempo. De modo geral define-se quilombo como se fossem aldeias do tipo que existia na África, onde os negros se refugiavam para 'curtir o seu banzo' (NASCIMENTO, 2006, p.120)".

Conforme assinalado mais acima, os quilombos contemporâneos enfrentam diferentes dilemas, passam por muitas tensões e experienciam seus conflitos. Concordamos com Arruti (2008) ao atestar que quilombo é uma categoria em disputa, devido seu caráter aberto e processual que se deve a enorme variedade dessas "formações sociais coletivas contemporâneas" (ARRUTI, 2008, p01). O que está em jogo, conforme afirma, é o quanto esse conceito dará conta de abarcar e de fazer reconhecer a realidade social.

Optamos nesse estudo pelas abordagens dos autores Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, ambos na medida em que tratam do fenômeno das formações quilombolas enquanto modos de ser e saber que resistem ao sistema de dominação escravista e que ao longo do tempo continuam resistindo nas mais diferentes formas de fundação de seus territórios.

Compreendê-los como resistência é nosso ponto de partida, pois nos oferece instrumentos na tentativa de capturarmos a complexidade do quilombo de Pinhões com as contradições envolvidas numa comunidade recentemente certificada, atravessada por antigas urgências e novas demandas. Pulsam novas relações com os *de fora* e reposicionamentos com os *de dentro,* o quilombo se vê envolvido em uma variabilidade de situações, tais como: responderem às solicitações das instituições governamentais, universitárias e das organizações do movimento quilombola e negro. São convocados a darem respostas a questões que ainda são recentes, como a elaboração da identidade quilombola e da identidade negra. Essa a complexidade atende pelo nome de quilombo!

2.2. *Quilombo é resistência:* Pinhões, que fios tecem esse quilombo?

Destacamos que essa é uma leitura sobre o quilombo de Pinhões, dentre a pluralidade de maneiras possíveis de pesquisar essa comunidade e outros quilombos. No início da pesquisa fui algumas vezes a Pinhões, sendo para apresentar-me e à pesquisa. Participei de reuniões, festas dos Congados e conversas espontâneas. Logo no início de minhas incursões fui convidada por Débora, uma das interlocutoras dessa investigação, a passear pela comunidade e ser apresentada as pessoas e aos lugares. Assim, fomos

caminhando e (re) conhecendo a comunidade. Débora explicou que o nome da comunidade deve-se ao fato de que havia no território grande quantidade da árvore que produzia o fruto pinhão. Atualmente e em número bastante reduzido é possível encontrar algumas árvores de Pinhão.

O bairro de Pinhões está localizado na cidade de Santa Luzia, considerado como rururbano (DIAS, 2015). Quer dizer, mesmo que esteja na Região Metropolitana de Belo Horizonte e possua em muitos aspectos características urbanas, mantém elementos da realidade do campo. Inclusive, há em caráter formal a Associação dos Agricultores Familiares e da Comunidade do bairro Pinhões e Região. Segundo informações do CEDEFES[26] são cerca de 380 famílias distribuídas ao longo da extensa rua principal e adjacentes.

Marcas importantes presentes em Pinhões são as práticas culturais e sociais com fortes elementos da ancestralidade negra africana[27] presente em seus ritos religiosos, destaca-se o Congado, tradição na comunidade com mais de 100 anos de existência, com programação extensa, são dias de novena e o encerramento com a presença devota do Catopé, a festa é um grande acontecimento. Com expressivo número de visitantes e devotos de Nossa Senhora do Rosário. Consta, também, a Guarda de Congo do Divino Espírito Santo com sua festa anual e conta com dias de novena e a celebração de encerramento que tem a presença da Guarda feminina e Guardas de Congo visitantes. Ocorre a tentativa por parte da Guarda de Congo de resgatar a realização de algumas festas que deixaram, por algum tempo, de ser comemoradas na comunidade, são os casos de São Cosme e Damião e de Santa Cruz.

As relações marcadas por fortes vínculos de parentesco consistem em uma particularidade na comunidade. Todavia, são recorrentes em territórios quilombolas. Expressivo número de filhos/as casados constroem suas casas nos terrenos dos pais e ali

[26] O CEDEFES é uma Organização Não-Governamental, sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, com sede e foro na cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, Brasil. Seu objetivo é promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. Disponível em : http://www.cedefes.org.br Acesso em: março 2015.

[27] A ancestralidade negra africana é um recurso discursivo utilizado de distintas maneiras. O uso recorrente está no sentido de origem. Busca-se a origem não somente para percorrer o caminho de volta e por ele traçar os sentidos e significados do pertencimento comprometidos pela desterritorialização e no processo da diáspora. Funciona também como meio de cristalização das dinâmicas presentes nos territórios. A reterritorialização da população negra nas mais diferentes formas de resignificação de suas existências. Nesse estudo, optamos por conferir ênfase não ao que é original, daquilo que representa uma origem essencialista, mas a originalidade produzida nos diferentes encontros e experiências compostos na diáspora.

formam suas famílias. A comensalidade perpassa distintos momentos que informam o sentido da partilha, tanto no âmbito privado quanto público. Situações que agregam amigos, parentes, visitantes são comumente proporcionadas. Em todas as casas em que chegamos o alimento é oferecido por seus moradores. Alimentação farta e saborosa é encontrada nos almoços de domingo junto às famílias, nas celebrações e festas da comunidade, costumam dizer: *"*surgiram mais pessoas do que tinham previsto, mas mesmo assim, todo mundo comeu e ficou satisfeito. Na hora a comida deu pra todos que chegaram*"*. E sempre dá! A leitura que nos remete ao atavismo daquela comunidade faz sentido quando entendemos que naquele território de origem negra e escravizada, o significado da fartura do alimento no prato e das *latas cheias* é primordial para as famílias negras que trazem como memória coletiva a escassez. Mesa farta, ainda que simples, as panelas cheias e com o pedaço de carne garantido expressam a prosperidade na materialidade e garantia da vida.

Chegamos a Pinhões pela Rodovia MG 20 logo na entrada temos a Praça Naná Bahia, local em que se instalava um antigo casarão, logo perto do outro lado da rodovia conhecido como Pinhões de baixo há um campo de futebol, algumas residências e ao fundo o Rio das Velhas. Dentre as muitas histórias do lugar, contam que ali havia um porto e que Dom Pedro I passou por ele.

Figura 1 – Mapa de Santa Luzia – Pinhões entre a Fazenda de Bicas e o Mosteiro de Macaúbas



Passando pela praça temos duas ruas que dão acesso à comunidade a rua José Honorato Apolinário onde há uma quadra de futebol . Na rua principal Manoel Félix Homem logo em seu início encontramos algumas lojas comerciais, residências e em seguida um Posto de Saúde. Subindo a rua que tem 2 km de extensão vamos encontrando a distribuição das casas e suas famílias, assim sendo avistamos os Rodrigues, os Teles, os Azevedo, os Conceição, os Diniz, os Carvalho e as diferentes combinações de parentesco que ocorrem pela entrada de novas pessoas por meio de casamentos. Há lotes extensos com casas que pertence à mesma família, muitos filhos se casam e constroem suas moradias nos terrenos dos pais.

Figura 2 - Imagem satélite do Quilombo de Pinhões.



Fonte: googlemaps.com.br

A rua segue longa e chegamos quase ao final da rua ao local conhecido como *Ambrósio*, ali também concentra a área de *sitiantes. P*erguntei a vários moradores qual a origem desse nome, alguns não sabem informar e outros dizem que ali viveu um homem que tinha como sobrenome Ambrósio e formou família naquele lugar. Próximo à direita de quando subimos logo após a curva em que fica a casa da avó de Andreia Crivaro, uma pequena rua nos leva ao loteamento Casa Branca, conhecido pelos moradores como o *loteamento*. Trata-se de uma antiga fazenda que servia como pasto, era propriedade do avô de Débora Rodrigues e bisavô de Andreia Crivaro. De acordo com ambas, o Sr Arsênio Azevedo vendeu para outra pessoa que loteou para venda, alguns lotes foram invadidos, mas outros tantos foram comprados. Assim, há na comunidade de Pinhões o loteamento Casa Branca que possui uma Associação de Moradores a fim de buscar melhorias nas condições de infraestrutura do local.

Na comunidade há uma escola, a Escola Estadual Padre João de Santo Antônio que oferece o ensino fundamental. A escola é desde 2011 reconhecida pela Secretaria de Educação de Minas Gerais como escola quilombola e recebe verba diferenciada para a

merenda escolar. É composta por 08 salas, refeitório, cozinha, salas da direção e professores/coordenação pedagógica e secretaria. Um pequeno pátio entre os anexos, com mesas para o lanche dos estudantes; um jardim e não conta com biblioteca e quadra esportiva. A escola realizava as atividades de educação física na quadra da comunidade, alugava junto à igreja, pois é a instituição que gerencia esse espaço.

Na escola não há a oferta da Educação Infantil, as crianças em idade escolar precisam ser deslocadas para Unidade Municipal de Educação Infantil - UMEI que fica no bairro Industrial Americano a caminho do centro de Santa Luzia e cerca de 6 Km de Pinhões. Não existe a oferta da Educação de Jovens e Adultos como também da Educação Profissional. Essas modalidades são ofertadas em escolas de Santa Luzia, sendo que no município tem um Instituto Federal de Educação Minas Gerais (IFMG/Santa Luzia) e SENAI (Sistema Nacional de Aprendizagem da Indústria), neste último vários jovens de Pinhões realizam cursos como complementação do ensino médio.

A comunidade demanda pelas modalidades da Educação Infantil e da Educação de Jovens e Adultos. A secretaria de educação do município, não respondeu satisfatoriamente a abertura de um equipamento público na comunidade que atendesse às crianças da educação infantil. Com relação à Educação de Jovens e Adultos, não houve autorização para abertura de turmas na escola do território que pertence a rede estadual. A educação profissional ocorre somente em Santa Luzia por meio do IFMG e do SENAI. Contudo, de acordo com relatos de Andréia, um número muito reduzido de jovens de Pinhões é selecionado pelo IFMG, no momento dessa pesquisa, havia o registro de apenas uma jovem da comunidade estudando naquela instituição. Quanto ao SENAI, é outra opção para cursos profissionais, jovens da comunidade realizam alguns cursos ofertados gratuitamente, concomitante ao ensino médio. Na escola de Pinhões houve em 2018 a oferta de curso do Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (PRONATEC).

Pude constatar a realidade vivida pelos jovens da comunidade quando na realização da atividade junto à escola para eleição dos jovens que iriam participar do encontro da juventude quilombola de Minas Gerais no ano de 2017. Os estudantes alertaram para a pouca ou quase nenhuma perspectiva na continuidade dos estudos após a conclusão do ensino médio. Apontaram para a falta de um curso preparatório na comunidade e as dificuldades em manterem os custos de transporte, alimentação e mensalidade para cursarem algum pré-ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) em Santa Luzia ou em Belo Horizonte. Diante dessa conjuntura Virgínia confirma: *Nem todo*

mundo consegue trabalhar. Quando ela e Andréia estavam estudando no Núcleo do Educafro, tiveram a iniciativa de levarem para a comunidade o curso preparatório para ENEM e vestibulares oferecidos por essa organização: *Então, nós pensamos na hora que eles falaram* (Coordenação Educafro) *arruma professor que no resto a gente dá jeito.*

Em 2015 houve a abertura de um Núcleo da Educafro[28] em Pinhões, o Núcleo Liberdade, por meio de Andréia e Virgínia: *A Educafro. É verdade. Educafro, a gente tava tentando trazer o núcleo pra cá, né?* Juntamente com Andréia: *Porque a gente fazia em BH.* O Núcleo teve funcionamento efetivo entre setembro de 2014 a agosto de 2016, porém foi perdendo força com o esvaziamento dos estudantes. Os aspectos administrativos quanto de contexto no qual a comunidade estava imersa, foram determinantes para o encerramento das atividades do Núcleo Virgínia aponta que:

> *Nós começamos, fazia em BH. Então, a gente queria um espaço para os professores. Nós tentamos inclusive com várias pessoas que são professores daqui . Mas, eles não quiseram nos ajudar. Então, foi mais por conta disso também. A gente tava tentando, né? Nó, nós sonhamos alto, né? Nó, como a gente queria aquela... aquele cursinho.[...] Nó, nós ficamos igual doido. Só que era a chave que você não podia pegar do centro catequético, você não podia usar a quadra, aí a gente ia ter que pagar luz, ia ter que fazer não sei o quê, ou seja...*

Para os jovens de Pinhões, a perspectiva de cursarem a graduação é vista como algo muito distante ou não compõe seus campos de visão do futuro. Andréia afirma conforme sua experiência de trabalho com os jovens da comunidade, como também das demais relações que conhece ao longo de sua vivência em Pinhões que sair do território para estudar não é algo planejado pelos jovens, são muito poucos que vencem as barreiras da distância e da falta de recursos para fazerem uma faculdade em Belo Horizonte, por exemplo.

O quadro não é animador para os jovens que no geral, concluem o ensino médio. Muitos permanecem na comunidade, conseguem trabalhos com baixa remuneração – isso,

---

[28] A Educafro Minas é um **Pré-Vestibular (ENEM) comunitário**, integrada a rede de EDUCAÇÃO E CIDADANIA DE NEGROS (AS) E PESSOAS DA CAMADA POPULAR - EDUCAFRO Minas, São Paulo e Rio. A Educafro é um projeto voltado à linha do movimento negro, que tem como principal objetivo, inserir e garantir a permanência de negros e pessoas da camada popular dentro das Universidades Públicas (Federais e Estaduais), quanto nas Universidades Particulares através das Bolsas de estudo que podem a chegar a 100%.Trata-se de uma proposta de inclusão com princípios voltados para a autogestão, o voluntariado, e a cultura e cidadania, visando fortalecer a cidadania através do acesso à educação superior, bem como fazer da Educafro um espaço alternativo para se discutirem temas caros ao projeto em comum com as questões que assolam a sociedade, como: Direitos Humanos, racismo, políticas públicas, ações afirmativa, gênero, cidadania, violência, consciência negra, etc. Disponível em http://www.educafrominas.org.br acesso em outubro 2018.

quando ocupam postos de trabalho, pois o desemprego para juventude é uma realidade - alguns têm filhos antes dos 20 anos de idade, namoram e muitos casam e continuam vivendo na comunidade. Esse ciclo não é facilmente rompido, a segregação espacial e racial do território enquanto periferia do município traz como consequência a dificuldade no trânsito das pessoas. O transporte público é um grande problema, pois é oneroso e consome mensalmente valores consideráveis do orçamento familiar. Toda a descrição da juventude de Pinhões – que se assemelha a tantas outras juventudes sendo quilombolas ou não - precisa ser compreendida a partir de determinada realidade imposta por fatores sócio-históricos, político e econômicos.

A uma primeira vista descuidada poder-se-ia concluir que se trata da falta de *força de vontade* ou empenho dos jovens, conforme ouvi algumas vezes dos moradores ou até mesmo dos profissionais da escola. Todavia, a realidade do sistema de desigualdades sociais e presente com vigor nas comunidades quilombolas apontam para elementos que superam a simples *força de vontade*. Em diversos quilombos a juventude deseja sair do território pela falta de condições estruturais - trabalho é a causa preponderante - afirma Sousa (2015) em sua pesquisa junto a um grupo de jovens do congado de Pinhões que são poucas as oportunidades de trabalho na comunidade e por isso os jovens deixam Pinhões a procura de trabalho em Santa Luzia e Belo Horizonte .

Próxima à escola, conforme dito mais acima, tem-se a quadra comunitária, terreno cedido pela igreja católica e construída por meio de mutirão dos moradores. Esse local concentra as festividades dos congados, da escola, as celebrações da igreja, os shows, as reuniões comunitárias. Acompanhando esse conjunto há o cemitério próximo à igreja católica e a Casa Paroquial, esta última tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN - MG), como também o conhecido "cemitério dos escravos" na região do bairro do Fecho um pouco antes de Pinhões, o cemitério fica nas terras da família Diniz de Santa Luzia, na Fazenda de Bicas que fazia divisa com as terras do convento de Macaúbas, as *extremas* como são conhecidas nessa faixa de terras Pinhões se formou.

Nos arredores de Pinhões podemos constatar a degradação ambiental que avança. O Rio Vermelho localizado na comunidade próxima conhecida como Pau D'Óleo foi local utilizado para lavagem de roupas e banhos, atualmente está sofrendo com a retirada de areia para ser colocada numa pista de MotoCross, empreendimento nas cercanias. A Rodovia MG 20 margeia o bairro dando vazão a vários lugarejos, distritos e ao município de Jaboticatubas, nesse percurso existem diversos empreendimentos imobiliários. Em

função da construção da Cidade Administrativa (local que congrega a as instâncias do governo do estado de Minas Gerais) houve grande aumento na especulação imobiliária nos municípios de seu entorno, caracterizado como o Vetor Norte da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), compreendendo algumas regionais de Belo Horizonte somadas a 14 municípios, tais como: Lagoa, Santa, Vespasiano, Santa Luzia, Pedro Leopoldo, Ribeirão da Neves e outros. O Plano de Desenvolvimento e Gestão da RMBH elaborado pelo governo do estado prevê grandes mudanças nas localidades inscritas no Vetor Norte, sendo Santa Luzia uma delas.

2.3. É gente de quem? Possibilidades da narrativa fundacional

Seguimos com a multiplicidade das vozes de Pinhões, indicando por vezes caminhos que se cruzam, apontando semelhanças e convergências que se tangenciam. Mas, não só, pois se revelam também caminhos apartados, divergentes e incongruentes. Entretanto, todos são caminhos válidos, uma vez que ao evocarem memórias particulares ao mesmo tempo convocam memórias coletivas que terminam por se mesclarem ao fluxo socio-histórico dos acontecimentos.

Histórias singulares e plurais, percorridas por marcas individuais que se misturam com histórias de outras pessoas e da comunidade. Onde começam e onde terminam? Não iremos colocar o foco nessa direção, se não que partirmos do fato de se enunciadas, existem. Desse modo, não caímos nas armadilhas da busca inútil da razão universal. A pluralidade das pessoas e sua polifonia nos solicitam pequenos arranjos na tentativa de compor o dito, pois o não-dito tem seus motivos, razões particulares que se articulam à razão de existência da comunidade.

Ao referirmos sobre as mulheres e a genealogia das famílias, nos interpelamos sobre a possibilidade de separar analiticamente gênero e parentesco como marcadores do quilombo. A relação entre gênero e parentesco tem peso considerável dentro da comunidade, à representação social da mulher como progenitora (MIRANDA, 2008) é devidamente assinalada, principalmente, quando se trata de identificar o parentesco por meio da árvore genealógica. Ao mesmo tempo em que o lugar da mulher-mãe é bastante evidente, quer seja pela presença dos filhos na casa dos pais *indo ver a mãe*, nos almoços de domingo, na devoção a Nossa Senhora do Rosário *aquela que cuida de seus filhinhos*.

A genealogia das famílias é um componente invocado com bastante persistência nos diferentes discursos, de modo a deslindar os antepassados de origem e a configuração

atual de suas descendências, traz em seu bojo as circunstâncias históricas nas quais o povoado de Pinhões se constituiu.

É importante destacar que a genealogia foi um dispositivo de empoderamento utilizado por alguns grupos na busca por conduzir/disputar uma narrativa sobre a origem do quilombo. Vincula-se com a prerrogativa da ancestralidade na definição da identidade quilombola. Ou seja, expressa determinada agência que se estabeleceu a partir de uma definição sobre o que constitui um quilombo contemporâneo.

A expressão é *gente de quem?* demarca os lugares que as pessoas, moradoras ou não ocupam na rede de relações na comunidade. Mais de uma vez ouvi a expressão *é gente de quem*? utilizada no sentido de identificarem o pertencimento familiar de alguém na comunidade, assim desenovelam gerações e parentescos até reconhecerem a família. Dependendo da idade de quem pergunta vai-se longe, pais, avós, bisavós. Uma série de nomes e apelidos vai surgindo, *fulano filho de dona beltrana e seu beltrano que casou com a filha do seu sicrano e dona sicrana...* e por aí segue os enredos das famílias e da própria comunidade.

É gente de quem? é o modo como as pessoas sabem quem são e quem são como elas, inclusive, aquelas que não. É na força desse reconhecimento recíproco que surge outro tipo de deslocamento, até mesmo o dispositivo jurídico.

Refletindo sobre os diferentes grupos e pessoas presentes em Pinhões, percebemos que fazem referência tanto a ancestralidade comum quanto aos antepassados que num dado momento passam a compor e configurarem os diferentes arranjos familiares, assim afirmam: *todo mundo aqui é parente*, o parentesco representa a diferença diante dos que são "de fora" sendo essa categoria não necessariamente a exterioridade física, mas pode ser identificada dentro da própria comunidade como veremos no percurso de descoberta da diversidade do quilombo, sendo assim, o *todo mundo aqui é parente*, diz de um certo grau de relações sociais reconhecidos em âmbito familiar e valorizados a partir de determinadas composições.

Quando se trata de grupos negros o parentesco é interrompido pela desterritorialização provocados pelo tráfego de africanos colocados na condição de escravizado e, seguidamente, desterritorializações na continuidade da violência colonial – expulsos de terras, deslocados por barragens e demais formas de exploração, expropriados de terras em espaço urbano e rural. A dispersão é uma marca para grupos negros no Brasil. Nesse sentido, os estudos do parentesco voltados para grupos que se conseguem apreender traços de continuidade não nos auxiliaram.

A árvore genealógica que Andréia buscou construir pra entender em alguma medida de onde vem, é entendida como uma estratégia na construção do seu pertencimento. O movimento que realizou estaria assim, vinculado aos desafios e tentativas de acessar uma origem para explicar a identidade por meio da rede de relações que os identificam como parentes. A árvore genealógica assinala muito mais a falta, os espaços vazios que são encontrados ao longo da tessitura das redes de parentes, assim tive a oportunidade de ver.

Compreender o contexto de desterritorialização e descontinuidade dos grupos negros indica a estratégia presente na construção do parentesco que valoriza as relações tecidas ao longo do tempo ao invés de ser um marcador da falta. Esse movimento por descobrir a origem não só da comunidade, bem como das próprias famílias sugere estar relacionado, à lógica colonizadora de agrupar para desagregar os africanos escravizados em suas mais diferentes etnias, o que acarretou novos arranjos na conformação das famílias negras da diáspora. Na ocupação da faixa entre as fazendas em que Pinhões se constituiu, ressoa de algum modo o processo de desterritorialização, tratamos da colonização dos corpos negros, na medida em que sujeitos negros foram enviados para aquele lugar por seus proprietários, não foram por vontade própria e nem para trabalharem uma terra para si mesmos.

A ambivalência da comunidade no sentido de reivindicar sua ancestralidade, inclusive para efeito do reconhecimento jurídico e os diferentes sentidos e significados reverberados pós certificação como comunidade quilombola, nos informam que possuem um determinado enredo até certo ponto comum, entretanto são tessituras diferentes que podemos encontrar na Guarda de Congo do Divino Espírito Santo, no Catopé de Nossa Senhora do Rosário, no grupo de capoeira “Herança dos Quilombos”, na paneleira, nas balaieiras/mascates, no *Coletivo Empodere Se*, no Núcleo Liberdade/Educafro, na escola, nas juventudes, ACMP, cozinheiras e benzedeiras.

Estes são alguns modos de serem e enunciarem o pertencimento, cada qual com enredos próprios, com narrativas específicas e tramas singulares, mas que estabelecem entre si relações. Contudo, no que se refere ao percurso empreendido, este não se manifesta de modo homogêneo e nem comum, cada qual em grupos ou não, compreendem e se movimentam de formas peculiares frente ao fato de serem remanescentes de quilombos. Não identifiquei, por assim dizer, a construção arrematada da identidade quilombola, como também da identidade negra, ambas trafegam por meio de múltiplas compreensões. Elementos como a memória ancestral e a memória recente,

perpassam as vidas, o cotidiano e as relações, estando contidas em cada um dos grupos e sujeitos da comunidade em sua pluralidade. A agência está presente nos múltiplos caminhos traçados, nas variadas formas de se pensar e sentir daquele território, bem como as diversas associações decorrentes do manejo das memórias.

Uma narrativa mais recorrente, inclusive registrada em dissertações sobre Pinhões[29] tem como referência a presidente da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, é a pessoa indicada quando se trata de atender a pesquisadores e visitantes que desejam conhecer a história da comunidade. De acordo essa narrativa, Pinhões surge a partir da fronteira entre a sesmaria da Fazenda de Bicas pertencente a família Diniz de Santa Luzia e a sesmaria do Mosteiro de Macaúbas. Em conversa com Dona Ester, antiga moradora, professora aposentada e ex-diretora da escola local, assim se conformou a comunidade:

> *Pinhões ele foi da década do século XVIII que foi começado, que ninguém sabe precisar bem a data, mas por quê? Porque naquele tempo o mandatário do país usava muito entregar porções de terra, glebas de terra pra alguém tomar conta. Então, essas glebas de terras eram chamadas de sesmarias e essas sesmarias... a nossa era a da Fazendas das Bicas e a do lado de lá de Macaúbas, pertence ao mosteiro. A fazenda de sesmarias da Bicas tinham escravos, então alguns deles que tinham bom comportamento, então eles mandaram vir morar aqui. Então, eles fizeram um monte de rancho pra morar aqui pra vigiar as demarcações de uma sesmaria com a outra de possíveis invasores ela era dos antepassados do Manuel Nunes. Aí veio... então misturaram... no meu caso eu não faço nenhuma discriminação e não tenho vergonha nenhuma em falar que eu sou descendente de negros, talvez eles nem escravos mais eram, mas quer dizer, todo negro daquela época era escravo. Eles não vieram de outros lugares, eram todos daqui mesmo. Os donos vinham aqui visitar ... era uma descendência de escravos muito querida dos patrões. Aqui nunca foi de levar pro tronco pra bater, por aqui só num lugar chamado André Quicé que fica depois de Macaúbas que tinha uma fazenda que usava o tronco pra poder bater, mas essa de cá não. Por fim, eles povoaram aqui, mas sem documento, né? Onde ninguém tem escritura de nada, uma doação e... foi mistificando muito a raça veio vindo pessoas de muitos lugares quando ainda tinha negro tomando conta, os negros daqui iam muito encontrar as negras da outra sesmaria lá em Macaúbas e arrumava filho. Então, se tornou uma mesma família. A bisavó de Débora mesmo, a Sá Mélia, o marido de Sá Mélia que chamava ele de Valu (Valeriano) que era dos escravos de lá e ela era escrava de cá, Sá Mélia. Os Teles também era de lá. E mesmo esses que vieram pra cá tinham uns que eram de mais confiança ainda e eles é que levavam a família deles pra estudar no colégio de Conceição do Mato Dentro. [...] Ninguém sabe quem foram os primeiros que vieram pra cá.*

As histórias convergem no tocante como a fundação de Pinhões ocorre, escravizados de *confiança* e estimados por seu proprietário que se deslocam e concentram naquela faixa de terra, estabelecem relações, constituem suas famílias e descendentes.

[29] Ser Quilombola e Ser de Pinhões: dinâmicas e experiências de uma produção do lugar - UFMG/2015 – Lúnia Costa Dias.

Essa relação entre escravizados e senhores sugere por vezes que eram amigáveis, conflitos entre ambos não são relatados. Ao contrário, a afirmação de que não havia violência física como os castigos que ocorriam na fazenda próxima e que ainda eram visitados pelos senhores da Fazenda de Bicas. Dona Ester afirma que Pinhões não é um quilombo, pois não foi constituído por *escravos fugidos.* No entanto, é quilombola, uma vez que descende de *escravos*.

Podemos perceber que a imagem/representação dos antepassados escravizados está voltada para a condição de sofrimento relativo à dimensão do trabalho e da própria sustentação da vida. Não há nas narrativas referências às condições e operadores constituintes da produção de subalternização e opressão sustentadoras do sistema escravista. Nessa direção também não referenciam o seu pertencimento étnico-racial, não se dizem e nem se reportam ao povo negro, a identidade negra, mas aos antepassados que *eram escravos e sofreram muito,* não apontam para a própria condição de escravizados que por si só nos informa sobre a violência da sujeição e exploração. Dessa forma, entendemos que a relação entre a identidade quilombola reivindicada e a identidade negra não são equivalentes, mas construções identitárias que por vezes se aproximam e distanciam, mobilizadas em função do jogo político, dos processos de autoatribuição como também de autorreconhecimento do pertencimento étnico-racial e das relações de gênero como veremos junto ao *Coletivo Empodere Se.*

Ao longo das diferentes conversas com alguns moradores, percebo que a construção da origem das famílias acompanha semelhanças e divergências em termos do que está sendo considerado como as "famílias raízes*",* denominação dada pela presidente da ACMP, referente às famílias que deram origem à comunidade (DIAS, 2015). Segundo Dona Ester essas famílias não seriam consideradas aquelas que fundaram Pinhões, devido ao intercâmbio de relações entre os moradores *de dentro* e *de fora* da comunidade que por sua vez geraram filhos.

Detectei moradores que estão em busca de suas respectivas árvores genealógicas, tentando descobrir quais as conexões entre as famílias e há certa necessidade em saber quais são aquelas que descendem dos escravizados que povoaram as extremas das fazendas. Diversos nomes surgem no escrutínio do passado, variadas composições familiares se sucedem, indicando lacunas no parentesco, com sobrenomes que aparecem indicando casamentos, pessoas que sobrechegam sem explicação aparente, mas que pertencem a alguma família, variações comuns a tantas outras comunidades quilombolas ou não. Enfim, uma série de situações que indicam a dinâmica de configuração das

famílias, que logicamente vai manter um ritmo e frequência de entrada e saída de pessoas indefinidamente. Como exemplo temos o loteamento Casa Branca que existe em Pinhões há cerca de 20 anos, localizado na região conhecida pelos moradores como Ambrósio no final da rua principal – Rua Manuel Félix Homem, seus moradores são majoritariamente pessoas que vieram de fora da comunidade, compraram lotes e construíram suas moradias. Também encontrarmos pessoas nascidas em Pinhões e que vivem nesse loteamento.

Há também os *sitiantes*, como são denominados pelos moradores ao se referirem as pessoas que compraram imóveis/sítios no território e frequentam de modo esparso a comunidade. Nos dois casos, ocorre um trânsito alternativo de pessoas e de relações estabelecidas que podem vir a modificar os arranjos familiares, ainda que não sejam estabelecidas relações estreitas. Percebo que há uma separação nos discursos sobre quem é de Pinhões e de quem é do loteamento, como se não pertencessem ao mesmo território. Por mais que transitem pela comunidade, estabeleçam inter-relações, não são reconhecidos, nas vozes das *famílias de Pinhões* como sendo da comunidade.

O sentido do pertencimento é de outra ordem, dado muito em função do reconhecimento familiar. Haja vista, a paneleira, que algumas vezes escutei se referirem a ela, como sendo a única paneleira atualmente na ativa, mas que *não é nascida em Pinhões*. Casou-se com um *filho daquela terra, criou* sua família na comunidade, é a pessoa que aprendeu a arte de fazer panelas de barro em Pinhões, é quem segue mantendo a tradição, está há 40 anos ali e *bem pode se dizer que chegou aqui ontem*. Identificamos assim o dispositivo de pertencimento acionado pelos moradores no processo de se reconhecerem daquela comunidade, o valor conferido ao nascimento orienta e sustenta a estrutura na distribuição do poder entre as famílias.

Nesse contexto entrecortado por sujeitos, memórias e singularidades, são identificados variados grupos que de alguma maneira fazem referência a ancestralidade negro-africana, principalmente, por meio da tradição[30] que contribui no fortalecimento e promoção da comunidade na medida em que funcionam como operadores de diferenciação em relação àqueles que são *de fora*. Além disso, podemos observar

[30] Tradição é aqui compreendida nos termos que Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984) trabalham, como invenção. Não se trata de algo estático, porém acompanha o fluxo dinâmico da vida social, se reelaborando. A tradição é manejada de diferentes formas, há momentos em que é acionada no sentido de dar poder, importância e visibilidade e em outros que remete a algo construído no tempo, imutável. As discussões sobre origem e ocupação dos territórios quilombolas são fundamentados pela multiplicidade e revelam que essa tradição não é fixa, ao contrário, é disputada e passa por modificações.

moradores que não estão vinculadas a nenhum grupo/segmento na comunidade, mas são portadores das memórias e narrativas que a compõe. Todavia, as tensões e as disputas estão presentes, tanto na afirmação da diferença quanto na possível configuração de um sujeito coletivo.

O debate em torno da afirmação da identidade quilombola teve como ponta de lança a presença do CEDEFES e posterior publicação do livro sobre as comunidades quilombolas de Minas Gerais (DIAS, 2015). Esse debate não somente reverberou em todos os cantos daquele povoado, como vem se tornando cada vez mais retesado e vigoroso. A contenda se instala nas diferentes considerações do significado de ser quilombola, existem aqueles que tomam como algo residual, uma volta no tempo, forte referência ao sofrimento dos antepassados, somado à problemática questão da propriedade coletiva da terra e o receio de perderem suas casas.

Temos outros com a visão de que a comunidade é eminentemente quilombola, pois *aqui começou com os escravos*, nos afirma o mestre de capoeira que fundou a "Associação de Capoeira Heranças do Quilombo", grupo presente na comunidade há quase 20 anos. Muitos moradores compartilham do entendimento de que Pinhões é uma comunidade quilombola, tomando justamente os antepassados escravizados que foram tomar conta daquela faixa de terra entre as duas fazendas. Após a certificação da comunidade, vi com mais frequência alguns moradores operarem o significante quilombo e quilombola como marcador que passa a configurar na elaboração de suas identidades.

As práticas sociais e culturais presentes na comunidade são instrumentos que positivam a percepção do pertencimento quilombola, criam base para a argumentação junto aos órgãos responsáveis pelo reconhecimento jurídico e geram vínculos entre seus pares. Nessa direção, são mobilizadas as práticas que apresentam fortes elementos da ancestralidade africana presentes em seus ritos religiosos, como o Congado com mais de 100 anos de existência, no arrojo da Guarda de Congo do Divino Espírito Santo, na luta e cultura da capoeira "Heranças do Quilombo", na arte das panelas de barro, nos saberes das benzedeiras e ainda o conhecido "Cemitério dos Escravos" que fica nas terras da Fazenda de Bicas no qual ocorre a missa em comemoração o dia da Consciência Negra. Todas as práticas perpassadas por relações marcadas por resistentes vínculos de parentesco. Somado à escola que atende às crianças e jovens da comunidade reconhecida como Escola Quilombola. O jogo de negociação das identidades e nesse caso de uma identidade em discussão, é bastante fluido, opera em larga medida em função da estratégia que o momento de disputa exige.

No meu trânsito pela comunidade em meio às conversas com pessoas diferentes a fim de apreender mais profundamente o repertório das histórias que Pinhões possui, tendo vínculo explícito ou não com a ancestralidade ou com a identidade quilombola, escuto diversas vozes com histórias múltiplas, até mesmo realidades variadas que convergem no significado em ser daquele lugar. Fiz o exercício para não dividir a comunidade entre aqueles/as que pensam e desejam o reconhecimento quilombola e aqueles/as que negam essa discussão, como também seu reconhecimento jurídico. Com isso, escutei de forma pulverizada pessoas e vozes de diferentes locais, com narrativas diversas ou que apresentam algum ponto de contato, a indicação de permanências ou descontinuidades, mas que informam sobre a vida da comunidade.

Elaborar determinada compreensão a respeito do estabelecimento da comunidade, por meio de seu mito de origem é uma maneira de territorializar os primeiros ocupantes na faixa entre as fazendas e aponta para a estratégia de fundar legitimamente Pinhões. Se por um lado é importante a fim de acessar políticas públicas, na afirmação de direitos, bem como da presença política via reconhecimento jurídico, por outro lado não podemos desconsiderar que a origem comparece como estratégia de uma lógica ocidental predominante que se afirma por classificações. A origem nos remete a dimensão da agência dos povos na experiência da diáspora negra africana, nos oferece outro modo de compreender os processos de reterritorialização dos africanos escravizados e seus descendentes na formação socio-histórica brasileira, pois foram muitas a formas trazidas e construídas na diáspora para enfrentar o escravismo, sendo quilombo uma delas.

Compreendemos que a realidade que Pinhões vivencia em termos da disputa por uma identidade quer seja daqueles que reivindicam enquanto quilombolas ou de outros que assim não acompanham essa postura, como algo que assinale divisão. Entendemos fazer parte de um mesmo continuum, da construção identitária e na constituição dos modos de ser daquele povo, como também de se colocar no mundo que solicita-nos alargar a compreensão dessa realidade. Não se trata como afirma Muniz Sodré (1982) de determinações e separações entre a origem e o destino, mas a simultaneidade dos diferentes modos de ser.

Dilatar a compreensão, como também alterar a perspectiva nos viabiliza perceber que os moradores de Pinhões se conectam pelas inter-relações e a convivência no mesmo território, independente de se entenderem quilombolas ou não. Trama urdida na fluidez da memória ancestral presente no território geradora de sentido e vida consubstanciadas nas práticas culturais, nos vínculos de parentesco e nas relações sociais. A certificação é

um exemplo, pessoas e grupos na comunidade envolvidas ou não com esse processo seguem seus ritmos de vida, para além das disputas internas continuam agregando em torno das atividades culturais, religiosas e sociais na comunidade. São aniversários, casamentos, almoços de domingo, missas, festas de Nossa Senhora do Rosário, do Divino Espírito, enfim, os laços continuam firmes com divergências e convergências.

