



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA – DAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

JAIRO HELY SILVA

**ONZE NEGRAS: “EU VEJO QUE OS HOMENS, MESMO ELES SENDO UM
NEGRO QUILOMBOLA, ELE NÃO TEM UMA ATITUDE QUE NEM UMA
MULHER TEM”:**

As relações entre gênero e o reconhecimento em uma comunidade quilombola no Cabo de
Santo Agostinho/PE

Recife
2022

JAIRO HELY SILVA

**ONZE NEGRAS: “EU VEJO QUE OS HOMENS, MESMO ELES SENDO UM
NEGRO QUILOMBOLA, ELE NÃO TEM UMA ATITUDE QUE NEM UMA
MULHER TEM”:**

As relações entre gênero e o reconhecimento em uma comunidade quilombola no Cabo de
Santo Agostinho/PE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia. **Área de concentração:** Antropologia.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Marion Teodósio de Quadros

Recife
2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

S586f

Silva, Jairo Hely.

Onze negras: “eu vejo que os homens, mesmo eles sendo um negro quilombola, ele não tem uma atitude que nem uma mulher tem”: as relações entre gênero e o reconhecimento em uma comunidade quilombola no Cabo de Santo Agostinho/PE / Jairo Hely Silva – 2022.

143 f. il. ; 30 cm.

Orientadora: Pr^a.Dr^a Marion Teodósio de Quadros.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2022.

Inclui referências e apêndices e anexos.

1. Antropologia. 2. Reconhecimento ético - Relevante. 3. Identidade(Psicologia) - Sexo(Psicologia). 4.Comunidades quilombolas - Escravos fugitivos. 5.Comunidade quilombola I. Quadros, Marion Teodósio de (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2023 -198)

JAIRO HELY SILVA

ONZE NEGRAS: “EU VEJO QUE OS HOMENS, MESMO ELES SENDO UM NEGRO QUILOMBOLA, ELE NÃO TEM UMA ATITUDE QUE NEM UMA MULHER TEM”:

As relações entre gênero e o reconhecimento em uma comunidade quilombola no Cabo de Santo Agostinho/PE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em: 11/05/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Marion Teodósio de Quadros (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof^ª. Dr^ª. Fabiana Maizza (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof^ª. Dr^ª. Andrea Lorena Butto Zarzar (Examinadora Externa)
Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE

Dedico este trabalho para meu filho e minha filha, importantes significados dos meus esforços e disciplina na construção deste texto, e para as mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras.

AGRADECIMENTOS

Se é verdade que escrever uma dissertação não é algo fácil, redigir este texto em tempos tão confusos não foi tarefa simples. O “mundo do coronavírus” potencializou as experiências da minha escrita, intensificando as esperadas e comuns dificuldades dessa etapa da formação acadêmica. Portanto, devo reconhecer que sem o apoio de várias pessoas eu não conseguiria. Sendo assim, agradeço pela importante ajuda para a conclusão deste projeto:

A todos e todas que fazem a Comunidade Quilombola Onze Negras;

A minha orientadora, professora Dra. Marion Teodósio de Quadros, por todo apoio;

Com afeto à Ana Cristina, minha companheira, por toda torcida, paciência, ajuda e compreensão;

Ao meu irmão, Edson Silva, pelo apoio, indicações, sugestões, e incentivo na minha trajetória acadêmica;

Ao professor Peter Schröder, pela ajuda nos ajustes teóricos e elucidações de dúvidas, e ao professor Russell Parry Scott e professora Ana Claudia Rodrigues da Silva, pelo apoio durante o Exame de Qualificação. Foram indicações, recomendações e sugestões valiosas e fundamentais para a continuidade da elaboração deste texto;

A professora Maria Aparecida de Oliveira Souza, pelas conversas, entrevistas, trocas e indicações de referências;

As quilombolas Maria José de Fátima, Givânia Maria, Valdeci Oliveira e Márcia Maria, mulheres fortes e que representam as mobilizações de gênero que ecoam para além das Comunidades Quilombolas Onze Negras e Conceição das Crioulas;

Aos colegas de mestrado que me transmitiram energias positivas nessa caminhada, especificamente: Bruno de Góis, Camille Izabella, Elias Manoel, Franckel Moreau, “Guima” (Daniel Bernardo), Igor Holanda, Janine Ribeiro, “Jusci” (Francisca Juscizete) e Stephane Ramos;

Aos servidores que fazem o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco acontecer, em especial ao Makson Monte, pela paciência, leveza e presteza em ajudar continuamente na difícil tarefa de lidar com os processos burocráticos;

Por fim, a todos e todas que não me vieram a mente no exato momento quando escrevo estes agradecimentos, mas que ajudaram direta e indiretamente para a minha formação acadêmica, bem como para a conclusão desta dissertação.

“No Quilombo Quariterê
Tereza criou um parlamento
Caçavam, pescavam, plantavam
De trabalho produziam os instrumentos
Pois aproveitavam o ferro
Que os brancos usavam como armamento”

Darci Alves de Souza Moura
(poetisa negra)

RESUMO

Esta pesquisa analisará as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola na comunidade Onze Negras, localizada no município do Cabo de Santo Agostinho, na Região Metropolitana do Recife, capital do estado de Pernambuco. Em pesquisa anterior (2017), um olhar direcionado ao reconhecimento cotidiano e dinâmico do grupo sugeriu que a comunidade é marcada pelas questões de gênero, que exercem importantes influências no seu reconhecimento étnico. Reconhecimento quilombola e gênero têm se constituído como relevantes enfoques nas análises antropológicas, evidenciando complexos fenômenos socioculturais que podem ser problematizados a partir de análises que consideram as conexões entre essas duas temáticas. Nesse sentido, buscamos estabelecer diálogos entre estes dois pontos, refletindo sobre as suas relações a partir de Onze Negras, comunidade quilombola marcada pela forte atuação das mulheres que operam como “agentes do reconhecimento quilombola”, tencionando o reconhecimento étnico na sua comunidade. Foram utilizados três instrumentos de coleta, dialogando em uma triangulação antropológica: análise documental; observações pontuais online e; a realização de entrevistas semiestruturadas via *WhatsApp*. O trabalho de campo foi impactado pelas consequências e implicações da pandemia de covid-19, exigindo adequações metodológicas impostas pelo fechamento dos territórios quilombolas e indígenas no Brasil, bem como pelas implicações do distanciamento social compulsório, entendido como medida de prevenção/proteção contra a disseminação do coronavírus junto aqueles grupos. Na pesquisa, percebemos que as mulheres influenciam efetivamente no reconhecimento quilombola, liderando as mobilizações do grupo e dialogando com a construção de uma sujeita histórica e coletiva que aqui denominamos de “mulher quilombola”. Naquela comunidade as agentes do reconhecimento interferem direta e ativamente no cotidiano local direcionando, via reconhecimento quilombola, as políticas públicas étnicas; a defesa do território e; as próprias questões simbólicas que dialogam com a afirmação da identidade quilombola.

Palavras-chaves: Reconhecimento; Gênero; Mulheres Negras; Quilombolas; Onze Negras.

ABSTRACT

This research will analyze the relationships between gender and quilombola recognition in the Onze Negras community, located in the municipality of Cabo de Santo Agostinho, in the Região Metropolitana do Recife, capital of the state of Pernambuco. In previous research (2017), a look at the daily and dynamic recognition of the group suggested that the community is marked by gender issues, which exert important influences on its ethnic recognition. Quilombola recognition and gender have become relevant approaches in anthropological analyses, highlighting complex sociocultural phenomena that can be problematized from analyzes that consider the connections between these two themes. In this sense, we seek to establish dialogues between these two points, reflecting on their relationships from Onze Negras, a quilombola community marked by the strong performance of women who operate as “agents of quilombola recognition”, stressing ethnic recognition in their community. Three collection instruments were used, dialoguing in an anthropological triangulation: document analysis; punctual online observations and; conducting semi-structured interviews by WhatsApp. Fieldwork was impacted by the consequences and implications of the covid-19 pandemic, requiring methodological adjustments imposed by the closure of quilombola and indigenous territories in Brazil, as well as by the implications of compulsory social distancing, understood as a measure of prevention/protection against the spread of the coronavirus with those groups. In the research, we realized that women effectively influence quilombola recognition, leading the group's mobilizations and dialoguing with the construction of a historical and collective subject that we call here "quilombola woman". In that community, the agents of recognition directly and actively interfere in the local daily life, directing, via quilombola recognition, ethnic public policies; the defense of the territory and; the very symbolic questions that dialogue with the affirmation of the quilombola identity.

Keywords: Recognition; Gender; Black Women; Quilombola; Onze Negras.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Vista da Comunidade Quilombola Onze Negras (lotes 5 e 6)	99
Figura 2: Vista da Comunidade Quilombola Onze Negras (lote 7)	99
Figura 3: Imagem de satélite da Comunidade Onze Negras e proximidades	103

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

AQCC – Associação Quilombola Conceição das Crioulas

CF – Constituição Federal do Brasil

MN – Movimento Negro

OMS – Organização Mundial da Saúde

OIT – Organização Internacional do Trabalho

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	“ESTAR LÁ”: UM PAI, TENTANDO ETNOGRAFAR, NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19, EM UM “CAMPO DE MULHERES”	21
2.1	INJUNÇÕES DA PATERNIDADE NO ESFORÇO PARA PESQUISAR DE/EM CASA, NO MUNDO DO CORONAVÍRUS	23
2.2	O LOCAL DO GÊNERO NA PESQUISA E AS APROXIMAÇÕES, EM UM “CAMPO DE MULHERES”, NO CONTEXTO DA PANDEMIA	25
2.2.1	Observar e ser observado, entrevistar e ser entrevistado	32
2.3	A PROPOSTA METODOLÓGICA E SUAS MUDANÇAS	39
3.	O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA COMO DISCUSSÃO ANTROPOLÓGICA: UM PERCURSO TEÓRICO	44
3.1	INICIANDO O TRAJETO: AS PRINCIPAIS PERSPECTIVAS TEÓRICAS DO RECONHECIMENTO	47
3.2	EXPERIENCIANDO O CAMINHO: MULTICULTURALISMO	50
3.3	A METADE DO PERCURSO: AMPLIANDO AS PERSPECTIVAS DO RECONHECIMENTO E INCLUINDO RAÇA E GÊNERO NA ABORDAGEM ...	54
3.4	CONCLUINDO O PERCURSO: PONTOS PARA PENSAR O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA	58
3.4.1	A relação entre reconhecimento quilombola, raça e etnia	59
3.4.2	Questões histórico-antropológicas	61
3.4.3	Aspectos político-legais	66
4.	AS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA EM ONZE NEGRAS: DA INVISIBILIZAÇÃO À INTERSECCIONALIDADE	72
4.1	INVISIBILIZAÇÃO DAS TRAJETÓRIAS DAS MULHERES QUILOMBOLAS(?)	73
4.2	INTERSECCIONALIZAR A INTERSECCIONALIDADE PARA POSSIBILITAR VISIBILIDADES: GÊNERO E RECONHECIMENTO QUILOMBOLA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL-INTERSECCIONAL	77

4.3	AS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA EM ONZE NEGRAS A PARTIR DA OCORRÊNCIA DE UMA SUJEITA HISTÓRICA: A MULHER QUILOMBOLA	80
5.	SITUANDO VOZES: NARRATIVAS DAS MULHERES DE ONZE NEGRAS NA ABORDAGEM DAS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E RECONHECIMENTO QUILOMBOLA	96
5.1	ONZE MULHERES NEGRAS, A DEFESA DO TERRITÓRIO E A BUSCA POR DIREITOS ÉTNICOS: EVIDÊNCIAS HISTÓRICAS DAS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA EM ONZE NEGRAS	97
5.2	AGENTES DO RECONHECIMENTO QUILOMBOLA EM ONZE NEGRAS ...	106
5.3	AS VOZES DAS MULHERES DE ONZE NEGRAS: NARRATIVAS DAS AGENTES DO RECONHECIMENTO QUILOMBOLA	109
5.4	ONZE NEGRAS E A PANDEMIA	117
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
	REFERÊNCIAS	126
	APÊNDICE A – GUIA PARA AS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS (CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS)	134
	APÊNDICE B – GUIA PARA AS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS (ONZE NEGRAS)	135
	ANEXO A – DECRETO 4.887 DE NOVEMBRO DE 2003	137

1 INTRODUÇÃO

“Eu vejo que os homens, mesmo eles sendo um negro quilombola, ele não tem uma atitude que nem uma mulher tem”. As afirmações de Maria de Fátima, líder da Comunidade Quilombola Onze Negras, foram fundamentais para propormos uma abordagem sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola. A partir de um estudo de caso etnográfico, analisando as influências das mulheres na referida comunidade e explorando as dinâmicas do reconhecimento daquele grupo, buscamos verificar tais relações em Onze Negras.

A Comunidade Quilombola Onze Negras está localizada no município do Cabo de Santo Agostinho, a 35 km do Recife, capital do estado de Pernambuco. Convivem no território do grupo cerca de 600 famílias. A origem de Onze Negras relaciona-se com um dos principais eventos do pós-Abolição no Brasil: o deslocamento de descendentes de ex-escravizados e ex-escravizadas que migraram do interior para os grandes centros urbanos brasileiros à procura de trabalho. Segundo o livro denominado “Onze Negras: Comunidade quilombola”, obra publicada no ano de 2007 pela própria comunidade, foram três famílias de netos e netas de ex-escravizados e ex-escravizadas que originaram o grupo. Aquelas famílias chegaram ao Cabo de Santo Agostinho na primeira metade do século XX, no intuito de trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, fixando-se na Usina Santo Inácio, situada nas proximidades do centro urbano do Cabo. Após o enfraquecimento da monocultura da cana-de-açúcar, o que resultou na falência da maioria das usinas, as três famílias permaneceram nas imediações do extinto Engenho Trapiche, um dos mais destacados ponto de moenda do grande Recife nos “tempos da cana-de-açúcar”, ocupando o território para habitar e cultivar a terra.