O congado de Nossa Senhora do Rosário e a Guarda de Congo do Divino Espírito Santo são flagrantes da expressão dos antepassados, associada à dimensão devocional. O Catopé se expressa por meio de cânticos que muitos não entendem por estarem em *outra língua*, que também não é revelado. As "melodias lamentos" que são dedilhadas nos violões, as composições musicais e vozes ecoam o passado de sofrimento e dor dos negros que suplicam a uma Nossa Senhora branca que venha cuidar de *seus filhinhos*, se misturam à dignidade dos passos dos *dançantes*, do belíssimo azul e branco das fardas em perfeita harmonia contrastiva com as peles pretas.

O fervor e adoração também encontrados na Guarda de Congo, ainda que recente, combinam o ritmo tão desejoso de ser marcado e dançado pelas mulheres que até uma Guarda fundaram. São domínios de saberes da existência que alcançam a esfera corpórea na medida em que aqueles sujeitos expressam como sentem, bem como as sensações físicas desencadeadas pela emoção, pergunto-me: Como trazer para a linguagem escrita, a linguagem do corpo? São questões que irão me acompanhar muito de perto por todo o percurso desse trabalho.

Ao longo de toda a discussão e explanação sobre a articulação entre as identidades no quilombo, localizamos um dado fundamental que é a articulação entre quilombo e raça. Reiteramos a perspectiva política adota nessa investigação, nos é evidente essa relação, inclusive, sendo tais significantes os eixos e alicerces da vida que compõem a comunidade em suas manifestações religiosas, culturais, políticas e sociais.

Nessa direção depreendemos que as ficções constitutivas das histórias dos lugares se justificam na medida em que por séculos essas comunidades são subalternizadas e largadas ao apagamento, a ficção torna-se, assim, recurso legítimo. As justificativas produzidas pelas comunidades relativas à sua origem, tanto quanto a forma como manejam suas identidades não cabem serem julgadas ou criticadas, se não que explicitadas, já que foram construídas em contexto de profunda opressão, dominação e exploração. As representações no imaginário social dos negros brasileiros ainda está bastante relacionado à tortura e violência colonial. Todavia, indagamos: Quem deseja carregar o fardo do sofrimento? Conforme o depoimento de Dona Ester e em conversas

informais com outros moradores Pinhões não foi um quilombo que em sua fundação houve violência física por meio de espancamentos como em outra fazenda do entorno. No entanto, não ignoramos o padecimento implicado na condição de sujeitos escravizados. Nessa medida, compreendemos que os moradores não negam o sofrimento, mas negam o peso de carregar uma dor que parece nunca chegar ao fim, assim como não entender quando se diz: *pra quê ficar mexendo nessas coisas*?

2.4. Eu sou de Pinhões: reconhecimento jurídico e seu complexo manejo

A identidade quilombola juridicamente reconhecida por meio do Decreto4887/03, com todos os limites que existe em uma peça jurídica produzida pelo estado liberal que se organiza com base na propriedade privada e na negação dos direitos de sujeitos coletivos como os povos tradicionais. Assim, "grupos **étnicos raciais** segundo critério de **autoatribuição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de **ancestralidade negra** relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida" traz algumas demarcações nodais dessa identidade, a primeira delas é o pertencimento étnico racial.

O reconhecimento jurídico aciona uma entrelaçada teia de relações que por sua vez exige dos sujeitos do território agilidade no manejo de uma recém identidade quilombola aportada pelo Estado. Esse quadro provoca na comunidade uma cadeia de percepções e posturas que colocam em evidência: os lugares internos de disputas e representação de poder - igreja, escola, associações - açodam a manifestação de hostilidades entre vizinhos; conflitos abertos referentes à imputação de autorização para se enunciar pela comunidade ou se expressar como pertencente ao quilombo; espaços de discussão da política quilombola que não agregam as diferentes opiniões sobre o funcionamento da comunidade. Em suma, são alguns posicionamentos que ficaram à vista desde o processo de certificação como remanescentes de quilombo até o convívio com a nova nominação e suas reverberações.

Importante passo do quilombo contemporâneo deve-se à amplitude e pluralidade de comunidades que foram abarcadas pela autoatribuição, que reclamam enquanto sujeitos coletivos sua ancestralidade negra concomitante ao empreendimento da luta contra-extermínio. Há um longo caminho dos quilombolas na luta pelo reconhecimento jurídico e identitario. Vindo de uma definição histórica marcada pela criminalização na

formação das comunidades (definição dada via Conselho Ultramarino 1740), passando por longa invisibilização, na negação da propriedade da terra (Lei de Terras - 1850) e somente tendo espaço junto ao estado brasileiro na Constituição Federal de 1988, após tenaz ação do movimento quilombola, cerca de 250 anos negligenciados desde a Coroa portuguesa até a constituição republicana do Brasil.

A constatação da conjuntura de Pinhões proporcionada pelas observações e discursos emitidos pelos moradores e as sujeitas dessa investigação, correspondem com Miranda (2015) ao afirmar sobre:

> Os distintos significados de quilombo manejados em práticas discursivas demonstram a complexidade de uma identidade negociada, forjada no decorrer de processos de invisibilidade ativamente produzida e de visibilidade insurgente. (MIRANDA, 2015, p.73).

Todavia, a certificação como remanescente de quilombo nos adverte sobre os dilemas do reconhecimento jurídico, que não se limitam ao caso do quilombo de Pinhões, mas presentes nas diversas realidades das comunidades quilombolas certificadas. Tem-se determinada configuração no aparato jurídico que nem sempre se encaixa com a realidade local e termina por definir para os quilombos o que são e quem são, de modo a desconhecer as singularidades presentes nessas comunidades. *Eu sou de Pinhões,* assim afirmou Érica. Pertencerem aquele território é a primeira referência, ao passo que ser quilombola é algo recentemente incorporado.

Encontramos ressonância em Santana (2015) ao estudar as crianças do quilombo do Mato do Tição - comunidade próxima ao quilombo de Pinhões – pontua que: “a identidade como criança do Mato do Tição é muito forte entre as crianças” (SANTANA, 2015, p.98). O discurso sobre serem quilombolas surge em meio às vivências que giram em torno dessa recente identidade na comunidade, portanto, para as crianças o significado do pertencimento está em ser do Mato de Tição, enquanto ser quilombola é uma construção agregada de modo recente no entendimento de ser daquele lugar.

A certificação nesse contexto surge como interrupção na lógica que confere significado ao pertencimento. Trata-se de um corte que se faz *de fora* e é levado para dentro da comunidade por meio do Estado, nesse caso, pela Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais que torna a escola local quilombola, anos antes do reconhecimento jurídico. A circunscrição não se deve somente a ser certificada, sobretudo, porque o debate não foi instalado na comunidade de forma ampla. A escola passa a ter o estatuto de quilombola com uma comunidade educativa que não trabalhava

a temática da Educação Escolar Quilombola, segundo informações do *Coletivo*, somado ao fato de que os estudantes em larga medida não se reconheciam quilombola e até mesmo recusavam estabelecer o diálogo nessa linha de discussão. Haja vista o trabalho de Sousa (2015) junto aos jovens de Pinhões que de modo geral rejeitam a ideia de serem quilombolas, apesar de conhecerem a história contada pelos mais velhos, entretanto os jovens, "afirmam que isso é apenas história, mas que não se importam ou não se preocupam em serem chamados assim, são indiferentes a isso. Afirmaram também que não costumam ouvir ou falar na questão do local de sua residência ser um quilombo." (SOUSA, 2015, p.96).

Consideramos que falta uma leitura atenta das instituições quer seja o Estado ou as universidades sobre realidade dessas comunidades. Ao inferirem sobre suas necessidades sem consultar os sujeitos acreditam que estejam beneficiando com ações e normativos legais. A leitura equivocada que podemos realizar em um primeiro momento é concluir que as pessoas das comunidades não estejam prontas ou não desejam o reconhecimento jurídico, mas em larga medida não estão conectadas com os desdobramentos e nem com ideia do que seja o novo estatuto como remanescente de quilombo.

Analisamos que essa desconexão ocorreu no caso de Pinhões, que ocasionou uma série de problemas como alguns elencados acima, mas que voltaremos a eles ao longo do trabalho. Existem vários grupos dentro da comunidade realizando leituras diferentes do reconhecimento, a partir de perspectivas diversas e muitas vezes incongruentes entre si. Os conflitos que podem ser produzidos nas comunidades devido a ação externa do Estado chegam a ponto de estabelecer rupturas que podem causar a situações extremas. Alguns momentos são emblemáticos na presença do Estado e dos operadores na implementação das políticas públicas quilombolas nos territórios. Foi o caso do reconhecimento da escola como quilombola pela SEE sem anteceder uma orientação ou formação daqueles profissionais da educação com o objetivo de desenvolver o trabalho educativo em uma escola naquele território; as eleições para a gestão dos cargos de diretor e vive-diretor da escola estadual local; a designação específica para as escolas quilombolas de professores e auxiliares, geradores de conflitos em torno de divergências na compreensão entre pertencimento e vínculo com a comunidade e por fim, a própria certificação de autoatribuição. Registre-se que por todas as vezes que Andreia acionou o poder público para esclarecimentos em relação a esses episódios, a resposta era que não poderiam

interferir na autonomia da comunidade. A interferência jurídica não consegue ainda considerar os dilemas internos, que o ordenamento do Estado, por se pautar por critérios genéricos e generalizantes, se mantém num patamar acima das comunidades.

Essa interpelação nos acompanha no próximo tópico, no qual procuramos descrever e analisar por meio de três ocorrências: a eleição para cargos de diretor/a e vice-diretor/a da escola local; a certificação como remanescente de quilombo; a designação para os cargos de professores e auxiliares quilombolas da rede estadual de ensino e a debilidade no trato do Estado em operacionalizar a implementação dos normativos legais que compõem a política pública para os povos quilombolas. Iniciamos com o cenário político que encontrei ao chegar à comunidade.

2.5. Cenário político interno

Quando cheguei a Pinhões em meados de 2016 não havia, naquele momento, processo jurídico instaurado para o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos, entretanto, o significante quilombo já circulava. Perpassava opiniões variadas em termos da instauração ou não do processo de certificação, com a justificativa de que a comunidade não se reconhecia como quilombola. Soube por parte de algumas pessoas que têm familiares no território, que os moradores receavam os efeitos produzidos pelo reconhecimento jurídico, principalmente, a propriedade coletiva da terra e, por conseguinte a perda de suas casas. As múltiplas posições deslocavam-se daqueles que desconheciam ou que não viam importância estratégica em ser certificada como quilombola até os que distinguiam sua importância estratégica, porém muito variada entre si.

Já no meu ingresso em campo, a intermediadora junto à comunidade, uma pesquisadora que havia terminado seu estudo em Pinhões e contactaria a Associação Cultural das Mulheres de Pinhões (ACMP), alertou que naquele momento a comunidade estava suscetível devido ao desgaste provocado pelos tensionamentos na disputa pelo cargo de direção da escola local. Era um momento em que as apreensões permaneciam presentes de forma latente após as altercações ocorridas no procedimento eleitoral.

Ainda que conflitos ocorram nos processos nas eleições para os cargos dediretores e vice-diretor, reconhecemos que ao constar essa exigência na LDB 9394/96

pelos artigos 14 e 15[31], a garantia da gestão democrática do ensino da rede pública na educação básica, é parte do exercício e aprendizado da autonomia a expressão de divergências e convergências políticas.

Seguindo a proposta de uma gestão comprometida com a diversidade, houve a criação do Grupo de Trabalho de Educação Escolar Quilombola (GTEQ) em 2015 pela Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais (SEE/MG) por meio da Resolução SEE n. 2796/20015 com a finalidade de constituir meios para a implementação das Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação Escolar Quilombola. Sua composição contava com representantes das comunidades quilombolas, sendo presidido pela então Secretaria de Educação, com suporte de sua equipe técnica mediante a Superintendência de Modalidades e Temáticas Especiais de Ensino, e a Assessoria de Modalidade e Temáticas Especiais de Ensino (SANTOS, 2016).

Acompanhei algumas reuniões do GT no qual duas mulheres se identificaram como representantes da Associação Comunitária das Mulheres de Pinhões. De acordo com Débora e Andreia que estavam envolvidas com o processo das eleições na escola, ambas as representantes foram orientadas pela SEE/MG a esclarecerem junto à comunidade as Diretrizes para a Educação Escolar Quilombola. A partir dessa orientação formou-se um grupo que percorreu a comunidade, Débora participou e conta que: *fomos de casa em casa explicando o que eram as diretrizes, tinha uma lista para as pessoas assinarem*. Indicava a organização e o registro confirmando a ida até as casas dos moradores.

Pessoas afiliadas à ACMP lançaram candidatas às eleições de 2016 para diretor e vice-diretor da escola. Consideravam que primeiro critérios que constava na Resolução, que diz sobre o candidato "ser preferencialmente quilombola e pertencer à comunidade quilombola atendida pela escola", prevaleceria sobre os demais. Na Resolução consta que o candidato deve contemplar outros critérios, entre os quais: "estar em exercício na escola quilombola para a qual pretende se candidatar". Ocorreram interpretações divergentes da

[31] Art. 14 – Os sistemas de ensino definirão as normas de gestão democrática do ensino público na educação básica, de acordo com as suas peculiaridades e conforme os seguintes princípios: I – participação dos profissionais da educação básica na elaboração projeto pedagógico da escola; II – participação das comunidades escolar e local em conselhos escolares ou equivalentes. Art. 15 – Os sistemas de ensino assegurarão às unidades escolares públicas de educação básica que os integram progressivos graus de autonomia pedagógica e administrativa e de gestão financeira, observadas as normas gerais do direito financeiro público.

Resolução 2945/16[32] e a SEE informou ao ser consultada, de que as candidaturas afiliadas à ACMP, não eram elegíveis porque não estavam de acordo com os critérios da Resolução 2945/16. O processo eleitoral foi com a vitória da chapa composta por profissionais que já atuavam na escola. Abriu-se desse modo espaço para o questionamento da Resolução 2945/16 e sua legitimidade, uma vez que não atendeu a reivindicação de representação por parte dos candidatos da comunidade e do grupo que os apoiavam. As pessoas envolvidas com a candidatura apoiada pela ACMP apontaram o limite do documento no que tange a participação dos profissionais quilombolas da educação que desejam participar do pleito para direção das escolas em seus territórios, isto é, o critério do candidato ser "preferencialmente quilombola", de acordo com a visão de lideranças e pessoas que participaram diretamente do processo eleitoral, deveria ser prioritário, de maneira a garantir que as escolas quilombolas fossem gestadas por pessoas da própria comunidade.

Passado o primeiro momento do resultado das eleições, podia-se perceber que ao longo dos meses seguintes repercutia sobre várias pessoas da comunidade, principalmente, os envolvidos diretamente no processo. Com o passar do tempo, curto, aliás, outros eventos movimentaram a comunidade e as eleições na escola, ainda que não esquecidas, ficaram de certo modo acomodadas.

No ano de 2017, a comunidade recebeu a certificação como remanescente de quilombo. Seu processo de solicitação e as repercussões daí advindas tomaram relevo e passaram a ser o tema mais tratado e comentado na comunidade. A solicitação da certificação à Fundação Cultural Palmares foi apresentada por duas mulheres que participavam da ACMP e que naquele momento já haviam se desligado das atividades da Associação. Andreia foi uma dessas mulheres[33] e manteve o desejo desde quando participava dessa associação de fazer a solicitação junto à Fundação Cultural Palmares, para isso buscou informações sobre o processo e o colocou em andamento. Porém, não foi um processo simples, houve muitas considerações feitas pelas mulheres do *Empodere Se* e apoio relativo aos efeitos da solicitação da certificação.

A justificativa para a entrada do pedido girou em torno do contexto político que a sociedade brasileira vivia naquele momento, pós impeachment da presidenta Dilma Rousseff e retirada sistemática dos direitos sociais pelo então governo federal. Essa

[32] Resolução 2945/16 Estabelece normas para escolha de servidores ao cargo de diretor e à função de vice-diretor para exercício em escolas estaduais localizadas em territórios quilombolas.
[33] Não trarei a informação sobre a outra pessoa, pois não solicitei autorização para citá-la no trabalho.

conjuntura deixou Andreia muito preocupada com a situação das comunidades quilombolas e a ameaça de perda de direitos. O receio era de que as solicitações de certificação fossem suspensas e com isso perderiam a possibilidade de entrarem com o processo e buscarem os benefícios dos programas que atendiam a política para as comunidades quilombolas, ainda que já viesse sendo cortado o orçamento que atende ao segmento. Mesmo assim, considerou que seria o melhor a fazer e teve o apoio do *Coletivo Empodere Se* que naquele momento estava se formando.

Com a certificação, houve o desencadeamento de conflitos na comunidade, com acusações de que o pedido foi atitude oportunista uma vez que outro grupo, a ACMP, já havia trazido essa questão para os moradores locais. Reivindicava-se assim o direito pela certificação, não só pelo tempo de existência desse grupo como também por terem entrado com o pedido junto à Fundação Cultural Palmares algum tempo depois que o primeiro pedido havia sido feito. A acusação de oportunismo gerou uma série de situações constrangedoras, mal entendidos, opiniões divididas e rupturas de relações. O desgaste para a comunidade, que já vinha embalada pelas eleições na escola, encontrou outra onda de tensões e muitos conflitos abertos.

Pelas reações produzidas sugere ter ocorrido o questionamento sobre determinada autorização discursiva sobre a comunidade, isto é, o grupo com mais tempo de envolvimento nesse debate considerou-se como mais legítimo para solicitar acertificação, mas não o fez por questões que lhes são pertinentes e não foram explicitadasa mim. Compreendemos que disputas internas e relações de poder estão presentes nas comunidades. Os diferentes sentidos conferidos de pertencimento ao território produzem representações múltiplas das identidades, todavia, não interferem e nem comprometem na garantia do direito coletivo quilombola e menos ainda, na reparação histórica dessas comunidades.

Em fins de 2017, a Secretaria de Educação de Minas Gerais, acompanhando os debates e reivindicações dos professores quilombolas acena e afirma o compromisso em estabelecer a designação específica para professores quilombolas, de modo a que pudessem atuar em seus territórios. Em janeiro de 2018 é então implementado o processo de designação para as escolas quilombolas por meio da Resolução 3677/18, na qual priorizava a contratação dos quilombolas para o cargo de professor como também de auxiliares – cantineiras, faxineiras, secretárias e outras funções.

Trata-se de uma circunstância em que a Secretaria de Educação de Minas Gerais, responde positivamente a demanda apresentada pelos professores quilombolas. Contudo,

o documento legal proporciona uma série de entendimentos divergentes em termos das declarações de vinculação ou não às comunidades quilombolas. Acompanhamos as discussões, dúvidas e tentativas de solução[34] e pudemos captar o momento conflitivo na definição de vínculo, porém produtivo em termos de reflexão acerca do pertencimento. Os modos de se entenderem como quilombolas e viverem com as singularidades de seus territórios, provocaram interpelações e problematizações muito produtivas, levando à reflexividade que fez emergir pontos de vistas múltiplos sobre a experiência da diáspora materializada nas diferentes formas de existência dos quilombos e modos de operarem a identidade quilombola.

Tanto para professores e comunidades foi um contexto produtivo, mesmo com a ocorrência de diferentes situações problemáticas. Entre os documentos para a inscrição no processo de designação estava a apresentação de declaração de vinculação ao território, que deveria ser fornecida pela Associação Quilombola local ou pela Federação Quilombola de Minas Gerais. Esta deliberação sobre a emissão de documento comprobatório de vinculo, se por um lado acentua o reconhecimento da autonomia da comunidade, por outro revela e acentua as disputas latentes nos territórios, como o caso de Associações que emitiam a declaração de vínculo baseada em caráter pessoal ou político.

Não refutamos a importância e urgência da aplicabilidade do conjunto dos normativos legais elaborados com a finalidade de atender as políticas de reparação e reconhecimento dos povos quilombolas. Problematizamos como esses dispositivos chegam até as comunidades, muitas vezes ignorando ou desconhecendo os regimes internos de autoridade e com regulação de tempo e procedimentos inadequado. As dinâmicas dos quilombos e do Estado são muito diferenciadas, o tempo de assimilação e discussão nos territórios das políticas públicas e da execução dos documentos legais não coaduna com a burocracia estatal e seu tempo ora moroso, ora célere. A desconsideração do diálogo nos moldes das comunidades e de tempo para debater e executar a política provocam muitos mal entendidos e causam desgastes nas relações internas às comunidades.

Entretanto, evidencia que a elaboração e implementação dos normativos jurídicos ainda não são prioritárias para o Estado, mas ações dentro de governos receptivos às

[34]Pelo grupo do WhatsApp criado pelos professores quilombolas de diferentes regiões do estado de Minas Gerais que participaram das Oficinas sobre Educação Escolar Quilombola promovidas pelo curso Afirmando Direitos do Programa Ações Afirmativas na UFMG e executado pelo Grupo de Pesquisa Educação Escolar Quilombola.

demandas das comunidades quilombolas, as trocas de equipes de governos, muitas vezes pressiona a elaboração dos documentos e sua execução. Revela assim, os espaços políticos duramente conquistados pelo movimento quilombola, uma vez que enfrentam de forma reiterada forças políticas contrárias a reivindicação dos seus direitos coletivos.

Ao longo de todo esse processo detectamos, o que denominamos por estratégias de ações políticas. Duas perspectivas se evidenciaram: a primeira que se expressa de forma interna à comunidade, em um movimento mais endógeno de mobilização e valorização. Sem, no entanto, deixar de emitir alguns sinais externos. Por outro lado, temos a outra estratégia que mobiliza e valoriza ações junto à comunidade para fora dela mesma, porém sem descuidar da ação política junto a alguns grupos locais. Essa investigação é realizada com o grupo que se apoia mais em um diálogo para fora da comunidade, o *Coletivo Empodere Se.*

A educação é um tema presente dentro do *Coletivo*, focalizam sua importância relacionada ao fortalecimento das identidades negra e quilombola das crianças e jovens da comunidade, no sentido de garantir que as gerações presente e futuras sintam orgulho em afirmarem sua ancestralidade e pertencimento ao quilombo de Pinhões.

A escola em uma comunidade quilombola, principalmente, quando é certificada, torna-se um equipamento em disputa pelas forças políticas internas, pois passa a compor o quilombo de forma inédita. *As mulheres do Empodere Se r*eivindicam a escola como espaço primordial para a realização da educação quilombola. Em um território quilombola ao considerarmos a função social da escola em sua relação com a formação de sujeitos para a cidadania, a educação está em relação direta com a valorização e o reconhecimento dos saberes locais, potente na elaboração das identidades quilombola e negra.

As reflexões aportadas por (MIRANDA et all, 2018) sobre a educação e quilombos[35], sinaliza que a noção de identidade suscita questões relativo a como se aprende a ser quilombola para as novas gerações um pouco além :“Como esses sujeitos negociam e afirmam o seu pertencimento identitário? Como se referem à sua identidade? (MIRANDA et all, 2018, p. 524). Nesse contexto, duas constatações são realizadas: uma em que os estudos afirmam que não há a contribuição das escolas na construção da identidade quilombola e por vezes cria dificuldades ao negar a cultura quilombola e a luta por direitos. Porém, houve a identificação de práticas pedagógicas que “incorporam a

[35] Costa, Lígia(2012); Ferreira, Antônio (2014); Paula, Elaine (2014)

cultura quilombola" nos currículos e nos conteúdos desenvolvidos demandados após certificação da comunidade.

Trata-se de provocar a concepção e realização de uma educação baseada no modelo eurocêntrico que não valida as diversas produções de conhecimento, o currículo, como afirma Arroyo (2011) é um território em disputa, importante assinalar que o autor trata não somente de conhecimentos e conteúdos teóricos a serem desenvolvidos, mas espaço em que sujeitos coletivos, reivindicam poderem enunciar.

Nessa perspectiva, Régis (2018, p.209) afirma que por meio da Lei 10.639/03 que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história africana e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino público e privado brasileiro, as críticas ao "currículo eurocêntrico" tornam-se mais fortes, assim tensiona o sistema de ensino a dar respostas às demandas de coletivos populares que exigem o direito de marcarem espaço e terem suas narrativas presentes na escola (ARROYO,2011).

Emerge na roda de conversa as experiências que as sujeitas de pesquisa tiveram na escola. Andréia afirma que: *Ser quilombola e resistir a tudo isso. Eu não sabia isso na escola e já existia tudo isso*. Como um dos efeitos gerados pela certificação, em fins de 2017 e durante o ano de 2018, a escola inicia o movimento de acessar os saberes da comunidade e passa a desenvolver o trabalho educativo relacionado ao fortalecimento da identidade quilombola e negra dos estudantes. Em uma iniciativa Débora foi convidada para conversar com os estudantes da educação infantil e relata sua experiência:

> *Eu ia falar que eu lembro quando surgiu o convite pra ir na escola, acho que você também lembra disso(*referindo-se a mim*). Que eu fiquei surpresa porque eu pensei assim: eu nunca conversei com criança, eu não tenho didática, não tenho nada, o que eu vou falar pra esses meninos, sabe? E aí, foi tão interessante assim, do pouco que eu sei, eu contar pra eles e os meninos encantados, tipo assim: ah, é por isso que é quilombola. Oh, Débora minha vó é balaieira, minha mãe me leva pra benzer...*

Esse momento constata a importância da interlocução entre comunidade e escola, haja vista que Débora ao narrar sobre as práticas sociais cotidianas *(MIRANDA et all, 2018)*, os estudantes imediatamente identificaram familiares e ali possibilitou pensar o que é ser quilombola, não se tratava de algo distante como algo que consta em um documento oficial, mas muito próximo de seus cotidianos. Uma educação comprometida com os saberes e sujeitos do território contribui sobejamente para o fortalecimento dos vínculos culturais e políticos, como também do pertencer àquela terra e ancestralidade.

Uma escola quilombola, em um território quilombola. Certamente ultrapassa os limites de assegurar a aprendizagem dos estudantes e sua progressão escolar, é fato, a necessidade imperiosa de assumir a implementação das Diretrizes da Educação Escolar Quilombola com todos os desafios e possibilidades que essa modalidade de ensino requer, é um passo importante. No entanto, requer lisura e comprometimento com uma educação emancipatória de seres/sujeitos sistematicamente ocultados e de saberes/conhecimentos desqualificados e invalidados pelo conhecimento canônico/hegemônico.

A escola consegue dar conta de uma educação realizada na e para a comunidade? Está disposta a rever suas lógicas de tempo e espaço de modo a não somente incluir um conteúdo extra ao ensino dos conteúdos exigidos? Ademais todos os desafios das cobranças institucionais burocráticas, compreendemos a importância em promover o deslocamento epistêmico da escola para a comunidade e receber os saberes que de lá emergem, seria a prática intercultural poderosa concepção e ferramenta para a promoção da ecologia dos saberes (SANTOS, 2006) de sorte que a prática educativa não se restrinja cumprir atividades do calendário escolar, mas a incorporação de uma educação produzida pelo saber/conhecimento local dos mais velhos, inclusive das gerações mais jovens que também produzem saberes.

A escola sob a perspectiva da justiça cognitiva/social (SANTOS, 2006) é pautada pela pluralidade epistêmica dos diferentes territórios e indicativa da construção de um projeto emancipatório de mundo. Essa interpretação nos é sugerida quando na roda de conversa fica patente a necessidade de serem preparados *pra aquele mundo lá fora.* Talvez se na escola tivessem expressado a cultura cotidiana; se houvesse o fortalecimento da autodefinição como sujeitos negros e quilombolas e que por consequência suas identidades estivessem não à deriva em situação limítrofe, mas ancorada nos saberes que tão bem conhecem, mas que não são validados na perspectiva de outra epistême, provavelmente a resposta que dariam as relações no mundo lá *de fora*, na passagem pela fronteira entre essas realidades não seria tão amedrontadora como dito por Virgínia: *É horrível quando você sai daqui e vai pra outros lugares*. O reconhecimento e afirmação da identidade seria uma forma mais segura de responder aos desafios e limites impostos pela opressão. Na ausência dessa ancoragem, seguem para o mundo com a retaguarda descoberta e fácil de serem levados e tomados pela contínua produção da subalternização de mulheres, negras e quilombolas.

CAPÍTULO III - O COLETIVO EMPODERE SE: EMPODERE SE ...VEJO COMO LIBERDADE

Foto 14. Encontro do *Empodere Se*



Fonte: Taís Azevedo

Empodere Se.... de si
Empodere Se... sua beleza
Empodere Se ...Suas raízes
Empodere Se...
Para que tenha uma transformação na própria vida a partir do momento em que nos permitimos.

Os toques dos copos em um brinde: *Viva! Viva o Empodere Se*! *Viva as mulheres empoderadas*! *Viva nós*! Naquele dia deslizou pela garganta um primeiro e belo gole de cerveja gelada de uma garrafa cujo rótulo foi preparado especialmente para aquele dia em que se comemorava o aniversário do *Coletivo*, um ano de existência. Todas se organizaram para marcarem presença naquele momento que simbolizava a tenacidade frente aos desafios vividos naquele entremeio de 2016 e 2017. O rescaldo ainda ardia, presente nas relações estremecidas pelo processo de certificação ocorrida naquele ano, nas evidentes disputas nos espaços de incidência política, na tristeza por ressentimentos sendo construídos.

Entretanto, havia o que celebrar. Afinal, o *Coletivo* resiliente, sobreviveu ao tornado que arrebatou a comunidade no processo de "tornar-se quilombola" após a certificação que conferiu a nominação de remanescente de quilombo. Nesse percurso houve o "grupo gerador", determinada disposição inicial de mulheres que constituíram a primeira formação do *Empodere Se:* Andréia Crivaro, Débora Azevedo e Nilma Azevedo. Contudo, não se limitou a serem essas as únicas interlocutoras nesse estudo. Tivemos, ainda, Virgínia Apolinário e Érica Apolinário, ambas com presenças marcantes nos encontros do *Empodere Se*, no período da pesquisa de campo e participaram das entrevistas realizadas. Essas são as sujeitas de pesquisa, porém as vozes das outras mulheres do *Coletivo* ecoam nesse estudo.

3.1 Quem são elas?

Andreia Azevedo Crivaro Moreira, 34 anos, mestiça. Filha de Nívia Lúcia de Azevedo Moreira e Jefferson Crivaro Moreira, tem dois irmãos, Carolina e Rafael, ambos casados. Estudante de Gestão Pública, trabalha em um consultório odontológico em Belo Horizonte. Tem dois filhos, Gabriela 15 anos e Lucas 07 anos. Separada, mas não legalmente. Compõe a diretoria da Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais N'GOLO, inserida na diretoria da Igualdade Racial. Tem expandido e constituído uma ampla rede de contatos, estreitado relações junto à Secretaria de Estado de Direitos Humanos, Participação Social, Cidadania - SEDPAC, Secretaria do Estado de Desenvolvimento Agrário - SEDA, Secretaria de Educação de Minas Gerais, ONGs, movimentos de juventudes e educação quilombola, feminismo e feminismo negro e Instituições de Ensino Superior. Participou da fundação e diretoria da Associação Quilombola de Pinhões.

Nilma Azevedo, 51 anos, mestiça - assim se identifica racialmente, enfatizando características fenotípicas indígenas. Diz se parecer com sua bisavó, que tinha traços indígenas e apresenta uma foto para comprovar a semelhança. Tem cabelos pretos ondulados. Filha de Eliete e Armando, nascida em Pinhões. É casada com Carlos, 52 anos seu primo. Carlos é ator e realiza trabalhos artísticos no teatro e cinema. É filho de Lourdes Rodrigues, é tia de Débora, participante do *Coletivo.* Nilma é tia de Andréia. Morou com o marido e filho em São Paulo por mais de 21 anos e retornaram a Belo Horizonte há cerca de 5 anos. Mesmo tendo vivido por longo tempo fora se reconhece como pertencente ao quilombo, as relações com os familiares de Pinhões não foram rompidas nesse período. Tem um filho, Augusto, 25 anos e estudante de Arquitetura. É

pedagoga, formou-se em 2014. É professora em uma escola privada para educação infantil no bairro em que reside. Moram em Belo Horizonte junto à Lourdes e sua irmã Maria. Quando o Núcleo Liberdade do Educafro estava em funcionamento, realizou várias atividades com o grupo de jovens estudantes e Carlos também era um colaborador. Acompanhou toda a discussão e efetivação do processo de certificação, a celebração da entrega para a comunidade, como também integrou a diretoria da Associação Quilombola de Pinhões.

Débora Rodrigues, 31 anos, negra, assim se autoclassifica racialmente. Filha de Aparecida e Ivo. Tem dois irmãos mais velhos, Jardel e Reinaldo, ambos casados. Os três irmãos moram em um mesmo lote que é de propriedade da mãe. Formada em Comunicação Social, trabalha em um escritório de advocacia em Belo Horizonte. É casada há 09 anos e tem um filho, Daniel de 05 anos. Escreveu um artigo: "Um passeio por Pinhões Quilombola" sobre sua visão a cerca da comunidade de Pinhões, participou por meio do edital aberto pela Editora O Lutador para seleção de matérias a serem publicadas em seu Caderno de Cidadania, foi impresso e distribuído por toda a comunidade. Acompanhei a escrita do texto e percebi que sua elaboração contribuiu no exercício para que pudesse se pensar e localizar como mulher, negra e quilombola.

Constatei, por meio das entrevistas e conversas com as mulheres do *Coletivo* que ao narrarem suas experiências no território, recorriam a elementos que compunham a demanda por sua identidade política. Esse momento configurou-se, também, no fortalecimento do *Empodere Se*, uma vez que o processo de sua participação no edital teve o apoio do *Coletivo* que planejou o momento celebrativo para a distribuição do texto para os moradores. Débora participou de todo o processo da certificação e na composição da diretoria da Associação Quilombola de Pinhões. No ano de 2017 ingressou no mestrado em educação pela UFMG.

Virginia Apolinário, 25 anos, se autoclassifica racialmente como negra. Filha de Rute e Marcos. Tem uma irmã mais nova, Vitória. É solteira e mãe de Maria Fernanda de 3anos. Trabalha na madeireira em Pinhões, como auxiliar administrativa. Possui o ensino médio completo e antes do início da pesquisa cursava o preparatório para o ENEM no Educafro, na sede de Belo Horizonte. Tem o desejo de cursar Zootecnia, mas afirma que o seu sonho é trabalhar com cavalos, por isso, deixa as possibilidades de algum curso nessa área, um curso de graduação que a habilite a trabalhar com os cavalos.

Érica Roberta dos Santos Apolinário, 35 anos, negra conforme autoclassificação racial. É filha de Maria Beatriz e Odilson, tem 3 irmãos. Casada com Eduardo e tem uma

filha de 15 anos, Isabela. Desde fins de 2017 está à procura de trabalho. Possui ensino médio completo e o tem o desejo de formar-se em enfermagem. No momento está com o curso técnico em enfermagem interrompido.

Interpretamos o *Coletivo Empodere Se* como expressão de um grupo de mulheres que a partir do próprio lugar realizam o exercício de articulação de suas práticas, suas vozes e seus saberes na tentativa de agregar de modo crítico maneiras outras do feminino a partir do que lhes afeta no cotidiano, os marcadores de gênero, raça e quilombola. À agência dessas mulheres quilombolas denominaremos contra-inscrição hegemônica frente às relações de dominação regulada pela heteronormatividade racista, patriarcal e ocidental basilares da estrutura social que alcança e repercute nas interações sociais dentro das comunidades quilombolas. Assim sendo, ancoraremos o diálogo com as sujeitas de pesquisa a partir da perspectiva analítico-epistemológica e metodológica do feminismo descolonial (MILLÁN, 2014) enquanto um processo cambiante em constantereflexão que surge das práticas e de profundas temporalidades das sujeitas que têm seus campos epistêmicos negados e suas subjetividades afetadas pela estrutura de poder e dominação. Trazemos para esse estudo a contribuição da pluralidade de experiências e produções dos feminismos contra-hegemônicos. Enfatizamos que não há propostas e nemargumentos únicos nessas diferentes abordagens; resultam-se vazias e inoperantes as tentativas de universalização diante dessa polifonia (MIÑOSO, 2009; MENDONZA, 2016).

Logo no início de minhas incursões na comunidade, houve um momento na casa de Andreia, numa longa tarde, lá estava sua família: tios, pais, filhos, irmão, primos, esses transitavam de forma intensa na casa. Falamos a maior parte do tempo sobre a conjuntura política e o debate racial, principalmente, nas experiências que tivemos com o racismo. As referências sobre a comunidade e as famílias surgiram depois de prolongado tempo. Evidenciou-se, então, a grande necessidade em localizá-las e suas inter-relações na constituição de Pinhões. Chegaram, ao final do dia, duas pessoas da Associação Cultural de Mulheres de Pinhões (ACMP), sendo uma delas habilidosa em traçar as relações de parentesco entre as famílias. Naquela conversa, disseram muitos nomes e Andreia surgiu com o esboço de sua árvore genealógica, na tentativa de identificar seus antepassados.

Propus a criação de um email daquele grupo e aberto a outros que tivessem interesse em participar, para socializar as informações sobre o andamento da pesquisa, mas, principalmente, divulgar eventos, notícias, tudo que se relacionasse às relações étnico- raciais, educação quilombola, direitos quilombolas e temas afins. Ao chegar em

casa, o grupo já havia sido criado por Andreia no WhatsApp. Surpreendi-me com a potencialidade do grupo nessa rede social, especialmente porque indicava a existência de uma demanda por espaço para dialogarem sobre seus incômodos e, de fato, foi o ocorrido. Nas trocas de mensagens e nas discussões realizadas, percebi que havia muito a ser dito e que elas criaram esse lugar. Lugar de empoderamento para compreenderem seus incômodos e formas de construírem suas respostas a eles. Importante destacar que, a imagem do perfil do grupo era de uma mulher negra e com frase de Alice Walker[36]!