Posteriormente, as famílias foram retiradas da localidade para a realização de uma obra de ampliação da rodovia federal BR-101. Tal iniciativa estava relacionada às novas configurações econômicas impostas para a região do grande Recife na segunda metade do século XX: o município do Cabo de Santo Agostinho se converteu em meio de acesso para o complexo industrial que começava a ser implantado nos entornos do futuro Porto de Suape que, por seu turno, carecia de uma rodovia federal de grande porte que possibilitasse sua ligação com a capital de Pernambuco. Consequentemente, os grupos que deram origem a Onze Negras foram removidos e obrigados a “optar” por uma indenização em dinheiro pela

“transferência” das proximidades do extinto Engenho Trapiche. Com o valor da “indenização” as famílias compraram três lotes de terra, numerados de 5 a 7, nas imediações do antigo engenho. Nestes lotes está localizado o território da Comunidade Quilombola Onze Negras, onde seus descendentes permanecem até hoje.

Quando se trata da participação ativa das mulheres quilombolas na afirmação da identidade étnica, bem como na organização do grupo, a comunidade é destaque. Tal percepção foi resultado da inserção inicial do pesquisador junto à comunidade, ocorrida a partir da pesquisa realizada no ano de 2017, quando da conclusão da graduação em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), discutindo as conexões entre o reconhecimento e a identidade naquela comunidade (SILVA, 2017). Realizando as técnicas de observação participante e entrevistas semiestruturadas naquela ocasião, foram apontadas possibilidades para pesquisarmos as relações entre gênero e o reconhecimento em Onze Negras, partindo da constatação que naquele grupo a presença das mulheres é fundamental para a reprodução sociocultural, além de constituir importantes aspectos no reconhecimento de uma identidade quilombola vivenciada intensamente a partir da liderança de mulheres negras. Como desdobramento dessas questões, vínculos com o campo e percepções iniciais, foi possível ponderar sobre as possibilidades de pesquisar as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras.

Algumas pesquisas foram realizadas junto a Onze Negras, propondo várias discussões acadêmicas e abordando diferentes questões relacionadas as análises sobre comunidades quilombolas (Cf. PÉREZ, 2016; BÉHAR, 2015; SANTOS, 2012b; ZÓZIMO NETO, 2012; ALBUQUERQUE, 2011; COSTA, 2011). Esse conjunto de textos tratando sobre Onze Negras compõe uma importante fonte de informações e reflexões sobre a comunidade. Contudo, apesar de algumas dessas pesquisas relatarem sobre a presença diferenciada das mulheres em Onze Negras, em nenhum dos textos citados foi proposta uma problematização a partir das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, o que também serviu como estímulo para a realização da nossa abordagem.

Em 2021, combinando dados do Censo realizado no ano de 2010 com outras bases de pesquisas estatísticas, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE estimou a quantia de 1.113.106 pessoas convivendo em um universo de 5.972 comunidades quilombolas brasileiras¹. Na Região Nordeste estariam 698,1 mil quilombolas, ou seja, mais da metade do

¹Para mais informações: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101859>> Acesso em: 19 de mai. de 2022.

total existente no território nacional. E em Pernambuco são mais de 500 comunidades. É nesse panorama que se insere a agenda política reivindicando o acesso aos direitos identitários promovidos a partir da efetivação do reconhecimento quilombola. Tal agenda difundiu-se no final do século XX, doravante debates propagados após promulgação da atual Constituição Federal (CF) brasileira. Nesse contexto, as discussões sobre o racismo estrutural no Brasil conquistou ainda mais dimensão e mobilização política, concentrando esforços em torno de uma denúncia histórica visando evidenciar as disparidades raciais em todo o país. Uma das exigências advindas dessa denúncia foi a necessidade de reconhecimento e valorização da população negra e, posteriormente, a defesa de certa reparação para minimizar os danos causados pelo racismo (ARRUTI, 2006).

Influenciadas por essa discussão liderada pelo Movimento Negro (MN) organizado nos grandes centros urbanos brasileiros, as ideias sobre o reconhecimento quilombola foram conduzidas ao propósito de representar as necessidades de negros e negras que, também nos meios rurais, deveriam ser contemplados nas demandas à nova Carta Magna. Dessa percepção originou-se a proposta de existência de um “campo negro”, significando, inicialmente, um reconhecimento vinculado a uma das principais reivindicações surgidas do campo, no Brasil do final do século passado: o direito à terra. Como consequência, a concepção de “remanescentes quilombolas” passou a identificar várias situações nos contextos rurais brasileiros, em um enquadramento teórico, jurídico e social, a partir da sugestão de existência de resquícios dos antigos quilombos, conforme indica Ratts (2001).

Se não devemos generalizar as comunidades quilombolas a partir de uma visão hegemonzadora, é necessário perceber, por outro lado, uma “predominância”, entendida como étnica, que caracteriza a maioria desses grupos com uma forte “presença negra”. Essa “predominância” é uma das características de onde percebe-se o reconhecimento quilombola também dialogando com a ideia de um “persistente” campesinato negro no Brasil. Foi nesse sentido que Leite (2000) se referiu sobre a existência de “bairros rurais negros”. Além disso, ao considerarmos a problematização da ideia de raça percebemos que: “As comunidades negras rurais configuram-se, nessa medida, como modo peculiar de integração e ao mesmo tempo como forma de resistência aos padrões integrativos impostos pelo sistema [...]” (BANDEIRA, 1991, p. 19).

Uma visão sobre os grupos quilombolas a partir da ideia de “quilombos contemporâneos” (O'DWYER, 2002) considera o reconhecimento daqueles grupos como um

fenômeno particularizado e dinâmico, propondo abordagens que o relaciona com outras categorias de análises antropológicas. Na pesquisa em tela, estas questões são fundamentais para refletirmos sobre as particularidades e dinamicidades do reconhecimento em Onze Negras, constituindo-se como um relevante problema para a abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola naquela comunidade.

Enquanto categoria de análise, gênero tem reunido um conjunto de posições teóricas nas Ciências Sociais e Humanas (Cf. RUBIN, 1993; SCOTT, 1995; MOORE, 2000; BUTLER, 2003), cujos enfoques principais propõem olhares críticos que colocam tal categoria no centro da problematização sobre a vida em sociedades, bem como nas culturas específicas nelas existentes. Dentre as várias concepções tratando sobre gênero, destacamos em nossa pesquisa Segato (1997) e Moore (1997). Ao discutir sobre “os percursos do gênero na Antropologia e para além dela”, Segato (1997) evidencia a categoria analítica eivada de significados que, estando em constantes diálogos com as circunstâncias envolvendo as estruturas de poder, fomenta temas para tratarmos sobre várias formas de subordinação, destacando, por exemplo, os problemas dialogando com raça e etnia. Levando em consideração que a discussão de Segato está relacionada à realidade ocidental, ela considerou o gênero como: “[...] uma categoria que, qualquer que venha a ser seu preenchimento em uma cultura particular, fala de relações de oposição e constitui a ‘forma elementar da alteridade’.” (SEGATO, 1997, p. 237).

Moore (1997) também indicou relevantes aspectos para este debate, apontando meios para a ampliação do leque de questionamentos das temáticas gênero, raça e etnia na Antropologia. Suas ponderações foram fundamentais na nossa pesquisa, sugerindo a existência de significados culturais e simbólicos, vinculados ao gênero, constituindo influências concretizadas a partir de cada situação específica. De acordo com essa visão, a antropóloga afirmou quanto ao gênero que: “[...] é preciso analisar não apenas os contextos políticos e econômicos em que as relações de gênero são operativas, mas também os sentidos culturais e simbólicos concordantes a respeito das diferenças de gênero.” (MOORE, 1997, p. 822). Ao problematizar um pouco mais estas questões, Moore indicou um olhar considerando múltiplos modelos e discursos sobre o gênero, e essa percepção implica em considerar: “[...] O reconhecimento da existência de uma multiplicidade de modelos e discursos e a investigação de como esses modelos e discursos interseccionam-se em um dado contexto [...]” (MOORE, 1997, p. 823).

Assim como em Segato, as questões indicadas por Moore também valorizam as particularidades, corroborando o gênero como uma forma intensa de representação cultural. Além disso, contribuindo para enxergar como as culturas específicas dialogam com vários modelos e discursos de gênero, bem como as possibilidades de variação, de uma situação para outra, do uso deste marcador sociocultural como categoria analítica. A consequência é uma maior percepção das problematizações das relações de gênero, apresentadas em uma multiplicidade de atividades informadas por homens e mulheres de acordo com cada conjunto de circunstâncias. Com efeito, os discursos sobre gênero têm de ser vistos como mutantes e interseccionados, significando que: “Todas as formas de mudança social implicam a reelaboração das relações de gênero em maior ou menor grau. [...]” (MOORE, 1997, p. 827).

Se as abordagens de Moore (1997) e Segato (1997) possibilitam compreender as questões vinculadas ao gênero presentes em nossa pesquisa, um aprofundamento das ponderações de Nancy Fraser suscita as relações entre o gênero e o reconhecimento, contribuindo no entendimento da nossa análise a partir do olhar para a especificidade da Comunidade Quilombola Onze Negras. Ao complexificar as conexões entre as temáticas gênero e reconhecimento, Fraser (2007b) considerou ser necessário problematizá-las no propósito de ponderarmos sobre a chamada “justiça de gênero”. Essa compreensão, além de estar vinculada ao gênero em uma dimensão analítica, significa uma concepção onde reconhecimento e gênero estão relacionados, repercutindo na noção de garantia de direitos fundamentais, tendo como ponto de partida/objetivo final a própria justiça de gênero.

Nessa via de mão dupla, onde ocorre as relações entre gênero e reconhecimento, há ainda um diálogo a partir da mobilização em torno da superação do patriarcado, do sexismo e do racismo, algo que a própria vinculação entre os temas gênero e reconhecimento quilombola pode ensinar. Este entendimento pertence ao campo do reconhecimento em uma dimensão do *status* da identidade reivindicando ser reconhecida. Nesse panorama está a importância de perceber as particularidades existentes em cada análise sobre as relações entre gênero e reconhecimento.

Como exemplo do olhar diferenciado, podemos observar o tratamento da paridade de gênero na abordagem de Fraser, que observou a questão da seguinte forma:

Em cada arena, portanto, o significado de paridade [de gênero] deve ser adaptado ao tipo de participação em questão. Nenhuma fórmula, quantitativa ou não, pode ser suficiente para cada caso. O que, precisamente, é necessário alcançar na paridade participativa depende, em parte, da natureza da interação social em questão. (FRASER, 2007b, p. 29, tradução nossa).

Na nossa pesquisa, sob uma perspectiva de aproximações teóricas críticas onde estão em diálogo algumas abordagens de gênero na Antropologia (MOORE, 1997; SEGATO, 1997) e as relações com o reconhecimento (FRASER, 2007b), as breves questões introdutórias apresentadas acima, contribuíram para compreendermos, inicialmente, as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Contudo, mesmo sendo constatada a importância das mulheres quilombolas para suas comunidades, existe certo ocultamento em torno dessas agentes do reconhecimento étnico. Nesse sentido, foi necessário ampliar a discussão teórica, refletindo sobre outras linhas de análises (Cf. SACAVINO, 2016; PAREDES, 2010) e questionando sobre a existência de uma invisibilização das trajetórias das mulheres quilombolas, conforme veremos melhor no Capítulo 3, dialogando com dois relevantes temas para ponderarmos sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras: interseccionalidade e decolonialidade.

Por conseguinte, para analisar as relações entre gênero e o reconhecimento da comunidade quilombola Onze Negras dividimos este texto em quatro capítulos. No primeiro capítulo abordamos as questões metodológicas deste estudo considerando: i) as circunstâncias da pandemia de covid-19 influenciando na nossa pesquisa e; ii) as perspectivas de gênero e as problemáticas presentes no fazer antropológico, ponderando sobre as implicações surgidas sendo o pesquisador um homem que buscou explorar um “campo de mulheres”.

No segundo capítulo propomos um percurso teórico, sugerindo um caminho de reflexões que buscam estabelecer o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica. Nesse sentido, o itinerário parte dos principais enfoques da Teoria do Reconhecimento, subsidiando a compreensão das questões que envolvem o reconhecimento quilombola e dialogando com as nuances basilares deste fenômeno.

No terceiro capítulo buscamos compreender as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, principal propósito da nossa pesquisa. Nesse sentido, dialogamos com algumas concepções teóricas contribuindo nas reflexões sobre as vinculações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Avançando nessa discussão, indicamos duas questões principais implicando: a invisibilização das trajetórias das mulheres quilombolas; e as possibilidades e limites da interseccionalidade como instrumentos de visibilidade daquelas mulheres, em uma perspectiva decolonial-interseccional. Como desdobramento das duas questões de reflexões iniciais, em uma terceira subdivisão do capítulo indicamos uma sujeita histórica para pensar as relações entre gênero e o

reconhecimento quilombola: a “mulher quilombola”. Fortemente presente e atuante em outras comunidades quilombolas, essa sujeita também contribui para a compreensão das relações entre gênero e reconhecimento quilombola em Onze Negras. Na nossa análise destacamos sua ação na Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas. O destaque dado a esta comunidade não foi por acaso, sendo fundamental e estratégico no nosso estudo de caso, principalmente se considerarmos que a atuação das mulheres de Conceição das Crioulas influenciou no impulsionamento do reconhecimento de Onze Negras².

Uma das primeiras comunidades no Brasil a ser reconhecida como quilombola, Conceição das Crioulas está localizada no município de Salgueiro, interior do estado de Pernambuco. Assim como em Onze Negras, em Conceição das Crioulas o gênero é um importante aspecto de mobilização e organização em torno do reconhecimento quilombola, conforme evidenciaremos mais adiante. Dessa forma, Conceição das Crioulas exerce influências no reconhecimento de várias outras comunidades quilombolas no Brasil. No ano de 2017, a pesquisa de conclusão do Bacharelado em Ciências Sociais evidenciou esse fenômeno na narrativa de um dos entrevistados, que relatou sobre as influências de Conceição das Crioulas no reconhecimento quilombola de Onze Negras (SILVA, op. cit., p. 93-94.). Naquela oportunidade, a entrevista fez referência a um encontro de comunidades quilombolas que ocorreu no território de Conceição das Crioulas, onde estiveram presentes algumas mulheres de Onze Negras. De acordo com a narrativa, foi após este encontro, bem como a partir do contato mais intenso entre os dois grupos, que as mulheres de Onze Negras passaram a se identificarem como quilombola e a buscarem meios para acessarem as políticas públicas étnicas para a comunidade. Estas constatações nos levaram a considerar o papel de Conceição das Crioulas na pesquisa atual, resultando na decisão de nos aproximar de algumas mulheres daquela comunidade, entrevistando-as no sentido de verificar as relações entre Conceição das Crioulas e Onze Negras, a partir de duas principais evidências: i) também em Conceição das Crioulas as mulheres quilombolas atuam influenciando no reconhecimento étnico da comunidade e; ii) as formas de atuação das mulheres daquela comunidade serviram como “fator de impulso” no reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras.

No quarto e último capítulo, considerando o reconhecimento de Onze Negras como dinâmico e contínuo, entendemos este fenômeno a partir das ações históricas das mulheres da

²É necessário dizer que a nossa pesquisa não faz uma comparação entre as duas comunidades, considerando como importante as influências das mulheres de Conceição das Crioulas em Onze Negras, bem como do seu reconhecimento enquanto comunidade quilombola, e não comparando as duas comunidades.

comunidade. Assim, indicamos as influências das “agentes do reconhecimento” naquele grupo, situando suas narrativas sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Por fim, apontamos, resumidamente, alguns impactos da pandemia de covid-19 na comunidade.

Nas considerações finais partimos das teorias empregadas, do método aplicado e dos resultados da nossa pesquisa, no sentido de compreender, doravante as análises das nossas conclusões, como podemos refletir sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, tomando como ponto de partida a atuação das mulheres de Onze Negras no reconhecimento daquele grupo quilombola.

A partir das questões abordadas por esta Dissertação e das análises sugeridas pela mesma, podemos refletir o quanto o gênero interfere no reconhecimento da identidade quilombola em Onze Negras, sugerindo que a construção da identidade étnica daquela comunidade deve considerar este um aspecto fundamental. Nesse sentido, procuramos respostas para uma relevante questão para a Antropologia partindo de uma realidade específica: **Quais são as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola e como as mulheres de Onze Negras influenciam no reconhecimento étnico daquele grupo?**

2 “ESTAR LÁ”: UM PAI, TENTANDO ETNOGRAFAR, NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19, EM UM “CAMPO DE MULHERES”

Assim como todas as outras áreas de construção do conhecimento no campo das chamadas Ciências Sociais e Humanas, o exercício da Antropologia foi afetado diretamente pelas problemáticas advindas da pandemia de Covid-19, que abalaram o Brasil e o mundo durante todo o ano de 2020. Nesse sentido, embora saibamos que a nossa pesquisa não apresenta como temática de estudo as circunstâncias da crise sanitária mundial provocada pelo coronavírus, que se estenderam e agravam-se no nosso país inclusive quando do exercício de elaboração deste texto (março a julho de 2021), não apontar as influências deste fenômeno no estudo apresentado seria omitir, negligenciar e desconsiderar o próprio contexto da pesquisa realizada.

É necessário destacar ainda, que o projeto de pesquisa resultante nas questões abordadas, foi aprovado no Exame de Qualificação, na primeira semana do mês de março de 2020. Não obstante, no final daquela mesma semana as implicações iniciais da pandemia de Covid-19 se acentuaram no Brasil. O grande número de mortos vitimados pelo coronavírus, bem como os alertas e previsões da Organização Mundial da Saúde (OMS), levaram o Governo de Pernambuco a publicar o primeiro de muitos decretos com regulamentações e efetivação de regras rígidas para o “distanciamento social” em todo o estado. Essa decisão impôs situações nunca vividas por nossa geração, onde os povos indígenas e comunidades quilombolas passaram a proibir os acessos aos territórios habitados, criando barreiras sanitárias como mecanismo de proteção contra o vírus e recusando-se a receber pesquisadores. E assim, perdurando por todo o ano de 2020 e se prolongando até o momento da escrita desta Dissertação, a restrição de acesso ao território da Comunidade Quilombola Onze Negras interferiu no cronograma proposto pelo projeto da pesquisa. Cronograma este que apontava para março, abril, maio e junho de 2020 como período de realização de uma fase crucial para este estudo: a observação *in loco* e com realização de entrevistas. Portanto, todas as circunstâncias citadas acima impuseram drásticas alterações metodológicas às análises que expomos como resultados da pesquisa.

Por tudo isso, com este capítulo buscamos assinalar, ainda que brevemente, as implicações e imposições da pandemia de Covid-19 que influenciaram nas análises, considerando que os acontecimentos vinculados à crise sanitária, social e econômica,

brasileira e global, provocada pelo coronavírus, marcou de modo contundente este estudo, impossibilitando o “estar lá”; ressignificando nossas perspectivas metodológicas e; alterando de maneira muito acentuada o planejamento bem como as conclusões desta pesquisa.

Por conseguinte, dividimos este capítulo em quatro partes. No primeiro tópico apresentamos o contexto do estudo, a partir do conjunto de esforços para a concretização de uma pesquisa realizada de/em casa, diante de todas as adversidades circunstanciais da pandemia do Covid-19, assim como frente as imposições do distanciamento social. Nesse cenário, o mestrando em Antropologia também é um pai, tentando etnografar com um filho de sete anos “pendurado no pescoço”. À vista disso, a ideia de “ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2005) contribui para pensar sobre a tentativa de etnografar a partir das afetações ocorridas no contexto de pesquisa.

O segundo ponto indicou as perspectivas de gênero e as problemáticas presentes na análise, considerando as implicações surgidas em razão de o pesquisador ser um homem buscando explorar um “campo de mulheres”. Esse trecho do texto teve como propósito traçar um breve histórico das aproximações entre o pesquisador e o campo, contribuindo nas reflexões sobre as “saías justas” e “jogos de cinturas” em situações limites no exercício etnográfico, conforme sugeriram Bonetti & Fleischer (2007), e ponderando sobre como as questões de gênero presentes no estudo se acentuaram a partir do panorama da pandemia de Covid-19 e o distanciamento social.

Partindo dessas implicações, um subtópico posterior salientou as adversidades e experiências vividas na realização da pesquisa, tomando as notas do diário de campo como ponto de partida para evidenciar que quando um homem conversa com mulheres, entrevistando-as e observando-as via *WhatsApp*, não só observa, mas também é observado. No mesmo sentido o pesquisador não somente entrevistou, também foi entrevistado. Se é verdade que esses acontecimentos já são comuns às pesquisas antropológicas, entendemos que a utilização de mídias sociais como ferramentas metodológicas pode os ter potencializado.

A guisa de conclusão do capítulo, apresentamos as modificações metodológicas necessárias para a realização desta pesquisa, demonstrando como as implicações do distanciamento social resultaram em reconfigurações no trabalho etnográfico, impondo um contexto atípico onde foi necessário repensar propostas metodológicas preestabelecidas no projeto da pesquisa, fazendo com que o estudo tomasse novos rumos e influenciando

visivelmente na sua realização e resultados. Assim, sabendo que a utilização das mídias sociais foi fundamental nas aproximações com as mulheres entrevistadas, bem como na realização das entrevistas semiestruturadas, refletimos sobre os limites de uma pesquisa realizada em uma conjuntura tomada pelas implicações da pandemia de Covid-19, contribuindo para a conclusão das abordagens realizadas no Capítulo 1.

2.1 Injunções da paternidade no esforço para pesquisar de/em casa, no mundo do coronavírus

Com o quadro exposto brevemente no início deste capítulo, buscamos corroborar que o exercício etnográfico (ou a tentativa dele, para ser necessariamente modesto) resultando nas discussões apresentadas nesta pesquisa, ocorreu a partir de um estudo realizado estando-se em e de casa e, como mencionado, a partir de uma lógica de imposição do distanciamento social. Assim, o panorama no qual a análise ocorreu evidenciou as influências das consequências da pandemia do Covid-19 tanto na pesquisa, quanto no meu fazer etnográfico. Nesta paisagem tive que, conforme propôs Favret-Saada (2005), “ser afetado” pelo contexto, adotando novos métodos e aprendendo a fazer/fazendo a pesquisa em um cenário desconhecido: o mundo do coronavírus.

Contudo, se ao realizar um estudo antropológico com distanciamento social minha casa e, portanto, minhas relações familiares passaram a influenciar diretamente o ambiente da pesquisa, julgo que para uma melhor percepção dos desafios deste estudo deve-se ter um olhar sobre como as minhas microrrelações impactaram nas experiências vividas enquanto pesquisava, em tempos de pandemia do coronavírus. Dentre essas relações, a advinda da paternidade se colocou como mais relevante a ser apresentada neste estudo.

A pandemia de Covid-19 fez com que todas as injunções e adversidades da paternidade fossem vivenciadas de maneira intensa. Foi nesse contexto, a partir dele e dos afetos e efeitos, que pensei as reconfigurações do método tentando concretizar o trabalho de campo. Assim, para realizar uma pesquisa de/em casa, foi imprescindível perceber que além de um pesquisador, eu deveria me situar também como pai. Com efeito, tornou-se basilar perceber que o mundo do coronavírus não era só meu. Nele também estavam os meus próprios afetos afetados pela pandemia de Covid-19. De todos aqueles afetos a serem listados, é fundamental ser mencionado o meu filho, uma criança de sete anos convivendo na minha

casa em revezamento semanal e cuja guarda compartilho com a sua mãe, que será identificado neste estudo como o nome fictício Tagore³.

Com os decretos publicados pelos governadores e prefeitos, ocorreu o cancelamento das aulas presenciais nas escolas em todo Brasil. As aulas do meu filho, cursando o primeiro ano do Ensino Fundamental em 2020, passaram a ser realizadas no modo síncronico e online, através de *lives* (aulas realizadas em tempo real, com os professores e professoras estando na escola e os alunos nas suas casas). Sem poder ir para a escola, Tagore passou a estar mais presente no meu cotidiano e isso afetou diretamente o ambiente deste estudo, pois parte da minha estrutura para a pesquisa (incluindo o computador de uso pessoal, onde o pequeno assistia as suas aulas online) passou a servir também ao aprendizado do meu filho. Além disso, era notório que nas *lives* Tagore necessitava de um acompanhamento de perto. Assim, apesar de contar com a ajuda da madrasta, percebi que a minha dedicação paterna deveria ser ainda mais intensa, passando a estar junto de Tagore em praticamente todos os momentos das aulas online. Cabe ressaltar ainda, que no primeiro ano do Ensino Fundamental a criança precisa de apoio integral e efetivo. Afinal, é esperado que ao final deste período saiba-se, dentre outras coisas, ler e escrever.

Nesse panorama tive que, rapidamente, me transformar em uma espécie de ser polivalente: pai, professor auxiliar da educação infantil, colega de sala, motivador, psicólogo infantil, etc. Apesar de experienciar essas questões em algum nível, a pandemia refez todo o sentido das vivências da paternidade, potencializando-as. Coube a mim ajudar nas relações remotas de Tagore com colegas de sala, professoras (regente, de Língua Inglesa e de Música) e com o professor de Educação Física, no exercício de motivá-lo, tirar dúvidas, indicar as tarefas a serem realizadas, preparar e dar o lanche, regular horários e hábitos escolares etc. Além disso, as aulas se desdobravam em rotinas de trabalhos escolares para serem feitos em casa (por mais irônico que seja quando já se está em casa) e protocolares tarefas de complemento da aprendizagem a serem realizadas em um confuso aplicativo desenvolvido pela escola, denominado *Plurall*.

Por vezes notei o cansaço de Tagore nos seus olhos. Talvez por conta do excesso de uso de telas, talvez como resultado do novo modelo que lhe estava sendo imposto. Entendi

3 Por considerar inadequada a exposição do meu filho, sobretudo pelo fato de ele ser menor de idade, optei em dar-lhe um nome fictício com ascendência hindu, mesma origem do nome do meu filho. Poeta nacional da Índia, Rabindranath Tagore (1861-1941) é considerado um símbolo naquele país, como também fora dele. Além de poeta, Tagore foi músico, romancista e dramaturgo. Informações disponíveis em: < <https://jornal.usp.br/cultura/seminario-on-line-celebra-160-anos-do-poeta-indiano-tagore/>>. Acesso em: 15 de jun. de 2021.

que tal imposição desgastava muito o emocional do meu filho. Pois aquele ambiente e suas particularidades significaram uma atmosfera totalmente nova e confusa para uma criança de sete anos assimilar tão rapidamente. Ademais, percebi que Tagore não estava blindando contra o estresse provocado pela pandemia de Covid-19. As decorrências e injunções do mundo do coronavírus também chegavam até meu filho Tagore, e de uma maneira muito agressiva e intensa.

Ocasionalmente Tagore se sentava em um dos braços do sofá, local de onde conseguia ver a rua. Naqueles momentos percebia seu olhar distante. Um olhar melancólico evidenciando uma agonia por estar dentro de casa há tanto tempo, sem poder ver colegas de escola e sem sair para brincar. Logo surgiram questionamentos como: “papai, quando vou poder ver meus amiguinhos?” Ou ainda: “papai, porque não posso ir para a escola e ver minha professora?” Isso me fazia perceber que as emoções do meu filho estavam à flor da pele.

Para Tagore não importava se eu estava fazendo uma entrevista, conversando com uma “informante” ou observando as atividades postadas em um perfil do *WhatsApp*. Como criança, precisava de apoio em todos os sentidos. Precisava do pai. De tal modo, para ampará-lo nos momentos de extremas dificuldades emocionais me restava uma conversa o máximo compreensível para a sua idade (nunca falei tanto a frase: “isso vai passar, filho!”); uma brincadeira com a finalidade de “tirar de tempo” e/ou focar a atenção em outra coisa; ou o meu colo (pescoço), para ele se pendurar e “manhar”. Por tudo isso, e por esses acontecimentos terem marcado a realização desta pesquisa, posso dizer que a expressão “fazer pesquisa com um filho pendurado no pescoço” não foi exagero de minha parte.

Esta breve narrativa é uma tentativa de evidenciar um dos aspectos mais problemáticos que interferiram para a concretização desta pesquisa, realizada em um contexto de pandemia e com as imposições do distanciamento social. Discutiremos em seguida outro aspecto tão relevante quanto o apresentado acima: o local do gênero na pesquisa, diante das implicações e consequências da conjuntura atípica na qual foi realizado este estudo.