Figura3 – Campanha de valorização do cabelo crespo/ [37]

Fiquei muito entusiasmada em ver que todos os textos contidos na imagem tinham sensibilizado e feito com que estabelecesse a conexão com a proposta da pesquisa e seus sujeitos, as mulheres quilombolas. Ocorre uma tendência atual na utilização das redes sociais no sentido da criação de vínculos de aprendizagem e troca de informações para a organização, articulação e mobilização de pessoas com mesmo interesse ideológico.

Logo após esse momento, vendo a interação pelo aplicativo celular de mensagem instantânea percebi que nascia um novo grupo formado por três mulheres, Andréia, Nilma e Débora, esta última foi adicionada certo tempo depois, mas eu ainda não a conhecia. Ao

[36] Alice Malsenior Walker, nascida em 1944 EUA. É escritora, romancista, poetisa, contista, ensaísta feminista e ativista. Dentre sua produção literária encontra-se o aclamado livro A Cor Púrpura (1982) em que discute o racismo,o sexismo e a pobreza. https://www.geledes.org.br/hoje-na-historia-9-de-fevereiro-de-1944-nascia-alice-walker/ Acesso em janeiro 2018.

[37] Campanha social para inspirar e valorizar o uso do cabelo crespo sem criar estereótipos. Relacionando o contexto histórico do corpo negro e sua identidade. Disponível em: https://www.pinterest.com/nosdocabelo/ Acesso em: Janeiro 2018

mesmo tempo em que interagiam, foram me colocando a par de várias questões, dúvidas, pensamentos e posicionamentos. Dentre as três, Andréia estava mais voltada às incursões externas, visto que participava de seminários e encontros que tratavam da interseccionalidade de gênero e raça.

3.2. Porque o sentido é esse, não existe norma: a grafia do *Coletivo*

A denominação do *Coletivo*, conferido por Andreia, emerge alinhado às leituras de mundo que passa a realizar devido a sua circulação por espaços de discussões sobre raça e gênero. De acordo com minhas observações e também por meio da nossa convivência, compreendi que não buscou o recurso de definições fixas, nas dimensões conceitual ou semântica. Mas, a partir de sua experiência nos diversos campos da vida constituiu o sentido para a denominação do *Coletivo.* Ao mesmo tempo que expressa a materialidade do momento vivido, estabelece uma autoreflexividade em termo dos papéis que vivencia enquanto mãe, esposa (ainda não havia se divorciado), filha, trabalhadora e de mulher em sua comunidade. Passava por um momento pessoal em que havia perspectiva de retomada do controle sobre a própria vida e em decorrência da circulação *de dentro* e *de fora* vai identificando a amplitude do debate quilombola,racial e a reinterpretação do lugar da mulher por meio desses deslocamentos.

A grafia do nome do *Coletivo* migrou de uma forma a outra ao longo dos 3 anos de existência em que o pesquiso. Acompanha o movimento de seu funcionamento, distante de qualquer fixidez, definições prévias ou solidificadas. A primeira foi *Empondere se...*, que logo foi alterada para ortografia que contempla a norma padrão da língua portuguesa, passou-se a *Empodere Se...* interpelei Andreia pelo modo com que grafou e responde: *porque o sentido é esse, não existe uma norma. Para ser o que quisermos, hífen e três pontos nos limitaria a seguir e ser até ... O sentido é fazer o que quiser sem regras, sem cobranças, sem alguém dizendo o que é certo ou errado".*

Inspiramos no pretuguês (Gonzalez, 1984/1988) para entendermos o movimento de subversão de uma grafia que não se propõe a seguir as normas gramaticais, conjunto esse de imposição de regras excludentes emblemático de dominação da língua. Todavia, as expressões da linguagem em suas múltiplas manifestações resistem ao seu encarceramento. A permanência e influências das línguas africanas, indígenas e aquelas vindas pela imigração produziram outros modos de expressão e conformação da língua portuguesa falada e vivida no Brasil. Entendemos que essa forte herança linguística não

é apêndice da produção popular nos padrões da língua, mas característico da decolonialidade do saber, na medida em que subverte o padrão linguístico que é falado e vivido na sociedade. É uma escrita que fala! Assim, compreendemos que a forma grafada do *Coletivo Empodere Se* é produzida em um território de resistência negra, por uma ancestralidade que deixou marcas e modos de ser, viver e sentir que expressam o leve e marcante sarcasmo *de* Andréia: *a norma é gramatical, eu teria que seguir essa regra (risos) é isso o Empodere Se*.

3.3. Meu olhar: o grupo é fechado um determina as regras para os outros cumprirem, o Coletivo tem ouvidos, falas e construção: grupo ou *Coletivo?*

E não para por aqui a disposição por buscar outros modos de pensar criticamente definições previamente incorporadas aos seus repertórios de conhecimento. Ademais, são constructos urdidos por meio de seus sabres que passam a ocupar lugares em suas gramáticas. Temos o caso da mudança da condição de *grupo* para *Coletivo*. O *Empodere Se* na fase inicial de sua formação era considerado como grupo de mulheres que se uniram para pensarem a comunidade ora certificada e a emergência das indagações que passaram a realizar enquanto mulheres naquele território. Cerca de alguns meses após a criação do grupo nas redes sociais, houve a transição da concepção de *grupo* para a de *Coletivo,* feita por Andréia. Credito a determinados elementos associados como: a circulação por espaços políticos de debates formadores de opinião e as postagens envolvendo política de gênero e estética negra, forneceram o pano de fundo para essa mudança.

Conquanto, mesmo ao fazer o exercício de elencar os fatores dados pelo contexto, ainda não compreendia, de fato, em que *grupo* não mais respondia à proposta inicial do *Empodere Se*. Assim, a interpelei naquele momento procurando saber quais foram as razões, no que respondeu: *Meu olhar: o grupo é fechado um determina as regras para os outros cumprirem, o Coletivo tem ouvidos, falas e construção. Podemos fazer revolução quando ouvimos o outro, veja Érica, me veja.* Conseguia detectar as mudanças para as quais apontava. Sabia por que convivi. Escutei mediante suas bocas, vozes desejosas por falarem o que pensavam e sentiam sobre tudo aquilo que a rotina atropela e ao mesmo tempo normatiza colocando no campo do comum. Se está na esfera do ordinário, para quê refletir? No entanto, variando de uma para outra, em algumas mais visíveis e em outras nem tanto, mas nos encontros do *Empodere Se* nada ficava como o mesmo. Algumas se posicionavam emitindo opiniões, outras se mantinham em silêncio, porém, estavam

presentes com seus corpos naquele momento de *encontro*. Todavia, ainda não alcançava porque *o grupo é fechado* e o *Coletivo tem ouvidos*. Essa dificuldade para assimilar a distinção indicava que não me encontrava afastada o bastante de uma racionalidade estreita que não alcançava mais além do que as palavras queriam dizer ou como significam outro ponto de vista.

Retomei a questão quase dois anos mais tarde com Andréia em uma de nossas conversas: *Pela experiência que vivi na Associação Cultural de Mulheres, que xx dita as regras e não há construção nenhuma e isso era uma frustração do grupo, o Coletivo é amável, constrói, revoluciona, faz diferença. Por isso que eu sempre afirmei Coletivo.* Procurei saber se havia outra experiência de participação em Coletivos excetuando o *Empodere Se* e responde:

> *Minha ideia, nunca participei de Coletivo. (risos) Comecei a pesquisar também o que era Coletivo.Essa percepção de Coletivo veio quando comecei a participar da Federação, era a palavra que mais se dizia nas reuniões, aí comecei a associar com o grupo que eu fazia parte (ACM), e entendi que o grupo sempre tem um no comando e os outros fazendo, o Coletivo não, o Coletivo é uma construção, estamos sempre vivendo as trocas.*

Questionei se era essa sua visão particular de que nos Coletivos não havia comando: *sim*. Ponderei dizendo que na Federação Quilombola havia uma hierarquia: *Sim, não é Coletivo a Federação, eu entendia xx dizia, a proposta de Coletivo não era usada*.

Depreendemos que a alteração não foi estritamente semântica, realizou deslocamentos significativos e pertinentes que a mobilizaram na construção de sentidos. Entre sua experiência em uma associação de mulheres, na qual interpretou o funcionamento hierárquico como rígido, impossibilitava as diferentes expressões das participantes, passando pela pesquisa que realizou sobre o conceito de *Coletivo* e outra composição de significado como integrante da diretoria da Federação Quilombola. Por meio desse trânsito, elaborou sua perspectiva sobre *Coletivo,* mas não só, imprimiu determinado ponto de vista do que é *Coletivo* para o *Empodere Se*. Contudo, esse é um diferencial que esse *Coletivo* carrega: as mulheres não estão preocupadas em se encaixarem nesse tipo de definição ou comportamento. Haja vista que em uma roda de conversa sobre participação política, após discussão sobre o reconhecimento do lugar político da mulher, sobre violência de gênero, a objetificação da mulher negra, as exigências e desgastes em manter o cabelo liso, Érica levanta no final da roda e diz: *gente*

chegou a minha hora, vou lá fazer o meu cabelo pra touca. Nossa conversa[38] girou em torno das formas de deixar o cabelo crespo, liso. Incômodo que expressam em todos os encontros do *Coletivo*, mesmo que elas tenham a percepção evidente do que significa alisar os cabelos, em momentos festivos na comunidade procuram deixar os cabelos lisos. Foi o caso de Érica naquele dia em que iria para uma festa logo mais à noite. Em uma interpretação um pouco apressada poder-se-ia dizer que ainda estão alienadas às exigências da estética branca valorizada. Por outro lado, a construção discursiva das mulheres do *Empodere Se,* revela com nitidez que conhecem e dominam os códigos de valorização da estética branca, nesse aspecto, não há conflito em operarem segundo as contingências da vida social.

3.4. Acho que tem um monte de mulher que precisa saber disso: o *Coletivo Empodere Se*

Precederam à criação do *Empodere Se* o que chamamos de "incômodos geradores", que entendemos por aspectos da opressão de gênero e da branquitude normativa[39] vivenciados no cotidiano que as afetaram e se mantêm por serem dimensões estruturais da sociedade, Andréia destaca duas questões em sua entrevista: a experiência em relação ao *machismo*[40] e a autoclassificação racial. O machismo foi identificado em vários contextos: na família por meio das posturas e comentários sobre o que seria *coisa de mulher*: ficar em casa, cuidar dos filhos e marido; na comunidade quando está no bar, por exemplo, em que sua presença é interpretada por muitos frequentadores como uma mulher que está "disponível", portanto, o assédio é normatizado por parte desses homens. Andréia já escutou de algumas pessoas da comunidade *que eu não tenho jeito mesmo* ou *que eu não tenho juízo* e que *não me comporto como uma mulher casada*. Como também ouve diversos comentários racistas e sexistas feitos por homens nos bares em Pinhões: *Uma coisa que me incomoda: outro dia teve uma discussão por causa disso, porque a gente tava tomando uma cerveja e me disseram: não, mulher boa é mulher negra, mulher boa de rabo. Não! Porque a negra tem que ser boa de rabo.* Rechaça, mas sabe que sua

[38] Participo como integrante dos encontros e nas redes sociais do Coletivo.

[39] Os estudos sobre a branquitude Bento (2002), Sovik(2004)Lourenço(2008), Laborne (2014) ganham emergência a fim de tratarem da construção da identidade racial branca, uma vez que a produção sobre as relações raciais focam, principalmente, o segmento negro. Branquitude e branqueamento caminham *pari passu* na construção da identidade racial branca do brasileiro (BENTO, 2002, p. 01) em que o sujeito branco torna-se invisível na produção da assimetria racial, sendo assim um problema localizado no sujeito que reverbera na construção de sua identidade racial. A branquitude normativa está associada ao fenótipo do sujeito branco considerado como o normal, ao passo que tudo o que estiver fora da norma branca é objetificado , desqualificado, desconsiderado.

[40] Andréia utiliza o termo machismo, pois assim identificou nas relações entre homens e mulheres.

presença nos "espaços masculinos" continuará a produzir incômodos e impertinência. Se trata do discurso que é a expressão da violência de gênero e raça imbricada e que está presente no imaginário hetero-branco-racista da sociedade brasileira.

bell hooks (2014) expõe as condições de absoluta ausência de humanidade da escravidão estadunidense, tal qual o modelo brasileiro de dominação das mulheres negras escravizadas: "A escrava negra viveu em constante consciência da sua vulnerabilidade sexual e em perpétuo receio que algum homem, branco ou negro, tivesse o direito sobre ela de lhe assaltar e vitimizar" (hooks, 2014, p.19). Destacamos que são feministas negras contemporâneas que na década de 80 analisavam o funcionamento do sistema de dominação branco-capitalista, sexista e racista em suas respectivas sociedades, indicando a produção de conhecimento feita por intelectuais negras. A produção de quem está fora e ao mesmo tempo dentro, isto é, "o uso criativo que mulheres negras fazem de sua marginalidade e de seu status de o*utsider whitin* para produzir um pensamento feminista negro capaz de refletir um ponto de vista especial em relação ao "self", à família e à sociedade" (COLLINS, 2016, p.99)

No mesmo fluxo de análise Lélia Gonzalez (1984) nos ajuda a compreender a representação estereotipada da *mulher boa, é mulher negra,* ao trabalhar com a noção de mulata e sua presença desejada circunscrita a um rito de calendário: o carnaval, que expressa um lugar fictício: "O mito que se trata de reencenar aqui, é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica" (GONZALEZ, 1984, p.228). É a materialidade da violência colonial que objetifica a mulher negra em diferentes noções, como de empregada doméstica e mãe preta, como aponta a autora: "Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra" (GONZALEZ, 1984, p.228). Uma análise sobre o período da escravidão explica, segundo a autora, o estado de um imaginário caótico em que os brancos situam os negros, principalmente, as mulheres negras.

Outro incômodo de Andréia que retomamos se refere à autoclassificação racial. Constata-se a complexidade da condição de parda[41] na construção de sua identidade racial. Seu envolvimento recente nas discussões sobre mulheres, mulheres negras, mulheres quilombolas, emergiu com força a necessidade de se autoclassificar

[41] Referência à categoria adotada pelo IBGE

racialmente. Seu núcleo familiar é branco, pais, irmãos, tios, filhos. Busca por seus antepassados negros, consegue encontrá-los o que lhe provoca a alegria pelo ponto de contato com a ancestralidade negra do quilombo, porém não responde a todos os conflitos vividos na construção de sua identidade racial. Se por um lado compreende que a pele clara oferece-lhe condições de privilégios simbólico e material, o cabelo crespo em sua leitura a conduziria a outro lugar racial e a aproximaria do fenótipo negro. O cabelo crespo é indicativo de prevalência entre pessoas negras, como marca de distinção e lugar de desvalorização estético-racial.

A política de branqueamento da população brasileira promovida pelo estado no período inicial da República, ardilosa e meticulosamente promove a valorização da mestiçagem com vigoroso investimento na imigração europeia e reforçada pela ideologia do mito da democracia racial. Para a população negra, trata-se de uma equação genocida, pois funciona como grande obstáculo na construção afirmativa da sua identidade racial e no extremo, a própria negação dos sujeitos em se identificarem enquanto negros. Fanon (2008 p. 26) nos apresenta o "problema do negro", em como o negro pode ser um homem se há uma zona de não-ser em que se encontra, que absorve a definição de um mundo que o fixa a partir do exterior como um ser abjeto, em que justamente por ser um homem negro, o negro não é um homem. No entanto, os subterfúgios do racismo proporcionam aos mestiços o lugar da mobilidade racial e os favorecem em termos de oportunidades materializadas em cargos e funções no mundo do trabalho, na longevidade educacional, nas redes de interações sociais e estabelecimento de relações afetivas e na hierarquia socioeconômica. Inclusive, indo além, ao outorgarem-se a identidade negra mesmo não tendo passado por interdições na vida social devido ao tom da pele:

> *Foi aonde eu me vi naquela roda de conversa. Eu tô vivendo isso, isso aí é a minha vida já passei... falava de cabelo, falava de serem pessoas mais claras do que eu e elas dizerem assim, se identificando como negra, falando de que tinha sido excluída ou então as próprias negras dizendo que tinham sido excluídas. Oh, gente, eu passo por isso na minha vida toda hora. Eu tô vivendo isso. Aí você dá um clique, né?*

Ao longo desse estudo, Andréia, oscilou entre ser negra, ser negra de pele clara, ser branca, ser branca de cabelo crespo, ser negra novamente e por fim, mestiça. Compreende que pelo fenótipo branco, experiência determinado lugar de privilégio dado pela cor da pele clara. Algumas situações a confrontaram de modo que agregou outras reflexões à construção de sua consciência racial. Momento emblemático nesse processo

deu-se quando de sua participação em uma roda de conversa sobre a solidão da mulher negra que ocorreu em Belo Horizonte. Sentiu-se atraída pelo mote da discussão, todavia receosa em comparecer, uma vez que a temática era direcionada à mulher negra. Experienciou situação de desconforto na qual as mulheres negras sentem com bastante frequência quando participam de atividades e discussões sobre mulheres e/ou feminismo, a menos que tenham o marcador racial, pois no geral discutem o feminismo branco-hegemônico que não dialoga com o universo das mulheres negras. Entretanto, identificou-se com alguns aspectos das narrativas pessoais, principalmente, relativo à violência de gênero. Ponto/dado recorrente nos diferentes movimentos feministas, ainda que as mulheres negras continuem a serem as maiores vítimas da violência doméstica como aponta o Atlas da Violência/2018[42].

O racismo recorre ao fenótipo como referência para a discriminação e a estereotipação da população negra, pode por outro lado ser utilizado pelas pessoas mestiças como maneira de demarcar sua/uma identidade negra, seria a tentativa de criar ou evidenciar a conexão racial negra desses sujeitos. Tais casos nos ajudam a evidenciar a plasticidade do racismo que surge com frases capciosamente difusas: "ninguém no Brasil é branco" ou " no Brasil não tem como definir quem é negro", concepções produzidas pelo ideal de branqueamento (MUNANGA, 2008) que incidem sobre a construção da identidade , assevera o autor "[...] é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-político e as relações de poder" (MUNANGA, 2008. p.102). Esse recurso foi acionado, no caso da construção da identidade étnico-racial de Andreia, como uma forma para se sentir identificada e autorizada a se pronunciar como mulher quilombola, a formação identitária caminha *pari passu* com o território.

[42] As categorias de gênero e raça são fundamentais para entender a violência letal contra a mulher, que é, em última instância, resultado da produção e reprodução da iniquidade que permeia a sociedade brasileira. Desagregando-se a população feminina pela variável raça/cor, confirma-se um fenômeno já amplamente conhecido: considerando-se os dados de 2016, a taxa de homicídios é maior entre as mulheres negras (5,3) que entre as não negras (3,1) – a diferença é de 71%. Em relação aos dez anos da série, a taxa de homicídios para cada 100 mil mulheres negras aumentou 15,4%, enquanto que entre as não negras houve queda de 8%. http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/06/FBSP_Atlas_da_Violencia_2018_Relatorio.pdf acesso em dez. 2018

3.5. Eu me senti na necessidade de falar pra elas, mas eu não tinha como chegar e falar: a criação do *Empodere Se* nas redes sociais

> *O Coletivo Empodere se Mulheres Quilombolas - Pinhões, o Coletivo de mulheres que se reuni na comunidade quilombola de Pinhões afim de fortalecer as mulheres Quilombolas na luta por direitos. Falamos dos mais diversos assuntos relacionados aos direitos das mulheres, racismo, feminismo e estética negra e muito mais. Informações muitas vezes não chegam até nós mulheres. Temos a missão de despertar as mulheres do sono induzido do patriarcado por isso sempre trabalhando com cuidado e zelosas uma com as outras. Vem colar com a gente...*

O *Empodere Se* ganha agilidade na comunicação e interação entre as participantes a partir de seu funcionamento pelas redes sociais. A formação inicial do Coletivo se expandiu quando foi feito o grupo no facebook em outubro de 2016. Em virtude do volume de informações acumulado pelo movimento de participação em diferentes espaços, sobretudo, pela complexidade das temáticas, Andréia constatou que necessitava de algum meio para facilitar a interlocução com mais mulheres da comunidade. E*u não tinha... assim... eu comecei a ganhar tanta informação que eu falei assim: gente eu não posso ficar com isso aqui só pra mim não. Acho que tem um monte de mulher que precisa saber disso. Eu me senti na necessidade de falar pra elas, mas eu não tinha como chegar e falar.* Sentiu-se constrangida para falar pessoalmente sobre temas que não ficavam circunscritos aos debates, mas que estavam presentes nas vidas de pessoas reais e de seu convívio e, em larga medida, na própria vida.

Os discursos e suas repercussões alcançam as mulheres em diferentes maneiras e intensidades, não há como prever o que uma frase, uma presença, um gesto podem provocar enquanto identificações dos processos que as mulheres estejam vivenciando. A formação em círculo das rodas de conversas promovidas por mulheres negras, além de sugerir a disposição espacial na tentativa de provocar a interlocução aproximativa e dialógica, em uma representação do propósito de apoio mútuo, do reconhecimento da existência de uma luta comum estabelecida por corpos ostensivamente desqualificados, e objetificados.

A roda de conversa sobre a solidão da mulher negra continuou ressoando porque acionava elementos concretos naquilo que Andreia vivia:

> *A relação dos relacionamentos abusivos, psicologicamente, isso mexeu muito comigo. A questão das mulheres negras falarem que elas se sentiam sempre menos do que as outras porque os homens negros não queriam as mulheres negras, sempre as loiras e mulheres mais brancas. E também a necessidade do homem negro, da solidão... Porque ele também não conseguia se envolver com a mulher negra porque ele só queria... Porque é uma coisa da cabeça deles acharem que eles seriam mais vistos, seriam mais bem aceitos pela sociedade se eles se envolvessem com mulheres brancas.*

Aqui temos muitas questões: relacionamentos abusivos, preterição das mulheres negras pelos homens negros; solidão e subalternização da mulher negra. Assuntos que para ela permeavam as relações na comunidade:

> *É, eu comecei a fazer a ligação com um tanto de gente que eu conheço aqui em Pinhões, tem esse aqui, esse aqui... eu comecei a ligar um monte de gente, um monte de famílias aqui em Pinhões. Conheço tal pessoa numa situação assim, assim. Como é que falava isso? Posso falar um negócio desse não, uai! Fazer uma roda de conversa colocar Pinhões aqui dentro e dizer vou te contar uma história? Não posso fazer isso não, então vou montar o grupo nofacebook. Aí que me veio a ideia de fazer o grupo no facebook.*

É um grupo diversificado composto por jovens e adultas; casadas, solteiras e viúvas; trabalhadoras tanto no trabalho formal, quanto informal; donas de casa; estudantes; mães com ou sem filhos; negras, mestiças e brancas, católicas e evangélicas. Ao fazer a página do *Empodere Se* no facebook, o objetivo era colocar em evidência temas para informarem as mulheres da comunidade e que pudessem interagir com os conteúdos das notícias, no entanto, sobressai a decisão de não tocar em *assuntos pessoais,* nessa direção Andreia enfatiza *o cuidado com o grupo:*

> *O cuidado com o grupo, ninguém consegue ter acesso se não for, se não... só como administradoras, não abri pra essas pessoas. [...] você vê que a gente não fala de assuntos pessoais, a gente coloca assuntos dentro do grupo. Só a comunidade, porque ali só estava Pinhões. Misturou agora mais pro finalzinho que a gente colocou outras pessoas, adicionei Miriam (*Miriam Aprígio – Quilombo dos Luizes*), coloquei outras meninas mais assim.. pra ver se elas davam...*

A proposta de agregar mulheres que não pertenciam à comunidade, mas sendo ativistas feministas ou quilombolas poderiam contribuir promovendo debates dos assuntos postados, porém algo que não ocorreu. Podemos ler a ausência desse diálogo na perspectiva de que as demandas das mulheres quilombolas não são homogêneas e longe de serem universais, como também em um grau de proteção ao próprio quilombo ao não expor as relações de violência. Apesar dos pontos de contato existentes nas experiências

enquanto mulheres e quilombolas, isso por si só não é o suficiente para tomarem as temáticas de discussões como equivalentes em termos de prioridade.

Os conteúdos das postagens que circulam no grupo variam entre o machismo, violência de gênero, racismo, feminismo negro, estética negra, LGBTI. É de baixa intensidade a interação ativa das participantes com as postagens. Em sua maioria, não comentam os conteúdos. Porém, visualizam e algumas marcam aquelas que mais gostaram, geralmente sobre estética negra, imagens com belas mulheres negras maquiadas usando turbantes ou com cabelos ao "natural'; imagens de crianças negras e penteados para meninas com cabelo "natural". O tema empoderamento feminino, em que a imagética recorre a valorização da força das mulheres expressa na habilidade em desempenhar múltiplas funções e ainda assim serem as cuidadoras do bem estar familiar, recebe não somente muitas visualizações como endossam o "mito da mulher forte", geralmente representada por uma negra. Ressalte-se a ressonância positiva das imagens daquelas "mulheres que vão à luta", mas que não perdem a delicadeza, a feminilidade, representada pelo batom, salto alto ou pela flor, são as postagens em que se comemoram o dia das mães e o dia internacional das mulheres.

> *E aí eu comecei a observar pelas postagens do facebook. Aí eu comecei a ver: tá dando efeito. Aí comecei a ver que ela começou a publicar, XXX começou a publicar, eles começaram a perguntar na rua o quê, que é isso?XXX veio aqui em casa me perguntar, XXX... eu pensei assim: poxa, se está perguntando é porque tem alguma coisa ali.*[43]

Os demais conteúdos ainda que visualizados poucas vezes têm alguma reação das participantes. Conforme o acompanhamento da dinâmica do grupo percebe-se que as postagens que promovem interesse, mesmo que não tenham reações concretas das participantes, indicam que ainda assim estão interagindo, do modo peculiar que é de um grupo de mulheres quilombolas circulando temáticas complexas numa tentativa de fazer chegar a informação e também promover a reflexão. Não há como medir as reverberações dos assuntos abordados em cada participante, mas é possível ter algumas pistas de como estão reagindo, por meio do que estão publicando em suas linhas do tempo: *Deu efeito, deu efeito, porque jamais XXX na vida iria publicar uma coisa relacionado a falar do empoderamento da mulher, jamais.*

[43] Não recorreremos às teorias que analisam a circulação nas redes sociais. Colocaremos no Anexo algumas postagens feitas no Facebook e no whatsApp pelo *Coletivo*.

Miríade de possibilidades que vão se entrelaçando ao longo do acesso às informações e aos diálogos curtos, porém com potência suficiente para ser ampliado. Assim, ocorreu o primeiro encontro presencial do *Empodere Se* em março de 2017. Algumas mulheres participantes do grupo no facebook interpelaram Andréia, no sentido de marcarem um encontro para estarem mais próximas e trocarem ideias e vivências. Sinal de que a iniciativa do grupo tinha funcionado para além do proposto, uma vez que momentos presenciais não haviam sido cogitados no início do grupo, que era até aquele momento para sensibilizar e mobilizar, todavia, o contato físico e real estava sendo convocado. Credito aos assuntos tratados e ao próprio objetivo do grupo, que de alguma maneira estavam produzindo deslocamentos de olhares e sentidos.

O primeiro encontro ocorreu numa noite chuvosa. Nilma, Débora e Andréia estavam com as expectativas controladas, já que se tratava de uma terça-feira, pois foi em comemoração do dia 08 de março – muitas estavam chegando do trabalho e era hora em que as mulheres estavam fazendo a *janta*. Chegamos cada uma com algo para fazer o lanche compartilhado, a mesa ficou farta, situação que não causa estranhamento em se tratando de Pinhões. Certo acanhamento para algo novo que estava se anunciando entre elas: o *Empodere Se*. Logo o assunto transição capilar começou a circular, ganhou vigor e ocupou aquelas duas horas de encontro. Descobri naquele momento que a discussão sobre a construção da identidade negra e o complexo sistema que a envolve provocava naquelas mulheres a se verem frente ao preconceito e também quais respostas elaboraram quando desqualificadas, invisibilizadas e vitimizadas por práticas raciais discriminatórias. Ao identificarem e articularem os modos que o racismo operava em suas vidas, evidenciou-se o quanto estavam represados sentimentos e pensamentos que encontraram naquela oportunidade o lugar para desaguarem.

Os encontros no ano de 2017 ocorreram de maneira diluída, foram quatro no total. O processo de solicitação da certidão como comunidade remanescente de quilombo e sua efetivação no mês de março daquele ano provocou uma torrente de divergências e desagravos, como verificado no primeiro capítulo, a prioridade passou a ser lidar com os conflitos que chegavam por todos os lados. Em 2018, com o cenário político interno relativamente destensionado, o foco nos encontros foi retomado e aconteceram nove ao todo.

Os encontros apresentam dinâmica singular. Quem assume a convocação é Andréia, porém a organização já teve diferentes composições com Érica, Nilma e Débora. Diversos formatos foram tentados: sugestão de temas para debate; listagem de temas a

serem votados para discussão; dinâmica "quebra gelo"; criação do "saquinho de temas" no qual cada uma sugere um assunto que é sorteado para ser o mote da discussão; mudanças de horários e dias. Os encontros têm movimento intermitente, acontecem quando há sinalização da disponibilidade pelo *Coletivo*, são atravessados pelas entradas e saídas das participantes. As presenças variam com frequência, estão condicionadas pelos compromissos com a vida familiar ou junto à comunidade. Percebemos que fazerem parte de um *Coletivo* que discute empoderamento, principalmente, das mulheres negras, não implica que suas respectivas rotinas sejam colocadas à parte, mas o direcionamento é no sentido de adequar a participação no *Empodere Se* às ocorrências cotidianas: *hoje não poderei ir ao encontro porque estou de babá; hoje não poderei ir, tem aniversário; não poderei ir, tenho trabalho da escola para entregar.* Indica que imprimem uma lógica de conexão relativo ao empoderamento, podemos dizer que introjetar e estabelecer a percepção do poder em suas vidas, se faz mediante o discernimento de como a noção de poder pode lhes pertencer. É, por assim dizer, o convívio entre o conhecimento, a discussão sobre o que é ser mulher, quilombola, negra, mestiça e a peculiaridade no trato dos elementos do feminismo para que caiba e tenham algum lugar útil em suas vidas.

Percebemos que empoderar para as mulheres do *Empodere Se*, significa serem mais de quem elas já são e não serem outras mulheres, estrangeiras para si mesmas e com a qual não se identifiquem. A necessidade de saírem de Pinhões para viverem politicamente sua condição de mulher não é igual para todas. Não por acaso, a circulação de conteúdos na página do grupo no Facebook que retratam e exaltam a força das mulheres associada, à maternidade, à trabalhadora, a elegância e feminilidade recebem por parte das participantes reiterado retorno positivo quando na interação com o conteúdo.

O *Empodere Se* engendra uma gama de possibilidades, nos indica que o *Coletivo* apresenta originalidade nos modos de interpretar os conceitos que o atravessam, como as influências do feminismo, do feminismo negro, da política quilombola. Não tratamos de encontrar a autenticidade em suas lentes para examinarem os fenômenos ou conceitos, dado que a construção de suas práticas discursivas é multirreferenciada, são atravessadas por diferentes modalidades discursivas que ocorrem dentro do quilombo por suas instituições – família, escola, igreja – como também por discursividades que chegam de fora da comunidade. Assim, quando aqui nos referimos a singularidade ou a identidades estamos considerando o caráter contingencial das identidades (Hall, 2000, p.108) o *Empodere Se* nos oferece essa possibilidade interpretativa nessas circunstâncias que provavelmente se alterarão no tempo e no espaço.

Não há pautas fechadas nos encontros, exalta-se a confluência proporcionada pelas presenças das mulheres. Débora sugeriu a indicação de textos para serem debatidos nos encontros, pois assim como outras apontam que as falas podem ficar soltas e se tornar apenas uma *conversa entre mulheres*. Muitas vezes as vi se referindo a *reunião do Empodere Se*, talvez tenham consigo que *reunião* representa formalidade, com pautas e encaminhamentos como aquelas que conhecem e ocorrem na igreja e na escola. Todavia, os encontros não têm essa proposta, ao contrário, em todos que participei identifiquei que esse não é um ritmo que as mulheres demandam, mas dizerem de seus incômodos, sim. Mais ainda, falarem desses incômodos que são até certo ponto semelhantes, no espaço forjado por elas mesmas em que estão dispostas e disponíveis para oferecerem a escuta umas às outras:

> Virgínia*: Gente, não é toda hora que a gente tem gente pra escutar.*
> Érica*: Não é todo mundo que quer escutar.*
> Andréia*: A gente não tem gente pra ouvir.*

Concorda Collins (2013, p.10) ao afirmar que: "O fato de que as mulheres Negras sejam as únicas a realmente ouvirem umas às outras é significante, particularmente dada a importância da voz na vida das mulheres Negras". Mesmo quando utilizado o *saquinho de temas*, as discussões seguem a cadência que cada discurso oferece, pois compartilharem as experiências torna-se preponderante. A relação entre as experiências individuais e de grupo, trazemos o conceito de *diferença* trabalhado por Brah (2011) enquanto *diversidade experiencial*. A autora demonstra que a diferença pode ser compreendida no sentido amplo como uma *relação social* constituída e ancorada pelos sistemas de poder que estruturam classe, raça, gênero, sexualidade e outros. As práticas ideológicas e institucionais marcam a vida cotidiana, sendo nesse emaranhado de matrizes que as histórias pessoais e de grupo são permanentemente atualizadas. Todavia, é preciso especificar a diferença como diferenciação das histórias coletivas e como experiência pessoal inscrita na biografia de cada pessoa. Acentua que apesar de serem interdependentes as duas perspectivas não se relacionam necessariamente, pois as relações pessoais advêm de relações mediadas, sendo assim variam muito e dependem de contextos culturais e significados atribuídos de maneiras diferentes. Brah (2006) substancia essa reflexão ao conceituar a noção de diferença como experiência, na qual não se enfatiza o "sujeito da experiência", onde as experiências incidem, mas como lugar de formação do sujeito, espaço de produção discursiva na fronteira que se mantém entre o "eu" e o "nós", porém em uma perspectiva de "agência" que não é determinada, não há

fixidez, tampouco unidade. Mas, espaço de confluências de "múltipla localidade marcadas por práticas e políticas cotidianas" (BRAH, 2006,p.361).

O *Empodere Se* não apresenta regularidade ou linearidade estrita, seu funcionamento expressa oscilações nas participações das mulheres nas redes sociais e nos encontros. Nessa direção, a fim de tentar maior proximidade e participação nas discussões e nos encontros, Andreia, criou o grupo no WhatsApp em 2018 com algumas mulheres mais participativas na página do grupo no Facebook. O grupo funciona também com os mesmos teores de conteúdos temáticos, ganha certa agilidade, mas segue o ritmo mais geral. Há momentos nos quais parece que o *Coletivo* está no término, se esvaindo, mas de repente algum conteúdo é publicado e produz reações. Pode ser qualquer tema, indo de uma ponta a outra que num dado momento converge as interações: casos de violência doméstica; um bebê ou crianças negras; práticas de discriminação racial; penteados de meninas para cabelos crespos. Não há previsibilidade nas manifestações - ainda que desejadas, provocadas ou até mesmo esperadas, porém não se faz necessário declarar sua importância, uma vez que é reconhecida por todas.

Nesse sentido o *Coletivo* não outorga liderança, digamos central, para seu funcionamento. Mesmo que Andréia tenha sido a articuladora, mobilizadora e disparadora na criação do *Empodere Se* e todas as suas formas de manifestação nas redes sociais, ainda assim, cada uma delas assume a liderança em momentos diferentes. Na constituição do *Coletivo*, os papéis são diferenciados e com múltiplas lideranças, ocorrem momentos nos quais uma ou outra convoca para si responsabilidade em determinada ação. Não existe qualquer tipo de oposição, mas o incentivo para que cada uma assuma espaços na organização do *Coletivo*, em termos das propostas de temas; mobilização das participantes;organização dos encontros;postagens nas redes sociais. Enfatizamos o modo equilibrado de funcionamento do *Empodere Se*, ao analisarmos as autoridades que nele circulam deslindamos o protagonismo com que cada uma delas imprime na própria vida e que reverbera no *Coletivo*. É preciso criar outras leituras para as relações de autoridade nos grupos, principalmente, para Coletivos de mulheres latinoamericanas e nesse caso negras e quilombolas. Essa forma da autoridade ligada às noções iluministas não são úteis para todos os contextos e nem respondem satisfatoriamente outros modos de organização dos grupos em relação com a autoridade interna. Diferentes autoridades não implicam necessariamente em disputa de poder, pode-se estar liderança em um momento ou para alguma área e em outro não. São flagrantes as situações de autonomia das participantes junto ao *Coletivo*, como publicação de conteúdos, sugestão e desenvolvimento dos temas

de discussão ou na organização dos encontros. Ao discorrer sobre características dos movimentos sociais, Favela (2014) sinaliza haver uma tendência normativa que é a possibilidade de estabelecer o controle sobre as ações a partir de um projeto, uma estrutura ou programa. Ao passo que há outras formas mais espontâneas, bastante dinâmicas e que se agregam tendo como ponto de partida mensagens concretas que se articulam por meio de convocações e não de programas estabelecidos, o que é visto pela tendência normativa como uma tendência frágil e efêmera, uma vez que compartilham a concepção de poder sempre implicada com a dominação. Por outro lado, a autora adverte que tal relação não se faz necessariamente, apesar de não negá-la e também não criar outra noção de poder, mas assevera ser legítimo imaginar todas as concepções possíveis de poder.