2.2 O local do gênero na pesquisa e as aproximações em um “campo de mulheres”, no contexto da pandemia

Assim como as questões relacionadas à paternidade, o gênero foi fator decisivo que influenciou para o exercício desta pesquisa. De acordo com Bonetti & Fleischer (2007), o gênero é um ponto fundamental para se pensar o fazer antropológico. Nesse sentido,

somando-se ao pai com suas angústias relativas ao mundo do coronavírus, está o homem no papel de pesquisador, situado no local onde está inscrito o gênero, tomando como referência o mestrando em Antropologia tentando etnografar, de/em casa, em um “campo de mulheres”, no contexto da pandemia de Covid-19.

Por conseguinte, se a análise aqui proposta buscou problematizar as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, é importante expor como a perspectiva de gênero também pode ser refletida a partir dos contatos e da interação ocorrida entre o pesquisador e as mulheres observadas e entrevistadas. Em vista disso, neste tópico apresentamos um breve histórico das aproximações de campo, no sentido de evidenciar os “jogos de cintura” e as “saías justas” (BONETTI; FLEISCHER, 2007) de gênero na efetivação da pesquisa, diante das reconfigurações metodológicas impostas pelas lógicas do distanciamento social.

No ano de 2017, quando da conclusão do Bacharelado em Ciências Sociais pela UFRPE, realizei pesquisa junto à Comunidade Quilombola Onze Negras⁴. Naquela oportunidade, observei que o gênero era algo marcante na citada comunidade. Um forte espectro do seu reconhecimento, bem como das dinâmicas afirmativas enquanto grupo quilombola. Contudo, a pesquisa realizada naquele período, buscava perceber as relações entre reconhecimento e a identidade quilombola. Logo, as questões ou implicações de gênero não foram analisadas *a priori*. Na pesquisa atual essas questões passaram a ser centrais. Assim, com a finalidade de facilitar os meios para a realização da nova pesquisa, quando do meu ingresso no mestrado, no final do ano de 2018, mantive uma relação relativamente regular com a comunidade.

Para efetivar as estratégias de reaproximações com o campo da pesquisa e aprofundar um pouco mais essa relação, visitei o território para a realização de uma espécie de etapa pré-campo, em julho de 2019. Por considerar que a visita de retorno após a pesquisa concluída no segundo semestre de 2018 foi muito rápida, aproveitei aquela ocasião também para fazer uma devolutiva mais prolongada. Além disso, o texto entregue na visita de 2018 tinha uma versão “mais singela” (impresso em preto e branco, em folhas A-4 e encadernado em capa simples). Portanto, o momento também era oportuno para entregar uma versão final do TCC em um

⁴Naquela ocasião, apresentei o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) com o tema: “Comunidade Quilombola Onze Negras: identidade e reconhecimento em questão”. A pesquisa realizada junto à comunidade, buscou compreender como o reconhecimento influenciou e influenciava na construção da identidade quilombola do grupo. Os resultados do estudo podem ser observados em: SILVA, Jairo Hely. **Comunidade Quilombola Onze Negras: identidade e reconhecimento em questão**; 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação – Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural de Pernambuco. 102 f.

“formato especial” (impressa em uma qualidade apurada, colorida, em papel melhor e com capa dura). Assim o fiz, levando duas cópias do documento.

Uma cópia a ser entregue a Maria de Fátima, liderança da comunidade, devendo ser colocada na biblioteca do Centro Cultural Onze Negras, local simbólico para o grupo e onde é guardado boa parte do material fazendo referência à comunidade. Desse modo, quando da chegada ao território, me dirigi à casa de Fátima e:

Fátima me recebeu muito bem. Depois de um abraço, falamos sobre 2017 enquanto ela explicava para algumas pessoas da UFRPE [que visitavam a comunidade e cujo propósito não percebi ao certo] sobre nossas “aproximações” durante a pesquisa da graduação. Entreguei-lhe a cópia do TCC e entre sorrisos, fotos, dedicatória e explicações sobre o meu “sumiço”, falei para Fátima sobre a nova pesquisa. Ela disse que: “estava tudo ok”. Inclusive, me convidou para acompanhá-la até o município de Itambé, onde haveria uma reunião com mulheres quilombolas no final daquele mesmo dia. Disse-lhe que o momento da pesquisa ainda era bem inicial, de reaproximações, e que iria sim precisar acompanhá-la em algumas ocasiões, mas não naquela. Fátima sinalizou com uma das mãos mostrando, em um gesto de positivo [com o polegar virado para cima e os outros dedos recolhidos na palma da mão], que concordava comigo. Logo depois, fui convidado a almoçar com ela, algo que não julguei não ser conveniente recusar. Senti que eu seria bem-vindo, mais uma vez, para realizar uma nova pesquisa junto à comunidade (Diário de Campo, 18 de julho de 2019).

Depois de almoçar na casa de Fátima, fui entregar a segunda cópia do TCC na casa de outra mulher de destaque para a comunidade, que tive o prazer de conhecer e entrevistar quando realizei a pesquisa para o Bacharelado: Dona Maria José. Em uma das nossas conversas, em 2017, a mesma relatou que outras pesquisas tinham sido realizadas na comunidade e que pesquisadores e pesquisadoras não voltaram sequer para deixar uma cópia do texto. Garanti o meu retorno com uma cópia do TCC para entregar-lhe, por isso:

Ao término do almoço, me despedi de Fátima e me dirigi a casa de Dona Maria José. Atravessado para o outro lote da comunidade, cheguei até o local. Quando chamei, Dona Maria apareceu no quintal da sua casa. Ao me ver, percebi pelo seu franzir de testa que não me reconheceu. Depois de algum tempo, lembrou de mim e me convidou para entrar. Dentro da casa estava Dona Adelina [uma das Onze Negras e outro grande destaque na comunidade], ficamos três sentados no sofá da sala, conversando um pouco. Rapidamente me comunicaram do recente adoecimento e falecimento de Dona Maria Conceição Marques, mais uma referência do grupo. Também comentaram que eu parecia mais sério e eu pensei que isso pode ter sido um dos efeitos do período longe da comunidade. Conforme a conversa se alargava, e enquanto lembrávamos de 2017, aproveitei a oportunidade para falar sobre a nova pesquisa. Nesse momento, Dona Maria Jesus lembrou de 2017, falando das minhas visitas à comunidade naquele ano com as seguintes palavras, alternadas com risos contidos: “Você parecia um menino perambulando pela comunidade. Fátima ligava e dizia: ‘Jesus, lá vai aquele doidinho praí’. Você ficava perguntando, tirando foto. Era muito engraçado”. Percebi essa fala como uma aprovação. Uma resposta de anuência sobre futuras e novas perambuladas, fotos e perguntas que faria na comunidade. Notei que estava evidente a minha aceitação para a realização de uma nova pesquisa. Depois de um cafezinho e um pouco mais de bate-papo, demos um abraço bem forte, nos despedimos e eu segui para pegar o penúltimo ônibus que atenderia a comunidade naquele dia (Diário de Campo, 18 de julho de 2019).

A citação das duas anotações no Diário de Campo são evidências da abertura para a realização de uma nova pesquisa junto à comunidade, bem como da minha percepção disto. Por ter uma boa aceitação no grupo, julguei que o meu acesso seria um pouco mais facilitado. Entretanto, se ter realizado a pesquisa me credenciava às novas incursões no território (ou nas palavras de Dona Maria José, as “perambulações”), os desafios e objetivos da análise atual me impunham a necessidade de inovações nas aproximações e de um contato maior com as mulheres de Onze Negras. Sabendo que isso seria um ponto decisivo da pesquisa, percebi que para realizar os novos empreendimentos etnográficos eram necessárias outras imersões no território. Assim, a estadia na comunidade, prevista no cronograma, foi pensada como uma proeminente etapa da pesquisa. A ideia situava-se em minimizar os estranhamentos e, antes de tudo, os possíveis desconfortos gerados por um “homem curioso” perguntando, fotografando e perambulando pela comunidade querendo saber sobre mulheres.

Contudo, com a pandemia de Covid-19, o isolamento social e as restrições de acessos aos territórios, foram anuladas as possibilidades de ir até a comunidade, me instalar no local, conviver, observar e participar do cotidiano. Assim, as reconfigurações metodológicas se impuseram me fazendo repensar as estratégias de aproximações com o campo e as mulheres que faria contatos. Notando que o “estar lá” deveria ser ressignificado a partir do método, percebi que as aproximações realizadas na pesquisa de 2017 resultavam em dois grupos.

No grupo 1 estavam pessoas entrevistadas e cujo contato ocorreu de modo mediano para alto. Dentre as quais Dona Maria José, Dona Adelina e Fátima. Apesar de neste grupo ter

peessoas com as quais mantive algum diálogo, somente a partir de novas incursões no território seria possível pensar meios para participar dos seus cotidianos, buscando uma ampliação dos contatos para observações e realização de entrevistas. No grupo 2 estavam pessoas entrevistadas e cujas aproximações foi baixa, mínima. Por não ter encaminhado diálogos posteriores, esse grupo apresentava complexidades quanto as possibilidades de reaproximações e a realização de uma nova pesquisa, indicando uma necessidade ainda maior de estar presente na comunidade. Por fim, percebi ainda que existia uma pessoa em especial no grupo 1: Fátima.

Com uma atividade constante no *WhatsApp*, canal por onde sempre ocorria a maioria das nossas conversas, Fátima passou a ser peça chave para a pesquisa e, no sentido de efetivar as estratégias de aproximações com o campo, passei a ter maior contato com a citada. Em uma das nossas trocas de mensagem, Fátima relatou que disputava uma vaga para vereadora na Câmara Municipal do Cabo de Santo Agostinho, afirmando precisar vir ao Recife para resolver questões relativas ao material de campanha, me pedindo ajuda com indicação de gráficas e perguntando se eu poderia acompanhá-la nessas demandas. De pronto me coloquei a disposição para ajudá-la e aproveitar a ocasião para conversar pessoalmente sobre a pesquisa.

Por duas vezes Fátima veio ao Recife, em ambas as ocasiões eu a acompanhei. Na primeira não levei gravador, não queria e não julgava conveniente, depois de tanto tempo sem vê-la e sem ter uma combinação prévia a respeito. Dessa forma, para conversarmos um pouco mais preferi convidá-la para fazer um lanche antes de nos dirigirmos até a gráfica onde a mesma solicitaria o orçamento para a confecção de alguns materiais de campanha. Nos protegendo com todas as recomendações sanitárias (uso de máscara, não cumprimentar com contato físico, uso de álcool em gel e distanciamento mínimo de um metro) fomos até uma lanchonete no centro do Recife. Inicialmente, por conta da máscara, não consegui notar as expressões de Fátima com tanta facilidade. Mas, quando retiramos o acessório para lanchar, pude observar as suas expressões de ânimo ao discorrer sobre a candidatura:

Fátima me falou sobre sua campanha, dizendo que tinha inserção em outras comunidades quilombolas. Percebi na sua fala que, naquele momento de efervescência político-eleitoral, as comunidades quilombolas também funcionavam como uma rede de mobilização e resistência política. Uma resistência contra o racismo; uma resistência étnica. Fátima quis me mostrar que suas aspirações político-eleitorais corroboravam isso. Assim, notei que talvez sua candidatura não representasse só a Comunidade Quilombola Onze Negras (Diário de Campo, setembro de 2020).

Por outro lado, me prevaleci da oportunidade para tentar entender em que sentido a candidatura de Fátima poderia expressar a representação de uma plataforma de intervenção política para as reivindicações das mulheres quilombolas de Onze Negras, como também de outras comunidades. Por isso mesmo:

Também questionei Fátima sobre as mulheres que estavam mais próxima dela nessa etapa da campanha eleitoral. Perguntei-lhe sobre si, e como, as mulheres sentiam uma possível diferença entre ser mulher negra do meio rural, e ser mulher quilombola. A atitude de Fátima com relação a isso me deixou um pouco intrigado: ela sempre tentou conduzir a conversa para o “lado político”, talvez um sentido de agregação de votos. Fátima quis mostrar que apesar de existir essas possíveis separações as quais eu me referia, existia muito mais, ao menos no momento das eleições, uma plataforma que estava pensada, a partir da sua candidatura, para a Comunidade Quilombola Onze Negras, bem como para os demais grupos quilombolas adjacentes. Portanto, a ideia se existe uma mulher negra, uma mulher quilombola ou uma mulher rural ficava um pouco oculta. Naquele momento percebi que estava muito mais em jogo a reivindicação das comunidades quilombolas, materializada na candidatura de Fátima. Notei que isso não inviabilizava as reivindicações de uma mulher quilombola. Entretanto, as eleições poderiam agir no sentido de as colocarem em uma espécie de segundo plano (Diário de Campo, setembro de 2020).

Na segunda vinda ao Recife, Fátima buscava confeccionar camisas para uso nas atividades relativas à sua campanha eleitoral. Ao me disponibilizar para acompanhá-la mais uma vez, decidi consultá-la sobre a possibilidade de levar um gravador para a realização de entrevista. Com a sua anuência assim foi feito. Depois de seguirmos para mais uma agenda na gráfica, nos arredores da Universidade Católica de Pernambuco, localizada nas proximidades do centro do Recife, paramos em uma cafeteria onde comemos e conversamos. Foi onde a entrevista ocorreu.

Após a segunda vinda de Fátima, mesmo sem a transcrição da entrevista, a soma das percepções dos dois momentos mencionados acima, me fez notar algumas questões não apreendidas nas conversas anteriores realizadas por telefone ou pelo aplicativo de mensagens *WhatsApp*. As anotações iniciais do diário de campo, conforme trechos citados acima, demonstravam que alguns pontos deveriam ser tensionados. Contudo, isso somente seria possível a partir de conversas com outras mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras.

Não obstante, percebi que para conversar com essas mulheres não estando no território, era necessário um aprofundamento maior da nova aproximação com Fátima. Entretanto, as demandas crescentes da sua campanha eleitoral no Cabo de Santo Agostinho inviabilizavam novas vindas de Fátima ao Recife. Por outro lado, implicava também para isso o aumento no número de casos e mortes por Covid-19, bem como o agravamento das restrições vinculadas ao isolamento social, impossibilitando os meios para encontros seguros

do ponto de vista sanitário. Assim, tomando o devido cuidado de me resguardar para não deixar o “clima eleitoral” nos empurrar para uma lógica de possível “troca de favores”, passei a buscar um contato ainda mais frequente e aberto com Fátima e, durante quatro meses, mantivemos muitas conversas via *WhatsApp* e através de raríssimas ligações telefônicas.

Ao ponto em que as conversas com Fátima ficaram mais regulares, pedir-lhe indicações de mulheres da comunidade com as quais eu pudesse falar sobre a pesquisa. Fátima me passou alguns nomes e números de celulares e, a partir das primeiras aproximações com os contatos repassados, percebi que nenhuma das pessoas recomendadas faziam parte do grupo 1 mencionado no início deste tópico. Dessa forma, entendi que as mulheres indicadas por Fátima e com as quais eu buscava um início de aproximação, se localizavam em certo desdobramento do grupo 2. Em suma, apesar de ter contado com as indicações de Fátima para realizar as primeiras conversas com outras mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras, a minha aproximação com o campo deveria recomençar praticamente do zero. Notei ainda, ao iniciar a busca por tais aproximações, certa desconfiança por parte das mulheres contactadas.

Consequentemente, nos contatos telefônicos iniciais, ou mesmo depois de um bom tempo quando as conversas fluíam pelas mensagens de áudios ou texto, via *WhatsApp*, ao perceber certos desconfortos por parte das mulheres com as quais conversava, foi necessário repetir por várias vezes as explicações sobre os propósitos da pesquisa. Nesse contexto, era necessário entender que não estar presencialmente no território poderia ampliar as “saías justas”. Na mesma perspectiva, os “jogos de cintura” muitas vezes foram imperativos para dar o próximo passo na pesquisa. Assim, esses dois termos propostos por Bonetti & Fleischer (2007) passaram a fazer ainda mais sentido quando percebi que por ser um homem e não estar em campo, as inseguranças surgiram repetidamente, tanto do lado das mulheres contactadas, como também de minha parte.

Esse panorama me fez refletir sobre possíveis questionamentos que poderiam ser feitos pelas mulheres contactadas: “quem é esse homem que quer tanto falar comigo?” “Quem é esse homem que me ‘chamou’⁵ pelo *WhatsApp*?” Se essas indagações foram imaginação, invenção minha ou fruto das minhas inseguranças enquanto pesquisador; se não li ou ouvi essas afirmativas, as mesmas surgiram como suspeitas e especulações sobre quais seriam as

5A expressão “chamar” é frequentemente utilizada para descrever o ato de falar com alguém pelo aplicativo de mensagem *WhatsApp*. Não é raro escutar a expressão “me chama no zap”, quando se quer sinalizar uma abertura para iniciar uma conversa pelo citado aplicativo.

implicações de gênero que assinalavam as relações iniciais entre um observador e as mulheres contactadas em um contexto de distanciamento social. Ademais, se as afirmativas especuladas não foram confirmadas com mensagens de textos ou áudios, algumas atitudes poderiam ser entendidas como evidentes: muitas vezes as respostas aos contatos iniciais não vieram e, por respeito àqueles possíveis desconfortos, bem como por refletir sobre as questões éticas implicando na realização da pesquisa, entendi que não cabia a mim insistir. Afinal, o campo me apontava atitudes onde cabia da minha parte entender e respeitar. Nesse sentido, passei a refletir sobre o campo compreendendo que:

Se a escolha de um determinado grupo como objeto de estudo é vivida com dificuldades por todos os pesquisadores [...] todos descobrem rapidamente que para “descobrir o outro” é preciso “seduzi-lo”. Esta sedução toma formas variadas dependendo do grupo estudado e do nível de identificação do antropólogo com seus informantes. (GROSSI, 1992, p. 15-16).

Essas questões que acredito terem surgido a partir das problemáticas envolvendo o gênero na pesquisa (GROSSI, 1992), nas relações entre o pesquisador e as entrevistadas, tomando como referência as consequências de um estudo realizado com todas as implicações da pandemia de Covid-19, serão também visualizadas no próximo subtópico deste capítulo. Utilizando as redes *Instagram* e *WhatsApp* na tentativa de auxiliar na efetivação das aproximações iniciais com as mulheres que tentei conversar, percebi que quando buscava observar estava sendo observado; quando buscava entrevistar, estava sendo entrevistado. Nesse sentido, algumas anotações do diário de campo, apresentadas no subtópico seguinte, contribuíram para refletirmos sobre essas questões, evidenciado um pouco mais sobre as implicações de gênero presentes neste estudo, que foram potencializadas pelo contexto de distanciamento social.

2.2.1 Observar e ser observado, entrevistar e ser entrevistado

Ao obter os números telefônicos indicados por Fátima, os adicionei na agenda do meu *smatphone* para a realização das aproximações iniciais. Com a incorporação na agenda, os contatos apareceram em formato de contas de usuárias nas redes sociais *Instagram* e *WhatsApp*. Na plataforma do *Instagram* foi apresentada a opção de solicitação para “segui-las”⁶; no *WhatsApp* os números de telefones foram convertidos em perfis de conversas

⁶Esta opção corresponde a um dos modos de interatividade do *Instagram*. Contudo, só é possível visualizar as atividades de uma conta se o seu proprietário ou proprietária aprovar a solicitação para “seguir”.

instantâneas, surgindo também a possibilidade de visualizar a chamada “atualização de status”⁷ dos contatos adicionados.

Assim, apesar de saber que a pesquisa não propunha a observação em mídias sociais, me pareceu estratégico, diante das limitações do distanciamento social, não ignorar estes espaços como meios em potencial para realizar as aproximações iniciais, bem como possíveis instrumentos contribuindo no propósito da efetivação de certa observação do campo. Nessa perspectiva, pensei que a partir do registro no diário de campo sobre observações pontuais das postagens no *Instagram* e no *WhatsApp*, realizadas pelas mulheres que buscava aproximação, seria possível visualizar alguns aspectos no propósito de suprir certas questões vinculadas à minha ausência no território.

Não obstante, ao iniciar este processo verifiquei que a observação a partir do uso do *Instagram* não estava sendo eficaz, pois apresentava limitações. O motivo foi que nesta rede, se a conta não estiver aberta para olhares públicos a visualização das suas atividades somente acontece com a aprovação da solicitação para segui-la. Como não conhecia nenhuma das mulheres cujos contatos me foram repassados, decidi não solicitar. Julguei necessário evitar, prevenir e minimizar exacerbações do previsto estranhamento nas primeiras fases de qualquer aproximação.

Além disso, como a observação integral das postagens no *Instagram* estava condicionada à aprovação da usuária, não existiam boas garantias de sucesso, nos limites desta pesquisa, de se apreender aquilo buscado a observar: o cotidiano, a vida das mulheres quilombolas. Assim, quando da observação via *Instagram* as notas do diário de campo foram sempre muito esparsas e pontuais: um ou outro registro sobre a imagem de um perfil, sobre a chamada para a realização de uma *live* com a temática quilombola (algo muito comum no contexto de distanciamento social) ou sobre algum aspecto relativo à vida privada da usuária. Isso sendo o resumo do panorama daquilo que o *Instagram* me possibilitou como campo de observação.

Em contrapartida, o *WhatsApp* se apresentava com maiores e melhores possibilidades de observação. Pois, com um dinamismo diferente do *Instagram*, essa rede oferecia mais capacidades interativas. Em suma, não era necessária a aprovação prévia para as postagens das usuárias serem visualizadas, nem para as trocas de mensagens ocorrerem. Ademais, o

⁷Um dos recursos disponíveis aos usuários e usuárias do *WhatsApp*, a “atualização de status” é uma forma de interação onde é possível divulgar atividades diárias através de fotos e vídeos curtos. Além disso, também é possível a postagem de textos com até 150 caracteres. A atualização fica visível por 24 horas e para vê-la é necessário estar adicionado como contato da conta que faz a postagem.

WhatsApp também possibilitava a proprietária da conta saber que outras pessoas visualizaram suas atualizações. Dessa forma, além de possibilidades mais eficazes para a observação, oferecendo mais meios para as aproximações, o *WhatsApp* também proporcionava certa percepção recíproca e maiores especulações sobre as reações das usuárias ao notarem que estavam sendo observadas por um homem, algo importante para este estudo.

Nesse sentido, me dediquei às observações dos perfis do *WhatsApp* das mulheres contactadas, tomando como ponto de partida as ideias de “uso” e “contexto” (MILLER; SLATER, 2004) e refletindo sobre as possibilidades de interações a partir das suas atualizações de *status*, bem como das respostas, ou não, as minhas tentativas de contatos iniciais. Por outro lado, busquei considerar a “potência da imagem” (SEGATA, 2017) a partir do que demonstravam os perfis observados, considerando que a imagem: “Ela pode descrever aquilo que a expressão escrita não alcança. Na imagem ‘a agência’ não aparece ‘saindo’ de alguma coisa ou de alguém – a imagem descreve algo para além desses contornos e direções” (SEGATA, 2017, p. 331). Portanto, na análise das complicações de uma pesquisa efetivada a partir do distanciamento social, as imagens postadas poderiam se constituir como um relevante ponto para a problematização, contribuindo inclusive nos questionamentos sobre as percepções sobre as questões de gênero nas relações pesquisador-mulheres observadas, principalmente a partir da concepção de observação recíproca.

Assim, realizando observações das atividades de atualizações de *status* do *WhatsApp* das mulheres adicionadas na agenda telefônica do meu *smartphone*, a primeira percepção foi: na medida em que observava também estava sendo observado. Apesar de parecer lógico (pois ao adicionar um contato tanto minha conta como também as minhas próprias atualizações de *status* estavam abertas a observação), as notas do diário de campo evidenciavam que em uma pesquisa feita com distanciamento social e a partir de certo uso de uma rede social como meio de observação, até minha imagem de perfil do *WhatsApp* causava certo estranhamento nas mulheres contactadas pelo aplicativo de mensagem:

Penso que a utilização do avatar na minha imagem de perfil do *WhatsApp* atrapalhou um pouco a confiança necessária para a aproximação inicial. Percebi que o fato de não usar uma foto minha, optando pela imagem do personagem Pantera Negra, causou muito estranhamento. Essa situação me fez refletir sobre a necessidade de o pesquisador passar segurança também na sua imagem de perfil, sobretudo quando a aproximação é *online*. Percebo que, nessas condições, a questão da inserção no campo requer considerar mais ainda a necessidade que as mulheres têm de ver o pesquisador e de se sentir confiante a partir da visualização da sua imagem de perfil. (Diário de Campo, setembro de 2020).

A anotação acima demonstra que mesmo após algum tipo de contato prévio com as mulheres observadas, quando as aproximações fluíram para as visualizações no *WhatsApp* a necessidade de ver a minha imagem de perfil correspondia a mais uma barreira a ser superada para a obtenção de confiança, em uma relação de distanciamento social. Com efeito, ao perceber que as relações de gênero ampliavam a necessidade de romper com a barreira, notei que para prosseguir com o andamento da pesquisa era necessário alterar a imagem de perfil da minha conta. Por isso decidi colocar uma foto do meu rosto o máximo legível, voltando a fazer uso de figuras avatares quando da pesquisa finalizada.

Outrossim, a situação sugeriu que a segurança na relação de aproximação, também considerando fatores ligados ao gênero, começava quando a minha imagem de perfil estava sendo visualizada. No trecho seguinte, mais uma vez as implicações de gênero na pesquisa se mostraram a partir das anotações regulares das observações:

Tenho percebido que é como se houvesse a mesma necessidade de ver fisicamente quem está observando-as, quem está querendo fazer pergunta e saber sobre as suas vidas. Me questiono se isso acontece com mais força por conta de a pesquisa ser por esses meios virtuais. Ainda mais quando as perguntas são feitas por um homem. Um homem que pergunta a mulheres. (Diário de Campo, setembro de 2020).

Sob outra perspectiva, mesmo quando as conversas por texto passaram para um nível de maior confiança, ainda foi possível perceber que embora pudesse contar com certa credibilidade eu continuava a ser observado. Essa percepção vinculada à ideia de uma observação recíproca em rede, é notada a partir da comparação das diferenças de atitudes de duas das mulheres observadas. No sentido de garantir o anonimato, substitui suas identificações utilizando nomes de mulheres que são referências para a mobilização histórica do movimento quilombola⁸. Conforme publicação de reportagem no site *Catraca Livre*, que apresenta como missão “usar a comunicação para empoderar cidadãos”, esses nomes devem ser celebrados e lembrados continuamente por significarem a imprescindível contribuição das

⁸Vale lembrar que, conforme indicou Segata (2017), precisamos ter certo cuidado nas exposições das pesquisas realizadas com o uso de redes sociais. Nesse sentido, ser indiscreto e não tomar cuidado ao exibir aquilo que observei pelo *WhatsApp*, iria expor demasiadamente as mulheres cujo contato ocorreu de maneira remota e inicial, devido as implicações do distanciamento social. Ademais, ao adicionar o contato, o acesso à sua atualização de *status* passou a ser instantâneo, não sendo necessário nenhum tipo formal de permissão para observar aquilo que a usuária postava. Por tudo isso, quando do risco de expor as mulheres observadas utilizarei codinomes de outras mulheres referências das mobilizações históricas do povo quilombola.

mulheres para a mobilização do povo quilombola⁹. Assim, a nota do diário de campo abaixo modifica as identidades pessoais por Zeferina¹⁰ e Dandara¹¹:

Apesar de Zeferina não me responder mais no dia 7, eu percebo que ela está sempre *online*, diferente de Dandara. E hoje, no dia 8, pela manhã, eu me deparei com ela visualizando todas as minhas atualizações de *status* do *WhatsApp*. Eu desconfio que isso seja vontade de querer entender quem sou eu. Penso que ela precisa se sentir mais confiante em mim. Não sei se pelo fato de ser homem, de estar “à distância”, perguntando coisas sobre ser mulher em um quilombo. O que tenho de dado concreto é que, no dia 8, eu tenho 7 atualizações de *status* no *WhatsApp*. A primeira é um pensamento nietzschiano, um aforisma. A segunda é uma citação de Clifford Geertz. A terceira e a quarta atualizações, bem como a quinta, são atualizações com relação ao Dia da Independência. São figuras que representam charges críticas, como também a pergunta: “Independência para quem?” A última é outro aforisma do filósofo Nietzsche, com o seguinte pensamento: “sem prazer, não há vida. A luta pelo prazer é a luta pela vida.” Zeferina visualizou todas essas minhas atualizações de *status*, mas não respondeu às perguntas que fiz na tentativa de aproximação inicial. (Diário de Campo, setembro de 2020).