Torna-se relevante analisarmos nesse enredo que as mulheres integrantes não somente do grupo inicial, mas aquelas que compõem o *Coletivo* em diferentes momentos que não discutiram sobre a definição do seu nome; que mantêm suas presenças virtual ou física; que manifestam nas redes sociais, ou até mesmo seu silêncio ou apenas visualizando postagens; que comparecem nos encontros estão apontando para demandas de fundo ou incômodos que trazem consigo mesmas. Conforme analisa Débora:

> *Tem gente que se for no Empodere Se também não volta mais. [...]. Aí quando a gente começa a colocar mensagem de violência* (violência doméstica, relações abusivas)*, ela sai do grupo! Aí você pensa: nó! Mas, porque será que essa menina saiu do grupo? Será que tá chata a conversa? Tava muito pra ela. E isso é muito forte. Ela não saiu porque ela não gosta do Empodere Se, ela saiu porque sentiu tocada, na minha percepção. Ou talvez pensar assim: Nossa! Será que tão mandando essa mensagem pra mim? Será que alguém sabe?*

Podem significar incômodos com níveis e intensidades diferentes, mas ainda assim todas carregam suas indisposições e constrangimentos que terminaram por convergir em um grupo. Mesmo aquelas que deixam de participar, que saem das redes sociais ou que não mais comparecem aos encontros, sugerem algumas possibilidades de interpretação que: o *Coletivo* já lhe tenha dado sua contribuição; as temáticas discutidas não são pertinentes; o tensionamento na vida familiar e conflitos consigo mesmas que refletem às expectativas imputadas as mulheres em termos dos papéis que devem exercer e lugaresque devem ocupar como, por exemplo, de mães, de esposas, de trabalhadoras.

Quando outras mulheres da comunidade foram adicionadas às redes sociais do *Empodere Se*, não houve interpelações pelo nome e nem por suas alterações. Várias mulheres da comunidade abordaram Andreia na tentativa de saberem o que era aquele grupo no Facebook: *Andreia, o que é aquilo que você fez de Empodere Se?* Assim

responde: *O Empodere Se é aquilo tudo que não podemos ser dentro da comunidade, o que eu nunca ouvi dizer em Pinhões.* O nome do grupo não pareceu ser relevante, porém *o que é aquilo*, sim. Em alguma medida o significante se destacava mais do que o significado, é irrelevante ter ou não o domínio do que se definem por empoderamento ou como os movimentos feministas utilizam. O termo empoderamento, assevera Sardenberg (2008), é amplamente utilizado e difícil de ser trabalhado, pois carrega múltiplas formas de usos e significados. Pode ser acionado no sentido pessoal de autoconstrução, como relações de poder político, como luta das mulheres pela erradicação do patriarcado, as desigualdades sociais, enfim, que abarcam do individual ao campo Coletivo de transformação estrutural, inclusive, sendo em larga medida apropriado pelos governos para legitimar políticas que vão de encontro com o feminismo enquanto prática libertadora.

Todavia, os debates, as informações e as notícias sobre a mobilização das mulheres chegam de diferentes maneiras até a comunidade *o que eu nunca ouvi dizer em Pinhões*. Interpretam a partir da leitura da realidade concreta que vivem suas experiências nas relações de poder. Atentamos-nos para as conexões que estabelecem com os diferentes discursos que lhes chegam, nesse caso do empoderamento feminino, como incorporam de modo peculiar produzindo determinada originalidade a partir das biografias individuais que apesar de estar em relação com as histórias coletivas, uma não se resume a outra. Nesse campo de possibilidades o conceito alcança as mulheres do *Empodere Se,* é resignificado ganhando sentido próprio quando interpretam como *libertação* o uso do cabelo natural e crespo*;* na *força* contida no trabalho e manutenção da vida, no reconhecimento da *beleza* da mulher negra ou na disposição para *ser mãe.*

Depreendemos que o *Coletivo* Empodere Se é uma expressão do quedenominamos por *mulheres quilombolas em movimento*. Enfatizamos que não nos referimos a determinado movimento de mulheres quilombolas em caráter nacional e juridicamente formalizado que abarque as iniciativas no campo da participação política das mulheres quilombolas. Entretanto, constatamos por diferentes estudos[44] a singularidade na localização das mulheres nos quilombos, está evidenciado em diferentesespaços e tempos, pois a memória do lugar traduzida por diferentes vozes da comunidadeindicam em seus antepassados, as mulheres como protagonistas, ainda que não estejam refletidas de forma equilibrada nas relações de gênero dentro da comunidade. Porém,

[44]Ferreira (2016); Santos(2012); Silva(2012); Souza (2006)

encontramos sua agência em diferentes espaços e posições: como nos processos políticos e organizativos, caso do reconhecimento jurídico; no campo identitário e das práticas culturais por meio da oralidade, dos festejos e da religiosidade; na manutenção da memória local; nas atividades laborais e provimento familiar; nas interações sociais e em uma educação baseada em valores e princípios da comunidade quilombola.

As mulheres do *Empodere Se* não ficaram à margem do debate político, em larga medida porque ecoa a luta e atuação protagônica (WERNECK, 2010) das mulheres que as antecederam e marcam a vida naquele quilombo. A participação política dessas mulheres surge no emaranhado do reconhecimento jurídico, nos embates de nomeação do pertencimento àquele lugar e no estabelecimento de intercâmbios entre experiências e saberes com outras mulheres quilombolas. Na roda de conversa que tivemos Érica exprime a relação que faz sobre participação política:

> *Eu falo mesmo porque o que eu mais ouço aqui: Débora, Andreia e até Carmen. Não existe certo ou errado, existe o que você pensa. Igual eu penso no caso de participação e eu vejo também como uma política, né. É, até mesmo no grupo Empodere Se. Se foca muito igual você mesma falou: gênero,mulheres quilombolas... Isso pra mim é política porque eu via como opressão. Quando se falava de negro, principalmente, quando se falava: mulher negra. As mulheres negras se sentiam oprimidas de falar delas mesmas. Então, hoje eu vejo como política por isso. Porque ainda existe aquele receio de falar, existe sim. Principalmente pelas negras.*

Sobre a trajetória das mulheres negras e suas formas de participação política Jurema Werneck (2010) evidencia que apesar do lugar de inferiorização e subvalorização das mulheres negras influenciarem sua participação social, existem outras leituras possíveis que as recolocam em seus lugares de agência.

> As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma, as mulheres negras como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfretamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos.(WERNECK, 2010, p.19)

É na prática concreta da dominação, que as mulheres negras alcançam níveis de compreensão das condições de subordinação impostas e do histórico processo de apagamento de seus corpos sociais/políticos, de modo que depreendem dessa relação, instrumentos criativos capazes de se reinventarem, reterritorializarem-se e disputarem com a narrativa hegemônica não só a fala sobre si mesmas, como também outras

subjetividades discursivas, explorando múltiplas modalidades resistência e sobrevivência.

Doris Canavate (2012,) em seu estudo sobre mulheres afro-colombianas e caribenhas, suscita importante questão ao aludir sobre a posição da mulher negra em processos que requerem sua agência e as implicações teóricas, históricas e epistêmicas. Sinaliza para a importância de se pesquisar em um contexto que questione e desconstrua processos constituídos por sociedades estabelecidas e marcadas pelo comércio transatlântico de africanos escravizados, por consequente formação hierárquica social baseada na raça ou na cor da pele, traduzida pela discriminação e segregação dos povos indígenas e dos descendentes dos povos africanos negros escravizados; os conflitos sobre qual representação do lugar que esses grupos e seus conhecimentos ocupam na sociedade mais ampla e por fim, a mobilização e luta das comunidades negras por reconhecimento, vida digna e preservação de suas identidades cultural e política.

Canavate (2012) refere-se ao contexto de colonização e à experiência da diáspora de comunidades negras colombianas, guardando a devida cautela, entrevemos pontos de contato que nos aproximam, principalmente, quando a autora interpela sobre o lugar político e cultural das mulheres nas comunidades negras na Colômbia, sem perder de vista as condições sociais, econômicas dos territórios que habitam. Ao estabelecermos uma aproximação e recorte de gênero, raça e classe com as mulheres quilombolas brasileiras e seus territórios perceberemos que tratamos do lugar de opressão histórica a que estão subsumidas, por mais que as experiências diaspóricas tenham sido diferenciadas na América Latina, a colonização e racialização do gênero permanecem uma constante.

Coletivo de mulheres que surge a partir de um lugar que é também, heteropatriarcal, colonizado e racializado, provoca movimentos de desestabilização e desnaturalização do que é convencionalmente aceito (NÀJERA, 2014). Por si só, a existência do *Empodere Se* já interpela as condições de assimetria da raça, da classe e do gênero dentro do quilombo, como também, busca criar respostas a essas mesmas circunstâncias. Suas produções discursivas nos permitem distinguir a emergência da agência que empreendem em suas vidas cotidianas. Estratégias que operam com objetivo não apenas de sobrevivência em uma estrutura de dominação, se não que, na descolonização das formas de ser mulher determinadas pelo patriarcado, mais ainda, presente no sistema moderno-colonial capitalista (NÀJERA, 2014). Nessa direção chamamos a contribuição de Audre Lorde (1981) ao asseverar que a luta das mulheres não acontece à parte de um contexto político e social, ao contrário é dentro de um sistema

que compreende o quanto é perigoso às mulheres se posicionarem contra o racismo: "[...] Nós não estamos aqui enquanto mulheres analisando racismo em um vácuo político e social. Nós operamos nos dentes de um sistema onde o racismo e o sexismo são primários, estabelecidos e propriedades necessárias de lucro." (LORDE, 1980, p. 04)

Esse estudo é percorrido por vozes inquietas, vigorosas e de saberes que me levaram em diferentes direções na comunidade e também na elaboração dos processos de autorreconhecimento que ocorrem enquanto mulheres em relação com a formação de suas identidades racial e quilombola. Compreendemos que a singularidade nessa relação/construção analítica tem como eixo as mulheres daquele território, negro e de resistência.

3.6. Tudo o que a gente tenta ser, a gente tá sendo uma coisa que as pessoas não querem que a gente seja: ser quilombola, ser negra, ser mulher

Quilombola é uma das formas de ser negro no Brasil. Potente canal de expressão e presença da ancestralidade, da memória, da tradição e da identidade negra. Os quilombos necessitam por um lado serem evocados como resistência quer seja social, política, cultural e epistemológica frente ao sistema-mundo moderno que cria todo um complexo de subalternização do povo negro quilombola, vinculando-os ao estigma da escravidão, um corpo de exploração (MBEMBE, 2014) depositário de dores e sofrimentos.

> Érica*: Eu vejo assim: eu vou falar um pouco do que eu ouvi dentro da minha própria família. É, igual falou assim: a história do negro é uma coisa tão triste. Porque vocês querem reviver isso de novo?*
> Andréia*: Isso também eu já escutei.*
> Érica*: Não, tudo bem. Mas, nossa história, é uma história triste. Lamentável na verdade, mas é uma coisa que aconteceu e querendo ou não existe até hoje porque a escravidão não acabou.*

Indubitavelmente se trata de um universo do negro, o sentido da vida daquele lugar é dado por essa raiz, fortalecida pela rede de parentes e a relação visceral com o território. No contexto dos quilombos contemporâneos Pinhões tem nos mostrado que a adesão ao quilombo e a construção do pertencimento se faz pelas distintas formas dos sujeitos se reconhecerem.

Embora o conceito de identidade seja bastante problemático atualmente é o que nos ajuda a compreender a complexidade dos planos social, político, histórico, cultural, nos quais o sujeito estabelece uma rede de relações: com seu Coletivo, consigo mesmo,

com o mundo ao seu redor ou com a sociedade mais ampla. A intensa agilidade presente no processo identitário dos sujeitos no lugar de fronteiras, revela o movimento entre o tradicional e o contemporâneo:

> Virgínia*: Ninguém tá querendo reviver nada. Não quer deixar tampado.*
> *Érica: Ninguém quer reviver.*
> Andréia: *Nós estamos querendo reinventar, eu acho que a história é essa.*

A identidade "sob" rasura" segundo Hall (2010, p.104) é a resignificação da tradição e não seu abandono. É reinventar e não reviver, não se trata de retomar a vida, presente ainda no imaginário congelado de escravizados, sobretudo, de reinventar essa representação estereotipada, contudo, os desafios de redefinirem lugares predeterminados estão presentes. O *Coletivo* interpela a comunidade quanto aos espaços de silêncios que devem ser preservados por meio da própria ancestralidade negra comum, formadora do quilombo de Pinhões que vem a ser evocada na reivindicação e expressão de suas vozes persistentes, como ficou expresso na roda de conversa:

> Virgínia*: Nós é que criamos esse Brasil, nós é que criamos tudo. Fica querendo tampar.*
> Érica*: Essa que é a questão.*
> Virgínia*: [...] quer falar, botar palavra, porque muito tempo a gente ficou... nossa!*
> Andréia*: Não podia falar, não podia falar.*
> Virgínia: *Isso. A gente não tinha voz...*
> Andréia: *Não.*
> Virgínia: [...]*agora que eles tão percebendo que nós estamos tomando certo poder, né . Estão querendo nos calar de novo e tão vindo com essa história de que a gente tá querendo mexer no passado...*
> Andréia*: É.*
> Virgínia: *Não tem passado nenhum. Não assim... nunca nada ficou no passado não. (risos)*
> Andréia: *Não esse. Dessa história.*
> Virgínia*: Estão querendo deixar tampado. Isso, nunca nada é passado, não. A gente vive isso aí.*
> *Érica: A gente vive isso do mesmo jeito.*
> *Virgínia: É. As coisas só mudaram de rumo, você só não é... igual no serviço só não te bate. Mas, com as palavras de machuca do mesmo jeito, só não te escravizam, com certo tempo de, mas dentro do horário que você tá trabalhando pode te escravizar do jeito que quiser. Eu tô te pagando! Aquele certo... entendeu? É difícil explicar.*
> *Carmen:- Como é que isso bate quando você fala assim: isso tá mudando, mas você disse assim: nós que criamos esse Brasil, nós que criamos tudo.*
> Virgínia*: Porque se você for olhar todo mundo sabe, tudo foi criado pelos negros.Tudo vem, tudo a força... o que os brancos tem é por causa de nós.*
> Érica: *Nosso trabalho.*
> Virgínia*: Do nosso trabalho. Porque que eles têm o mérito?*
> Érica: *Nós é que temos que ter o mérito.*
> Virgínia: *Nós que teríamos que ter esse mérito.*
> Érica: *Nós somos a base.*

> Virgínia*: Isso, isso mesmo. Porque esse ódio com nós, porque que esse, esse... como que eu posso dizer, né.*
> Érica: *Preconceito, descaso.*
> Nilma*: Rebaixamento.*
> Érica: *Rebaixamento.*

A evidência é estabelecida mediante o deslizamento na percepção entre os lugares de: *A gente não tinha voz...* passando por *todo mundo sabe, tudo foi criado pelos negros* até *[...] nunca nada é passado, não. A gente vive isso aí*, ao constatar que *o que os brancos tem é por causa de nós* e a pergunta: *Por que esse ódio com nós?* Resposta que antecedeu a pergunta, porém que ainda está em processo de emersão diante da pluralidade que percorre seus mundos e do lugar recente de desvelamento, reinterpretação e construção de sentidos da própria identidade. São peculiares os meios acionados na construção de ser negro/a tanto para si mesmas, quanto para o mundo, salienta Hall (2013) que na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas, ambíguas e singulares. A composição discursiva que emerge da comunidade segue lógica própria, com aproximações e distanciamentos, com disposições sucessivas e diversas que viabilizam ofuncionamento de determinado modo de vida, por sua vez segue o compasso do cotidianopertinente a suas histórias. Instalam-se, portanto, os desafios de conceber a identidade quilombola, o pertencimento étnico-racial, a ligação entre o passado e o futuro, elementosde origem, a autenticidade e as diferentes composições diaspóricas.

A coexistência entre as distintas discursividades que pautam pela manutenção de alguns espaços que devem ser mantidos pela prática do silêncio e a perspectiva da explicitação de um passado que é presente, nos indica como as identidades de um mesmo território não são encerradas, fixas e rígidas, mas implicadas e ajustáveis em conjunturas políticas, ideológicas e históricas. Conforme nos aponta o diálogo entre Débora eVirgínia:

> Débora*: Engraçado, que hoje eu penso ser quilombola muito mais do que eu pensava antes. [...]Mas, antes quando comecei a ler sobre o que é ser quilombola, até mesmo na época do Caderno de Cidadania, eu pensava muito ser quilombola por pertencer a comunidade assim. Por viver as tradições, por fazer parte disso tudo aqui. Hoje eu já penso numa maneira assim : tá, eu sou quilombola, eu sei de todas as dificuldades que isso tem, que isso traz, o quê, que eu posso fazer?*
> Virgínia*: Isso.*
> Débora*: Pela minha comunidade?Entendeu? Tipo assim, o quê, que esse ser quilombola pode contribuir pra todo mundo aqui de Pinhões de alguma forma. [...] expressar? Hoje eu tenho pensado muito nesse sentido.*
> Virgínia*: Hum, hum. Ou seja, entre aspas, a gente pensa nos recursos que esse nome nos dá. E o que ele pode nos ajudar, né?*
> Débora*: É.*
> Virgínia*: O que dá mais força pra eu pensar, é nisso aí,né? O que pode ser ajudado em ser quilombola.*

Ser reconhecido como quilombo por si só não responde às demandas da comunidade que também são produzidas a partir do reconhecimento. Pensar nos *recursos que esse nome dá* é fazer com que a nomeação funcione a favor do território, nos mostra como a identidade quilombola opera com múltiplos sentidos e direções. Um dos possíveis caminhos se faz mediante a questão de que após a mudança de estatuto conferida pelo Estado de um bairro situado na periferia do município de Santa Luzia na RMBH para comunidade remanescente de quilombo o que institucionalmente será útil na vida das pessoas daquele lugar?

Manobrar *o que pode ser ajudado em ser quilombola* oferece a dimensão do jogo político da identidade. Para Bhabha (2014) os sujeitos, sua agência e a política são analisados fora de uma lógica de oposições binárias. Assevera que as diferenças culturais não são pré-definidas, mas flexíveis, pois a cultura é dinâmica e se altera todo o tempo de maneira a se reificar. A imagem de identidades culturais originais, autênticas é produto de construções imaginadas, pois de fato, não existem a não ser no campo da ficção.Conforme Bhabha (2014, p. 89) deve-se perguntar pelo "lugar discursivo" e onde situamos questões estratégica e institucional da identidade. Porquanto, a identidade quilombola não está congelada no tempo, por mais que a narrativa do mito fundador produza um ponto de partida, é acionado em diferentes circunstâncias, por exemplo, no caso do reconhecimento. Uma vez que pela autodefinição se pode buscar garantir o direito Coletivo para a comunidade que vivencia longo processo histórico de exclusão, logo é legítimo afirmar-se como quilombola, enfatizando que em um lugar de negociação, instável e circunstancial. Hall (2000) propõe tratar o conceito de identidade como conceito posicional e estratégico e nunca essencialista. Nessa linha rechaça a ideia de um "núcleo estável" em que o eu segue imutável ao longo do processo histórico. Menos a ind a relativo ao caso da identidade cultural em que existe um "eu Coletivo" que fixa e garante o "pertencimento cultural", ao contrário diz o autor que as identidades nunca são unificadas ou "[...] singulares, mas multiplamente construídas [...]" (HALL, 2000, p. 108).

Em meio às diferentes possibilidades de comporem suas identidades, percebemos que a comunidade de modo geral indica agenciar a identidade quilombola. As dimensões que convocam os sujeitos de Pinhões em se pensarem e reconhecerem enquanto quilombolas é de certa maneira palatável, algo evidenciado nos registros e nas narrativas dos moradores em relação à presença de escravizados na formação daquele território, nesse sentido se faz referência ao conceito histórico de quilombo, isto é, formado a partir

de sujeitos escravizados. Junte-se a isso a ocorrência do debate acerca do reconhecimento e dos direitos enquanto comunidade quilombola que acercam os moradores há algum tempo. Sinalizando que existem algumas indicações e discussões que possibilitam considerarem-se como remanescentes de quilombo e não tomarem como algo absolutamente fora de contexto a ingressar em seu cotidiano, ainda que as repercussões da nova condição produzam estranhamentos.

O pertencimento étnico-racial aciona a memória da escravização vinculado ao estereótipo que mobiliza a definição de quilombo como comunidade formada por "escravos fugidos", ou seja, a relação escravização e raça ficam explícitas. Uma vez que a construção da ideia de raça autoriza e legitima o sequestro de africanos subjugados à condição de escravizados. Acompanhamos Quijano (2007, p.93) ao afirmar que a classificação social dos grupos humanos se fez necessariamente pela dimensão da raça, trazemos essa relação para a compreensão da raça e escravização que permeia a representação que a comunidade faz de seu pertencimento. Numa primeira instância percebemos a associação à raça negra e a condição de escravizados considerada de modo unívoco, como se sinônimos fossem. Trata-se de uma representação amplamente difundida na sociedade brasileira e que ancora o racismo em todas as instâncias institucionais. Esse cenário pode nos levar a concluir que exista a negação da identidade racial ou da rejeição em ser negro e negra. Entretanto, no contexto analisado existem dados que indicam que a negação não é da raça e sim, do racismo.

O quilombo é composto por distintas formas de concebê-lo, o jogo da certificação evidencia determinada lógica de complementaridade, entre atuações voltadas mais para dentro da comunidade e outras para seu exterior. Entre declarar-se quilombola ou não se declarar, se identificar racialmente negro ou não, percebemos que esse manejo se desdobra até chegar às origens da comunidade e nesse lugar o peso em torno do significante que quilombo carrega diz respeito diretamente ao racismo. Dentre as possibilidades de confrontação do racismo, temos os processos de reconhecimento jurídico e identitário das comunidades quilombolas. Assim expressa o diálogo entre Érica e Andréia:

> Andréia*: É eu acho que esse movimento de tirar as pessoas dessa zona de conforto porque a gente se mantém nessa zona de conforto sem falar nisso há anos. E essa discussão só vem a partir da certificação... vamos nos reconhecer. E vejo muito também o não reconhecimento da certificação por esse fato. "Não, eu não quero me identificar como negra nesse espaço, porque ...*
> Érica*: Eu não quero ser considerada como quilombola.*
> Andréia*: Isso é um registro como quilombola e acho que muito para nisso.*

O processo de certificação como remanescente de quilombo de Pinhões provocou instabilidades nas percepções das identidades. Entendemos que a reivindicação pelos direitos quilombolas expressos por um conjunto de políticas específicas, incide sobremaneira nas disposições das identidades, revela o ocultamento histórico dessas comunidades, estabelece a ruptura do silêncio e evidencia a racialização daquele território.

A partir do reconhecimento como remanescente de quilombo elementos como: raça, etnia, cor, relações inter-raciais, passam a compor o quadro da construção da identidade racial negra em sucessivas tentativas de compreender como a dimensão racial é expressa no quilombo. Essa investigação tem como perspectiva que tratar de quilombo implica em falar diretamente sobre raça. As comunidades quilombolas, ainda que tenham sido formadas por diferentes grupos, como indígenas e também mestiços pobres, é definida de modo preponderante pela presença negra e sua agência nessa formação social libertadora, visto que se trata de um modo de resistência à opressão colonial sobre os sujeitos escravizados.

Para o procedimento de certificação das comunidades quilombolas, considera-se "a presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida", existe remissão a escravidão e em seu bojo a relação com a identidade racial negra, nesse caso encontramos um ponto de tensão. Ainda que a palavra raça não seja enunciada com frequência está presente todo o tempo mediando as falas dos sujeitos. O contexto de ocultamento e tentativas de apagamento da população quilombola tanto quanto da presença de negras e negros na sociedade brasileira, já nos é conhecido, porém diante da persistência do processo de subalternização é preciso reiterarmos a denúncia de sua permanência. Retornamos ao processo de mestiçagem, uma vez que discutir a identidade racial no Brasil nos coloca sistematicamente frente a essa ideologia. Nos primeiros momentos da experiência de Andréia compondo a diretoria da Federação Quilombola de Minas Gerais N'Golo, a ambiguidade entre ser quilombola e ser negra veio à tona:

> *No início eu ficava me questionando, será que eu sou? Será que eu sou? Porque quando eu entrei pra Federação eu fiquei assim meio sem saber porque quê eu tava lá. Falei: gente, o quê, que eu tô fazendo aqui**?** Porque tipo assim, me chamaram pra ir pra Federação, aí eu ia pra Federação e ficava meio que perdida, sou não sou?*

Conversando com uma das sujeitas da pesquisa sobre a percepção racial dentro da comunidade, impressionou-me como elementos mobilizados na identificação étnico-racial (textura do cabelo e tons de pele) são continuamente fracionados e em composições as mais variadas possíveis, que mesmo sendo conhecedora das múltiplas classificações raciais produzidas pelo branqueamento, ainda assim granulações tão finas surpreenderam-me. Trouxe diversas situações comparativas em relação às cores dela com outras pessoas da família, por exemplo, a questão com a irmã. Disse que após iniciar sua participação no *Empodere Se* e com isso amealhar informações e discussões sobre a questão racial, pode compreender situações que frequentemente vivenciou dentro e fora da família. Em casa pode entender porque a mãe dava "preferência" a irmã mais velha: *Agora entendo porque mamãe preferia a xx , ela tem mais traços de negros* (fala de forma cuidadosa para que eu possa entender) *minha mãe estava protegendo ela. Agora eu sei, porque na minha família eu era considerada com traços de branca, meu nariz é mais fino, meu cabelo não é liso, mas tinha peso e balanço ia até a cintura, eu tinha privilégio* (fez um sinal com as mãos indicando aspas para a palavra privilégio). No entanto, diria que é uma mulher negra tanto quanto outras que conheço, sendo a irmã com a pele mais clara do que a dela, inclusive. Nesse caso, percebi que os traços físicos tiveram maior peso do que a cor da pele em termos da classificação racial, indicando maiores desvantagens sociais. Refere-se somente a um caso na complexidade do fenômeno da construção da identidade racial negra. A posição racial dos sujeitos varia de tal modo em função da violência na institucionalização do branqueamento, entendido como solução para o ideário de um Estado-Nação, somado às vantagens específicas da mestiçagem que pisamos em terreno altamente escorregadio e sinuoso, sintomático de todo um sistema de classificação racial que funciona de modo a não ser apreendido e assim, perpetuar.

As dimensões do significante quilombola quanto do pertencimento étnico-racial, desestabilizam e provocam modos singulares de operarem suas identidades. Compreendemos que se reconhecerem como quilombolas ou não quilombolas, como negros ou não negros, é parte de processos e relações simultâneas que expressam as múltiplas formas dos sujeitos da comunidade se implicarem no mundo, sendo os conflitos acionados por essas diferentes ordens. De que maneira quilombo e raça se entrecruzam? Qual a relação do sujeito quilombola com a raça? Qual a relação desses grupos da comunidade com a raça?

A certificação de autoatribuição suscita a atualização da identidade que emerge de modos e intensidades diferentes tanto para as sujeitas dessa pesquisa quanto para a

comunidade. As percepções sobre a raça e as experiências com o racismo são acionadas imediatamente opera nesse contexto como referente que imprime o sentido de pertencimento em duas entradas: negra e quilombola. Serem daquele lugar chamado Pinhões estava no campo do conhecido, do vivido ao passo que ser de um território quilombola ganha outro significado a ser construído. No tocante ao pertencimento racial, o modo de serem negras naquele território seguia o ritmo conhecido do colorismo[45] ou relacionado ao congado marcado pela poética negra. Todavia, no processo de autodefinição como comunidade quilombola o pressuposto da ancestralidade negra é convocado, nessa direção há pelo menos dois deslocamentos, o de tornar-se quilombola e tornar-se negra. Enfatizamos a recente certificação da comunidade, portanto, é hodierno o processo assinalado de formação do pertencimento racial quanto o territorial está ocorrendo. Constatamos a fluidez nas compreensões e a dinâmica articuladora de estratégias a depender das circunstâncias que se apresentam. O que nos importa, nesse estudo, é como a identidade vai se refazendo e consolidando:

> Andréia: *Eu só começo a entender as questões de identidade quando participo daquela palestra que nós duas fomos na UNA, foi ali que encontrei a necessidade de saber quem eu sou. Negra, mas de cor branca. Na família do meu pai me chamam de nega aça (ainda não procurei saber o que realmente significa) que é uma mistura de cor branca com o cabelo crespo.Sim, sou quilombola por entender toda a trajetória dos meus antepassados e me encontrar com esta força maior. Existe uma ligação.*
> Nilma: *Uai, hoje penso que sou mestiça, por conta da minha tataravó índia, bisavós e avós brancos e vô negro. Pensar identidade,começou mesmo ao saber que sou quilombola, mas me questionava às vezes sobre minha cor. Achava que era negra. É claro, papai era negro.*

Considerando o panorama histórico-político das relações raciais na sociedade brasileira de permanente desqualificação da afirmação da identidade negra, buscamos compreendê-las na perspectiva quilombola em conexão com os efeitos produzidos pelo reconhecimento, como afirma Nilma: *Pensar identidade,começou mesmo ao saber que sou quilombola, mas me questionava às vezes sobre minha cor.* Concebemos que as pessoas têm o direito de, na construção de sua identidade, possuírem dúvidas, questionamentos e decidirem quando e do modo que melhor lhes aprouver o tipo de

[45] Colorismo ou pigmentocracia surge no contexto estadunidense e também utilizado no caso brasileiro. Trata-se da discriminação racial baseada nos traços fenotípicos, pessoas negras de pele mais escura, nariz mais arredondado e cabelo mais crespo são desvalorizados ao passo que pessoas negras com o tom de pele mais clara, cabelos não tão crespos ou com nariz "fino" se aproximam do fenótipo branco com isso são mais toleradas e obtém vantagens sociais na sociedade racista.

pertencimento identitário que desejam, asseveramos que o movimento sinuoso não deve ser lido como problemas individuais.

Não é prescritiva a correspondência entre identidade quilombola e a identidade negra e tampouco transparente, estável ou compulsória. Explica-se por meio da complexidade das relações sociais, sobretudo, étnico-raciais em um país que a arbitrariedade da supremacia branca na fabricação do esquecimento na origem dos corpos negros africanos e no destino que lhes foi decretado como escravizados pela violência colonial-escravista, traduz a estrutura racista que sustenta a sociedade. Em tal tentativa de fratura do povo negro, entre esses dois pontos existem uma fenda profunda e um caminho que se revela contraditório, nebuloso e prenhe de idas e vindas, precário e de incertezas na afirmação de quem se é, produzindo outras formas de existência naresistência dos quilombos.

Um exemplo de enredamento na conjugação das identidades quilombola e negra, foi oferecido por Dona Ester em uma conversa que tivemos, afirma que Pinhões não é quilombola, pois não foi constituído por escravos fugidos, porém é um quilombo porque descende de escravos. Outro trecho de sua fala em que opera com a identidade negra, assinala: [...] *no meu caso eu não faço nenhuma discriminação e não tenho vergonha nenhuma em falar que eu sou descendente de negros, talvez eles nem escravos mais eram, mas quer dizer, todo negro daquela época era escravo.*

É evidente a relação entre ser quilombola e ser descendente de negros, mas existe a dúvida, a princípio, de serem escravizados; porém fazendo alusão ao tempo histórico chega à conclusão de que *todo negro daquela época era escravo*. Entretanto não estabelece a relação entre ser quilombola por ser uma comunidade formada por "escravo fugido", pois de acordo com Dona Ester os escravizados que ocuparam aquela faixa de terra [...] *tinham bom comportamento,então eles mandaram vir morar aqui* [...]. Afirma que não havia castigo em Pinhões como em outra fazenda próxima dali, afinal, instalaram naquela faixa de terra escravizados que tinham *bom comportamento*.

Num primeiro momento podemos ser levados a pensar que se nega o sentido da fuga e sua forte relação com o castigo, sobretudo, da condição de "escravo fugido". No entanto, suscita um olhar mais abrangente como temos procurado estabelecer nessa investigação quando analisamos a dimensão da identidade. A construção de uma identidade racial positiva por parte de negros e negras e quilombolas é carregada de imprecisões como já mencionado. Talvez por esse motivo, a negação da relação com a

escravidão e, ao mesmo tempo, a declaração de *não ter vergonha de descender de escravos*.

Diria que Dona Ester é uma mulher branca, com olhos verdes e cabelos lisos. Podemos aferir que com o fenótipo de uma pessoa branca, não ter vergonha de sua ascendência negra, não afeta seu cotidiano. Por outro lado, quando se refere a um de seus irmãos, que é negro, comenta: *É porque um nasceu de dia e o outro nasceu de noite*. A frase de Dona Ester, nos indica a busca por entender a diferença, não por sua simples expressão, mas por sua desigualdade. Pelo desequilíbrio no valor que carregam na relação branco - dia; negro - noite. São associações que expressam a difícil tarefa de se interrogar as identidades e de desnaturalizar a assimetria racial.

Analisamos esse comentário e relacionamos à negação da humanidade geradora não só de abafamentos, principalmente, o apagamento da identidade. A diáspora negra africana produziu profundas tensões e revoltas e ao mesmo tempo a necessidade de sobrevivência material e simbólica na qual os escravizados e seus descendentes pudessem de algum modo se reconhecer. Diante do retorno impossível, tornou-se fundamental resignificar, modos de ser, saberes e fazeres, a fim de criar o lugar do povo negro, atentamos que se trata de um lugar ficcional, tanto quanto nos alerta Mbembe (2014) ao questionar a ficção da unidade do "substantivo 'negro", quando discute sobre a não existência "automática de elos ancestrais" no caso dos negros estadunidense, das Caraíbas ou da África. Assevera as ambiguidades desse processo e não perde de vista que o encontro com os "Negros de África", é o encontro com "*um* outro outrem", entendemos como o outro que é mencionado, mas não é definido. Nesse sentido invocar essa particularidade para Mbembe "[...] apesar da dispersão, uma longa tradição de co-identificação e de *respeito mútuo* terá caracterizado as relações dos Negros entre si independentemente da sua dispersão" (MBEMBE, 2014, p.54).

Não se trata da reprodução de uma África, mas de lançar mão dos recursos da memória, da ancestralidade e da tradição como apoios na consecução da dinâmica empreendida em novos modos de existir e resistir e que se mantém. Não desaparece com o avançar do tempo, uma vez que o sistema racista recria, também, as formas contínuas de subalternização e de enclausuramento da identidade racial negra. Os quilombos como experiência de formação na diáspora provocam quando do reconhecimento jurídico, novas necessidades e formas de lidar com o novo estatuto quer seja nas negociações, na administração das informações, na circulação dos espaços de incidência da política

quilombola, na identificação do jogo político do Estado, enfim, são aprendizados da luta decorrentes da aplicação de uma agência quilombola.

3.7. Associa esse negócio de ser quilombola com negritude, simplesmente assim: moro em Pinhões: interconexões entre raça e quilombo

Ao pensar nas mulheres quilombolas estabeleci a imediata correlação com mulheres negras, anuindo correspondência equivalente. Isto é, em princípio, discorrer sobre as mulheres quilombolas de Pinhões seria o mesmo que tratar sobre as mulheres negras de Pinhões.

Diversos estudos em que mulheres quilombolas são os sujeitos investigados, as análises aproximam ou tomam as identidades como se iguais fossem. Essa correlação não é feita ao acaso, uma vez que há na visão histórica de quilombos o entendimento, de que as comunidades quilombolas foram constituídas por negros escravizados. Ao passo que na definição contemporânea de quilombos sua formação engloba pessoas de outros pertencimentos, como indígenas e brancos.

Tal relação imbricada sugere a ideia de unidade entre a identidade quilombola e a identidade negra, ainda que a primeira transite e se instale também na segunda, observamos sutis particularidades, pois detêm lugares de enunciação próprios mesmo que por vezes operem por aproximações, como é o caso do reconhecimento jurídico das comunidades quilombolas, em que a comprovação da fundação e ocupação de seu território tem como presunção a ancestralidade negra, pois se refere a Coletivos subalternizados e excluídos. Nesse caminho, a identidade quilombola tem sua agência ao negociar sua marca do pertencimento étnico-racial negro. De fato, depreendemos que ambas se enunciam a partir de um lugar limítrofe, desqualificado e secundarizado pelo colonialismo, porém vigoroso na inscrição do processo de descolonização que anuncia o enfrentamento à colonialidade do poder, do ser e do gênero.

Constatamos que o pertencimento étnico-racial não é adjacente na ponderação sobre as identidades e menos ainda em sua urdidura, ao contrário, assinala a existência categórica de um nexo, podemos dizer que pensar aquele território é também pensar como raça comparece em todas as esferas da vida no quilombo. Diante da complexidade do fenômeno é preciso múltiplas lentes para tentar apreender como os sentidos sobre ser quilombola vão sendo tramados, não somente pela condição recente conferida pela nominação remanescente de quilombos, como também pela característica dinâmica e

reiteradamente atualizada da resistência produzida na experiência da diáspora. Consideramos a conjuntura histórica e as múltiplas formas de ser quilombola para os sujeitos da comunidade, em um esquema articulado entre a identidade individual e a coletiva. Como propõe Brah (2011) ao analisar e discorrer sobre o conceito de diáspora, demonstra que as narrativas das histórias dos sujeitos, as "narraciones autobiográficas", apontam que o espaço físico e geográfico articula "historias" diversas e o "hogar" (o lar), aqui entendemos como o território, é ocupado por seus moradores com características diferentes entre si, produz significados muito distintos, para alguns "puede ser a la vez um lugar seguro para uma persona y terrorífico para outra".

> La "comunidad diaspórica" se imagina de formas diferentes bajo diferentes circunstancias históricas dentro de esta confluência de narraciones. Com esto quiero decir que la identidad de la comunidad diaspórica imaginada está lejos de ser fija o preconcebida. Se constituye dentro Del crisol de la materialidad de la vida diária; em las historias cotidianas que nos contamos individual y coletivamente." (BRAH, 2011, p. 214-215)

Brah (2011) inicia sua análise sobre a noção de diáspora estabelecendo a relação com a imagem de viagem, todavia, são muito distintas, tanto em seus tipos e quanto em suas distâncias. Afirma que é preciso se ter em conta como o conceito é utilizado, quais as condições socioeconômicas, políticas e culturais informam essas viagens e de que tipo é o regime de poder inscrito. Visto que as diásporas são diferentes entre si, devem-se considerar as circunstâncias tanto de partida, como de chegada e de localização dos grupos deslocados. O tipo de "inserção" marca como os diferentes grupos são posicionados em um dado contexto por meio das relações sociais de classe, gênero, racismo e sexualidade e outros eixos de diferenciação.