Em se tratando das observações recíprocas, notei quando logo depois de visualizar uma atualização da conta da usuária denominada ficcionalmente de Anastácia,¹² fui também observado pela mesma de maneira contínua e até excessiva:

No final do dia, Anastácia entrou em contato comigo e respondeu as conversas iniciais. O fato curioso que eu notei é que ela me mandou um vídeo que fala sobre empoderamento feminino e se mostrou muito tranquila com relação aos meus contatos iniciais. Isso tudo depois de observar todas as minhas atualizações de *status* de ontem e de hoje. (Diário de Campo, outubro de 2020).

As anotações sobre as observações evidenciaram que as mulheres contactadas necessitavam sentirem-se seguras sobre o “homem curioso” observando-as. Em outra perspectiva, também precisavam compreender, a partir da minha atualização de *status*, qual era o propósito da aproximação. Acredito que alguns contatos que não fluíram para a realização de entrevistas dizem respeito a falta de outros mecanismos que ajudassem a quebrar a barreira de desconfiança, bem como às implicações de gênero, fatores que nesta pesquisa foram potencializados pelo contexto de distanciamento social. Portanto, se com todas essas implicações vinculadas às observações as aproximações estavam sendo difíceis, as trocas de mensagens precisavam ser o mais transparente possível. Nesse sentido, o retorno de confiança significava estar aberto a ideia que ao entrevistar eu também seria entrevistado.

9 Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/17-mulheres-negras-brasileiras-que-lutaram-contras-escravidao/>>. Acesso em: 15 de abril de 2021.

10 Zeferina foi líder do Quilombo de Urubu, na Bahia. Angolana, traficada para o Brasil ainda criança. Se destacou pelo uso do arco e flecha contra os capitães do mato.

11 Dandara dos Palmares foi uma guerreira ao lado de Zumbi contra o sistema escravocrata no período colonial brasileiro, se tornando referência na mobilização das mulheres quilombolas.

12 Mulher de fibra, Anastácia não se curvava diante do sistema escravocrata. Sua importância, ímpar para as mulheres quilombolas, pode ser mensurada a partir da constatação da existência de um Quilombo com o seu nome, localizado no município de Viamão – RS.

Agora, as anotações do diário de campo evidenciavam os aspectos de gênero vinculados as entrevistas¹³, em uma relação entre o pesquisador e as mulheres entrevistadas.

Com o desdobramento dos contatos iniciais, algumas mulheres se disponibilizaram para responder as perguntas elaboradas a partir de um roteiro criado para a realização de entrevistas semiestruturadas. Entretanto, ocorrendo a partir do aplicativo de mensagens instantâneas *WhatsApp*, as entrevistas também foram fruto de certa desconfiança por parte daquelas mulheres “alvos” das perguntas, sugerindo que além de ser mais um resultado da realização de pesquisa com as implicações do distanciamento social, também ocorreu pelas questões de gênero presentes nas relações entre o pesquisador e as entrevistadas. Por isso a constatação que ao entrevistar o pesquisador também estava sendo entrevistado. Assim:

Mesmo depois de já estar há certo tempo em contato telefônico com Aqualtune¹⁴, tive que praticamente me apresentar de novo. Percebi que ela se mostrou desconfortável e com algumas dúvidas, pedindo que eu explicasse sobre a pesquisa e me fazendo várias perguntas que mais pareciam pertencer a um roteiro de entrevista semiestruturada. De tal modo, tive que, pela segunda vez, fazer algumas mensagens de áudio explicando tudo sobre a pesquisa e sobre minha pessoa. Depois disso notei que Aqualtune se sentiu um pouco mais confortável. Com sua demonstração de relativa tranquilidade, disse-me que eu poderia continuar perguntando. Assim, enviei mais algumas perguntas via mensagem de áudio. (Diário de Campo, novembro de 2020). Isso aqui deve também ser analisado como uma procura pela confiança, que parece se revestir de mais perguntas talvez pela falta do contato presencial, no qual as pessoas avaliam-se em relação às performances, aparências e atitudes, que adicionam informações e avaliações aos momentos de diálogo.

Também é importante ressaltar o mesmo fenômeno ocorrido quando do contato com as mulheres com as quais conversei para tratar sobre a Comunidade Conceição das Crioulas. Neste caso, apesar de ter contado com pessoas servindo como “ponte”, apresentando “boas credenciais” ao meu respeito, notei que outras mulheres entrevistadas durante a pesquisa, além daquelas da Comunidade Quilombola Onze Negras, expressavam certo desconforto e desconfiança ao estarem conversando por telefone (seja em ligação, comunicação por texto, ou mensagem de áudio) com um “homem estranho”:

Acotirene¹⁵, com quem também tinha falado anteriormente por ligação telefônica, apresentou algumas dificuldades em responder as perguntas. Tentei fazer contato com ela nos dias anteriores, sempre no final do dia para não atrapalhar a sua agenda, mas não tive sucesso. Acredito que pelo fato de estar insegura em responder as perguntas pelo *WhatsApp*. Percebi isso quando Acotirene me perguntou, mais uma vez, sobre o porquê de eu, sendo um homem, estar fazendo a pesquisa com esse escopo. (Diário de Campo, novembro de 2020).

¹³Sabendo neste capítulo as entrevistas não serão exploradas, nesse momento cabe apenas analisá-las a partir das aproximações, em uma problematização das relações de gênero na pesquisa.

¹⁴Mais uma mulher de referência do Quilombo dos Palmares, Aqualtune lutou pela libertação de negros e negras escravizadas no Brasil.

¹⁵Considerada uma das matriarcas do Quilombo dos Palmares, Acotirene destacou-se nos combates contra o sistema escravocrata.

Em outro sentido, foi preciso entender e aceitar que mesmo com todas as tentativas de repassar confiança para as potenciais entrevistadas, alguns contatos não desdobrariam com sucesso em realizações de entrevistas. Nesse contexto, não foi muito incomum ser substancialmente ignorado por algumas mulheres. Isso provocou o abrupto e total encerramento de algumas conversas, restando apenas os dados sobre as observações:

Zacimba¹⁶ não respondeu mais aos meus contatos. A partir do contato com ela, só foi possível avançar nas observações das atualizações do status. Com poucas questões respondidas, não cabe mais insistir. Ainda mais, levando-se em conta que ela visualiza as minhas mensagens, escuta meus áudios, mas não quer mais responder. Agora, preciso focar nas outras mulheres com as quais consegui avançar para obter as respostas. (Diário de Campo, dezembro de 2020).

Os relatos apresentados acima demonstram que se algumas questões em torno do gênero foram problematizadas neste estudo, também a partir da relação entre o pesquisador e as mulheres observadas e entrevistadas essas questões podem ser tencionadas. Em outro sentido, as anotações do diário de campo evidenciam aspectos de gênero que, estando presentes nas aproximações iniciais, influenciaram nos desdobramentos dos meios para a realização das entrevistas. Diante das limitações impostas pelo distanciamento social, essas questões foram potencializadas em um estudo efetivado com uso de rede social como meio de efetivação desses dois importantes instrumentos utilizados nas pesquisas antropológicas: observação e realização de entrevistas. Além disso, as percepções das observações recíprocas constituem o próprio entendimento sobre uma das formas que o gênero esteve presente no contexto atípico experienciado por esta pesquisa: o mundo do coronavírus.

Em outro diapasão, Ramos (2015) considerou a existência de uma “sociologia do segredo” e é nessa perspectiva que alguns aspectos das aproximações devem ser entendidos como o não possível de ser observado:

[...] não há relação social que não seja mediada pela percepção que os agentes têm uns dos outros, e na construção dessa percepção aquilo que se oculta e aquilo que se mostra, aquilo que se sabe e aquilo que se desconfia a têm um papel fundamental. (RAMOS, 2015, p. 67).

Assim, mesmo se o exercício etnográfico fosse realizado no território algumas questões não estariam visíveis. Consideramos que este fenômeno constitui o próprio fazer etnográfico e deve ser respeitado.

16Princesa angolana trazida na condição de escravizada para o Brasil, Zacimba Gaba resgatou várias negras e negros ao comandar ataques a navios negreiros. Zacimba liderou revoltas e foi rainha do seu quilombo instalado às margens do Riacho Doce, local onde hoje está situado o distrito de Itaúnas, localizado no município de Conceição da Barra – ES, na região do sudeste brasileiro.

2.3 A proposta metodológica e suas mudanças

Ao iniciarmos uma pesquisa etnográfica podemos ser surpreendidos por possíveis adversidades inesperadas do contexto e do campo. Nesse sentido: “[...] sempre a própria experiência do trabalho de campo redefiniu projetos, redefiniu hipóteses de trabalho, redefiniu abordagens metodológicas e assim por diante” (BRANDÃO, 2007, p. 12). Entretanto, no caso da pesquisa apresentada as redefinições foram potencializadas pelo cenário da pandemia de Covid-19, resultando na imposição de uma acentuada ordem de resignificação da análise, significando dizer que as redefinições alavancaram os níveis de imprevistos desta pesquisa, alterando expressivamente as perspectivas e tornando necessária a realização de ajustes metodológicos em decorrência das influências da pandemia e do distanciamento social.

Para a efetivação da pesquisa junto à Comunidade Quilombola Onze Negras o projeto de pesquisa, aprovado no início de 2020, indicava a utilização das técnicas do método qualitativo, aplicadas a um estudo de caso etnográfico. Procurava-se perceber quais as influências do gênero no reconhecimento da identidade étnica do grupo, e a experiência de ter realizado pesquisa junto à comunidade posicionava estrategicamente o pesquisador. Entretanto, novas aproximações se faziam necessárias no sentido de buscar um diálogo com as abordagens teóricas sobre gênero, etnia e reconhecimento, percebendo as relações com as realidades existentes no território, tomando como ponto importante da análise o cotidiano e a vida das mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras.

As técnicas propostas para a realização do empreendimento etnográfico correspondiam à três conhecidas ferramentas do método antropológico, formando uma triangulação: realização de entrevista semiestruturada; observação participante e; análise documental. Para Angrosino (2009), a chamada “triangulação antropológica” viabiliza o uso de técnicas contribuindo para as possibilidades analíticas e evitando os vieses mais prováveis de acontecer quando utiliza-se apenas um único procedimento metodológico. Partindo desses pressupostos, acreditava-se que a triangulação antropológica seria alcançada nesta pesquisa, já que a aproximação do pesquisador com o campo oferecia possibilidades de um maior envolvimento e participação no cotidiano da comunidade. Todavia, com o distanciamento social e a impossibilidade de ir ao território estes propósitos foram frustrados. A nova situação impunha a necessidade de reorganizações do método e para cada “ponta do triângulo” foram pensados ajustes.

Inicialmente, em se tratando da observação houve acentuadas adaptações. Se a proposta indicada no projeto da pesquisa se concentrava em uma observação participante, a impossibilidade de estar na comunidade foi considerada. Segundo Angrosino (2009): “[...] em última análise, observação participante significa que você, enquanto pesquisador está interagindo diariamente com as pessoas em estudo [...]” (ANGROSINO, 2009, p. 46). Com as adequações foi necessário repensar o nível e o meio das interações, pois que se buscava observar (o cotidiano das mulheres) devia ser registrado não se estando no território, na comunidade. Por conseguinte, a observação teve uma ressignificação passando primeiramente ao nível de observação indireta (HINE, 2000), pontual e *online*. Por outro lado, conforme indicaram Leitão & Gomes (2017) ao tratar sobre tipos de abordagens etnográficas em ambientes digitais, foi utilizada a técnica de “acompanhamentos” das contas do *WhatsApp* das mulheres com as quais houve contatos.

Partindo dessas duas alterações, o *WhatsApp* se converteu em meio para efetivação da observação onde, a partir das atualizações de *status* das contas das mulheres contactadas, buscou-se perceber algumas nuances dos seus comportamentos nas postagens de imagens, textos e vídeos. Esta técnica foi utilizada durante seis meses e para efetivá-la foram adicionadas pastas no meu computador pessoal, a fim de catalogar anotações com relatos sobre as postagens. Além disso, as notas das observações dialogavam com os comentários do diário de campo sobre as outras formas de contato efetivadas nas mensagens de textos trocadas via *WhatsApp*, ou raras ligações telefônicas.

Para analisar os dados oriundos da etapa de observação foi considerada duas propostas teórico-metodológicas: Segata (2017) e Ramos (2015). Ao se referir sobre a realização de pesquisas antropológicas utilizando as chamadas redes sociais como meio de análise, o primeiro pesquisador citado considerou a imagem com uma potência própria:

Ela pode descrever aquilo que a expressão escrita não alcança. Na imagem “a agência” não aparece “saindo” de alguma coisa ou de alguém – a imagem descreve algo para além desses contornos e direções. (SEGATA, 2017, p. 331).

Por conseguinte, Ramos sugeriu a existência de uma “identidade de rede”, onde:

[...] para existir na rede, o indivíduo terá de fazer um investimento identitário com os recursos disponíveis naquele segmento de rede. Terá de partir deles para construir um nome, uma imagem e uma reputação frente aos demais agentes. (RAMOS, 2015, p. 65).

Assim, nos limites impostos pela conjuntura de pandemia e do isolamento social, o esforço correspondeu em notar os aspectos simbólicos das postagens daquelas mulheres no

WhatsApp, analisando as observações a partir de duas perspectivas interligadas: i) a potência das imagens postadas como meios para a reflexão sobre parte dos cotidianos das mulheres observadas e; ii) a construção da identidade de rede daquelas mulheres em diálogos com as questões vinculadas ao reconhecimento da suposta identidade da mulher quilombola. Analisando as duas perspectivas buscou-se compreender as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras.

Quanto às entrevistas semiestruturadas, o projeto previa a realização desta etapa no território, como fase de interlocução com as observações e, portanto, contribuindo para a triangulação, sendo pensados dois grupos para entrevistas. No primeiro grupo estariam mulheres da Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas, respondendo questões vinculadas à suposta identidade da mulher quilombola, considerando as relações entre as mobilizações pelo reconhecimento daquelas mulheres e das mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras. Nesse sentido, foi pensada a possibilidade de realizar, na etapa do trabalho de campo, contatos diretos no território onde está situada a Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas. Por conseguinte, no segundo grupo estariam mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras, respondendo perguntas buscando tencionar questões relacionadas ao papel das mulheres no reconhecimento daquela comunidade.

Também com adaptações, a técnica de realização de entrevistas semiestruturadas foi modificada segundo o contexto da pesquisa. Assim, considerando a impossibilidade de ir aos territórios investi nos contatos para a realização de entrevistas, a partir das relações constituídas nas aproximações iniciais e na etapa das observações via *WhatsApp*. Outra estratégia tentada foi a técnica conhecida como “Bola de Neve”¹⁷. Apesar de ambos os recursos não resultarem no esperado, a técnica de Bola de Neve rendeu alguns poucos contatos que se desdobraram em possibilidades de realização de entrevistas.

Conforme indicou Angrosino (2009), nas pesquisas vinculadas ao método qualitativo o mais importante é a relevância na abordagem do fenômeno e o enfrentamento do desafio de envolvimento com contexto da pesquisa. Assim:

O tamanho de uma amostra depende das características do grupo que você está estudando, de seus próprios recursos (isto é, suas limitações legítimas de tempo, mobilidade, acesso e equipamento, etc.) e dos objetivos do seu estudo. (ANGROSINO, 2009, p. 68).

¹⁷Muito utilizada nas pesquisas antropológicas, esta técnica corresponde em buscar contatos com pessoas do campo estudado, a partir da ampliação dos primeiros contatos estabelecidos.

Nesse sentido, considerando os pontos indicados pelo autor, julguei que havia um esgotamento de todas as possibilidades de busca da ampliação dos contatos que, eventualmente, poderiam resultar em mulheres com as quais seriam realizadas as entrevistas. A consequência foi o número reduzido de mulheres entrevistadas: cinco (sendo três para o primeiro grupo e duas para o segundo). Com a entrevista realizada pessoalmente com Fátima, a soma das mulheres entrevistadas foram seis.

Com o panorama para a realização das entrevistas definido, foi elaborado um questionário-guia¹⁸ e, utilizando o *WhatsApp* como meio, as perguntas foram enviadas por mensagens de áudios, em etapas, na tentativa de realizar as entrevistas de maneira *online* e síncrona, segundo propõe Flick (2013), deixando evidente que as respostas poderiam ser dadas tanto com uso do recurso do áudio, como por mensagens de texto. Após a realização das entrevistas, os dados foram organizados em pastas no meu computador pessoal. Quanto à análise dos relatos, buscou-se compreender como o gênero influencia no reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras, a partir das narrativas das mulheres daquele grupo, partindo de uma “abordagem hermenêutica”, de acordo com Flick (2013).

Vale salientar que a estratégia de realizar entrevistas *online* também apresentou alguns percalços. Um deles foi por algumas mulheres entrevistadas se retirarem antes de responderem a todas as perguntas, algo esperado quando se utiliza a internet como meio para a realização de pesquisas na área da Antropologia: [...] a não resposta a determinados itens/perguntas ou os respondentes que se retiram, por exemplo, depois de responder o primeiro conjunto (ou página) de questões e então perdem o interesse [...] (FLICK, 2013, p. 166). Nesse sentido, foi necessário considerar a retirada também como um dado de pesquisa. Com efeito, as anotações das observações, bem como de outras trocas de mensagens que não se referiam diretamente às respostas das questões vinculadas ao questionário, passaram também a ser consideradas como importantes pontos do estudo.

No caso da análise documental, está foi utilizada com mais ênfase, a partir dos desdobramentos das observações e entrevistas. Nesse sentido, foi realizada uma classificação de textos a partir de três perspectivas: i) abordagem considerando as questões de gênero presentes nas comunidades quilombolas; ii) pesquisas sobre a Comunidade Quilombola Onze Negras e; iii) textos tratando do quilombo Conceição das Crioulas, avaliando como as mulheres daquele grupo atuam na construção da identidade de gênero. A partir dessa tríade, buscou-se refletir sobre as relações entre os temas gênero e reconhecimento quilombola em
¹⁸O questionário-guia encontra-se disponível nos apêndices.

Onze Negras. Portanto, com a técnica de análise documental foi possível ampliar e fortalecer a triangulação, inclusive a partir de uma maior e mais efetiva interação com produções de mulheres quilombolas que pesquisam sobre temas vinculados as suas vidas (a exemplo das contribuições de Givânia Silva), bem como mulheres que, ao olhar de fora, podem contribuir para um tensionamento na análise proposta nesta pesquisa (como a professora Maria Aparecida).

Abordadas as questões relacionadas a prática da pesquisa que resultou nas análises aqui apresentadas, seguiremos para o segundo capítulo que propõe um percurso teórico no sentido de estabelecer o reconhecimento quilombola como questão antropológica.

3 O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA COMO DISCUSSÃO ANTROPOLÓGICA: UM PERCURSO TEÓRICO

É sabido que o reconhecimento de comunidades quilombolas “surgiu” como resultado das deliberações da Constituição Federal (CF) promulgada em 1988, citando os “remanescentes quilombolas” como proprietários definitivos das terras que habitavam. A partir de então, cabia ao Estado brasileiro emitir os respectivos títulos de posse daqueles territórios, bem como garantir o reconhecimento oficial das comunidades quilombolas nas várias unidades da federação. Entretanto, os desdobramentos da implementação da política do reconhecimento quilombola, significariam a constatação da existência de um incomensurável conjunto de comunidades no Brasil mesmo antes da promulgação do texto constitucional, resistindo historicamente, alterando e reinventando as dinâmicas do reconhecimento, bem como reivindicando cotidianamente as identidades étnicas.

O entendimento daquela situação histórica demandou novos sentidos práticos e teóricos, apontando para a necessidade de se compreender que cada comunidade quilombola compunha uma conjuntura de especificidades, na construção de um mosaico eivado de particularidades. Essa “implicação à particularidade” mobilizou, sobretudo a partir da segunda metade do século passado, os esforços da Antropologia brasileira para a compreensão do fenômeno do reconhecimento quilombola. Com efeito, a temática conquistou cada vez mais espaço nas pesquisas antropológicas, resultando em análises considerando o reconhecimento como um fenômeno dinâmico, vinculado à construção das identidades, bem como aos direitos daqueles grupos étnicos. Por conseguinte, foi compreendido que as pesquisas sobre o reconhecimento quilombola devem se pautar em “olhares particularizados”, construídos em diálogos com as situações onde está situada cada grupo quilombola.

De acordo com tais constatações, para entender o reconhecimento quilombola a partir da perspectiva das discussões antropológicas, neste capítulo, apresentamos um percurso teórico. O itinerário indicado buscou evidenciar alguns pontos importantes presentes nas abordagens sobre o reconhecimento, subsidiando a compreensão das nuances envolvidas no fenômeno do reconhecimento quilombola.

Inicialmente, partindo dos principais aspectos das discussões da Teoria do Reconhecimento, foi estabelecido um enfoque a partir das relações entre a Antropologia e a

Filosofia Social.¹⁹ Apontando questões relacionadas com o “outro” e com a “alteridade” e, portanto, com importantes tópicos antropológicos, a Filosofia Social alça temas e problemas analisando as situações sociais vigentes na contemporaneidade, sugerindo uma teoria crítica da sociedade, conforme assinalou Ravagnani (2008). Nessa perspectiva, buscou-se perceber como a necessidade de obtenção de respeito presente nas relações sociais, indica uma ideia básica para o reconhecimento:

A ideia básica é a seguinte: na medida em que sou reconhecido por outro sujeito em minhas capacidades e propriedades, se, por um lado, eu me reconcilio com o outro sujeito, por outro, eu aumento a minha percepção sobre minhas particularidades e descubro novas especificidades, novas fontes de minha identidade que necessitam novamente ser reconhecidas. Minha identidade ganha uma nova dimensão [...] que precisa ser confirmada. (MATTOS, 2006, p.21).

Essa ideia move a Teoria do Reconhecimento nas análises críticas das sociedades envolventes, e está presente nos estudos sobre os modelos de relações estabelecidas nas macros e micros interações existentes nessas sociedades, sobretudo quando observa-se os grupos e “minorias” nelas existentes. Conforme veremos, essas perspectivas teóricas do reconhecimento dialogam, principalmente, com as abordagens de Honneth (2003), significando que os aspectos tencionando a relação entre reconhecimento e identidade partem da constatação que a intersubjetividade é uma valiosa expressão da liberdade individual e da autonomia, pois estes são dois dos principais pilares das sociedades contemporâneas. Portanto, na primeira parte do percurso teórico será abordada a necessidade de respeito, articulado com a noção de diferença na construção das identidades.

Na segunda parte do caminho teórico, a reivindicação por direitos vinculados a tais identidades surge como uma ampliação necessária para as reflexões sobre o reconhecimento, nos relacionando com os tensionamentos assinalados por Taylor (1998). O filósofo apresentou um maior aprofundamento do reconhecimento para uma compreensão sobre as suas efetivações. Nesse sentido, o reconhecimento é percebido a partir da ideia de multiculturalismo. Nesse trecho do percurso o diálogo é estabelecido com uma “Antropologia tácita”, onde a problemática do reconhecimento e a vinculação com a construção das identidades ampliam as possibilidades de análises da constituição de um sujeito contemporâneo, observado no elo da relação conflituosa com o outro (PERELSON; ZANA, 2013). Para Taylor (1998) essa problemática pode ser melhor entendida quando da percepção

¹⁹Não significa que a Teoria do Reconhecimento esteja resumida apenas a esta abordagem. Entretanto, neste texto, os enfoques seguem a proposta pensada a partir do problema de pesquisa aqui considerado, onde o fenômeno do reconhecimento, bem como a sua abordagem teórica, são pensadas na articulação com pontos relevantes para pensar nuances existentes na política do reconhecimento de comunidades quilombolas.

de um “acordo intersubjetivo”, apreendido nas propostas de uma “nova Antropologia filosófica”.

Deste modo, essa parte do percurso proposto aponta para uma análise que considera a existência da “agência humana”, aportada no juízo onde os humanos são animais que se autointerpretam ao interpretar o seu entorno e as relações em grupo e em sociedade. Com efeito, ao se autointerpretar o humano amplia as perspectivas do reconhecimento, reivindicando os direitos identitários em um mundo entendido como “multicultural”. Sugere-se assim pensar o reconhecimento como uma política do multiculturalismo, percebendo os vínculos a partir da noção de uma autenticidade que deve ser assegurada pela sociedade e garantida pelo Estado. Afinal, a redução a uma só identidade tornaria o mundo monocultural, um espaço de seres inautênticos.

Avançando no percurso teórico, propomos refletir sobre o reconhecimento a partir das ampliações teóricas indicadas pela filósofa Nancy Fraser. São sugestões importantes para tensionar as perspectivas do reconhecimento, conforme apontaram Mendonça (2007) e Amadeo (2017). Nesse sentido, as dinâmicas do reconhecimento presentes nas relações de construção das identidades, bem como a busca por direitos universais e/ou particulares, serão ponderadas a partir da noção de justiça social. Assim surgem as ideias de “Status”; “Redistribuição” e; “Coletividades Ambivalentes”. Essa elevação das expectativas do reconhecimento, promovida a partir das contribuições de Fraser (2001), também indica a articulação das categorias raça e gênero com a problemática do reconhecimento, onde estão preconizadas duas importantes questões para pensarmos o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica, ressaltando que Raça e gênero são marcadores fundamentais para discussões deste fenômeno.

Finalmente, depois de seguirmos por um trajeto apontando para uma Antropologia em diálogos com a Filosofia, a Política e o Direito, todo o itinerário percorrido nos direcionou para um fechamento do ciclo propondo um caminho para pensar o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica. Por conseguinte, concluímos o percurso teórico apontando os principais nuances do reconhecimento quilombola, a partir de uma abordagem da relação com os debates entre raça e etnia, bem como assinalando algumas das suas questões histórico-antropológicas e dos seus aspectos político-legais.

3.1 Iniciando o trajeto: as principais perspectivas teóricas do reconhecimento

Desde a segunda metade do século XX, a Filosofia Social tem dedicado parte dos enfoques aos estudos vinculados à temática do reconhecimento, indicando aspectos críticos para pensar problemas existentes nas sociedades contemporâneas, principalmente aqueles advindos das interações sociais, apresentando contribuições acerca do que se convencionou chamar de Teoria do Reconhecimento. A partir dos temas indicados por esta abordagem conceitual, é possível pensar possibilidades de articulações entre a Filosofia e a Antropologia, propondo uma visão filosófico-antropológica do reconhecimento. Dentre os teóricos discutindo a temática do reconhecimento, Axel Honneth pode ser considerado como um dos mais reconhecidos.

Influenciado pelo pensamento de Jürgen Habermas, Honneth se debruçou sobre as temáticas do reconhecimento, sobretudo na obra denominada “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”.²⁰ Neste escrito o autor empenhou-se em evidenciar a complexidade do tema, compreendido como necessário para refletir sobre a constituição e manutenção das relações sociais nas sociedades modernas e contemporâneas. Um aprofundamento dos enfoques honnethianos nos conecta, por exemplo, com as noções de “outro” e “alteridade”, consideradas como imprescindíveis para as abordagens da Antropologia. Assim, dialogando o reconhecimento e as “intersubjetividades individuais”, referenciam-se os rumos das relações dos indivíduos com os grupos existentes nas sociedades contemporâneas, bem como com a construção das identidades. Desse modo, Honneth entendeu a necessidade de abranger a dinâmica da luta por reconhecimento com a apresentação de três etapas, de acordo com as propostas do jovem Hegel:

[...] na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente e concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade [...] (HONNETH, 2003, p. 59, 60).

Estes “estágios do reconhecimento” apontaram um caminho desde o individual até o coletivo, correspondendo-se entre si, em uma relação dialógica e conflituosa do “eu” com o “outro” e, posteriormente, de “todos” com o Estado. Isso nos direciona a uma ideia fundamental: toda a complexidade da rede de relações humanas se realiza a partir do conflito social, conforme é evidenciado na primeira etapa do reconhecimento. Afinal, mesmo nas

²⁰HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

relações familiares, assinalada na primeira fase, os processos de construção da identidade são conflituosos.