No caso da diáspora negra africana, o cenário histórico nos diz do comércio transatlântico moderno para abastecimento das colônias provenientes da invasão europeia. Assim sendo, milhões de negros são traficados e encerrados em sua condição humana na situação de escravizados. Como é sabido o sistema colonial e escravista brasileiro espalhou pela colônia, africanos de várias origens. Salienta Munanga (1996) que a reconstrução do quilombo africano no Brasil pelos escravizados motivada pela revolta a estrutura escravocrata teve o caráter transcultural com a "presença dos oprimidos da sociedade – negros, índios e brancos", em uma perspectiva "plurirracial abriram espaço para as culturas de outras comunidades, sem abrir mão de "sua existência enquantocultura distinta" (MUNANGA, 1996, p.63) mas, que estabelecia o deslizamento entre

dar e receber influência de formações culturais diversas, a contribuição dessa perspectiva ajuda a entendermos como em Pinhões as pessoas se identificam como quilombolas ou como transitam ao negociar sua identidade coletiva.

As mulheres do *Empodere Se*, sistematicamente estabelecem a vinculação entre as identidades negra e quilombola, esta emergiu em um dos primeiros encontros do *Coletivo*. Em um primeiro momento, propus analisar as identidades em separado, mas na discursividade das sujeitas da pesquisa estão vinculadas de modo dinâmico, assim serão analisadas. No registro dos discursos logo abaixo, surgem dois aspectos: um relacionado à identidade a partir da autodefinição quilombola e outro relacionado às tensões do reconhecimento racial. Ao tratarem sobre o que é ser quilombola e como a comunidade reagiria a essa nominação estabeleceram a relação entre origem do lugar e ser negro. Essa articulação aponta elementos que possibilitaram identificar o que ali significa ser quilombola para aquelas mulheres, após a emissão da certificação no segundo encontro do *Coletivo* as mulheres trouxeram a discussão sobre a identidade:

> Érica: *Eu não acho que as pessoas não têm vergonha de ser quilombola.*
> Débora: *Eu acho que as pessoas ainda não sabem o que é.*
> Andréia: *Eu acho que é desconhecido.*
> Érica: *Eu acho é que quilombola... quem ficava no quilombo.Olha gente, o racismo está aí bombando desde sempre esteve, né? Porque que eu vou ter que ficar falando o tempo todo, eu sou quilombola, eu sou negro. Isso dói, porque as pessoas não vêm negro, veem preto. Preto sinônimo na boca de muitos, preto é feio, fede.*
> *Carmen: Tudo de ruim.*
> Érica: *Eu trabalhei com uma menina uma vez loura, loura, clara... era casada com um negão, assim acredito que ela falou sem maldade, mas assim o preconceito tá nas próprias palavras e a pessoa parece até que fala sem pensar. Não vê o preconceito, né? Aí um dia eu falei assim: olha o nome dela,(risos) parece até preconceito, mas não é, o nome dela é Loide. Aí teve um dia que eu falei assim: Nossa Loide, hoje eu tô tão cansada, tão suada, eu tô até com vergonha de chegar perto das pessoas. (Loide responde) Nossa, seu cheiro é forte igual do Denilson(marido da Loide), cheiro de preto é forte, né? Só que ela falou assim...*
> Érica: *É, pra ela é normal. Aí na hora eu parei. Então, eu acredito que seja isso. Porque as pessoas não se aceitam quilombola? Por causa do preconceito, porque já põe na cabeça assim: quilombola é coisa de preto, coisa de preto (falou tão baixo essa frase) O preconceito feito você falou, negro já vem, negro não é bom. Então, eu não quero ser quilombola. Eu Érica moro em Pinhões, simplesmente isso. Eu, Érica moro em Pinhões eu não sou quilombola.* (Fazendo referência a como as pessoas da comunidade pensam)
> Carmen*: É uma associação com esse lugar negativo.*
> Érica: *Associa esse negócio de ser quilombola com negritude, simplesmente assim moro em Pinhões.*
> Débora: *Eu não sei, mas eu não acho que todo mundo tem esse senso crítico de fazer essa associação assim.*
> Érica: *Não são todos não, mas a maioria eu acredito que sim.*
> Débora: *Mas, eu acho que pode ser sim, pode tá associado, mas nem todo mundo tem essa facilidade de...associar que é por isso.* (Ser negro e ser quilombola)

> Andréia: *Eu acho que é isso mesmo, gente. É o desconhecido, eu não sei o que, que eles pensam o que é quilombola, primeiramente. Eu acho que Pinhões nunca teve essa pergunta: O que é ser quilombola pra você? Porque quando eu comecei a participar das reuniões de quilombola eu não me sentia quilombola, eu ficava assim: o que eu tô fazendo aqui. Porque é muito diferente, Pinhões é muito diferente dos lugares que eu tava frequentando.*

Eu acho que Pinhões nunca teve essa pergunta: O que é ser quilombola pra você? Afinal, o que é ser quilombola? O trecho acima revela uma prática discursiva alinhada com a concepção da identidade quilombola mediada pela hegemonia branca sustentada pelo racismo estruturador dos contextos da vida em sociedade. De acordo com a percepção de Andreia, nunca ter ocorrido essa interpelação em Pinhões e em dado momento passa a estar na ordem do dia, expõe a potência do reconhecimento jurídico na reflexividade que os moradores passam a fazer sobre suas identidades. Mas, indagamos quais os mecanismos e dispositivos acionados pelos sujeitos quilombolas na construção de suas identidades?

Nota-se no trecho da intervenção de Érica a referência à experiência do racismo que despontou após a relação feita entre ser quilombola e ser negro, na violenta conexão desse último em ser "feio e fedido": [...] *o racismo está aí bombando desde sempre esteve, né? Porque que eu vou ter que ficar falando o tempo todo, eu sou quilombola, eu sou negro. Isso dói, porque as pessoas não vêm negro, vêm preto. Preto sinônimo na boca de muitos, preto é feio, fede*. Preto e negro, apresentam distinções no funcionamento do racismo estrutural, tanto quanto nos modos de seu enfrentamento que nos levam a determinado debate semântico referente ao que se nomeia, sobretudo, quem nomeia. No caso brasileiro, o termo negro foi encampado como o modo de tratamento para o segmento negro, é considerado como menos ofensivo do que o termo preto que carrega valor extremamente negativo, conforme apontado na roda de conversa:

> Andréia*: Não pode se falar. Não pode se falar de ser negra, não podia se falar isso. Eu sempre escutei isso.*
> Érica*: Mesmo quando você fala: eu sou negra. Os meninos falam você não é negra, você é morena.*
> Andréia*: É morena.*
> Érica*: Não você é mulata. Desde o dia que Débora falou comigo assim: Érica, o dia que você souber o significado de mulata, você nunca mais vai querer ser chamada de mulata. Não esqueço disso. Então, eu vejo isso como política. Você tratar desse assunto que se trata no grupo Empodere Se, é política porque você tá mexendo em coisa muito séria. Principalmente na nossa comunidade.*

A referência aciona a memória de frases cotidianas e que expressam a preconceito/ discriminação racial "dia de preto", "quando preto não faz na entrada, faz na saída" e outras tantas expressões estigmatizantes que fazem as pessoas negras, não se dizerem pretas e quando muito, negras. Posto que, perpassamos pelo gradiente de cores ofertado pelo branqueamento no qual, geralmente, as pessoas se classificam racialmente em uma das alternativas que as façam sair/fugir ou nem ao menos se insinuarem na categoria negro. Destacamos que a identidade racial como identidade negra é em decorrência da branquitude normativa, segundo a qual ser humano é ser branco. Não há identidade a ser pensada. Quando se trata de identidade racial é sobre a negritude, isto é, a afirmação de validade da raça negra.

A militância racial, ainda que não seja unânime, faz uso do termo preto como expressão emancipatória e de empoderamento negra. Dependerá de quem e do lugar que se enuncia um ou outro termo, o conteúdo discursivo para sujeitos negros informa do caráter de resistência e luta que se exprimem na autoimagem positivada, ao passo que para sujeitos brancos apontam para sua supremacia racial e relações de dominação. Voz é materialidade, portanto, nomear é um ato de poder. A redefinição das nomeações e padrões racistas por meio das práticas e discursos representa alterar a distribuição do poder na sociedade, concordamos com Brah (2011) que a dualidade é um processo de construção, não são divisões imutáveis e trans históricas, portanto, é um objeto de desconstrução. Pressupõe o lugar político do qual os sujeitos nomeiam e que produz disputas e tentativas de mudanças nos eixos das posições na hierarquia social e racial.

Quando Érica diz que: *Preto sinônimo na boca de muitos, preto é feio, fede*. Não precisamos nos perguntar quem são esses muitos, pois ela diz do lugar que conhece, das experiências com o racismo que constituem o discurso que enuncia. É no conhecimento produzido por meio do aprendizado das relações que captura o significado e expressão do racismo presente em sua vida. A discursividade preconceituosa está na associação entre ser quilombola, ser negro e ser preto. Sendo preto absolutamente estigmatizado e estereotipado com a referência direta ao que é abjeto e que deve ser afastado como uma coisa feia e fedida. Afinal, o racismo o torna um "algo", "coisa" ausente de/da vida, manipulável em sua corporeidade, corpo mercadoria; corpo fantasmático, corpo transparente; corpo enclausurado, corpo plástico; corpo sem vontade (MBEMBE,2014). "Preto sujo! Ou simplesmente: "Olhe, um preto!" (FANON, 2008, p.103). Essa frase Fanon inaugura o capítulo "A experiência vivida do negro" em Pele negra, Máscaras Brancas. A presença do conflito na construção da subjetividade das pessoas negras frente

a colocar-se no mundo a partir de seu corpo. Não somente um corpo, mas corpo negro esvaziado de sentido e ignorado como existente. Vivencia dificuldades na consciência de seu corpo, numa ação negadora de si uma vez que é determinado a partir da percepção do outro colonial racista. Ao mesmo tempo que esse corpo negro anseia pelo vir a ser de sua brancura, é o mesmo que se colocará no/diante do mundo por meio do que vê, sente, age e pensa. Tal movimento é acompanhado pelos modos de ser reconhecido pelo outro, na medida em que sua existência é identificada, ainda que não valorizada e que ateste outra forma de racionalidade.

A produção da negação da presença do corpo negro no mundo, evidencia esforços na constituição da estrutura de dominação em todos os âmbitos da vida humana, alijando assim o corpo negro as zonas de não-ser, destituindo do humanismo e empatia. Fanon (2008) alerta que o negro quer ser branco nem que para isso se utilize de máscaras brancas para de algum modo atingir a condição de ser. Todavia, ao dar de frente para o branco retoma a condição de não - ser. Sugere ser o que podemos nomear como ciladas do racismo, por mais que o sujeito negro busque modos (metáfora da máscara branca) de estar o mais próximo possível do ideal de humanidade, ou seja, branco (FANON, 2008), ao estabelecer a relação com o sujeito branco, sua tentativa ficará exposta e assim, a sua condição da desumanização ativamente produzida se notabilizará.

As considerações feitas por Bhabha (2014) acerca do estereótipo apontam para a falsa representação de certa realidade, sendo uma simplificação, pois indicam ser uma forma fixa, presa de representar o outro, trata-se de negar o próprio jogo da diferença acarretando dificuldades para a representação do sujeito em termos de conferir sentido às suas relações psíquicas e sociais. Alerta que ao se negar o acesso ao reconhecimento da diferença impede as chances da diferença circular de outro modo, porém o "estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de "raça" a não ser em sua fixidez enquanto racismo" (BHABHA, 2014, p.131).

Qual seria a possível saída para o círculo vicioso no qual a identidade dos sujeitos negros foi restringida pelo discurso estigmatizante produzido pela violência do racismo? Compreendendo que mesmo em condições de dominação colonial, africanos escravizados e sua descendência constituída em situação da diáspora empreenderam ações de resistência com seus corpos, sendo esses imbuídos de sentido e significado atribuídos não somente pelo colonizador, sobretudo, pelo próprio negro, a agência torna-se meio de deslocar o significado do estereótipo, numa devolução afirmativa. Identificamos, por exemplo, na afirmação da estética negra. A valorização da textura do cabelo crespo e suas

diferentes formas de manejo indicam novas dimensões simbólicas, ainda que em meio as acepções conflituosas a respeito do corpo negro entre gostar e desgostar, aceitar e rejeitar, não obstante a resistência se impõe.

No tocante à associação mais acima relativo da imagem estereotipada do negro, quem ou qual morador gostaria de se identificar como quilombola? "Porque as pessoas não se aceitam quilombola? Ela mesma responde: [...] *Por causa do preconceito, porque já põe na cabeça assim: quilombola é coisa de preto, coisa de preto (*falou tão baixo, quase inaudível*). O preconceito feito você falou, negro já vem, negro não é bom. Então, eu não quero ser quilombola. Eu Érica, moro em Pinhões, simplesmente isso. Eu, Érica moro em Pinhões, eu não sou quilombola.* (Fazendo referência a como as pessoas da comunidade pensam*)*. Nesse trecho há outra demarcação, entre como as pessoas da comunidade experienciam o pertencimento e de que maneira se localizam nesse contexto, isto é, reconhecem o vínculo com a comunidade, porém não como quilombolas.

É possível observar diferentes arranjos em termos do pertencimento dos moradores. Encontramos aqueles que se identificam como quilombolas e estão implicados nos debates e reivindicação dos direitos coletivos, outros que têm conhecimento que são certificados como remanescente de quilombos, todavia esse fato não reverbera de modo contundente em seus cotidianos. Há também outras formas de repercussões, como saberem que são certificadas, compreendem até certa medida o que significa e optam por permanecerem afastados dessas discussões dentro da comunidade. Somado a outros que ouviram dizer que são quilombolas, mas que não acompanham ou participam de qualquer atividade nesse sentido.

A discussão sobre a "comunidade se aceitar ou não quilombola" repercute de modo diferenciado entre os moradores. Andréia e Débora possuem o entendimento de que dizer que a comunidade não se aceita, é algo equivocado, pois encontram uma pluralidade de posicionamentos e compreensões desses sujeitos. A partir de suas perspectivas trata-se da falta de informação sobre o que é ser quilombola e não, necessariamente, de negarem-se. Esse ângulo altera o foco da questão, uma vez que se desprende do lugar do sujeito e alcança a complexidade do fenômeno que é de ordem social. As informações não dirão quem se auto reconhecerá como quilombola ou não, porém conferem aos moradores elementos pelos quais possam construir outras possibilidades de entenderem-se como pertencentes a determinada comunidade com traços culturais, epistêmicos, políticos e sociais peculiares, enquanto sinais diacríticos de um povo, de uma cultura.

Fanon (2008) nos conduz mais além na compreensão da construção discursiva da expressão a *comunidade não se aceita*, ao discorrer sobre a triste constatação a respeito do destino do negro, quer dizer, "há apenas um destino. E ele é branco" (p.28). O ideal da humanidade reside no fato de ser branco. Aponta para o duplo processo de produção da inferioridade do negro presente na realidade econômica e social, ocorrendo em seguida sua interiorização, isto é, a "epidermização dessa inferioridade" (p.28). Ao mesmo tempo que sua completa desalienação ocorrerá a partir da tomada de consciência sobre os mecanismos de subalternização e desumanização engendrados.

Pensemos no que é imposto à exaustão aos corpos desautorizados a existirem mesmo dentro da subalternização e inferioridade. Os mecanismos de encarceramento dos corpos abjetos exigem a experimentação da inventividade, da criatividade na agência como um sistema integrado capaz de construir possibilidades de existência, principalmente, nas tentativas de ruptura e transformação da ordem opressora racista. Tratamos não somente de um processo estratégico porque político, se não que ontológico, isto é, lutar como ser humano num mundo constituído por assimetrias de poder, seria como que a criação do duplo movimento de erigir pontes, percorrê-las e queimá-las de modo a não haver possibilidades de retornos ou retrocessos.

O movimento de resistência do povo negro envolve um plano multifacetado de diferentes implicações, expõe um contexto contraditório e complexo em que o enfrentamento a ordem opressiva apresenta avanços e recuos, combina o desejo de ser branco e a afirmação da identidade negra, recusa a subordinação e utiliza o recurso da assimilação, enfim, não há linearidade, é ambivalente e sua coerência, se for convocada, instala-se nas divergências e insurgências. Não é justo ou honesto cobrar coerência na elaboração da identidade racial dos sujeitos negros sem considerar, de fato, as implicações da assimetria racial produzidas no contexto da violência colonial. As tentativas de compreensão do fenômeno da resistência do povo negro a partir da lógica do dominador esvazia a luta e produz informações equivocadas, inclusive, apontando os elementos de conjugação que lhes são próprios em algo sem sentido, desarrazoado e despropositado, portanto, necessita de comando e apropriação.

Entendemos que o racismo, estruturador das relações na sociedade brasileira compromete a afirmação do pertencimento étnico-racial de negras e negros, todavia, não o impossibilita. Exige que tenhamos um olhar ampliado de captura da realidade investigada, sem reducionismo simplistas que terminam por esvaziar os movimentos de resistência e de localização do debate pelo reconhecimento, valorização e reivindicação

do direito coletivo quilombola. De maneira que daremos acento à compreensão e operacionalização descentrada dessas categorias, no sentido de não incorrermos no equívoco de reduzi-las, mas interpretá-las em sua dinâmica de articulações. Não partiremos de um centro irradiador, mas dos deslocamentos que proporcionam sentidos e significados pelos espaços de encontro.

O *Coletivo Empodere Se* produz espaços de encontro por meio de sua agência que não se arvora como modelo, mas tentativas, experiências de reinterpretação do vivido. As mulheres negras resistem a longo tempo de maneira autônoma ou em organizações como afirma Collins (2013). As formas de reação e de *reinvenção* se expressam de forma estratégica e de profunda compreensão de contexto de supremacia da racista e patriarcal: o silêncio; o lugar de quem fala; como fala; a quem fala. São aprendidos na luta organizativa dos movimentos de mulheres negras em suas variadas pautas, como também nos deslocamentos na vida cotidiana. O próximo capítulo sobre os efeitos da circulação do *Coletivo* demonstra como a dinâmica dos deslocamentos produz reinterpretações multirreferenciadas, isto é, a pluralidade de experiências contribui para a elaboração de uma perfomance de gênero e raça, na perspectiva da uma contra-inscrição hegemônica.

CAPÍTULO IV *[...] EU COMECEI A GANHAR TANTA INFORMAÇÃO QUE EU FALEI ASSIM: GENTE, EU NÃO POSSO FICAR COM ISSO AQUI SÓ PR A MIM NÃO:* OS EFEITOS DA CIRCULAÇÃO.

Após o primeiro encontro do *Empodere Se,* Érica comenta como as intervenções do Coletivo teve ressonância sobre sua maneira de pensar os temas de gênero e raça: [...] *ser mulher e negra não é um defeito*. No entanto, não discutia com as pessoas de seu convívio sobre suas percepções de ser mulher negra. O espaço de escuta que o Coletivo proporcionava também foi assinalado como um diferencial, algo incomum no seu dia-a-dia:

> *No primeiro dia. Foi muito engraçado gente, foi muito engraçado. Eu cheguei lá em casa assim, pisando nas nuvens mesmo. Ele tá assim* (marido)*: uai que reunião é essa que você chega rindo sozinha? [...] eu me descobri, eu falei assim: peraí, então não é um defeito ser negra? Não é defeito ser mulher, negra? É o que eu tô aprendendo com vocês é isso, sabe?*

Evidenciamos a potência do *Empodere Se* ao provocar uma variedade de deslocamentos pelos os quais as mulheres do Coletivo passam a interrogar suas percepções de mundo, cada qual à sua maneira e em seu próprio tempo, uma vez que as demandas não são as mesmas e as discussões repercutem de modo diferentes.

A agência das mulheres do *Coletivo* é evidenciada ao narrarem suas experiências no trânsito que estabelecem fora de Pinhões no contato e a circulação por diversas instituições como: as Instituições de Ensino Superior públicas e privadas; os movimentos sociais de mulheres, negros, quilombola; Secretarias de Governo SEDPAC, SEE, SEDA comunidades quilombolas; Federação Quilombola de N'Golo de Minas Gerais; participação em debates; abertura e coordenação do Núcleo Liberdade de pré-vestibular do Educafro Minas; a publicação nas redes sociais do *Empodere Se* de temáticas atuais relacionadas a gênero, raça, quilombo.

Essa dinâmica também apresenta o movimento para dentro de Pinhões com instituições que são levadas para a comunidade e que tensionam as relações internas, como: projetos de extensão de diversas universidades; a presença do Estado, principalmente, relacionada ao conjunto de documentos legais que regem a educação escolar quilombola em Minas Gerais, conforme analisado no capítulo um; a participação e implementação do Núcleo do Educafro Minas, são alguns exemplos que ocorreram durante o período analisado desse estudo.

Essa mobilidade se concretiza no trabalho de produzirem a si mesmas, uma vez que provocou efeitos no modo como se percebem e se situam frente à complexidade das relações de poder dentro e fora do território. Redimensionaram a circulação ao reinterpretarem valores e a forma como foram *criadas*/educadas; reconsideraram o papel e lugar da educação enquanto possibilidade de acesso e mobilidade social para asmulheres e rediscutiram a identificação racial.

4.1. E meninas muito mais novas do que eu, muito mais como que eu posso dizer? Libertadas? Não se discutia isso em Pinhões, essa discussão começa dentro dos encontros do Educafro.

No movimento da chegada de instituições de fora para Pinhões, a Rede Educafro Minas de Pré-Vestibular proporcionou efeitos que foram identificados por Andréia e Virgínia desde o início de suas participações, que ocorrem em níveis diferenciados, como estudantes e fundadoras do Núcleo Liberdade na comunidade. Salientamos que o Educafro necessita de um estudo mais cuidadoso, porém nessa pesquisa nos importa saber, apenas, quais os efeitos proporcionados e verificados pelas mulheres do *Empodere Se* que dele participam.

Andréia e Virgínia, como mencionado no capítulo dois, estudaram em um Núcleo do Educafro, pois tinham o objetivo de darem prosseguimento aos estudos e fazerem algum curso universitário, como trabalhavam em Belo Horizonte lá fizeram o pré-vestibular. Como consideraram que seria uma oportunidade ter um Núcleo em Pinhões, se organizam para inaugurarem o Núcleo que foi nomeado Liberdade, pois indicava o sentimento e sensação que estavam tendo com essa experiência.

Como se trata de uma organização que tem como um de seus objetivos oferecer um preparatório para a população negra concorrer de forma menos desigual a uma vaga em cursos de graduação em universidades públicas e/ou privadas, sua proposta pedagógica além de contemplar os conteúdos específicos exigidos para a realização do Exame Nacional do Ensino Médio - ENEM, desenvolve os “temas de cidadania” com a formação para liderança e cidadania e no campo das relações étnico-raciais as temáticas das Ações Afirmativas, juventude negras, violência de gênero e mulher negra.

As formações dos estudantes e professores da rede Educafro são pautadas pelas discussões dos “temas de cidadania” relativo a identidade racial negra, nos debates sobre a situação da população negra no acesso à educação de qualidade e nas oficinas de “autocuidado” que constam além de sessões de massagem corporal, trabalhos de valorização

e afirmação da estética negra no uso e amarrações de turbantes e tranças. Ao participarem desses momentos, ambas passam a redefinirem suas identificações raciais que não eram uma questão em suas vidas, Andréia diz: *Não se discutia isso em Pinhões, essa discussão começa dentro dos encontros do Educafro.* Os efeitos frente ao debate da identidade racial procedem de modos diferentes, para Virgínia que estava passando por um processo pessoal de *mudança, [...] aí resolvi mudar.* Já estava acompanhando a transição capilar da jovem na comunidade e tomou a decisão de realizar a transição capilar e quando se sente envolvida e até admirada como meninas mais jovens do que ela relacionavam com seus cabelos crespos: *É, eu não sabia de nada de cabelo.* Passou a ter outra referência, de liberdade, do cabelo crespo, diante de *meninas* que afirmavam a estética negra nos diferentes estilos dos cabelos crespos e na discursividade da valorização em ser negra: *E meninas muito mais novas do que eu, muito mais como que eu posso dizer? Libertadas?* Andréia completa: *É ... libertador.*

A repercussão na mobilidade em sair de Pinhões é indicada por *Nilma: é como se estivesse dentro de um lugarzinho e aqui fora, aqui a vida só acontece aqui.* Situação que para a própria Nilma não é estranha, uma vez que quando jovem saiu de Pinhões para trabalhar em Belo Horizonte: *Eu sempre fui muito atrevida. Uma vez eu cheguei lá na Praça Sete e olhei assim... porque eu fui pra Belo Horizonte andar sozinha lá, contra o gosto de mamãe: "Quando você chegar lá, você vai se perder!" Mãe, eu não vou me perder. Eu sei pergunta, eu sei ler.[...] Aí, eu olhei assim... na Praça Sete e falei assim: Gente, que cidade grande,aqui tem que ter um lugar pra mim. Eu pensei isso na época.* Ressalta que não se *acomodou* em Pinhões: *eu não me acomodava aqui não*.

Buscou diferentes trabalhos com os quais pudesse se sustentar, em um deles pode perceber a diferença entre viver em um bairro em Santa Luzia e trabalhar em um bairro da Zona Sul de Belo Horizonte, principalmente, em virtude do transporte público precário disponibilizado aquele município e para os moradores do bairro de Pinhões: *Quase não tinha ônibus. Mas, eu saia de lá era de noite. Era depois do trabalho e chegava no Sion de noite aquele bairro só de classe média.*

Mais tarde quando casada morou em São Paulo por 24, outra grande mudança: [...] *puxa vida, isso aqui que é São Paulo?* Em São Paulo teve a sua experiência de trabalhar como voluntária do Educafro na alfabetização de trabalhadores. Chamou sua atenção e gerou empatia o componente racial na discursividade das pessoas da organização: *Aí ele falou assim: Oh gente, eu vou falar assim: tudo o que eu disser pra*

vocês que tá preto, quer dizer, que tudo tá ficando claro [...] olha que coisa genial. Então, isso já me chamava à atenção.

Para Andréia seu processo também teve relação com o momento de *mudança* que estava implementando em sua vida: [...] *quando eu encontrei a Educafro que eu desfiz de tudo [...]* estava se desfazendo de todos os produtos de maquiagem que usava, pois decidiu que investia muito tempo e dinheiro em algo que não a satisfazia, [...] *e conheci outras realidades, histórias de vida de outras pessoas... eu viajei com o pessoal, comecei a conversar com outras pessoas falei assim: não, pronto! Acho que agora pronto, eu posso virar Andréia, posso tentar me construir a partir de agora.* Conforme afirma refletir sobre sua identidade racial *surge a partir da Educafro* e sua participação em um evento que discutia as relações étnico-raciais em uma faculdade privada de Belo Horizonte ofereceu mais elementos para a reconsideração de sua identificação racial:

> [...] *esse negócio é difícil menina... começou assim, primeiro eu comecei a estudar sobre pele. Eu fiz essa pesquisa de pele, eu vou pesquisar sobre pele porque interessa, porque não tem cabimento, meu nariz é grande, meu cabelo é crespo, minha bunda é uma bunda grande, o meu corpo começou a me mostrar.. eu falei: não, você não é europeia, eu não sou uma mulher europeia. E eles falavam muito isso na casa de vovó. Ah, não nossa família é italiana. Nossa família é italiana, mas minha vó era italiana, vovó não era daqui. Mas, o meu avô era daqui. Então, alguma coisa eu tinha daqui, alguma coisa eu tinha. Aí eu comecei a pesquisar, gente. Eu pesquisei aí achei lá 70 tonalidades de peles negras. Beleza, já tô aí, em alguma dessas cores. Eu me encontrei e comecei a pesquisar e falei: poxa, eu posso me identificar como uma mulher negra? Eu posso fazer isso? Eu podia fazer, posso fazer, mas a sociedade não vai me encontrar aí eu fui naquela coisa da Makota Celinha, você lembra que a gente foi lá na UNA?[...] Você não ficou até o final e ela falou isso: olha, a partir do momento que... eu vou dizer uma coisa pra vocês, eu sou clara. Porque ela é clara quase da minha cor. Mas, eu nasci rainha. Eu também, aí eu fui dar conta eu também nasci rainha... (risos)*

Os aprendizados na/da luta é o que podemos divisar nas produções discursivas tanto de Virgínia quanto de Andréia. Participarem de uma organização que discute raça e racismo foi ponto chave para acionarem as condições de interrogação a respeito de suas identidades racial, considerando que tal processo ocorreu com intensidades e compreensões variadas. Afinal, trata-se de uma mulher negra e outra mestiça de pele clara e com trajetórias de vida e racial diferentes. Encontravam-se em momentos de suas vidas nos quais estavam incomodadas

e dispostas a realizarem mudanças: *Aí resolvi mudar. E [...] eu tava muito nesse período de transição de desfazer de tudo[...]. Predispostas* a alargarem seus pontos de vista e deixarem-se afetar por um novo contexto, realizaram cada qual à sua maneira e a seu tempo suas *transições* que ultrapassaram os aspectos físicos, Virgínia pela transição capilar e Andréia pelo contato com outros territórios. As particulares transições interpelaram suas condições de mulher negra e mulher mestiça, a primeira retoma o cabelo crespo natural e a segunda, mobiliza sua origem buscando em sua genealogia encontrar seu lugar em um território racializado.

Importa salientar como nas lutas sociais, no caso, as diferentes organizações do movimento negro, os significantes da opressão são passíveis de incorporarem outros sentidos e transformarem-se em elementos de afirmação da identidade negra, os signos são modificados/ressignificados e adquirem outro sentido, na medida em que o estereótipo[46] não apresenta duração eterna. Indica-nos que não há fixidez nos dispositivos de dominação, portanto, é preciso atentar para a dimensão política da identidade, na medida em que elementos constitutivos da estética negra transitam entre a desconsideração para a valorização. Tais mudanças acompanham o contexto de intensificação do feminismo negro no Brasil; das influências das intelectuais negras estadunidenses; da constituição de organizações de luta por direitos das mulheres negras; das influenciadoras digitais com ampla rede de seguidoras, os signos rearticulados e resignificados ganham novos contornos e afetam diretamente no reconhecimento e no trabalho de notabilizar positivamente a estética negra.

4.2. [...] você tem o direito de ser quem você quer ser, quem você é.

As mulheres do *Empodere Se* atravessaram por um processo de vida pautado por múltiplas experiências em se movimentarem dentro e para fora da comunidade não somente para a subsistência, mas também na condição de aprenderem e intercambiarem modos de ser, saber e fazer. Experiências e espaços em que outras maneiras de lidarem com as dimensões de raça, gênero e classe contribuíram para que pudessem retornar o olhar para suas vivências dentro do território e nos modos como elaboraram seus lugares de mulheres negras e mestiças e os papéis designados a fim de exercerem a maternidade, as relações afetivas/conjugais, familiares e as interações sociais.

[46] A noção de circulação do estereótipo é encontrada em Homi Bhabha (2014).

Nesse processo rediscutem a forma como foram *criadas/*educadas. O termo c*riação* é usado de forma recorrente, não somente pelo Coletivo, pois de modo geral as pessoas não fazem a distinção entre criar e educar. No entanto, a concepção que circula na comunidade para designar a educação é a *criação, indica-nos como esses sujeitos reelaboram a partir de determinadas circunstâncias noções que expressam e sustentam as experiências do cotidiano. De toda maneira ainda que utilizem outro conceito como criação, não se esvazia o caráter eurocêntrico contido na noção de educação, constituído por relações de poder e de hierarquização dado pela assimetria entre homem e mulher.*

Para as mulheres do Coletivo a relação se fez no domínio da educação familiar, principalmente, no modo como elas mesmas e outras mulheres da comunidade foram *criadas*, com ênfase para a conduta e normas de comportamento que devem ser seguidos pelas mulheres. Constataram que na comunidade, em sua maioria, ocorre a *criação* para a submissão, porém, *não representa retrato homogeneizado das mulheres ou famílias de Pinhões, Débora pondera*: *eu acho que a maioria das mulheres em Pinhões são criadas pra serem submissas ao homem.*

A família em uma sociedade heteronormativa acompanha e reproduz os padrões de condutas e normas de comportamento estabelecidas, em que às mulheres estão subsumidas ao poder do homem. Ressaltamos que não é exclusividade de Pinhões as mulheres, mas do próprio contexto do patriarcado, hooks(2017,p.01)) assinala que mesmo que homens e mulheres nunca tenham ouvido falar nesse termo, o sistema patriarcal é conhecido por todos, pois as designações de gênero são dadas desde quando todos somos crianças e são reificadas continuamente sobre as formas pelas quaisdevemos melhor cumpri-las. Trazemos um trecho da entrevista com Érica a fim de analisar como as orientações para o aprendizado das identidades de gênero ocorreu em sua experiência familiar:

> Érica*: Eu acho que... Carmen assim, meu ponto de vista. Aqui, eu sempre morei na comunidade, desde que eu nasci, estou com 35 anos eu nunca morei fora. Toda vida aqui. Com o passar do tempo, igual eu te falei. Eu vim com essa infância [...], se adulto chegasse na casa da gente, você não poderia estar no mesmo ambiente. E as mulheres não podiam fazer parte da conversa com homens eu lembro disso tudo. Igual se chegasse... antigamente usava essa expressão, "ô, compadre".*
> Carmen*: Antigamente... você tem 35 anos...*
> Érica*: Não, sou nova não.*
> Carmen*: E ainda era assim? Nesse ritmo?*
> Érica*: Igual meu padrinho, chegava na minha casa e chamava, chegava de cavalo e chamava: Ô cumpadre... nunca chamava cumadre. E se a minha mãe falasse: Ah, ele não tá aqui não. Ele não descia. Se falasse que tava, minha mãe só respondia: Pode entrar compadre. Minha mãe ia pra cozinha e meu*

> *pai recebia ele na varanda. E minha mãe só ia lá oferecer café, minha mãe só participava da conversa se a minha madrinha tivesse presente. Se ela não tivesse presente... porque era hábito.*
> Carmen*: Hum, hum, quantos anos sua mãe tem?*
> *Érica: Minha mãe tem 65. E aí eu fui crescendo pensando a mesma coisa, mulher não pode ficar no meio de homem. E mulher não pode estar no mesmo ambiente que homem. Eu cresci assim. Pensando dessa forma. Depois que eu fui pra escola, né? Fiz algumas amizades, aí que eu que eu comecei a pensar um pouco diferente, mas nem tanto. Não me sentia muito à vontade como até hoje não me sinto muito à vontade. Assim como eu cresci eu fui vendo que as pessoas vão criando aquelas que mudaram um pouco a mente aqui são aquelas que saíram pra estudar fora... aquelas que foram trabalhar em Belo Horizonte ou estudar em Belo Horizonte. Porque as que nasceram, criadas, trabalham aqui na terra, pensam da mesma forma até hoje. Eu fiquei sabendo dos direitos de mulheres com uns 20 anos. E às vezes sabem que existem os direitos delas[...]*

O conceito do patriarcado apresenta caráter controverso devido as diferentes interpretações em seu uso, que sugere ser uma estrutura fixa de dominação, universalizante e que ocorreria em qualquer tempo histórico[47]. Ao passo que Machado (2000, p.03) propõe o uso de patriarcado contemporâneo, pois historiciza as relações de gênero na sociedade. Sem fixidez e de modo a não abandonar seu emprego, é compreender o poder masculino como princípio fundante do patriarcado que sustenta todo um sistema de dominação em que homens assumem o poder em uma estrutura heteronormativa de exploração capitalista. Assim entendido contribui para percebermos a *submissão* referenciada acima, inclusive, como as mulheres são *criadas/*educadas por suas famílias; como as relações de poder e autoridade entre homens e mulheres são consolidadas/naturalizadas e o modo como as mulheres respondem a esse confronto.

A *criação/*educação das mulheres é um dado altamente relevante, primeiro porque lhes são incutidas concepções e valores de que devem obedecer ao comando dos homens em todas as etapas e dimensões de suas vidas. Há de prontidão o controle sobre seus corpos que funciona de maneira eficaz no cumprimento das normas a fim de seguirem o comando são *submissas aos homens, aos pais, aos maridos* e também reflete como *[...]uma resposta a comunidade*. "O patriarcado é a doença social mais ameaçadora à vida que acomete os corpos e espíritos masculinos em nossa nação" nos diz hooks (2017,p.01) e retira das mulheres a condição de uma existência íntegra e para si mesmas, uma vez que deve se manter em estado de alerta para atender aos mandos e desmandos.

A imbricação das relações de dominação dos homens sobre as mulheres não está isolada da *criação*/educação que recebem em suas famílias, os códigos de conduta são

[47] Para aprofundamento dessa discussão ver estudos de Pateman(1993), Castro e Lavinas (1992), Lobo(1992), etc.

mediados e fortalecidos pelas instituições presentes no território: família, escola, igreja e conformam o que Érica denomina por *hábito*. Três instâncias que demarcam e distribuem os papéis masculinos e femininos a serem assumidos pelas pessoas ainda que por diferentes meios possam ser subvertidos, por exemplo, estudar fora. Novamente Érica, nos diz: *Eu cresci assim. Pensando dessa forma. Depois que eu fui pra escola, né? Fiz algumas amizades, aí que eu que eu comecei a pensar um pouco diferente, mas nem tanto. Não me sentia muito à vontade como até hoje não me sinto muito à vontade.*

No escopo dessa discussão é pertinente trazermos o episódio/experiência relatado por Débora em que elucida o pretenso poder que *homens de fora* arvoram possuir diante das mulheres da comunidade. Trata-se do evento denominado por cavalgada no qual há participação de homens e mulheres, é delimitado pela equipe organizadora determinado local no entorno da comunidade para a "concentração" ou ponto de encontro/reunião dos/as cavaleiros e cavalariças, após esse momento realizam um percurso e circulam por Pinhões, termina na quadra local com shows de música. É um evento que geralmente atrai a participação dos moradores e pessoas *de fora* da comunidade. Débora nos relata a situação que já lhe ocorreu na quadra após a chegada da cavalgada, pontua o comportamento assediador de um *homem de fora*:

> Débora*: [...] Mas, sobretudo, eu acho que os homens que saem de Santa Luzia e vão pra Pinhões. Não que os de Pinhões não façam em outros lugares, mas ali fazem menos porque sabem quem são as pessoas. Mas, por diversas vezes a gente tentou e sair e chegar lá ali naquele ambiente de quadra* (onde ocorre as festas da comunidade) *e um cara pegar pelo braço assim...*
> Carmen*: Como assim? Passar a mão?*
> *Débora: É. Não. Teve um cara que eu tava sozinha, tava sozinha assim, tava caminhando sozinha. Mas, eu tava com* (marido) *lá. E ... eu não lembro se eu tava casada ou não. Mas, não faz diferença, né? Porque não ia saber também.*
> Carmen*: É, não tinha como saber.*
> Débora*: Não justifica. É... e aí ele passou, ele parou na minha frente e falou assim: eu queria te conhecer. E falei com ele: não, obrigada. E desviei dele assim, na hora que eu desviei ele me puxou pelo braço. De pegar no meu braço assim e de puxar. Aí eu falei com ele: você me solta, por favor?*
> *Não, eu vou te conhecer.* (desconhecido)
> Débora*: Não, eu não vou te conhecer. Você me solta.*
> *E na hora que eu falei me solta.* (o seu marido) *já chega e fala: solta ela agora. Mas, as vezes que eu pedi pra me soltar, ele não soltou. Então, eu penso muito nesse negócio assim, desses homens que saem, sobretudo, dos outros lugares que não são de Pinhões. E chegam em Pinhões achando que eles podem fazer o que eles querem.*
> *Aí eu penso na cavalgada porque já bebem na concentração e chegam em Pinhões tonto.*
> Carmen*: Ah... então é por isso que as meninas falaram que a cavalgada sempre dá problema?*
> Débora: *Dá briga, sempre dá briga. É sempre um que te puxa pelo braço, é sempre um... sabe? Independente do seu não. E quando eu faço essa percepção, assim dos homens de fora em sua maioria brancos.*

> Carmen: *É?*
> Débora*: Com certeza. Eu não me lembro de nunca ter sido pega por um homem negro. Tipo assim: vem cá.*
> Carmen*: Os de fora...*
> Débora*: Que chegam ali e acham que pode.*
> Carmen*: E branco e achando que pode. E as mulheres brancas que chegam? O que você acha delas em relação a vocês? Ou não tem nada?*
> Débora*: Acho que não. Eu frequento menos esses espaços hoje, assim. Mas, por exemplo, cavalgada tem menos mulheres, né. E normalmente quando elas vêm, já vêm acompanhadas. Ou estão acompanhadas de alguém de Pinhões, alguma coisa assim. Não percebo tanta coisa.*

Essa experiência nos interpela sobre qual o pensamento dominante desses *homens de fora em sua maioria brancos* têm das mulheres de Pinhões? É pertinente estabelecermos a relação entre o quilombo - território negro - e o lugar das mulheres negras no imaginário dos homens, nesse caso, dos *brancos e de fora.* Já nos é conhecida, porém nunca demais ressaltar, a condição de objetificação na qual as mulheres negras são de forma violenta emparedadas pelo patriarcado.

A remissão de uma comunidade formada por negros escravizados ou não, mas que fundaram aquele local nos leva a compreender como as mulheres de um território negro são preteridas e desqualificadas pela sociedade racista e sexista. Não podemos perder de vista que se trata de um dado fundamental na análise da exploração das mulheres negras, quer seja o no campo do trabalho, quer seja nas relações sociais, o fato de descenderem de sujeitos escravizados. A representação de corpos mercadoria acompanham mentalidades de homens forjadas pelo patriarcado e comportamentos racistas, portanto, tocar o território corpo de uma mulher negra e, nesse caso, acentuamos a condição de quilombola, é tomar posse do que é considerado como coisa e objeto disponíveis.

> Por seu lado, os mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação dessa exploração sexual através do tempo. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça "primitiva", a faz mais desreprimida sexualmente, facilita-se a tarefa do homem de exercer sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico. (NASCIMENTO, 2006, p. 106)

Com relação à condição de sujeição da mulher negra Beatriz Nascimento (2006 p.106) assinala que sua exploração ultrapassava o campo econômico enquanto mão de obra e alcançava o domínio da exploração sexual por parte do homem, situação que se origina nos primórdios da colonização vitimando as negras e mestiças "a liberação da função sexual masculina", o mesmo cenário é compartilhado por hooks (2014) e Davis

(2017) no caso das mulheres negras estadunidenses, confirmando o padrão de assujeitamento e subalternização do corpo da mulher negra pelo poder heteronormativo branco que dominou as diferentes experiências dos negros na diáspora.

As dinâmicas das experiências dos negros na diáspora são atualizadas, sendo que, especialmente, as mulheres negras têm ao longo do tempo interrogado os padrões de dominação e exploração de seus corpos e manifestado uma multiplicidade de modos de resistência. As mulheres do *Empodere Se* já anunciaram que não querem reviver dilemas do passado, mas a sua *reinvenção.* Denotamos nesse processo uma agência de deslocamento da perfomance original para a elaboração de outra performance, atualizada pela circulação dentro e fora do quilombo, nesse encadeamento de desconstrução e *reinvenção* aprendem a descartar o que não faz sentido e aprendem a a se posicionarem assertivamente: [...] *você tem o direito de ser quem você quer ser, quem você é*. *Quem você é*: corpo-mulher; corpo-negra; corpo-quilombola; corpo-colonizado. O referente corpo evocado e enunciado pela boca e pelos desejos das mulheres do *Empodere Se* produz deslocamentos de suas existências que manifestam a criatividade na resistência e a inventividade da vida nas entranhas da opressão.

Por meio dessas jovens nos deparamos com a construção de respostas na constituição de seu ser no mundo, respostas feitas de outras marcas. Se educam/recriam-se e constroem sua discursividade em um contexto que apresenta conquistas reivindicadas pelas organizações do Movimento Negro, Nilma Lino Gomes(2017) atesta e sublinha seu caráter educador e "[...] produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil."(GOMES, 2017,p.14). Essa gramática que o Movimento Negro construiu na luta por igualdade racial tem sido atualizada pela a militância negra e percorre variados espaços como as universidades, os movimentos sociais, as redes sociais, os canais das blogueiras negras, as produções culturais.

Há um longo caminho já percorrido de denúncia e combate ao racismo, "saberes transformados em reivindicações." (GOMES, 2017, p.14). Ainda que haja muito a ser feito, é preciso reconhecer avanços, como: política de Ação afirmativa; intensificação do debate da temática étnico-racial; conjunto de normativos legais de promoção da igualdade racial; combate ao racismo sistêmico; ocupação das mídias sociais por jovens negras e negros. As jovens negras enunciam a partir da identidade racial negra que devemos lembrar, é marcada por processos de destituição, do estabelecimento de lacunas e continuamente constrangida. A oportunidade de observar esse novo cenário nos ajuda a entender como conseguimos formar identidades tão lacunares e ao mesmo tempo

identificar o que temos acionado para preencher as lacunas na composição das gerações futuras.

Capítulo V - ***PORQUE NÓS SOMOS NEGRAS? SOMOS SIM, NASCEMOS ASSIM E VAMOS MORRER ASSIM. ENTÃO, A GENTE TEM QUE PROCURAR A NOSSA FORMA DE SER DEFENDER[...]:*** **IDENTIFICAÇÃO RACIAL**

Dentre os variados efeitos que a designação *quilombola* produz, identificamos, a partir do *Empodere Se*, a remissão imediata a uma comunidade negra e nesse contexto, mulheres e homens, negros ou não, são provocados a se pensarem racialmente; instigados a observar as hierarquias raciais operando sobre algum momento da vida. O funcionamento dessas hierarquias é sustentado pela branquitude normativa que estabelece uma engenhosa estrutura de valores sustentado por práticas discursivas que definem a representação dos sujeitos válidos na sociedade. O que podemos identificar como mecanismos de hierarquizações no funcionamento do racismo: nomeações pejorativas que inferiorizam; comparações que estabelecem escalas de validade; desqualificação da estética negra. De que modo o cabelo compõe tamanha e vigorosa maquinaria?

A resposta que as mulheres do *Empodere Se* constroem nos guiam na análise sobre ser mulher negra quilombola em Pinhões. Desde o primeiro encontro do Coletivo as discussões sobre raça e racismo perpassavam o diálogo e expressavam as experiências de discriminações das quais foram/são vítimas. As relações raciais assimétricas estabelecidas por uma realidade racista, instala processo conflitante de identificação racial que conturba a construção de da identidade negra. Consideramos como dilemas astensões e os conflitos frente a nomeação e posicionamento das mulheres do Coletivo relativo ao pertencimento racial. As mulheres do *Empodere Se* evidenciaram componentes que tencionam a identificação racial e observamos que a experiência do preconceito racial é uma marca indelével no corpo negro.

> O racismo também emergiu durante a conversa, Érica relatou seu caso como "vendedora de rua" de uma loja e a promessa do gerente de que quando a loja fosse aberta no Shopping, ela deixaria o trabalho na rua e comporia a equipe de vendedoras. Porém, a loja foi aberta e somente foram contratadas vendedoras brancas, todas as negras que estavam trabalhando na rua foram demitidas.Todas as vendedoras na rua eram negras. Ela identificou imediatamente como racismo, inclusive essa foi a palavra que usou. (Diário de campo 08/03/2016).

No primeiro encontro do *Coletivo*, a narrativa de Érica sobre o racismo no trabalho acionou outras memórias entre as presentes, sendo que uma delas mencionou piadas racistas feitas em seu ambiente de trabalho, às quais ela não reagia, porém sabia que era racismo. O apelo à manutenção das condições concretas de existência se sobrepõe ao enfrentamento do racismo numa violência massacrante. Os campos econômicos e social de modo opressivo silenciam, desumanizam e amortecem sujeitos subalternizados.

A consciência da atuação dos mecanismos de dominação e exploração que envolve sua experiência de vida não passa despercebida, ao se reconhecê-lo é acionado o alarme no momento em que o racismo ocorre. O silenciamento é muitas vezes a estratégia de sobrevivência. Mas, seu corpo guarda em algum lugar a compreensão e lucidez de que sua presença no mundo é prenhe dos desafios dos corpos indesejados. Nos atentamos sobre as múltiplas formas do racismo se materializar na vida das pessoas negras, como também os resquícios, as sequelas que perduram ao longo do tempo. A memória registra no corpo os traumas passados que aguardam de prontidão para emergirem, assim que minimamente suscitadas. De acordo com Collins (2013) o silêncio quando ocorre na consciência autodefinida e coletiva das mulheres negras, não deve ser interpretado como submissão e completa:

> Intelectuais Negras dos Estados Unidos exploraram por muito tempo esse espaço privado e oculto da consciência da mulher Negra, das ideias "interiores" que permitem às mulheres Negras aguentar e, em muitos casos, transcender o confinamento das opressões de raça, classe, gênero e sexualidade que se interseccionam (COLLINS, 2013,p.03).

Grada Kilomba (2010), analisa a máscara na imagem da escrava Anastácia como representação do projeto colonialista e a nomeia como "máscara do silenciamento" (p.172). Nessa perspectiva, a máscara representava várias funções: evitar que os sujeitos escravizados comessem durante o trabalho nas plantações; como instrumento de tortura e, sobretudo, como objeto para imposição do silêncio[48]. A máscara, conforme a autora, produz algumas interpelações: "por que deve a boca do sujeito Negro ser amarrada? Por que ela ou ele tem que ficar calado(a)? O que poderia o sujeito Negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca selada? E o que o sujeito *branco* teria que ouvir?" O silêncio como

[48] Sobre o silêncio como modo de funcionamento do racismo na educação, temos o precursor trabalho do Prof. Luis Alberto Gonçalves (1985) em sua dissertação de mestrado: "O SILÊNCIO; um ritual pedagógico a favor da discriminação racial - (um estudo acerca da discriminação racial como fator de seletividade na escola pública de primeiro grau 1ª a 4ª- série".

mecanismo construído para afirmação da norma branca requer que a diferença racial não seja pronunciada, nem ao menos que raça seja considerada como existente. Nessa medida quem está autorizado a falar? Existe a disposição de ouvir por parte do poder branco hegemônico? O sujeito negro ao falar coloca à vista verdades que sujeitos brancos não desejam defrontar, uma vez que seu lugar de privilégio é denunciado. Assim, o sistema de defesa da branquitude é colocado em ação e contrapõe-se à fala dos negros, não raro pode-se ouvir: "que negros estão vendo coisas onde não existe; não tenho culpa por ter nascido branco ou que negros são complexados". No complexo sistema das relações raciais, o silêncio por parte das pessoas negras em determinadas situações pode ser interpretado como recurso estratégico para (re) existir, como a correlação de forças entre a supremacia branca e os sujeitos negros é profundamente desigual e injusta, torna-se por muitas vezes difícil o enfretamento ostensivo, sendo necessário acionar e reinventar maneiras outras de luta.

Seguindo com o primeiro encontro do *Coletivo*, Érica também remeteu ao *sofrimento* e da *dor* produzidos pelo racismo e de um território formado por escravizados. Discorre sobre raça e racismo identificando em sua família os modos construídos para responderem à discriminação racial, ressalta que sua mãe não gosta de lidar desse assunto, pois provoca lembranças que são fonte de *sofrimento*. *Sofrimento* que emerge da memória da escravidão e da própria experiência enquanto mulher negra vitimada pela violência racial. O mesmo reconhece Érica quando afirma que ser negro *dói*, que as experiências vividas por ela em diversos momentos e situações na vida produzem memória de tristeza e dor. Nessa perspectiva, a ancestralidade negra no território do quilombo endereça à *dor* e ao *sofrimento* difíceis de serem lembrados e a preferência pelo silêncio. O caminho na elaboração da identificação racial de Érica passa pelas formas outras que criou a fim de dar resposta ao cenário do racismo.

Quando questionada sobre sua autoclassificação racial, Virgínia, não teve dúvidas sobre ser negra: *Não. Negra! [...] não tem nem como!* Mobilizou e manobrou componentes da identidade racial negra: como a cor da pele e a textura do cabelo; direcionou seu olhar para seu braço indicando a cor negra da pele e estabeleceu a relação com sua ancestralidade que referencia seu corpo de mulher negra, de forma categórica afirma: *Não! Meus ancestrais, minha vó, meu vô!* Acentua o fato de que em seu núcleo familiar não houve dubiedade quanto à sua noção racial, ser negra é um fato, é a realidade em que sua vida se desdobra: *E eu cresci sabendo que eu era negra. Nunca tive... Nunca teve aqui em casa essa ilusão de: 'você é branca', não. Não, nunca teve não!*

Outra situação ocorre com Nilma, que se denomina mestiça com preponderância da ascendência indígena. *Eu tenho uma coisa na minha cabeça, que eu tenho mais de indígena mesmo. Sempre, até umas características que eu acho que eu carrego de algumas coisas*. [...] da minha estrutura física. [...] *umas características que eu carrego assim, coisas de mato*. No entanto, também destaca a fala insistentemente repetida de sua *dindinha* que considerava parecida com sua bisavó e *[...] de dindinha tanto falar aquilo comigo que você parece com mãe [...] [...] ter recebido essa influência de tanto dindinha ficar repetindo aquilo. Falando aquilo comigo constantemente. Não sei se por isso aí, mas e acredito que seja mais nessa linha.* Afirma não se considerar negra e acentua que não é pela textura do cabelo, contudo, a referência para a autodefinição racial percorre o elemento do cabelo, uma vez que tem cabelos ondulados: *Eu não me encaixo assim ser negra, não é por causa de cabelo, não. E também não me encaixo em ser branca, não me vejo assim.* E nem branca porque, ainda que afirme não ser interditada socialmente devido a cor da pele e nem pela textura crespa do cabelo, há limites para uma não-branca se instalar e transitar por um mundo branco. É relevante trazermos outro ponto, conforme sua entrevista, na infância Nilma era nomeada por algumas pessoas da comunidade como *pretinha*, distinguindo-a de parte dos irmãos:

> *Mas, eu sempre via assim eu sou a pretinha mesmo ali, mas coisa que meus irmãos não eram chamados de pretinho. Eu não me lembro de padrinho, dindinha, tanto parente de lá, quanto de cá, se eles faziam essas referências, sabe? Eu acho que era muito mesmo as pessoas de fora.*

Essa situação nos traz a representação do indígena que acompanha a textura do cabelo e por *gostar de coisas de mato*, o contato e convivência com a natureza como se fossem características inatas dos indígenas. É a repetição do estereótipo que ouviu insistentemente na família que terminou por conformar sua identidade compreendida como mestiça com forte acento indígena. Porém, o *apelido* de *pretinha* atribuído pelos *de fora,* assinala que para além da textura do cabelo, a diferença da cor da pele entre ela e seus irmãos foi denotada e acentuada na relação com os outros fora da família.

Os dois contextos trazidos contribuem de modo a verificarmos como a elaboração da identidade racial passa pela afirmação da diferença por meio dos marcadores raciais, cabelo e cor da pele. A identificação racial funciona tanto no caso da afirmação da identidade negra, quanto na oscilação da mestiçagem. São diferentes arranjos que conformam a tentativa de elaboração da identificação racial de maneira precária e

instável, uma vez que lidamos com interpretação dos significantes cabelo e cor da pele, em um sistema de hierarquização racial.

Mesmo definindo-se como mestiça, Nilma não escapa da relação com o racismo que lhe chega pelo filho que tem o fenótipo negro. Ali na maternidade o cenário se altera e as preocupações devido à violência contra jovens negros sublevam: *O que eu tenho preocupação é dele ser uma pessoa negra dentro dessa sociedade. De sofrer o que todo negro... eu tenho esse tipo de preocupação.* Inquietante a relação jovem- negro- violência, questão que não fiz no momento da entrevista, mas surgiu na associação limitante ou aquela mais visível entre jovem negro e violência. Existem outras correlações que poderia endereçar ao filho: jovem negro e educação; jovem negro e trabalho; jovem negro e profissão; jovem negro e política; jovem negro e família; jovem negro e cultura, enfim, o jovem negro oferece outras tantas possibilidades de vida que reduzir à violência nos revela o quanto o corpo negro é ameaçado.

A experiência do preconceito racial seja nas nomeações pejorativas, na seletividade de acesso ao mercado de trabalho e posições sociais valorizadas e a constante ameaça de violências torna mais complexo, sinuoso e tenso o processo de identificação racial. São múltiplos os modos como as mulheres do Coletivo pinçam os marcadores raciais e os colocam em disposições diversas que possam oferecer respostas a como se identificam racialmente. Além da experiência do racismo buscam ancoragem nos antepassados e nos *ancestrais* para pronunciarem o lugar a partir do qual enunciam sua identidade. Salientamos que esse recurso funciona de maneira diferente para as mulheres do *Empodere Se*, cada qual busca um ponto de contato singular, repercutindo traços fenotípicos, como cor da pele e textura dos cabelos e também as trajetórias familiares. Como já vimos, no caso de Andréia houve o investimento de buscar em sua genealogia alguma referência racial negra, para uma mulher com a cor da pele branca; na situação de Nilma, a conexão mestiça surge pela afirmação indígena, ainda que essa presença não seja preponderante nas histórias contadas sobre a formação do território, não deixa de haver memórias de *uma índia pega no laço* por parte de alguns moradores.

Aliás, ficção que percorre o imaginário social e que muitos de nós já ouvimos, principalmente, em famílias miscigenadas na tentativa de afastar do enegrecimento. Forma insidiosa de funcionamento da normatividade branca que exalta a miscigenação e fortalece a ideologia do branqueamento da população brasileira ao promover o mestiço na escala da classificação racial. Conforme Munanga (2008, p. 97) o processo da mestiçagem produz ambivalência entre cor e raça, e mesmo que de maneira consciente as

pessoas queiram se desvencilhar do mito da democracia racial ainda assim se veem enredadas e se faz presente nos modos de identificação racial. Embora tenhamos essa maneira engenhosa do racismo a funcionar, não desconsideramos a ocorrência da presença indígena nas formações dos quilombos.

O discurso assertivo de Virgínia quanto sua autodefinição racial revela elementos consoantes à sua ascendência negra. As outras sujeitas de pesquisa, Débora e Érica utilizaram de outros meios: para Débora a referência passa pelo cabelo crespo e o uso ao natural que indica a adesão da textura crespa e da repercussão provocada nas pessoas ao afirmar que seu cabelo *incomoda muitas pessoas*. Seu percurso é verificado desde o início da pesquisa de campo, naquela fase busquei informações sobre a fundação do quilombo com diferentes pessoas da comunidade, como também junto à Nilma, Andréia e Débora que compõem a formação inicial do *Empodere Se*. Ficaram motivadas por identificarem a teia de parentesco de suas famílias, nesse período Débora, como Andréia, passa a fazer sua árvore genealógica e se estende por outras famílias da comunidade, sua recorrência à ancestralidade funciona na perspectiva de chegar o mais próximo das referências que possui dos primeiros moradores e também entender de onde vieram e como o quilombo se formou.

Se a ascendência colabora para traçar uma identificação racial é também na família que emergem conturbações a esse processo. Na entrevista com Virgínia, que não admite dúvidas ao se posicionar sobre seu pertencimento racial, surge um debate ao tratar da relação de sua prima com o cabelo crespo:

> Virgínia*: Ela é negra e sempre teve essa neura com o cabelo. Mas, é o que eu tô te falando, com o cabelo. Até então a questão...*
> Carmen*: Da cor da pele.*
> Virgínia*: Não, nunca presenciei nada, nunca falou: ah, porque eu sou negra. Não é porque ela não queria ser negra, não. É o cabelo que... assim, queria ter o cabelo liso. O cabelo.*

Ao narrar sua própria experiência com cabelo e cor da pele Virgínia retoma a mesma justificativa e assinala que as crianças hoje em dia conseguem com mais facilidade associar: *Porque eu nunca tive esse negócio: ah, porque você é preta. Entendeu? Não. Eu tinha aquele problema com o cabelo! Com o cabelo!* Ambivalência contida na afirmação sobre a *neura* de querer um *cabelo liso* e ao mesmo tempo indicar que não se tratava de que *não queria ser negra,* nesse caso é o movimento de aceitar a cor da pele, mas rejeitar o cabelo. Esse processo de elaboração da identidade negra corresponde ao sentimento

ambíguo que sinaliza a tensão entre rejeitar e aceitar presente na relação cabelo e corpo negro (GOMES, 2002). É no contexto de violência racial, marcadamente, antinegro que o processo de subjetivação das pessoas negras é realizado. O dilema rejeitar e aceitar nos direciona para os efeitos produzidos pelo sistema colonial por meio da estigmatização da cor da pele, procedimento analisado por Fanon (2008, p. 105) como "esquema epidérmico racial" impregnado nos discursos políticos, culturais e históricos que buscam reduzir o negro a cor de sua pele.

A construção do esquema corporal histórico-social (FANON, 2008) "Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos resíduos de sensações e percepções de ordem, sobretudo, táctil, espacial, cenestésica e visual, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos" (FANON,2008,p.105). Um corpo desmaterializado quando esvaziado de sentido, pois não é constituído por ele próprio e materializado à mercê da atribuição de significado conferido pelo branco. É a partir desse cenário de evidente violência do racismo que analisamos o dilema entre rejeitar e produzir uma identificação racial: *Eu tinha aquele problema com o cabelo!* Mas, que sugere se aceitar: *Não é porque ela não queria ser negra, não!*

Nessa dinâmica condicionada de desmaterialização e rematerialização é fragmentado o corpo negro que manifesta o repúdio a uma identificação racial, o cabelo crespo, afirma Gomes (2008, p. 28) não é considerado de forma isolada, mas compõe o contexto das relações raciais brasileiro. Para as mulheres do Coletivo o cabelo crespo é o signo mais reiterado dessa ambiguidade na identificação racial.

Ao discorrer sobre a "significação social do corpo negro" (NOGUEIRA, 1998, p.44) analisa a complexidade na construção da identidade negra pela rede de significações elaborada culturalmente para o corpo negro relacionando a necessidade de ser um padrão desejável. Argumenta que a posição que o negro ocupa na sociedade está relacionada aos sentidos que o corpo negro representa nas redes de significações conferidos pela cultura. Essa rede informa que o corpo negro é indesejável, inaceitável, é abjeto em contraposição ao corpo branco referência da auto-representação dos sujeitos. O negro termina por ficar preso nas teias das significações da cultura, pois recusa um corpo não aceito socialmente, censura a própria a imagem. A branquitude normativa ao construir a condição de inferioridade do negro, impossibilita qualquer tentativa de assimetria entre negros e brancos: "Vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados, o negro se vê condenado a carregar na própria aparência a marca da inferioridade social." (NOGUEIRA, 1998, p.45).

Essa questão acompanhou a pesquisa de campo, percebia que pelas sujeitas da pesquisa e por outras pessoas da comunidade havia um tipo de "separação" entre cabelo e corpo. Ao pronunciarem a identidade racial, o ponto chave era a textura do cabelo que o classifica como *bom* ou *ruim.* Érica, conforme sua entrevista expressa sua percepção crítica nessa relação *bom* ou *ruim* dos cabelos. Acentua a mobilidade na designação da identificação racial das pessoas relacionadas ao *cabelo bom*, indicando que mesmo tendo a cor de pele negra, essa pessoa será considerada *mulata* e não negra: [...] *se você é negro e tem o cabelo bom, você não é negro*. Mas, exasperada diz que não é mulata, depois que foi publicado no grupo o que significava o termo mulata, estava se referindo a relação com o termo mula: *[...]eu não sou mulata! Desde o dia que Débora postou no grupo, eu não sou mulata. Entendeu?* Indago se a pessoa para ser considerada negra ou não passava mais pela textura do cabelo, no que falou ao mesmo tempo*: pela textura do cabelo.* Em certa ocasião ouviu o comentário de que não deveria ter alisado o cabelo, pois seu *cabelo era bom: [...] O meu cabelo nunca foi bom! Meu cabelo simplesmente era um cabelo macio, mais macio, só isso. Meu cabelo nunca foi bom. Meu cabelo era cacheado era... black power,* fala *black power* em outro tom, com orgulho e vaidade. Como o *cabelo descia* e não ficava *armado,* não era *vista como a neguinha. A neguinha, não é negrinha não, é neguinha. Neguinha* foi dito de forma indignada, demonstrando o desprezo com o qual *neguinha* é utilizado entre as pessoas.

A classificação do cabelo era o indicativo da cor da pele, se fosse *bom* se aproximava da normatização estética branca e, o contrário, se fosse *ruim* tornava mais evidente o enegrecimento da pessoa. São polarizações demarcadas por distâncias dadas pela hierarquização racial entre os indivíduos, porém, ainda que o sistema de hierarquização racial seja esmagador em sua opressão, existem meios e estratégias pelos quais as pessoas operam ao transitarem e mobilizarem os componentes de identificação racial.

Elencamos outro dilema posto para as mulheres negras em torno da nomeação e posicionamento sobre o pertencimento racial. Os dados de campo remetem a outra expressão muito comum quando se trata das pessoas negras: *se aceitar*. Andreia afirma de forma categórica que muitas pessoas de Pinhões, a referência girou em torno das mulheres, não se aceitam como negras. Ao passo que a perspectiva de Débora difere sobre a mesma questão:

> *Penso muito que se aceitam desde que possam ser aceitas sem questionamentos. Sabem que são e se aceitam, mas uma religião de matriz africana seria demais para elas, medo extremo de enfrentar o preconceito. O cabelo pode ser cacheado, mas não muito alto. Tem que estar ajeitadinho e baixo.*

Seguindo ainda o ritmo da epígrafe trazida ao início, aceitar ou aderir a uma identificação racial implica em construir estratégias para se defender das violências do racismo estrutural e institucional. Ser mulher negra exige e convoca a *procurar a nossa forma de se defender* [...] para o enfrentamento ao racismo. Como discutiremos no próximo tópico, a identificação racial é articulada pelas mulheres do Coletivo a partir do cabelo crespo. Seja na alusão às manifestações do racismo, seja na expressão da elaboração da identificação racial foi perceptível como o cabelo crespo é gatilho para suas mais variadas expressões.

5.2 *INCOMODA... OLHA O MEU CABELO! O INCÔMODO DE TODO MUNDO COM O MEU CABELO:* CORPO E CABELO CRESPO NA ELABORAÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO RACIAL

Só que você descobriu que não é bem assim. Isso, você tem o direito de ser quem você quer ser, quem você é. Aí você começa a fazer a política porque você revolta aqueles que por muitos anos colocaram ali na sua mente, é fixo, é isso aqui que você tem que ser!

Esse tópico diz respeito ao processo de elaboração da identificação racial das mulheres do *Empodere Se*, mediado pelos elementos do corpo e, principalmente, articulado pelo cabelo em dois momentos: o primeiro trata dos conflitos vivenciados pelos discursos e práticas envolvidos em *arrumarem os cabelos*; o segundo momento envolve a resignificação dos constrangimentos sofridos, por meio do enfrentamento que realizam a partir de estratégias que respondem ao racismo e o padrão estético hegemônico.

No campo de pesquisa estive com diferentes pessoas da comunidade, inclusive, com outros grupos de mulheres, antes mesmo do surgimento do *Empodere Se.* Assim, tive a oportunidade de ao estar com diversas mulheres conhecer pontos de vistas sobre o assunto cabelo. Em uma conversa informal sobre cuidar dos cabelos, com um grupo de mulheres de Pinhões, disse que eu mesma tratava dos meus cabelos e diminuía, inclusive, os custos com produtos e salão de beleza. Logo alguém assinalou: *Mas, Carmen o seu cabelo é bom*. Mais uma expressão muito comum utilizada na sociedade brasileira, *cabelo bom* e *cabelo ruim*. Tentei dizer que não existe *cabelo bom* ou ruim, mas o cabelo de cada pessoa independente da textura que possua é tão bonito quanto às demais. Apesar, e sabendo que estava dizendo algo óbvio, foi inócuo. Pois, ao fim e ao cabo, é evidente,

pela prática e vivência daquelas mulheres que a valorização não está no cabelo crespo que é classificado como *ruim*. Compreender e viver o cabelo crespo sem artifícios dos relaxamentos quer sejam por transformação química ou mecânica, requer confrontar a branquitude. Exige trabalho intenso e profundo das mulheres negras para se resignificarem diante de si mesmas e do mundo ao redor. Naquele momento não consegui deixar de pensar qual *cabelo bom* estava identificando em mim, o incômodo tomou espaço e algum tempo depois bell hooks (2005, p. 01) veio em meu auxílio e deu a pista:“ "cabelo bom" não significava nada para mim quando se colocava como uma barreira ao meu ingresso nesse mundo secreto da mulher negra.

Em outra ocasião com esse mesmo grupo de mulheres de Pinhões o cabelo tornou-se assunto novamente, mas a discussão foi em respeito ao volume e relaxamento. Uma delas iria comprar alisante para passar nos cabelos, pois fora convidada para um casamento e precisava *arrumar os cabelos*. Disse a elas que já via em Pinhões algumas mulheres, mais jovens do que adultas, usando seus cabelos *ao natural*. As opiniões variaram entre aquelas que acharam feio e outras que dependendo do volume, não consideraram tão *feios assim*, exceto uma delas, que não exprimiu qualquer juízo de valor. Apontando algumas jovens uma disse que: *xx estava com o cabelo muito feio, muito inchado e precisava relaxar a raiz pra abaixar*, no que teve a concordância daquela que foi comprar o alisante. E acrescentou: *Ainda por cima pintam de loiro. Não. É muito feio. Tem xx que não alisam, o cabelo de uma está bom, baixinho o da outra precisa abaixar aquela raiz, tá alto demais*. A mulher que não expressou a crítica somente disse: *Eu não acho feio. Ah, se elas tão sentindo bem assim, o quê, que tem né?*

O corpo como referente historicizado é atravessado por práticas discursivas que o localizam nas hierarquias sociais e que terminam por classificar as diferenças entre coletivos. Afirma Brah (2011) que o poder racializado opera em e através dos corpos, uma vez que os discursos construídos sobre o corpo conferiram suporte para a constituição dos racismos, portanto, os aspectos dos sujeitos coletivos como:“aspecto africano”,”aspecto asiático” importam na medida em que por meio deles edificou-se a história da racialização”(BRAH, 2011,p. 24). As mulheres do *Coletivo* conhecem a realidade da violência sexista e racista sobre seus corpos, as experiências narradas nas entrevistas, nas conversas informais e nos encontros são emblemáticas. No encontro do *Empodere Se* duas participantes, uma negra e outra branca, trouxeram suas percepções sobre a escola que frequentaram há algumas décadas no município de Santa Luzia, ambas sentiram-se discriminadas. Pela participante negra houve a constatação da diferença racial entre os

estudantes, sendo aqueles de Pinhões os mais negros do que o restante; o tratamento das professoras para ela ficou evidenciado por recorrentemente ser colocada no fundo da sala. No caso da participante branca sua percepção foi do preconceito em relação a ser moradora de Pinhões e as diversas situações de constrangimento sofrida.

Atentamos para fato de dois corpos com fenótipos e cores de pele bastante distintos, que ao mesmo tempo apontam para a discriminação das pessoas do município de Santa Luzia sobre o bairro Pinhões, território irrefutavelmente racializado. Observamos a inextrincável relação: corpo-mulher-território negro, que direcionam posturas e estabelecem normas dos *de fora* sobre a comunidade, especialmente das mulheres. Conforme ratifica Érica em sua entrevista: *A sociedade não nos oferece muitas flores, não. Nós que somos negros, somos mulheres [...] nós somos mulheres, nós somos negras e infelizmente existe discriminação [...].*

A discriminação existe, conforme assinalado, e afeta de forma conflituosa a construção da identidade racial e subjetivação das mulheres do *Empodere Se,* pois reflete a forma como se constrói em relação como se é visto e nomeado pelo outro (GOMES,2002). A intervenção de Andréia demonstra como a textura do seu cabelo crespo repercutia em parte de sua família negativamente e o quanto os comentários atingiram a relação consigo mesma:

> *Eu andei minha vida com cabelo crespo e lá na casa da minha vó me dizia assim quando eu chegava com o cabelo crespo, eles falavam: você vai ficar assim mal arrumada o dia inteiro? Você não vai arrumar esse cabelo não? E eu sempre achava assim... essa baixa estima do meu cabelo ser, um cabelo crespo.*

Relacionar o cabelo à *baixa estima* por ser *um cabelo crespo,* demonstra a ocorrência das contingências históricas e culturais na representação dos marcadores do corpo negro que incide na elaboração da subjetivação dos sujeitos. No caso o cabelo crespo é estereotipado negativamente e construído como um estigma principalmente, para as mulheres negras. Como marca que imprime determinado "defeito" e fixado como "problema" a ser corrigido por meio de sua manipulação e adequação. Por um lado, pode-se interpretar essas experiências como imitação do padrão estético branco dominante estética, conforme assinalado por hooks (2005):

> Dentro do patriarcado capitalista – o contexto social e político em que surge o costume entre os negros de relaxarmos os nossos cabelos –, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com freqüência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa auto-estima. (HOOKS, 2005, p.02)

Como possibilidade de análise na elaboração da identificação racial, Gomes (2002) nos lembra que tratar como imitação os variados modos como as pessoas usam seus cabelos é desconsiderar o contexto histórico e social que foram produzidos e sua repercussão na constituição das subjetividades. No caso das mulheres do *Coletivo* é evidente o modo como articulam seus comportamentos estéticos em função da percepção dos códigos sociais, conforme já assinalado. Oferece margem para uma possível leitura de que os eventos considerados importantes na comunidade, como: casamentos, festas religiosas - por exemplo, as mulheres relaxam na forma química ou mecânica, pois precisam estar arrumadas. Contudo, inferimos que elas leem e interpretam o contexto social e cultural e manejam as texturas de seus cabelos de acordo com suas percepções, principalmente, porque analisamos um *Coletivo* de mulheres com uma agência posicionada de enfrentamento ao racismo.

Não desconsideramos a violência do racismo sobre os corpos negros, porém, interpretamos que não se trata somente de reprodução de um padrão, mas as diferentes e estratégicas formas de manejá-lo. A cobrança pela adesão incondicional ao padrão estético negro precisa considerar o sistema de classificação racial no qual pessoas negras constroem de forma ambígua e conflitante sua identificação racial, portanto, conseguir estabelecer a dinâmica de articulação na manipulação da textura de seus cabelos crespos é uma maneira de deslocamento da perfomance original.

O cabelo crespo foi o grande foco de interesse das discussões realizadas pelo *Coletivo*, no período analisado. Débora considera que as mulheres de Pinhões s*ão muito de cabelo [...]* e Nilma, em sua entrevista, comenta sobre a repercussão das postagens e temas mais discutidos nos encontros do *Empodere Se* e detecta que*: A questão da negritude está vinculada ao cabelo*. A relevância na abordagem do *Coletivo* sobre o cabelo demonstra que esse é um dado que possibilita a esse conjunto específico – mulher – quilombola – jovens, reconheçam os processos de discriminação que recaem sobre a mulher, negra e mestiça e pautem essa temática pela contraposição do estereótipo. Nessa direção Débora narra em sua entrevista a conversa que teve com uma pessoa da comunidade que a interpelou sugerindo que buscasse determinado tipo de tratamento para seu cabelo e que iria *dar um tanto de cacho*, referindo-se ao volume por *não cuidar dele*.

Respondeu que cuidava dos cabelos, mas não tinha o tipo de cabelo crespo que fica cacheado, refuta e questiona:

> *[...] sabe o quê, que é isso? Em outras palavras, isso é racismo. Porque a gente tá tão acostumado com todo mundo querendo a gente sendo branco que a gente quer ver todo mundo com o cabelo liso, bonitinho, no lugar. Igual você falou aí, sem volume, entendeu? Eu me aceito assim e você chegar pra mim e falar que acha que meu cabelo não devia ter volume, você já parou pra pensar o que tá envolvido nisso?*

O cabelo crespo e o corpo negro, associados, funcionam como identificações preponderantes na composição da identidade negra. Ambos sinalizam com intensidades variadas como as pessoas negras se autodefinem racialmente e de forma pronunciada como a sociedade discrimina sujeitos negros**.** A relação entre cabelo e corpo como marcadores da identidade negra no Brasil, é vigorosamente discutida pela professora Nilma Lino Gomes (2002) em um original sobre cabelo e corpo como marcadores da identidade racial[49]. Assevera que a construção da identidade negra ocorre em uma dinâmica entre o olhar que o negro tem de si mesmo e seu corpo, na relação com o olhar do outro. Cuja mediação é feita pelo corpo e "pela expressão estética negra" (GOMES, 2002, p.21), salienta-se que o cabelo crespo é um "ícone identitário" e que ambos, cabelo e corpo, são articulados pela cultura. Afirma que em associação ambos possibilitam a construção social, política e ideológica da beleza negra, expressão segundo a autora é criada pela comunidade negra (GOMES, 2002, p.21).

Como tais símbolos são manejados no quilombo de Pinhões? Há diversificação no uso e manipulação dos cabelos, existem homens e mulheres que incorporam a estética negra nos cortes de cabelo, como também mulheres que deixam seus cabelos crespos à vista, inclusive com uso de turbantes. Essas pessoas estão em menor proporção do que aquelas que mantêm os cabelos alisados recorrendo a métodos variados, indo da transformação por químicas: relaxamentos/relaxamentos, à forma mecânica: secador e escova, prancha/chapinha; enrolando os cabelos e até a conhecida *touca/toquinha de meia* ou *peruca* [50]. A *touca/toquinha de meia* ou *peruca* ainda é um recurso bastante utilizado pelas mulheres de Pinhões e utilizado de diferentes maneiras: depois de fazer a escova; para dormir; para evitar a umidade do ar; para manter o cabelo liso; de *eu durmo, depois*

[49] A pesquisa realizada em quatro salões étnicos perpassa o contexto da condição do negro e da negra na sociedade brasileira que refletiu sobre a relação entre cabelo crespo e identidade negra e como corpo e cabelo expressam as faces da raça , do racismo e da estética negra.

[50] Trata-se de dar duas voltas completas em todo o cabelo ao redor da cabeça e colocar um pedaço de meia calça segurando a touca, de preferência sem colocar grampos para não marcar os cabelos.

da minha escova. São questionadas sobre usarem ou não esse recurso quando fazem escovas: *você escova cabelo e não põe touca?* Fazendo a touca ou não cada qual tem seus processos particulares de cuidarem dos cabelos.

Na entrevista com Débora, quando questionada sobre sua percepção relativa às situações de racismo comunidade, suscitou a relação entre o cabelo crespo e a necessidade produzida pelo discurso presente na comunidade de *arrumar o cabelo: Porque assim, eu te falo que tem* (racismo). *Nos discursos, nas falas. Você percebe o tempo inteiro aquela coisa assim: de vai arrumar esse cabelo, sabe. E não é só comigo, é no geral, é na comunidade. Na comunidade como um todo[...]* Esse conceito não é exclusivo da comunidade de Pinhões e de modo geral é parte do repertório das mulheres negras, todavia, está sendo pelo Coletivo desarranjado e também indagado quanto a essas exigências e outras formas de usarem o cabelo crespo está se tornando cada vez mais presente, pela transição capilar ou mesmo com relaxamento químico deixarem que os cabelos sequem ao natural sem utilização de recursos de manipulação mecânica. Débora completa: [...] *E aí, talvez hoje, com essa questão do empoderamento, a gente encontra as meninas mais novas assumindo seus cabelos. Mas, eu te coloco uns dois anos atrás, todo final de semana você tava em Pinhões encontrando com todo mundo de rolinho na cabeça.*

O uso de *rolinhos* para relaxar os cabelos crespos tem sido colocado de lado nos centros urbanos, a não ser que seja para modelar os cabelos. Décadas atrás, antes da chegada dos secadores de mãos e escovas térmicas, o método de enrolar os cabelos com *rolinhos* ou "bobs" era o mais utilizado. As mulheres enrolavam os cabelos e ficavam debaixo dos secadores fixos, ou ao ar livre, em exposição ao sol para secarem os cabelos. A retirada dos *rolinhos* ocorria somente com os cabelos totalmente secos, em seguida fazia-se a *touca/toquinha*. Era o conhecido "*dia de arrumar o cabelo*", horas dedicadas a essa finalidade.

Arrumar os cabelos é um expediente na rotina das mulheres em Pinhões. Integram a dinâmica da comunidade em meio aos afazeres domésticos, as práticas culturais e religiosas, compõem o contexto cultural local. Aos sábados as encontramos com suas *touca/toquinha/peruca* ou aguardando seus horários marcados no salão de beleza, e também com os cabelos enrolados principalmente, aquelas com mais idade.

O processo de *arrumar os cabelos* implica: na sistemática obrigatoriedade de manipulação dos cabelos: *Você fica escrava disso*; em custos financeiros: *Quanto dinheiro que você já gastou*; em ocupar expressivas horas na vida das mulheres: *Dia*

inteirinho, [...] s*eu sábado que você tinha pra aproveitar.* Somando ao fato de que muitas trabalham e os cabelos são cuidados semanalmente. Porém, não deixam de se sentirem pressionadas para *arrumarem os cabelos*, mesmo que já estejam fazendo o movimento de deixarem o relaxamento capilar.

O sentido não só de obrigatoriedade, sobretudo, de castigo, punição pelo tempo a ser gasto em *arrumar os cabelos* e nunca investido como autocuidado, uma vez que se trata de um processo de transformação a fim de corresponder aos códigos de beleza da supremacia branca, logo relaxar seja do modo que for, mecânica ou química, torna-se necessidade imperiosa a buscar o que foi estabelecido para nunca ser alcançado, a ficção de ser uma mulher branca ou o mais próximo que se possa chegar desse ideal.

> Apesar das diversas mudanças na política racial, às mulheres negras continuam obcecadas com os seus cabelos, e o relaxamento ainda é considerado um assunto sério. Insistem em se aproveitar da insegurança que nós mulheres negras sentimos com respeito a nosso valor na sociedade de supremaciabranca. (HOOKS, 2005, p.01)

Uma negra, é uma negra! Seria óbvio, caso a racialização dos corpos negros não produzisse o medo; não o encarcerasse; não o coisificasse e nem o esvaziasse de sentido e humanidade. É de fato um "assunto sério" quando constatamos que os cabelos crespos são considerados indisciplinados e indóceis, devendo ser "domados". O racismo dentre tantas formas de manifestação, se insinua e materializa junto aos negros ao se expressar pela necessidade construída pela padronização estética branca que informa aos negros que seus cabelos são desalinhados, portanto, precisam entrar na linha do aceitável para circularem, trabalharem e relacionarem.

5.3. Porque a gente tá tão acostumado com todo mundo querendo a gente sendo branco que a gente quer ver todo mundo com o cabelo liso, bonitinho, no lugar.

Problema é seu, eu amo meu cabelo assim!
[...] tinha um cabelo lindo e maravilhoso e nunca tinha visto isso!

As narrativas das mulheres do *Empodere Se* demonstram que reconhecem os processos de opressão do racismo e da branquitude sobre seus corpos. Por meio de suas experiências apreendem os constrangimentos imputados pelas normas da padronização

estética branca e estabelecem o movimento de *reinvenção* na elaboração de suas identificações raciais na circunstância de mulheres – negra – quilombolas.

Desde meados da década de 70 as organizações do movimento negro e das iniciativas dos salões étnicos/afro vêm trabalhando na perspectiva do reconhecimento e valorização da estética negra. Possibilitando que atualmente tenhamos chegado a diversidade de estilos, tipos e texturas de crespos. A estética negra tornou-se canal de expressão de questões fundamentais que perpassam aas relações raciais no Brasil. As discussões nas redes sociais, por exemplo, promovidas para a atenção ao cuidado do cabelo crespo é hoje em dia espaço de debate sobre: racismo, feminismo negro e em conexão com lesbianismo; relações afetivas e preterição das mulheres negras; violência racial e tantas outras questões prementes do universo negro que colocam em questão as relações de poder inscritas na prerrogativa do padrão da estética branca. A valorização dos componentes da identidade negra confere "tratamento político à questão dos negros e à herança cultural africana, partindo do princípio de igualdade que deveria ser válido para todos os grupos étnicos/raciais" (GOMES,2002).

Compreendemos que a elaboração do modelo da estética negra questiona afixidez do estereótipo presente na construção da alteridade, isto é, abala a estabilidade e definição dos componentes fenotípicos, criados pela normatividade branca, para classificação e regulação do corpo negro. Bhabha (2014) assinala que o estereótipo é umcomponente fundamental na organização do discurso colonial. É difícil disputá-lo na medida em que se faz bastante produtivo na manutenção das condições discursivas sobreraça e etnia. Para pensarmos o estereótipo não nos basta marcar polarizações binárias entre o positivo e o negativo, mas, buscar formas de tensionar seu deslocamento, já que não indica ter um significado determinado no final, pois nenhum lugar de chegada pode ser inteiro, invariavelmente ocorrerão instabilidades, alterações. Busca-se criar uma referência positiva com base no reconhecimento e valorização de outra estética, a negra. Assim, não é pela comparação ou a repetição do estereótipo, mas sua rearticulação, uma vez que se muda o sentido por meio da agência dos sujeitos que interpelam as relações depoder (BHABHA, 2014) ao subverterem e redefinirem o estereótipo, se o cabelo crespo é dado como *ruim*, devido a textura e ao volume, esses serão os elementos que passarão a positivá-lo, como vemos no estilo black Power.

Não se apresenta produtiva a discussão sobre a validação estética se ficar circunscrita à tentativa de estabelecer algum nível de equivalência entre o crespo e o liso. O lócus da disputa se encontra nas lógicas de equivalência, uma vez que os cabelos são

valorizados hierarquicamente. Seguir nessa direção torna-se provável cair no enredamento proporcionado defesa de um ponto fixo, pois a identidade ficará baseada na asserção da dominação e de sua defesa. O que pode nos tirar desse lugar é a nossa capacidade de pensar pela diferença, quer dizer, permitir que a diferença constitua a identidade.

Não basta dizermos que todos os tipos de cabelos possuem sua beleza própria, pois não condiz com a realidade racializada dos corpos negros. As mulheres que realizam a transição capilar sabem que estão estabelecendo sua agência a contrapelo da ideologia do branqueamento e também do mito da democracia racial, expor sua cabeleira crespa é desarranjar e transtornar os lugares raciais estabelecidos, portanto, é uma ação política que toca diretamente as relações de poder, já que sabem que estão indo ao encontro de uma textura de cabelo desqualificada socialmente. Nessa medida ficarão expostas a diferentes modos de constrangimentos, conforme relatado pelas mulheres do *Empodere Se*: cobrança por relaxarem o crespo; comentários de que não *cuida* dos cabelos; passar um *relaxamento só na raiz para baixar o volume*; o cabelo crespo que *não combina com você*; enfim, uma série de comentários que denotam o funcionamento da violência racial pela normatização da *arrumação do cabelo* tentam invalidar as estratégias de enfrentamento do racismo.

Como já assinalado no primeiro encontro do *Empodere Se*, o tema gerador da discussão foi sobre o cabelo em um dos momentos trataram sobre a relação tensa entre o cabelo liso, sendo essa textura valorizada na sociedade, em contraposição ao cabelo crespo, estilo black power, considerado pelas pessoas como um tipo de cabelo de aparência suja e desarrumado. Nesse particular, uma da participante negra atentou para o fato de que se sentir negra não se reduz a assumir o cabelo crespo, possivelmente pelo fato de que nesse aspecto a afetava diretamente, uma vez que relaxava o cabelo, percebeu-se que ficou um pouco constrangida, nesse aspecto e naquele momento o relaxamento estaria mais próximo da identificação com o branco, pois as mulheres faziam a relação entre cabelo crespo natural e liberdade. Duas dentre as presentes disseram que estavam passando pela fase de transição e o quanto estava sendo difícil ficar com o cabelo com duas texturas.

> Virgínia, jovem negra de 22 anos, mãe de uma menina. Trouxe questões muito fortes para o debate. Disse que está "em transição" e que deseja muito conhecer o próprio cabelo que ela nem conhece ainda. Assumir a textura crespa de seu cabelo é uma questão séria e permeada por conflitos. Diz da dificuldade para lidar com as duas texturas que seu cabelo tem nesse momento, faz escova, mas

> vai ter a cavalgada em comemoração ao dia internacional das mulheres e precisa colocar chapéu só que o cabelo está "inchado" porque a raiz não está alisada e o dilema é: como vai colocar chapéu? Como participar de uma Cavalgada sem colocar chapéu? Quase foi relaxar, mas resistiu. Porém, não tem sido fácil lidar com esse momento de transição. Ela diz que quer se conhecer e ver como ela é de verdade. Virgínia afirma que quando assumir o cabelo crespo e a parte alisada acabar , ela vai ter coragem pra fazer qualquer coisa na vida, a vai enfrentar tudo sem medo. Fala preocupada por causa da filha que vai viver também essa situação de preconceito do cabelo crespo, mas não disse se vai deixar o cabelo da Maria Fernanda como é, natural. (Diário de Campo – 16/03/2017)

O racismo sustentado no processo de branqueamento da população brasileira, instala o ideal de beleza na brancura e a simultânea construção da "feiura" de negras e negros. As variadas formas de seu engendramento vão da forma mais grotesca a subliminares, Fanon (1970) alerta que o racismo é mutável e capaz de se delinear em conformidade com as circunstâncias históricas com sofisticação. Chega a níveis que nos coloca em movimento e com a percepção aguçada a fim de captarmos suas diferentes roupagens e manifestações. Haja vista o depoimento acima em que Virgínia considera que poderá enfrentar *qualquer coisa na vida* se assumir o seu cabelo crespo. O processo de subjetivação das pessoas negras está comprometida em graus alarmantes. Inclusive, no sentido mais íntimo da crença de seu próprio valor e força diante do mundo e da vida. O processo cruel de desumanização imposto pelo racismo é tamanho que deixar à mostra o seu cabelo de textura crespa, chega ao ponto de fazê-la afirmar que *terá coragem para fazer qualquer coisa, vai enfrentar tudo sem medo*. É estarrecedor os níveis de subjugação, silenciamento e supressão impostos ao povo negro, principalmente, às mulheres negras.

Efeito da opressão racista pode ser identificado com a própria Virgínia ao reconhecer que ocultou o processo de transição capilar: *não tem como você dizer que tá enfrentando já, tipo o mundo.* O processo pelo qual as mulheres empenham esforços por passarem devido à transição até o Grande Corte[51], produz dentre vários sentimentos e sensações, insegurança, conforme demonstrou Virgínia. Pois, é deixar uma aparência ajustada aos padrões estéticos por outro que não se sabe ao certo se irá se acostumar ou gostar. Por isso, considera que ter deixado o cabelo crescer sem cortá-lo logo no início da transição foi uma forma de se encobrir dos olhares e críticas: *Você tá lá uma pessoa que*

[51] Grande corte ou Big Chop é uma expressão proveniente das mulheres crespas estadunidense que se refere a culminância do processo de transição capilar, isto é, com a paralisação no uso de relaxamento químico e o nascimento do cabelo natural , após o tempo determinado pela própria pessoa faz o corte da parte restante do cabelo ainda com relaxamento.

você faz o padrão o que todo mundo faz. Ninguém te nota. Está nos informando que conhece o modo que as normas funcionam, se faz igual a *todo mundo* se protege das cobranças, assim cria estratégias para passar pelo processo da transição sem ser notada, prende os cabelos, faz escova, *arruma* conforme o esperado. *Ainda não dava pra enfrentar,* evidencia sentido de batalha que é preciso empreender na agência contra-hegemônica em *assumir* outro modelo estético.

Em sua entrevista sinalizou que o cabelo na transição não estava *dando bom astral* significava que parecia estar *desdeixada* para ela mesma e presumia que as pessoas iriam considerar que não estava com boa aparência. Repercussão das normas e exigências do estabelecidas para os cabelos crespos, *desdeixada* significava *desarrumada*. Continuamos com seu percurso e aponta que quando decidiu pelo grande corte a repercussão junto a algumas pessoas da comunidade foi de questionamento do motivo porter cortado o cabelo: *Quando eu cortei meu cabelo muita gente falou: o que você fez comseu cabelo?* Repete a a expressão de assombro das pessoas: *aquele cabelo grande!!Gentevai crescer de novo. "Não, mas eu gostava dele assim!"* e *eu escutei muito assim: isso não combina com você.*

A experiência de Érica com sua transição capilar também expõe situações de constrangimento. Estava deixando o cabelo crescer e há dois anos já não mais relaxava o cabelo, porém, quando se deparou com a viagem anual da família para a praia e preocupou-se com a repercussão negativa que seu cabelo poderia provocar sem estar relaxado: *como é que eu vou fazer?*

> [...] *porque querendo ou não as pessoas... igual eu fiquei dois anos sem passar química no meu cabelo e eu já ouvi muito assim: 'isso não vai ficar legal pra você'. Aí eu ia lá e pensava assim: vou relaxar. Mas não relaxava. Não relaxava. Eu não fiz isso porque as pessoas falaram, igual fez com a (?) foi porque eu quis. Só que ao mesmo tempo eu fico assim: será que vai ficar legal? Será que ao ver das pessoas vai ficar legal?*

Inclusive, como ela mesma se sentiria com o cabelo que não estava igual aos anos anteriores e que lhe oferecia segurança no manejo. Até mesmo sentir-se exposta aos comentários das pessoas de que o cabelo crespo não ficaria *bom* para ela:

> Aos olhos de muita gente branca e outras não negras, o black parece palha de aço ou um casco. As respostas aos estilos de penteado naturais usados por mulheres negras revelam comumente como o nosso cabelo é percebido na cultura branca: não só como feio, como também atemorizante. Nós tendemos a interiorizar esse medo. O grau em que nos sentimos cômodas com o nosso cabelo reflete os nossos sentimentos gerais sobre o nosso corpo. (HOOKS, 2005, p.04)

Se o grau de comodidade que as mulheres negras sentem em relação a seus cabelos é uma medida que revela os sentimentos sobre seus corpos, é notório o mal estar e constrangimento provenientes dos comentários negativos sobre o cabelo crespo, Outro comentário de Virgínia sobre seu processo de transição capilar reforça o incômodo sentido por Érica. Comentei que a tinha visto no princípio de sua transição capilar e parecia estar lidando bem com o processo de surgimento do cabelo natural e narra como foi conflitante:

> *Antes daquilo, uma semana, duas semanas, não sei. Pedi xx pra pelo amor de deus passar um relaxamento. Mas, era um relaxamento de cacho. Pra mim continuar usando ele assim. Ela: não, de jeito nenhum. Se não fosse ela, eu acho que eu tinha passado. [...] Porque você bota na cabeça: que essa roupa não combina. Que essa maquiagem não combina. Que esse batom não combina. Ai que diabo! Não quero saber disso não! Combina sim, só que eu não tava sabendo...*

A imagem do desespero não é desmesurada ou excessiva, mas um dentre os efeitos da violência racial que produz nos modos de subjetivação da mulher negra a necessidade de tentar ser outra pessoa, leia-se uma "pessoa bonita", aquela que se aproximará ao máximo da normatização estética da mulher branca, sem nunca sê-la. É a idealização da beleza inalcançável, permanentemente adiada. A perversa produção dessa necessidade notabiliza a lacuna, cria a falsa sensação de incompletude do negro que não consegue por ele mesmo alcançar ou ter sua beleza própria, mas que nessa falta busca no outro branco, seu contraponto. Todavia, *Combina sim!* Ela só *não tava sabendo.* Nessa perspectiva, interpretamos que a busca por *relaxar os cabelos* torna-se ação imperiosa para sentirem-se *cômodas* com seus corpos e se instalarem na hierarquia racial de modo minimante tolerável às pessoas brancas.

As mulheres brancas sofrem da mesma forma as exigências do padrão de beleza? Não, não sofrem. Todavia, não desconhecemos que mulheres brancas também manipulam seus corpos a fim de seguirem padrões de beleza. Como mulher e negra que frequentou por anos salões de beleza, sempre ficou evidente para mim que as mulheres brancas estavam recebendo cuidados para ficarem "mais bonitas" ao passo que para as mulheres negras era a tentativa de escavar ou esculpir algo que se aproximasse de alguma beleza. Obviamente nunca a delas mesmas, mas imprimindo elementos estranhos ao próprio corpo em que a repetição, por fim, faz parecer que sempre esteve ali. Assim, (in) corpora-se, veste-se outro eu que toma o lugar original daquela mulher negra sujeita. Embora em determinado momento e de alguma maneira esse corpo- mulher- negra irá reagir.

Débora iria a um casamento bastante aguardado em Pinhões. A comunidade em peso foi convidada e a expectativa era alta em torno da festividade daquele momento. Débora resolveu não alisar os cabelos - no caso fazer uma escova/prancha, mas fazer um penteado mantendo-o ao natural. Algo que gerou discussão em família, pois sua madrinha e sua tia - que é chamada por avó - não concordaram que assim fosse ao casamento.

> *No casamento ontem pude perceber que até mesmo as mulheres que já estão assumindo seus cabelos, todas de cabelo escovado. Me pergunto se só por facilidade em função do frio ou por saberem ser melhor aceitas e vistas assim. Tive discussões com vovó, dindinha e mamãe ficou tentada a falar e se segurou, por causa do meu cabelo. "Você não vai abaixar esse cabelo?" "Débora, o que você vai arrumar com esse cabelo feio?" É o que as outras pessoas devem pensar e ouvir também... Você não se enquadra nos padrões. Eu não me importo, mas a maioria das pessoas ainda não estão preparadas para isso. Foram criadas assim. Penso hoje que o que você chama de se aceitar, eu chamo de se assumir. Elas não se negam, mas não estão prontas para peitar[sic] os olhares, os comentários e a sociedade racista em que estamos inseridos, e isso pode se dar de maneira inconsciente*.

O casamento foi um evento que mobilizou a comunidade, todos se prepararam para comparecerem. Como assinalado no trecho acima, mesmo as mulheres que estão *assumindo seus cabelos*, estavam com eles escovados, indica que em momentos formais, celebrativos, com diferentes modos de registro, o cabelo crespo deve ser *arrumado*. Na medida em que Débora não faz o mesmo, a reação de algumas mulheres da família é imediata, aliás, é recorrente cobrarem que ajeite os cabelos e ela, de modo sistemático, resiste. Quando a questiono em termos de como os homens de sua família e os amigos (homens) reagem ao seu cabelo natural, informa que somente um irmão diz para *arrumar* o cabelo, ao passo que o marido não gosta que escove os cabelos, prefere vê-la com o cabelo natural. Outro irmão e amigos não fazem comentários a esse respeito. Na roda de conversa explicitou um pouco mais:

> Débora*: xx falou comigo um dia, lá em casa a única pessoa que não gosta do meu cabelo que fala: eu detesto esse cabelo desse jeito. Quem fala, é o xx. Ele falou comigo: sabe por que você usa esse trem? Só pra chamar atenção!No sentido assim é horroroso e todo mundo olha, você quer ser notada.*

Não podemos afirmar que o irmão estivesse estabelecendo comparação no uso do cabelo crespo com base nas mulheres negras. Mas, pode ser analisada em relação à construção da sua identificação racial enquanto homem negro e questionando a maneira que Débora faz o enfretamento ao racismo. A discordância do irmão sugere referir-se ao comportamento esperado pela sociedade, das pessoas negras – homens e mulheres – que sejam humildes, subservientes e que não façam oposição ao sistema racista.

Na sequência dessa discussão as mulheres observam que: *a mulher branca pode ser notada, a gente não. A gente tem que ficar apagadinha*. Referem-se à mulher branca e a branquitude normativa, Nilma ressalta que a mulher branca, na verdade, não é *apagada*. A mulher branca não necessita utilizar técnicas de manipulação do cabelo para evitar seu apagamento racial, pois a normatização da brancura enquanto base da estética válida reserva-lhe um espaço a fim de ser vista, ainda que não deixemos de considerar a existência na hierarquização estética entre as mulheres brancas. Não obstante, para Débora e tantas mulheres negras há de se imprimir uma agência, evidenciar elementos e expressões de sua identidade racial como a*ssumir* o cabelo crespo que *incomoda*, a fim de resistir ao apagamento de seus corpos. Sendo que também estará enredada na teia da hierarquização estética entre as mulheres negras, nesse caso, disputando espaço e reconhecimento dados pelas características fenotípicas: *É. O tempo todo. O tempo todo.*

Cabelo: adorno, pelos, dado biológico. Cabelo crespo: fonte de opressão pela racialização dos aspectos fenotípicos dos sujeitos sociais. Esse tema não se esgota. Ao contrário, como modo de expressão da beleza e o que dela se espera, provoca intensamente as mulheres. Por muitas vezes flagelo, impõe altos custos traduzidos por dilemas pessoais vivenciados. Sugere ser um espectro colado ao próprio corpo que necessita ser conquistado, cuidado, amado e aí sim, torna-se amigo, companheiro que convida para viver espontaneamente e livre. Virgínia expressa momento emblemático do grande corte após a transição e a posse do cabelo/identidade: *De falar assim: nossa, eu tô tão linda hoje!* Todavia, exige sua inexorável captura, de modo a torna-se arma e expediente para a libertação das mulheres negras.

> Apesar das diversas mudanças na política racial, as mulheres negras continuam obcecadas com os seus cabelos, e o alisamento ainda é considerado um assunto sério. Por meio de diversas práticas insistem em se aproveitar da insegurança que nós mulheres negras sentimos a respeito de nosso valor na sociedade de supremacia branca. Conversando com grupos de mulheres em diversas cidades universitárias e com mulheres negras em nossas comunidades, parece haver um consenso geral sobre a nossa obsessão com o cabelo, que geralmente reflete lutas contínuas com a auto-estima e a auto-realização. Falamos sobre o quantoas mulheres negras percebem seu cabelo como um inimigo, como um problemaque devemos resolver, um território que deve ser conquistado. Sobretudo, é uma parte de nosso corpo de mulher negra que deve ser controlado. A maioriade nós não foi criada em ambientes nos quais aprendêssemos a considerar o nosso cabelo como sensual, ou bonito, em um estado não processado. Muitas de nós falamos de situações nas quais pessoas brancas pedem para tocar o nosso cabelo natural e demonstram grande surpresa quando percebem que a textura é suave ou agradável ao toque (HOOKS, 2005, p. 04).

São as mulheres negras que devem realizar processos violentos contra si mesmas a pretexto de *arrumarem o cabelo*; são elas que passam por químicas que muitas vezes abrem feridas em suas cabeças, chapas em altíssimas temperaturas queimando o couro cabeludo orelhas e pescoço; escovam; enrolam; tudo em função do tipo ideal de cabelo, isto é, liso. Os momentos da vida em que as mulheres passam nos "salões de beleza" são considerados aqueles em que estão cuidando de si mesmas, destinando certo tempo na rotina para ficarem "bonitas". Ouve-se com frequência a frase: "para ficar bonita tem que sofrer" e a chapa quente fritando a cabeça das mulheres enquanto escutam.

A complexidade do processo de transformação da aparência dado pela intervenção violenta no próprio corpo, tem como um de seus agravantes a convicção de que é preciso ser aceita e necessita da validação social para que a vida possa funcionar minimamente, o que de fato ocorre, já que os diferentes acessos: ao trabalho a educação, a saúde, as relações sociais, estão condicionados a "boa aparência", ao ideal identitário projetado de forma conflituosa no corpo (GOMES, 2002, p.208). Refere-se a normatização estética imposta tal qual uma profecia que no jogo da opressão só cabe cumprir; Virgínia relata que ao relaxar os cabelos aos 11 anos, não sabia que seu cabelo crespo era legítimo tal qual outra textura: *eu não tive essa informação.* Como sua mãe *arrumava* seus cabelos a *segurou* para não fazer relaxamento, mas naquele contexto era constrangida por usar seu cabelo ao natural e terminou por fazer o relaxamento: *Por causa dos outros da rua. Entendeu? Você é influenciada, chega uma parte da adolescência sua, igual ao que me influenciou.* Na fase da adolescência, recebe a *influência* da prima, sendo um *modelo*, uma referência enquanto jovem, há uma pequena diferença de idade entre as duas. Como a prima se incomodava com o cabelo crespo de Virgínia, resolveu *arrumá-lo. Co*mo já assinalado, *ela tinha neura* com seu próprio cabelo, i*nfluenciada,* passa a fazer relaxamento.

No entanto, algumas circunstâncias possibilitaram que ponderasse em torno de sua identificação racial: o movimento que empreendeu para *fora* de Pinhões, ocasionadopelo trabalho e pelos estudos – participava de um Núcleo do Educafro em Belo Horizonteque trabalhavam a educação das relações étnico-raciais e valorização da estética negra. Somado ao fato de que na comunidade havia a representatividade no uso do cabelo crespo: Débora que assim já usava; e quando passa a acompanhar as mudanças no cabelode outra jovem que havia feito o grande corte e adotado o estilo black power. Esses elementos contribuem para repensar o uso do relaxamento e retomar a textura natural deseu cabelo: *Ah, primeiro porque você fica observando quem tem o cabelo crespo e*

começou a passar por essa transição aqui mesmo. O efeito afirmativo da representatividade do cabelo crespo, sobretudo, do estilo black power dentro da comunidade, contribuiu para reforçar sua disposição para fazer a transição capilar: *Tem uma menina mais nova do que eu que o cabelo dela ficou lindo. [...]Aí eu ficava... será que meu cabelo vai ficar assim? Aí no meu pensamento mesmo eu já respondia e fui deixando [...]*

Atualmente as informações chegam em larga medida pelas redes sociais, acompanhar canais de blogueiras negras é o mais comum entre as jovens. Virgínia, desde o início de seu processo de transição capilar, segue uma jovem blogueira negra que contribuiu para que tivesse mais informações sobre a transição como também os cuidados com os cabelos após o grande corte.

Estratégia para alcançar cada vez mais o público consumidor, as empresas de cosméticos têm contratado blogueiras com grande número de seguidoras, que devem divulgar exclusivamente seus produtos em seus canais no Youtube. O investimento desse setor aumentou significativamente e cada vez mais em produtos para cabelos crespos, com sucessivos lançamentos de linhas para tratamentos. Perpassa pela internet tabela que identifica os diferentes tipos de cabelos, indo do liso, encaracolado, passando pelo cacheado até os crespos. Vemos que o sistema de estratificação entre cabelos "lisos e duros", assim como muitas pessoas aprenderam a definir, ganhou mais alguns outros tipos e neles as pessoas tentam se classificar em alguma de suas variedades.

> Sem ficar atrás dessa manobra para suprimir a consciência negra e os esforços das pessoas negras por serem sujeitos que se autodefinem, as empresas brancas começaram a reconhecer os negros, e de maneira especialíssima, às mulheres negras, como consumidoras potenciais de produtos que poderiam ser subministrados, incluindo aqueles para os cuidados com o cabelo. Permanentes especialmente concebidos para as mulheres negras eliminaram a necessidade do pente quente e da chapinha. Esses permanentes não só custavam mais caro, mas também levavam todas as economias e ganâncias das comunidades negras, especificamente dos bolsos das mulheres negras que anteriormente colhiam benefícios materiais[...](HOOKS,2005,p. 03)

Ressalte-se que o investimento das empresas em produtos para cabelos crespos indica o novo nicho de mercado altamente rentável e em franca expansão. Se por um lado há o esforço das blogueiras negras em afirmarem que houve, mesmo que tardiamente, o reconhecimento de que as mulheres com cabelos crespos também deveriam ser contempladas em suas linhas de produção, por outro, identificamos também a manutenção da regulação do corpo negro (GOMES, MIRANDA, 2014), no sentido de

cooptado pelo dominante e colocado a serviço do comércio, “falsamente autonomizado pelo mercado”. A objetificação do corpo por meio do cabelo crespo antes rechaçado e agora celebrado nos informa que o nexo da dominação se mantém.

> [...] É devido à existência do racismo que os negros tiveram que politizar a beleza negra e valorizar o cabelo crespo. Esse discurso não surgiu do nada. Entender essa discussão no contexto do racismo revela porque os negros não são considerados como sujeitos de beleza, porque há pouco tempo eles foram considerados consumidores e porque têm que lutar tanto para serem cidadãos e cidadãs, inclusive no mercado da estética. Tudo isso afeta as mais diferentes esferas da vida dos sujeitos, os quais reagem de maneiras diversas. E, numa sociedade capitalista, o mercado acaba tirando proveito dessa situação (GOMES, 2002, p. 120).

Entretanto, não se pode afirmar que a regulação sufoca e impede as formas de emancipação possíveis, pois verificamos ao mesmo tempo discursos e práticas contra hegemônicas das mulheres negras que acionam dispositivos políticos de afirmação da estética negra. Inclusive, não requer elaborações de grande profundidade, basta compreender como uma determinada linha de produtos para cabelos crespos pode funcionar para aquelas jovens que não têm acesso aos canais de informação, como nos diz Virgínia em sua entrevista ao se referir à sua experiência com determinada linha de produtos para cabelos crespos e em transição capilar:

Virgínia não deixa de ter o entendimento de que se trata de uma empresa de cosméticos voltada para o sucesso comercial *esse negócio de vender*, porém destaca que também pode ser um canal de informações para mulheres que não teriam outro modo de acessar conteúdos para tratamento dos cabelos crespos, principalmente, pela estratégia de marketing que a empresa possui, ou seja, a equipe de jovens blogueiras que atuavam com seus canais independentes e que são contratas para divulgarem seus produtos com exclusividade. Virgínia reconhece que se trata de alcançar mercado consumidor em França expansão, mas que também pode contribuir para propagar informações com maior rapidez para um expressivo contingente de mulheres.

As blogueiras negras reforçam e criam diferentes maneiras das mulheres antes e depois do grande corte cuidarem de seus cabelos, um complexo de informações é disponibilizado para a retomada do cuidado dos cabelos e as mulheres experimentam técnicas, produtos e penteados, nesse processo descobrem muito sobre si mesmas e do que o *cabelo gosta*. O aprendizado em seu manuseio informa detalhes que estavam soterrados pela forçada adesão à violência da estética valorizada. Virgínia narra que nessa fase tem aprendido a cuidar, no início é tenso *Aprendi a cuidar.* [...] *eu vou falar uma*

coisa pra você, a fase desesperadora não é só durante o BC (big chop) *é depois dele também* [...] [...] *Na hora que secava ficava aquele* (sinal de que o cabelo ficou alto, volumoso) *aquele fuá. Nada a ver, então eu tava detestando ele*[...] Porém, com o passar do tempo que vai se adaptando ao novo estilo e as formas que fazem com que o cabelo funcione com o gosto pessoal, usa-se técnicas e a necessidade que pensava existir do relaxamento já não faz o mesmo sentido, ao contrário: *Aquele negócio do relaxamento? Relaxou (risos) falei com mamãe: olha aqui, aprendi a fazer fitagem...*

É o mergulho profundo nas sombras em que se escondeu. É a atribuição de sentido e forma a uma ausência/presença, pois o cabelo cresce e sua raiz aponta insistentemente, gritando quem é você, de onde vem e que seu caminho será longo, não há atalhos nesse processo. Portanto, como dizer a alguém que ela "resolveu se assumir'? É muito maior que assumir uma textura de cabelo que para algumas é nova e para outras não, mas que lhes pertencem e foi sistematicamente negada. O problema definitivamente não é dessa mulher, senão que Coletivo. É sistêmico, pois surge da associação entre racismo e machismo. Quantas mulheres insistem no relaxamento dos cabelos, pois atendem aos fetiches masculinos que desejam mulheres de cabelos longos e com balanço? A que preço não cumprem a tarefa que lhes impingem, mas que nunca lhes perguntaram se era de fato isso o que desejavam? Não perguntaram, mas agora as mulheres estão dizendo.

Os efeitos no uso do cabelo natural por parte da mulher negra são intensos, poderosos e impetuosos: [...] *só de você ter tido coragem, ter cortado, ter saído, te faz assim uma pessoa mais confiável*.[...] Muitas experimentam pela primeira vez o torvelinho de sensações provocadas pela experiência: [...] *É autoconfiança que se tem, você tem mais autoconfiança em você mesma, autoconfiança* para se autorizarem a sentirem-se bonitas tal qual é a textura crespa de seu cabelo. Expressa como a agência que produziu ao se permitir sustentar a estética negra em sua extensão, além da cor da pele, a textura crespa do cabelo, pode ser postura, ousadia, mas fato é que tais mudança*s* repercutem de múltiplas formas na vida delas mesmas e em seus entornos. Sentirem-se confortáveis com seu próprio corpo é tarefa a ser empreendida pela busca e descoberta da própria beleza, movimento laborioso e de contra-inscrição hegemônica, tão potente que convidamos Érica a emitir seu ponto de vista:

> *[...] vai deixar o cabelo assim? Aí de repente você se aceita, isso é política porque você está se revolucionando, você está se aceitando uma coisa que por muitos anos na sua cabeça você não poderia fazer. Porque te falaram isso, te fizeram assim.*

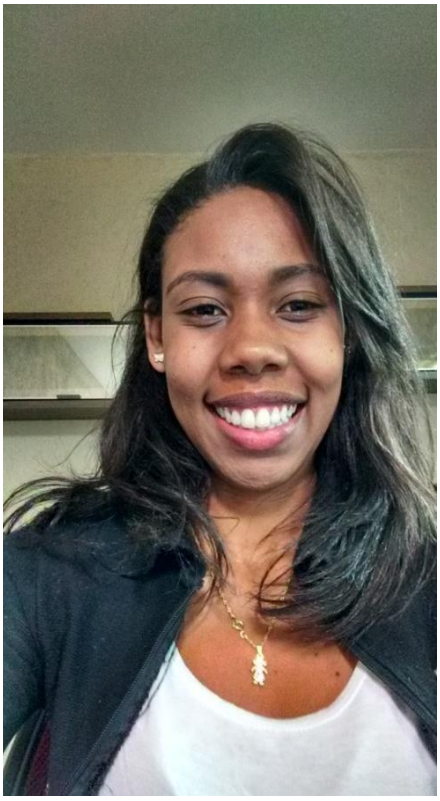
A construção da identificação racial das mulheres do *Coletivo* é processo contínuo e não exclusivo do *Empodere Se*, ainda que por meio dele tenham feito a passagem da aceitação para a afirmação. Não se trata de algo extemporâneo que passa a acontecer em suas vidas e que de repente resolvem *assumir* ou afirmar uma identidade. Necessário se faz demarcar que o processo de afirmação da identidade negra tem no movimento negro um vigoroso produtor e articulador de saberes, dentre os quais destaca Gomes (2017,p.67), os sabres identitários que amplia o debate racial e encontra-se capilarizado e atualizado com a emergência das novas tecnologias e uso das redes sociais.

De forma recorrente mulheres negras em transição capilar são interpeladas a respeito de estarem se assumindo,constrangimentos e invasão do corpo como se o direito a preservá-lo da exposição não lhe pertencesse. Revela como manobra do discurso racista em deslocar a questão para o âmbito do sujeito e não localizá-lo no âmbito do racismo estrutural, isto é, o problema é tão somente daquela pessoa que não aceita seu fenótipo negro. A proporção de mulheres crespas que foram educadas para amarem e respeitarem a textura de seus cabelos é muito menor do que o seu contrário.

A passagem entre a aceitação e reconhecer exigiu que estabelecessem o movimento, ao problematizarem como percebiam e manipulavam seus cabelos, como a comunidade e as pessoas em geral atribuem estereótipos negativos ao cabelo crespo. processos profundos de questionamentos, de posicionamentos diante si mesmas e frente ao mundo que as cerca, é se *reinventar*, é o encontro, é o desencontro e a descoberta consigo mesmas.

A transição ocorre no sentido da afirmação da identidade racial negra por meio da reinvenção e rearticulação do estereótipo, pela afirmação dos elementos identificadores da identidade negra, o cabelo crespo. O movimento empreendido na transição capilar, ainda que nem todas tenham efetivamente passado por essa experiência, pode ser lida como metáfora, pois indica a mobilização empreendida na ressignificação da identidade, no entanto, podem não caminhar paralelamente. Uma vez que nem toda transição capilar é resultado de um posicionamento político, contudo,a ressignificação da identidade não só exige uma localização política como também uma atitude de enfrentamento doracismo, é o deslocamento do silêncio para a enunciação.

Foto 19: Transição capilar Virgínia 1



Fonte: Virgínia Apolínário

Foto 20: Transição capilar Virgínia 2



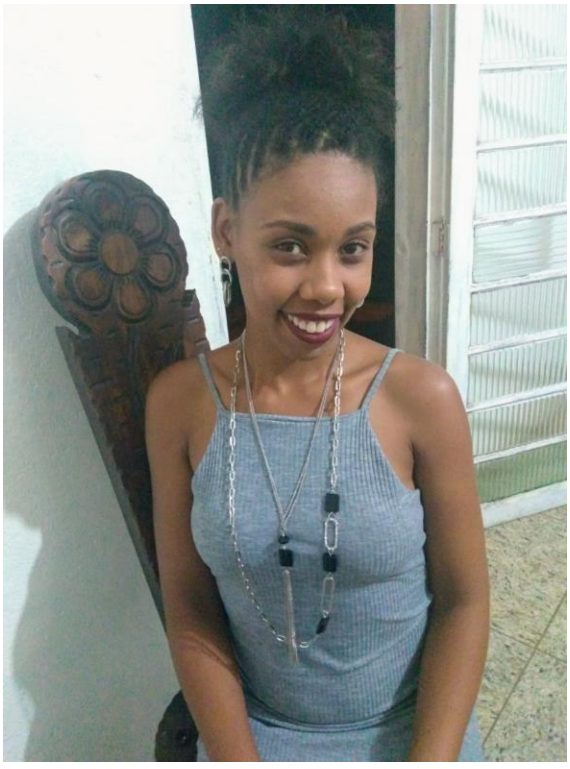
Fonte: Virgínia Apolinário

Foto 21: Transição capilar Virgínia 3



Fonte: Virgínia Apolinário

Foto 22: Transição Capilar Virgínia 4



Fonte: Andréia Crivaro

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"O facto de uma mulher negra adulta emergir com uma personalidade formidável é muitas vezes recebido com assombro, repulsa e inclusive beligerância. Raramente é aceite como um resultado inevitável da luta por sobrevivência e merece respeito, senão aceitação entusiasta."
Maya Angelou – 2017

Figura 4- Identidade visual do *Coletivo Empodere Se* nas redes sociais



Fonte: Juliana Guimarães

Optei por não descrever no início da tese o processo de construção do que denominei por "transições" entre os temas dos capítulos. A fim de que cada leitor/a pudesse elaborar sua própria experiência com a linguagem na apresentação das e canções e imagens que as compõem. Acompanhando a característica que considero primordial no *Coletivo* que é o fluxo dinâmico que imprimem ao seu funcionamento, isto é, sem regularidades ou linearidades que possam fixar e enrijecer sua agência, a escolha foi procurar expressar o movimento de transição existente entre um capítulo e outro. As fotografias em sua maior parte são de autoria das mulheres do *Coletivo*, sendo que no capítulo em que descrevo o *Empodere Se*, a transição que o antecede é composta por uma canção de caráter contemporâneo, pois assim são as questões e reflexões feitas pelo *Coletivo* e as imagens são resultado da produção feita por cada uma para compor especialmente a abertura do capítulo. Atenderam ao pedido feito para enviarem suas fotos. Produziram seus *ensaios fotográficos* e selecionamos *a* partir de alguns critérios técnicos que influenciariam na impressão do material. O trabalho teve a contribuição do artista-professor, André Sousa, que estruturou o conceito que eu desejava registrar nas transições,

estabelecendo a coerência entre o texto escrito e o texto imagético-poético. Destaco o envolvimento do *Coletivo* com essa pesquisa, o processo de construção metodológico-epistemológico foi desde seu início concebido para ser realizado junto às mulheres sujeitas e não objetos investigados.

O trabalho desenvolvido teve como objetivo compreender a agência das mulheres do *Coletivo Empodere Se* no processo de construção das identidades negra e quilombola na comunidade de Pinhões recém certificada (2017) como remanescente de quilombo. A pesquisa foi realizada com cinco mulheres, sendo três que compuseram a formação inicial do grupo e agregamos mais duas participantes dos primeiros encontros. Esse estudo foi composto por observações, entrevistas, conversas informais, roda de conversa, participação em atividades culturais, religiosas, políticas e celebrativas na comunidade. A emergência do *Coletivo Empodere Se* foi um dos efeitos produzidos após a nominaçãoda comunidade como remanescente de quilombo.

Evidenciou-se que na ocorrência da articulação entre a identidade negra e quilombola pelo *Coletivo* houve a mobilização da dimensão racial. Dessa maneira consideramos que a identidade negra é o eixo de representação da identidade quilombola. Constatamos a existência de uma remissão à ancestralidade negra constitutiva daquele território que faz funcionar o manejo de diferentes elementos na construção política da identidade racial negra.

O *Empodere Se* por meio do trabalho de agência que empreendem em suas experiências de circulação por espaços *de dentro* e *de fora* de Pinhões, *reinventam* suas percepções e seus lugares enquanto mulheres, negras e quilombolas e articulam elementos na elaboração da identificação racial. É a partir de diferentes vozes que compreendemos a importância do lugar ocupado pelas mulheres na construção do quilombo. Identificamos que a agência posicionada do *Coletivo* está em relação direta com a perspectiva da decolonialidade do ser e do saber. A partir de seus lugares de existência são mulheres, quilombolas e negras, na luta e resistência dos quilombos.

A prática educativa está implicada nesse percurso atravessado por valores, saberes, histórias, biografias, que orientam não só a constituição de uma ação coletiva como também uma identidade política reivindicada. No engajamento da luta por direito à sua identidade elas se educam, se formam e se transformam por meio das experiências e vivências do cotidiano. As diferentes gerações de mulheres combinam maneiras

singulares de promoverem sua ação, afirmação, identidade e resistência, quer seja por meio das novas tecnologias ou pelos modos concretos de manutenção da vida.

No primeiro capítulo discorremos sobre a comunidade quilombola de Pinhões, a partir da diversidade de grupos de mulheres presentes no território. Consideramos a complexidade do reconhecimento jurídico e os dilemas que acompanham não somente o processo de certificação como também os efeitos produzidos posteriormente: tensões manifestas nas disputas políticas que repercutem, sobretudo, na concessão para enunciar-se pela comunidade ou até mesmo na expressão do pertencimento ao quilombo. A ocorrência da contenda nas eleições para gestão da escola expressa de forma emblemática o importante lugar que o equipamento escolar representa na comunidade quilombola, como espaço distintivo para a realização da educação quilombola ao conjugar elementos da identidade do território, tais como: tradição, memória, ancestralidade.

Ao considerar a realidade dos quilombos em relação com as políticas e instâncias estatais emergiu seu caráter conflituoso, expresso nas seguintes situações: o reconhecimento da escola como quilombola pela SEE sem um trabalho prévio junto à comunidade educativa para a elaboração de práticas pedagógicas com foco na educação quilombola. O debate acerca da construção da identidade quilombola ocorre anos mais tarde quando da certificação da comunidade. O descompasso entre as lógicas de tempo e de espaço, entre a burocracia estatal e o quilombo demonstrou-se na designação específica para professores e auxiliares das escolas quilombolas. Consideramos que ao mesmo tempo em que as tensões se colocam à vista nessa relação com o Estado é também pelos dispositivos legais que se provocam deslocamentos internos que exigem posturas políticas na relação com os *de fora* da comunidade e aprendizados no jogo político.

Apresentamos a comunidade e em sua trama de significações pareceu-nos importante descrever e analisar o funcionamento das relações entre parentes, pois o sentido do pertencimento é dado em larga medida em função do reconhecimento familiar, isto é, a base de construção da identidade do quilombo.

Evidenciou-se que Pinhões é constituído por sujeitos escravizados em uma ação do proprietário da Fazenda de Bicas, o que nos diz que o quilombo não se formou, a princípio, como lugar de resistência ao sistema escravista, mas conforma-se em território de resistência no sentido da construção de uma tradição, na preservação da memória, no estabelecimento de uma estrutura de valores e a remissão à ancestralidade negra.

No capítulo 2 apresentamos as sujeitas de pesquisa - Andréia, Virgínia, Nilma, Débora e Érica – e o *Coletivo* desde a conjuntura que propicia sua emergência, às

singularidades de seu funcionamento. Percebemos que a originalidade presente no *Empodere Se* está relacionada aos modos de ser e saber próprios que constroem as relações internas, no sentido de não se configurar como um grupo com determinada organização padrão ou usual. Ressignificam o nome do *Coletivo*, sua grafia, seus pressupostos. A não linearidade e regularidade não implicam em ausência organizativa, mas é constituído a partir de uma dinâmica de mobilidade que possibilita-lhes rearticularem os significados presentes o *Empodere Se*.

O paradoxo da descontinuidade revela a ocorrência de determinada continuidade quando questionam na comunidade *que grupo é esse? O que discutem? O que é esse tal de Empodere Se?* Ou até mesmo com as mulheres que interrompem sua participação. Podemos inferir que a ausência, a baixa adesão, a oscilação na frequência indicam sinais de reverberação dos debates colocados pelo *Coletivo.* O silêncio sobre o *Empodere Se* repercute as instabilidades que provoca nas relações e nas percepções das mulheres da comunidade, uma vez que estabelecem uma agência no deslocamento da perfomance original de gênero e raça ao interpelarem papéis e valores que são e *reinventarem* seus pressupostos.

Compreendemos, no capítulo 3, pela circulação entre os territórios o funcionamento da agência do *Empodere Se*. A mobilidade se faz no trabalho de produção de si mesmas, em uma composição multirreferenciada que proporciona perceberem a complexidade das relações de poder internas e externas ao quilombo e interrogarem sobre seus lugares e modos de existir como mulheres, negras e quilombolas.

Analisamos no capítulo 4 de que maneira se expressam os efeitos da circulação quando o *Coletivo* reinterpreta seus lugares e sinaliza para outros modos de serem mulheres na comunidade de Pinhões. Processo carregado de questionamentos, dúvidas e conflitos, na autodefinição por meio de suas experiências e construção e *reinvenção* de sentido dos signos corpo e cabelo crespo constitutivos da identificação racial.

Esse processo apresenta um dado importante referente a participação em atividades e discussões acerca de raça, racismo por meio do Educafro, é a educação em suas múltiplas formas. No campo da educação não-escolar, ações são realizadas com objetivo da promoção da igualdade racial e de combate ao racismo, esses espaços são fundamentais para a população negra. No campo da educação escolar ocorrem há longo tempo os tensionamentos produzidos por organizações do movimento negro, docentes, pesquisadores e sujeitos implicados em uma educação antirracista, nos currículos escolares, nas práticas pedagógicas, na formação docente, nos conteúdos, material

didático e nas relações raciais a representação afirmativa da população. A importância estratégica da educação escolar é demanda do *Coletivo* por compreender que é espaço por excelência da construção e fortalecimento da identidade quilombola.

Nessa direção, propomos pensar a educação quilombola, aquela ensinada e aprendida nos ritos celebrativos e devocionais; nas famílias e sua rede de parentesco; nas relações de vizinhança; nos fazeres do trabalho; na confluência entre os saberes presentes no território do quilombo. As vozes do Coletivo reivindicam uma educação escolar quilombola que não fragmente seres, saberes, corpo. Mas, na articulação entre corpo e território. *O* corpo negro e quilombola é presença, é integração, é linguagem, um corpo que também educa.

Por fim, o engajamento político pautou as escolhas que fizemos desde o início desse trabalho. Optamos arriscar pelas desestabilizações e procuramos alcançar o equilíbrio no movimento como assim faz o *Coletivo Empodere Se*. Sinalizamos para possibilidade de outras investigações que busquem apreender os efeitos produzidos pela certificação como remanescentes de quilombo. A emergência do *Empodere Se* foi um dentre os outros dentro da comunidade de Pinhões. Sabemos que o reconhecimento identitário não se circunscreve ao documento legal, mas reverbera de modos muito distintos nas comunidades, trata-se de um campo que pode nos oferecer experiências múltiplas de *reinvenção* dos corpos e dos territórios.

Referências

ABA, Associação Brasileira de Antropologia. 1994. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994).

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. "Terras de Preto, de Santo e Terras de Índio: Uso Comum e Conflito", *Cadernos NAEA*, 10,Belém, UFPA. 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Quilombos:* identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 43-81. 2002.

ANGELOU. Maya. Sei porque canta o pássaro na gaiola.. Tradução Tânia Ganho. 1. ed. Lisboa. Antígona. 2017.

ANZALDUA. Glória. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 704-719, setembro-dezembro/2005.

ARROYO, M. Currículo, território em disputa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos.In: *Perspectivas Antropológicas*. Osmundo Pinho (Org.). ABA. Ed. Unicamp, EDUFBA. p.1 -33. 2008.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. . In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica. (Org.) Elisa Larkin Nascimento. São Paulo. Selo Negro, 2009.

BENTO. Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58)

BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federal do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988. Imprensa Oficial, Brasília D.F., 1988.

_____. Decreto nº. 4887 de 20 de novembro de 2003. Brasília (DF). Disponível em: <www.INCRA.gov.br/portal/.../legislacao_quilombola_condensada.pdf>. Acesso em: 15 fev . 2015.

_____. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: MEC, 2009.

_____. Lei nº 93.94. Lei de Diretrizes e Bases da Educação , 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em: março 2013.

_____. Lei nº. 10.639 de 09 de Janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional , para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 2003.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In. MIÑOSO, E. Yuderkys; CORREAL.G. Diana; MUÑOZ, O. Karina (Edit.). *Tejiendo de outro modo*: Feminismo, epistemologias y apuestas descoloniais. Editorial Universidad Del Cauca, p. 181-188. 2014.

BHABHA. Homi K. O local da cultura. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu*.v.26, p. 329 – 379, 2006.
_____. BRAH, Avtar. *Cartografías de la diáspora*: identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BONIFÁCIO, Carú. Negra Tinta. Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/bia-ferreira/negra-tinta/letra/> Acesso em 06 de Janeiro em 2019.

CANAVATE. Doris Lamus. El color negro de la (sin)razón blanca: El lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia. Bucaramanga, Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB, 2012.166 p.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005, São Paulo. 339f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. Mulher Negra. Textos de Sueli Carneiro. In: Caderno IV. Cadernos Geledés. Edição comemorativa de 23 anos. 1993. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf . Acesso em: set. 2018.
_____. A miscigenação racial no Brasil. In:_____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, p. 66-69. 2011a (Coleção Consciência em Debate).

_____. Negros de pele clara. In:_____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.* São Paulo: Selo Negro, p. 70-73. 2011b (Coleção Consciência em Debate).

_____. Trabalho e exclusão racial. In:_____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.* São Paulo: Selo Negro. p. 113-116. 2011c (Coleção Consciência em Debate).

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf Acesso em: dez.de 2018

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA – CEDEFES. *Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no Séc. XXI*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

COLLINS, Patrícia H. (1990), "Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento". Trad. Natália Luchini. Seminário "Teoria Feminista". Cebrap,2013. Em inglês, Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment. Nova York/Londres. Routledge,199.

_____. (2000), "Rasgos distintivos del pensamiento feminsta negro". Trad. Mijo Miquel. In: Feminismos negros una antologia. Mercedes Fabardo (ed.).Traficantes del Sueños. 2012.
_____. (2001), "Como alguém da família: raça, etnia e o paradoxo da nacional norte-americana. *Revista Gênero*.v. 8, n.1, p.27 – 52, 2.sem. 2007. Niterói

_____. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. Trad.Júlia Clímaco. In. *Revista e práticas de transformação feminista*. (Org.) Renata Moreno. São Paulo: SOF, 96p . Coleção Cadernos Sempreviva. Série Economia e Feminismo,4. 2015.

_____. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*. v.31.n. 1.Janeiro – Abril, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf Acesso em: out. 2016.

Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. - Brasilia: OIT, 2011.

COSTA. Cláudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014, p.929-934. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300012 . Acesso em Nov. 2016.

CURYEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: uma perspectiva desde América Latina y el Caribe. 2009. Disponível em: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf . Acesso em: Out. 2016.

DAVIS, Ângela. Mulher, raça e classe. Tradução Livre. Plataforma Gueto. 2013.Disponível em: http://biblioteca-feminista.blogspot.com.br/2016/04/angela-davis-mulher-raca-e-classe.html. Acesso em Set. 2016.

DIAS, Lúnia Costa. *Ser quilombola e ser de Pinhões*: dinâmicas e experiências de uma produção do lugar. 2015. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

DOMINGUES, Petrônio e GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombos no Brasil: revisitando um diálogo ausente na Lei 10.639/0. In: *Revista da ABPN*, vol.. 5, n. 11, p. 05-28,jul-out.2013.

FANON. Frantz. *Os condenados da terra*. Coleção Perspectivas do homem. Série Política, n.42. Ed. Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Em defesa da revolução africana*. Coleção Terceiro Mundo. Livraria Sá da Costa Editora. 1980.

_____. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVELA. Mariana. Ontologías de la diversidad. In: In: *Más allá del feminismo:caminos para andar*. Márgara Millán (Coordinadora), -1ª ed. - México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014 328 p. Disponível em: https://bibliotecafeminista.com/mas-alla-del-feminismo-caminos-para-andar/ p. 36-90. Acesso em: fev. 2016.

_____.En el tiempo de las jacarandas. In: In: *Más allá del feminismo:caminos para andar*. Márgara Millán (Coordinadora), -1ª ed. - México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014 328 p. Disponível em: https://bibliotecafeminista.com/mas-alla-del-feminismo-caminos-para-andar/ p.229-246. Acesso em: fev. 2016.

FERREIRA. Maria Raquel Dias Sales. Mulheres quilombolas e cultura do escrito: voz e letra na comunidade do Mato do Tição/MG. 2016. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. 2016.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do collège de France* (1970-1982). Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FREIRE. Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17ª edição. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 1987.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da diáspora*. Identidades e Mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. "Quem precisa da identidade?" In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e Diferença. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.

GOMES, Nilma Lino. Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte. Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2002.

GOMES, Nilma Lino e MIRANDA, Shirley Aparecida. Gênero, raça e educação: indagações advindas de um olhar sobre uma academia de modelos. Unisul, Tubarão, v.8, n.13, p. 81 - 103, Jan/Jun 2014.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação.* Petrópolis,Rio de Janeiro: Vozes,2017.

GONÇALVES. Carmen Regina Teixeira. A diversidade étnico-racial em escolas privadas confessionais*:* a propósito da Lei 10.639/03. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Educação . Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana. 2014.

GONÇALVES, Luiz Alberto. Produção do Conhecimento: novas epistemes, novas rupturas.1ª Jornada Epistemológica, Re(pensar) a dimensão científica do conhecimento. Cabinda, 2013.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA. L.A.et.al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS, n.2, p. 223 – 244,1983.

_____. Mulher Negra. Versão1, com algumas modificações, da comunicação "The Black Woman's Place in the Brazilian Society",apresentada na "1985 and Beyond: A National Conference", promovida pelo African-American Political Caucus e pela Morgan State University (Baltimore, 9- 2/agosto/1984).

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (Ed.) . A tradição viva. *História geral da África 1*. São Paulo: UNESCO/Ática, 1982. p. 181 – 218.

HOBSBAWN, E. Introdução: a invenção das tradições. In:_____, RANGER, T. *A invenção das tradições.* Trad. Celina Cardim Calvacanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.p. 9-23.

_____. Sobre racismo e saúde mental. In: Diáspora y dissidência sexual em trânsito: escritas negras/cor feministas lésbicas cuíer/queer, 2018, Tradução: Tatiana Nascimento. Disponível em https://traduzidas.wordpress.com/2017/10/19/76/. Acesso em abril 2018

_____.Compreendendo o patriarcado. In: Ação Transformativa, 2017 publicado por ÂngelaRente. Disponível em https://transformativa.wordpress.com/2017/06/21/compreendendo-o-patriarcado-bell-hooks/ acesso em Abril 2018.

_____. Mulheres Negras. Moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*. N.16. Brasília, Janeiro – Abril, 2015, pp. 193 – 210. Disponível em http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/15309/10931 Acesso em Nov. 2016.

_____. Vivendo de amor. In: Geledes, 2010, s/p. Disponível em: http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-degenero/4799-vivendo-de-amor .Acesso em nov. 2016.

HOOKS, bell. Alisando nosso cabelo. *Revista Gazeta de Cuba* – Unión de escritores y artista de Cuba, jan-fev. 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos.

_____.Intelectuais negras. *Revista Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro, v. 3, n.2, p.464 – 476, 1995. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf Acesso em Nov. 2016.

_____. *Não sou eu uma mulher*. Mulheres Negras e feminismo. 1ª Edição 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro de 2014. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf Acesso em 13 Fev. 2017.

KILOMBA, Grada. A máscara. In: Plantation Memories: episodes of Everyday Racism. Munster: Unrast Verlag, 2010. Tradução Jéssica Oliveira de Jesus. Disponível em https://www.google.com/search?q=Máscara+Grada+Kilomba1+Traduzido+por+Jessica+Oliveira+de+Jesus Acesso em out.2018.

LADSON-BILLINGS,Glória. In: DENZIM, Norman e LINCOLN, Yvanna (org.). *O planejamento da pesquisa qualitativa*:teorias e abordagens. Porto Alegre. Artmed,2006, p. 259 – 279.

LEITE, Ilka Boaventura.(Org.) Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates NUER. UFSC, ano 1,n.2. 1991.

LORDE. Audre. (1981). Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo. 2015. Disponível em: https://radfeminismo.noblogs.org/post/2015/02/21/audre-lorde-os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/. Acesso em set.2018.

LUGONES, María. Colonialidad y gênero. In: MIÑOSO, E. Yuderkys; CORREAL.G. Diana; MUÑOZ, O. Karina (Edit.). *Tejiendo de outro modo*: Feminismo, epistemologias y apuestas descoloniais. Editorial Universidad Del Cauca, 2014. p. 57 – 74.

MACHADO. Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo?. In: Série Antropologia. nº 284. 200.

MARTINS, Bruno Sena.*Emancipação, Sul e Pós-colonialismo*. *Textos e Debates***.** Boa Vista, n.27, v.2., p. 291-303, jan./jun. 2015.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições,1997.

_____Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. The Oxford Handbook of Feminist Theory. Edited by Lisa Disch and Mary Hawkesworth. 2016. Disponível em: http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199328581.001.0001/oxfordhb-9780199328581-e-6. Acesso em: ago. 2018.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Tradução Marta Lança. 2. ed. Lisboa. Antígona. 2017.

MENDOZA, Brenny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.* Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Organizadores: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel.Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontifi cia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MILLÁN. Márgara. Más allá del feminismo, a manera de presentacion. In: Más allá del feminismo:caminos para andar. Márgara Millán (Coordinadora), -1ª ed. - México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014 328 p. Disponível em: https://bibliotecafeminista.com/mas-alla-del-feminismo-caminos-para-andar/ Acesso em: fev. 2016.

MINAS GERAIS (Estado). Secretaria de Educação. Resolução 2945/16 Estabelece normas para escolha de servidores ao cargo de diretor e à função de vice-diretor para exercício em escolas estaduais localizadas em territórios quilombolas. Disponível em: ww2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/2945-16-r.pdf . Acesso em junho 2016.

MINAS GERAIS (Estado). Secretaria de Educação. Resolução 3677/18 Dispõe sobre critérios e define procedimentos para inscrição e classificação de candidatos e/ou concursados à designação para o exercício de função pública nas escolas localizadas em território remanescentes de quilombo da rede estadual de ensino da Secretaria Estadual de Educação. Disponível em: http://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/3677-18-r%20-%202%C2%BA%20Republica%C3%A7%C3%A3o.pdf . Acesso em maio 2018.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Resolução nº 8, 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Disponível em <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>. Acesso em março 2015.

MIÑOSO. Yuderks Espinosa. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer v.14 n.33 Caracas dic. 2009.

Disponível em: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1316-370120090002&lng=es&nrm=iso . Acesso em: Junho 2017.

MIRANDA, Shirley A. et alli. Quilombos e educação. In: SILVA, Paulo Vinícius Baptista; REGIS, Kátia; MIRANDA, Shirley Aparecida. Educação das relações étnico-raciais: o estado da arte. Curitiba: NEAB-UFPR, 2018.
MIRANDA, Shirley Aparecida. *Dilemas do Reconhecimento*: a escola quilombola "que vi de perto". *Revista da ABPN*. v. 8, n. 18. nov. 2015 – fev. 2016, p.68-89.

MIRANDA, Shirley Aparecida. *Articulações do Feminino em narrativas de mulheres sindicais*: saber-poder e gênero. 2008. 230 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

MUNANGA, Kabenguele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo , (28) : 56 – 63,Dez/Fev/95/96 .
_____. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2008.

NASCIMENTO. Abdias do. *Quilombismo*: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população Afro-brasileira. In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica. (Org.) Elisa Larkin Nascimento. São Paulo. Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO. Capitã Maria do. Eu Sou Negra do Rosário. Disponível em: https://soundcloud.com/percursosdosagrado/aparecida-reinos-negros-04-eu> Acesso em: 06 de Janeiro de 2019.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Significações do corpo negro. 1998. Tese (Doutorado) Faculdade de Psicologia. Universidade de São Paulo,1998.

O'DWYER, E. C. *Quilombos*: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão africana no Brasil*: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Gráfica Popular, 2006

PERERÊ, Sérgio. Costura da vida. Disponível em: https://www.letras.com/sergio-perere/costura-da-vida/ Acesso em: 06 de Janeiro de 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad Del poder y clasificacion social. In: *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Organizadores: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel.Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

RATTS, Alex. Eu Sou atlântica: sobre a trajetória e vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

RÉGIS, Kátia. et alli.Currículo. In: SILVA, Paulo Vinícius Baptista; REGIS, Kátia; MIRANDA, Shirley Aparecida. *Educação das relações étnico-raciais: o estado da arte*. Curitiba: NEAB-UFPR, 2018.

SANTANA, Patrícia. Modos de ser criança na comunidade quilombola do Mato do Tição. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In:_____*A gramática do tempo:* para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.
_____**.** Para além do pensamento abissal:das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos CEBRAP***,** 79, p. 71-94,Nov. 2007.

SANTOS. Suely Virgínia dos. Quilombos e educação escolar: estudo introdutório sobre subjetividade e atitudes reativas às afetações psíquicas causadas pelo escravismo e racismo no Brasil. 2016. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

SARDENBERG. Cecília M.B. Liberal vs. Liberating Empowerment:A Latin American Feminist Perspective on conceptualising Women's Empowerment. *IDS Bulletin* Volume 39 Number 6 December 2008. Institute of Development Studies. Disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/43539239.pdf . Acesso em Nov. de 2018.

SEGATO, Rita L. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez. (Org.). *Feminismos y poscolonialidad*: descolonizando el feminismo desde y en América latina. Buenos Aires: Godot, 2011. Disponível em: <http://www.uned-illesbalears.net/Tablas/risquez3.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2018.

SOBRAL. Cristiane. Retina negra. Disponível em: <https://medium.com/mulheres-que-escrevem/tres-poemas-de-cristiane-sobral-80533a80496c> Acesso em: 06 de Janeiro 2019.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago,2002.

SOUSA. Wanessa Ferreira. Manifestações culturais: a congada como espaço educativo dos jovens de Pinhões – MG. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação. Universidade de Brasília. Brasília, 2012.

SILVA, Paulo Vinícius Baptista; REGIS, Kátia; MIRANDA, Shirley Aparecida. Educação das relações étnico-raciais: o estado da arte. Curitiba: NEAB-UFPR, 2018.

WERNECK, Jurema. *O samba segundo as Ialodês*: mulheres negras e a cultura midiática. 2007, Rio de Janeiro. 297f. Tese (Doutorado)Faculdade de Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

WERNECK, Jurema Pinto. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN* . v. 1, n. 1- mar - jun 2010.

ANEXOS

Figura 5 Postagem do *Coletivo* no WhatsApp



Figura 6 Postagem do *Coletivo* no WhatsApp



]

Figura 7 Postagem do *Coletivo* no WhatsApp



Figura 8 Postagem do *Coletivo* no WhatsApp



Figura 9 Postagem do *Coletivo* no Facebook



Figura 10 Postagem do *Coletivo* no Facebook



Figura11 Postagem do *Coletivo* no Facebook



Figura 12 Postagem do *Coletivo* no Facebook



Figura 13 Postagem do *Coletivo* no Facebook



Figura 14 - Postagem do *Coletivo* no Facebook



Figura 15 Postagem do *Coletivo* no Facebook



APÊNDICE

Apêndice A – Termo de Compromisso TERMO DE COMPROMISSO

Declaro que conheço e, nesse sentido, cumprirei as determinações da Resolução 196/96 e complementares. Comprometo-me em utilizar os dados coletados, exclusivamente, para os fins previstos no protocolo e, bem como, publicar os resultados, sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto. Por fim, tenho ciência de que essa folha será anexada ao projeto, devidamente assinada e fará parte integrante da documentação.

Carmen Regina Teixeira Gonçalves
Doutoranda em Educação – FaE UFMG
Co-participante da pesquisa
Matrícula 2015666596

Apêndice B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Individual - TCLE

Este é um convite para você participar voluntariamente, ou seja, sem remuneração, da pesquisa: **Ser quilombola, mulher e negra: a agência do *Coletivo* de mulheres *Empodere Se* do quilombo de Pinhões**, que tem como pesquisadoras responsáveis, Carmen Regina Teixeira Gonçalves e Shirley Aparecida Miranda. Esse trabalho está ligado ao Programa de Pós-Graduação – Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais – FaE/UFMG

Esta pesquisa pretende compreender a agência de um grupo de mulheres de Pinhões no processo de reconhecimento jurídico e identitário da comunidade.

O motivo que nos leva a fazer este estudo é contribuir na promoção de debates que tematizam a questão da identidade étnico-racial, quilombola e das mulheres negras em nossa sociedade.

Caso você decida participar, você vai colaborar com algumas conversas e entrevistas. As entrevistas, com a sua permissão, serão gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente. Fica garantido, a cada uma, o acesso ao material transcrito e o direito ao veto de parte ou de toda a transcrição a qualquer momento da pesquisa. O material coletado será principalmente sobre a sua relação com questão da identidade étnico racial e quilombola. Os locais e horários para os encontros serão combinados, respeitando sua disponibilidade e preferência. A sua participação não lhe causará nenhuma despesa, mas, caso isso ocorra será ressarcida.

Gostaríamos de esclarecer que o uso do material coletado será destinado exclusivamente para a realização desta pesquisa e que sua identidade, nome, e dados pessoais serão preservados.

Pode acontecer algum desconforto durante a realização das entrevistas. Se houver qualquer situação de constrangimento de qualquer natureza, você tem o direito de se recusar a responder as perguntas ou de interromper a entrevista.

Durante todo o período da pesquisa você poderá tirar suas dúvidas ligando para os telefones que deixamos abaixo, estamos disponíveis para qualquer esclarecimento no decorrer da pesquisa.

Se assim julgar necessário, o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG também pode ser contatado pelo endereço eletrônico coep@prpq.ufmg.br ou pelo telefone 31 3409-4592. Você também o direito de retirar seu consentimento em qualquer fase, sem que isso lhe acarrete quaisquer tipos de prejuízo a sua vida pessoal ou profissional.

Os dados que você irá nos fornecer serão confidenciais e serão divulgados apenas em congressos ou publicações ligadas à pesquisa, não havendo divulgação de nenhum dado que possa lhe identificar.
Se você tiver algum gasto pela sua participação nessa pesquisa, ele será assumido pela pesquisadora e reembolsado para você.
Se você sofrer algum dano comprovadamente decorrente desta pesquisa, você será indenizado.

O resultado da pesquisa será devolvido a cada uma das participantes da comunidade, que poderão também assistir a sessão pública de defesa do trabalho.
Este documento foi impresso em duas vias. Uma ficará com você e a outra com a pesquisadora Carmen Regina Teixeira Gonçalves.
Pesquisadora Responsável: Profa. Dra. Shirley Aparecida de Miranda – Orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323
Pesquisadora Co-responsável: Carmen Regina Teixeira Gonçalves/ Doutoranda em Educação – regina.carmen@hotmail.com – 31 - 992144997
Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG
Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901
Telefax: (31) 3409-4592
e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Obs. Há também a gravação deste texto em gravador portátil como alternativa de registro para as mulheres que não dominarem a escrita ou sentirem-se intimidadas com o documento. A gravação será apresentada junto ao documento.

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceito participar da investigação intitulada "Entre a fazenda e o Convento" na condição de voluntária.

_____
Local e Data

_____
Assinatura
Como pesquisador responsável pelo estudo "Entre a Fazenda e o Convento", declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodológicos e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

_____
Local e Data

_____
Assinatura

Apêndice C – Dados completos das fotos das Transições

Transição 1

Foto 1 - Rua principal Manuel Félix Homem - Fonte: autoria própria

Foto 2 - Congado de Nossa Senhora do Rosário/Catopê - Fonte: autoria própria

Foto 3 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário – Fonte: Débora Rodrigues

Foto 4 – Mastro da Festa do Divino Espírito Santo (2016) - Fonte: autoria própria

Foto 5 – Casa Dona Aparecida e Sr. Ivo - Fonte: Débora Rodrigues

Foto 6 –-Cemitério dos Escravos - Fonte: autoria própria

Transição 2

Foto 1 - Andréia Crivaro – Fonte: Taís Azevedo

Foto 2 – Virgínia Apolinário – Fonte: André Sousa

Foto 3 – Nilma Azevedo – Fonte: Carlos Machado de Oliveira

Foto 4 – Débora Rodrigues - Fonte: Jardel Rodrigues Azevedo

Foto 5 – Érica Santos Apolinário – Fonte: Isabela Eduarda dos Santos Apolinário

Transição 3

Foto 1 – Virgínia Apolinário – Fonte: André Sousa

Foto 2 – Débora Rodrigues – Fonte: Andréia Crivaro

Foto 3- Muro da Escola Padre João de Santo Antônio - Fonte: Andréia Crivaro

Foto 4 – Encontro Educafro Minas em Pinhões (2016) – Fonte: Educafro Minas

Transição 4

Foto 1- Festa do Divino Espírito Santo (2016) – Fonte: autoria própria

Foto 2 - Quadra – Fonte: Andréia Crivaro

Foto 3-Casa Paroquial - Fonte: Andréia Crivaro

Foto 4 – Congado de Nossa Senhora do Rosário/ Catopê – Fonte: Débora Rodrigues

Foto 5 – Encontro do *Empodere Se* - Fonte: Andréia Crivaro