Contudo, é na segunda e na terceira fase que melhor ocorre as possibilidades de uma análise em torno da luta por reconhecimento na construção de uma identidade em diálogo com os sentidos mais coletivos no complexo das relações sociais. Note-se, por exemplo, que nessas duas formas estão mais evidentes o “outro” e o Estado, principais “agentes amplificadores” do “eu”, na dinâmica relação de “todos” que buscam o reconhecimento. Com efeito, apesar de Honneth dedicar parte da análise para a questão do reconhecimento vinculado ao “eu”, para nosso percurso o mais relevante serão as indicações de uma melhor percepção das problemáticas do reconhecimento a partir de uma visibilização vinculada às questões coletivas.²¹

De tal modo, ao tratarmos da luta por reconhecimento como algo inerente às tensões e pretensões coletivas de construção das identidades nos deparamos, essencialmente, com as relações sociais nas suas complexas subjetivações e materializações. Logo, transcendendo a perspectiva individual observamos o reconhecimento contribuindo de forma decisiva para uma ética universal, ou para um sentido de eticidade, como ponderou Mattos (2006). Nessa perspectiva, as mobilizações em torno do reconhecimento são resultados de tensões que são também possíveis condições imperativas e mediadoras para uma sociedade que age respeitando a pluralidade das identidades.

Apesar disso, para se efetivar uma relação respeitosa de reconhecimento na qual estejam dialogando, ao mesmo tempo e em um “conflito saudável”, “subversões” e “pacto”, é necessária a existência de uma ação de alteridade atuando fortemente. Para Honneth, essa ação somente seria efetivada de forma satisfatória se permanecesse vinculada a um sentido sócio legal, como resultado da segunda e da terceira etapa do reconhecimento. Nessa perspectiva, quando pensamos em um reconhecimento baseado na experiência, não podemos desviar de uma análise sobre as condições históricas dos grupos lutando para serem reconhecidos. Assim, é imperativo considerar as conjunturas nas quais estejam envolvidas determinadas sociedades ou determinados grupamentos interagindo com as mesmas e que nelas estejam atuando e influenciando.

21 Sabendo que a abordagem do “eu” na Teoria do Reconhecimento não é fundamental para a nossa sugestão de percurso teórico, é satisfatório indicar que as análises honnethianas neste sentido, são pensadas a partir de diálogos e aproximações com as perspectivas teóricas do filósofo George Herbert Mead.

A segunda e a terceira etapa do reconhecimento, portanto, além de estarem relacionadas a necessidade de uma abordagem histórica, estariam ainda integradas ao desenvolvimento da eticidade e, nesse sentido, expressando-se em uma relação com o “outro generalizado” e com o Estado. Isso significa que o alargamento do reconhecimento atinge, a partir dessas ideias, graus de “judicialização” das relações humanas para alcançar uma superação da esfera individual, indicando interações mediadas no conjunto da sociedade, com a presença do Estado e das instituições. Reconhecer seria, desse modo, ser reconhecido ao reconhecer o “outro”, em uma relação dinâmica, intersubjetiva, dialógica, coletiva e intercedida em certo nível institucional, uma vez que:

[...] só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direito quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós só podemos nos entender também como pessoa de direito [...] (HONNETH, 2003, p.179).

Assim, uma vez que a luta por reconhecimento é uma disputa de grupos pela garantia e respeito ao modo de vida, a mesma se efetiva no próprio conflito cultural movendo as sociedades, significando as ações das coletividades reivindicando a realização de uma identidade, em uma arena das forças simbólicas e reais, onde ao ser reconhecido o “outro” se vê protegido, em um sentido das garantias necessárias que possibilitam o enfrentamento, por exemplo, à depreciação do modo de vida e da identidade. Por conseguinte, reconhecer é enfrentar as formas de não-reconhecimento, rebaixamento e desrespeito por parte de certa identidade ao modo de vida de outra identidade. Para uma melhor compreensão sobre como se processam os rebaixamentos ou o não-reconhecimento dos modos de vidas e identidades, Honneth apresentou as formas de desrespeito como equivalentes contrárias às três etapas de reconhecimento:

[...] a primeira forma de desrespeito está inscrita nas experiências de maus-tratos [...] a segunda forma naquelas experiências de rebaixamento que afetam seu auto-respeito moral [...] constitui-se ainda um último tipo de rebaixamento, referindo-se negativamente ao valor social de indivíduos ou grupos [...] (HONNETH, 2003, p.261-217).

Assim como nas etapas do reconhecimento, as formas de rebaixamento ou não-reconhecimento exercem sobre àqueles precisando serem reconhecidos implicações diretas que, por sua vez, interferem absolutamente nos contextos da mobilização pelo reconhecimento. Distingue-se assim as formas de desrespeito em implicações como: maus-tratos físicos: gera a perda de confiança em si e no mundo; desrespeito ético: afeta o auto-

respeito moral e; depreciações de modos de vida individuais e coletivos: concretiza ações de ofensa ou degradação do(s) ser(es). Foi nesse contexto que Honneth (2003) chamou a atenção para três termos a serem entendidos como resultados concomitantes às etapas de desrespeito: “morte psíquica”, “morte social” e “vexação”. É importante notar, a partir de uma constatação dialógica, que é justamente nessa própria relação de desrespeito onde podem ser percebidos os alicerces motivadores da luta por reconhecimento: “[...] a experiência de desrespeito pode representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento.” (HONNETH, 2003, p.220). Portanto, a luta por reconhecimento é compreendida, mais ainda, como uma afirmação da identidade historicamente rebaixada, denegada e reprimida.

Por fim, é possível compreender a partir da contribuição de Honneth que o reconhecimento: i) é algo que parte do individual para o coletivo; ii) é resultado de uma luta contínua; iii) acontece em uma relação dialógica entre os grupos constituindo uma sociedade e; iv) ocorre em um nível de mediação institucional. Assim, a partir do momento em que o desrespeito se objetiva sobre determinado grupo, estaria nesse mesmo evento o cerne de toda a luta por reconhecimento. Porém, além da busca por respeito, a luta por reconhecimento também pode ser motivada por uma “lógica de interesses”, conforme pondera o próprio Honneth,²² significando que, ao ver-se denegados culturalmente em uma relação onde o modo de vida está sob o risco constante, os grupos que lutam por reconhecimento podem reivindicar acessos a determinados direitos que, por sua vez, somente podem ser efetivados com a ampliação das possibilidades de serem reconhecidos. Nesse sentido, concluindo a primeira etapa do nosso percurso teórico, o reconhecimento foi pensado a partir da junção dos quatro aspectos indicados acima, o que aponta para a ideia do reconhecimento como uma política do multiculturalismo.

3.2 Experienciando o caminho: multiculturalismo

Se Axel Honneth indicou o caminho para acionarmos a chave combinando reconhecimento e identidade, ao analisar as questões sociais na contemporaneidade, Charles Taylor avançou ao propor um movimento de deslocamento para girar essa mesma chave.

²²Apesar de indicar que esses interesses podem obedecer a certas “aspirações econômicas”, isso não significa afirmar que é possível inferir generalizações utilitaristas do reconhecimento, considerando erroneamente que, no fim, toda luta por reconhecimento teria como pano de fundo um panorama de anseios econômicos. Afinal, considerar somente a garantia de “acessos” como objetivos de um reconhecimento, é desprezar os contextos e dimensões simbólicas sobrepostas na luta por reconhecimento. Esta ampliação é melhor visualizada no próximo ponto do percurso teórico proposto.

Seguindo essa analogia, o giro proposto por Taylor estaria projetado a partir da chamada “política da diferença”. Nesse sentido, o filósofo discutiu as materializações do reconhecimento, doravante projetos políticos pensados para as sociedades envolvidas, a partir das relações com os grupos minoritários nelas presentes. Cabe frisar que a sua proposta está vinculada aos sentidos da política liberal, atuando fortemente nos/sobre os Estados ditos democráticos, principalmente a partir da segunda metade do século XX. Desse modo, reconhecer as diferenças culturais seria como uma espécie de obrigação para um Estado que considera o liberalismo como melhor modelo de projeto político para mediar os conflitos culturais nas sociedades. Afinal:

Se a identidade humana é dialogicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que nos dê espaço para decidirmos publicamente sobre todos aqueles aspectos da nossa identidade que partilhamos ou, pelo menos, potencialmente, com outros cidadãos. Uma sociedade que reconhece a identidade individual é uma sociedade democrática, deliberativa, porque a identidade individual é, em parte, constituída por diálogos colectivos. (GUTMANN, 1998, p. 25).

Nessa perspectiva, a política do reconhecimento, nessas sociedades, é pensada a partir de dois fundamentais eixos de respeito:

(1) em relação ao carácter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia, e (2) em relação aquelas actividades, práticas e modos de perspectivar o mundo que são particularmente valorizadas por, ou associadas a membros dos grupos minoritários [...] (GUTMANN, 1998, p. 27).

Em seguida destas rápidas considerações introdutórias, e situadas de lado as questões relacionadas a visão liberal sobre a melhor forma de mediação das relações entre as identidades nas ditas sociedades democráticas, para o nosso percurso teórico interessou complexificar como esses pensamentos influenciaram a noção do reconhecimento, pensado como uma política do multiculturalismo concebida pelo liberalismo, como observado no reconhecimento de comunidades quilombolas no Brasil.

Taylor (1998), acreditava que as relações entre reconhecimento e identidade é um problema fundamental para as análises socioculturais, já que:

[...] o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. (TAYLOR, 1998, p. 46).

Significando que a nossa identidade está necessariamente vinculada ao reconhecimento, um reconhecimento incorreto poderia causar prejuízos aos grupos minoritários convivendo no “ambiente potencialmente multicultural” das sociedades democráticas.

Além disso, o filósofo destacou a necessidade de considerarmos a questão da autenticidade como importante pilar das sociedades envolventes. Na prática, os indivíduos, orientados pela originalidade, percebem-se como potentes descobridores de si mesmos. Assim, se a autorrealização se concretiza moldando as relações nas sociedades modernas, essa concretização somente será possível com o auxílio de um reconhecimento justo e verdadeiro. Por conseguinte, Taylor também destacou a importância das relações entre reconhecimento e identidade a partir da ideia de “agentes humanos”. Nesse sentido, o reconhecimento serviria como certa resistência a modelos monológicos da cultura. Modelos que evidenciam a existência de projetos políticos de dominação cultural, como aqueles presentes no colonialismo. Deste modo, ao perceber a importância do reconhecimento, analisou o aspecto essencialmente dialógico, pois a partir dele: “Tornamo-nos em verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado”. (TAYLOR, 1998, p. 52).

Um último destaque das relações entre reconhecimento e identidade situa-se no entendimento de como esta última é construída sempre de uma maneira interativa e coletiva. Portanto:

[...] a descoberta da minha identidade não significa que eu me dedique a ela sozinho, mas, sim, que eu a negocieie, em parte, abertamente, em parte, interiormente, com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente atribui uma nova importância ao reconhecimento. A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas relações dialógicas com os outros. (TAYLOR, 1998, p. 54)

Pensando esse conjunto de questões a partir de uma política multiculturalista, considera-se que uma sociedade democrática deve ter o reconhecimento como um dos principais propósitos. Afinal, o não reconhecimento da diversidade das identidades, assim como a imposição de uma sociedade monocultural, são evidências da efetivação de formas de opressão. Não obstante, se estamos tratando de processos políticos vinculados ao reconhecimento, questiona-se como ponto relevante para o nosso percurso teórico o entendimento de Taylor sobre como o reconhecimento ocorre na esfera pública, materializando-se a partir dos diálogos de “uns” com “outros-importantes”.

Foi nesse sentido que o filósofo indicou um olhar sobre a política do reconhecimento, sugerindo uma dominação disfarçada na ideia de maioria. Dessa forma, ao ignorar as outras identidades, a visão hegemônica domina-as e/ou às impõem processos de assimilação.²³ Esses

²³Segundo Taylor, isso pode ser visualizado a partir de um olhar sobre política da igualdade x política da diferença. No nosso percurso, este debate não será necessário, cabendo apenas indicá-lo como nota.

processos de dominação/assimilação podem estar (e na maioria das vezes estão) relacionados à formação dos Estados-nação. Com efeito, quando da gênese, os Estados “fixam” a ideia de cidadão, estando sujeitos a submeter todos os grupos sociais às regras e sentidos de superioridade cultural, além de impor uma identidade nacional mais discriminando que possibilitando autenticidade e autorrealização nas relações socioculturais. Deste modo:

No mundo moderno, será sempre uma questão que nem todos os cidadãos que vivem sob determinada jurisdição pertençam necessariamente ao grupo nacional contemplado por essa jurisdição. A ideia em si pode ser considerada como desencadeadora de discriminação. Contudo, para lá deste aspecto, a concretização do objectivo colectivo irá, provavelmente, implicar um tratamento diferente para os habitantes locais [...] (TAYLOR, 1998, p. 74-75)

Apesar de exemplificar essa situação a partir da experiência dos quebequianos,²⁴ Taylor nos convidou a refletir sobre as políticas de garantia da reprodução cultural das minorias, demonstrando ser fomentadas (ou não) pelas ações dos Estados. Nesse sentido, a política da diferença em um modelo de nação multicultural, como pensou o autor, é materializada pelo liberalismo, significando o reconhecimento das várias identidades nas nações. O filósofo conclui indicando: “Existem outras culturas e a necessidade de vivermos juntos, tanto em harmonia numa sociedade, como à escala mundial, e cada vez maior”. (TAYLOR, 1998, p. 93).

Se esse ideal está, como analisou Taylor, no cerne do liberalismo, cabe questionar sobre os motivos pelos quais as democracias liberais não o realiza²⁵. Em outro diapasão, é discutível se, apesar de o reconhecimento ser uma das ideias bases do liberalismo, não seria necessário problematizar os próprios embasamentos daquele sistema de governo, pois, mesmo considerando a importância do reconhecimento, ele não garante os direitos legítimos das chamadas “minorias” ou “grupos sociais”, uma vez que: “A relação histórica entre o Ocidente e o Oriente, e especialmente a relação do Primeiro com o último Terceiro Mundo, continua a suportar as marcas de uma negação do reconhecimento”. (HABERMAS, 1998, p. 137).

Em outro sentido, se ao enfrentar o problema Taylor indicou pontos para superá-lo, uma proposta de política de reconhecimento deve considerar, na maioria das vezes, que ao

²⁴Taylor considera que os fatos ocorridos na província canadense do Quebec, apresentam elementos que evidenciam os conflitos em torno do reconhecimento, fornecendo significados para perceber sua força e influência sobre as sociedades e suas relações com os grupos minoritários. O conhecido Ato de Quebec, que culminou em conquistas, via “política de reconhecimento multicultural”, para o povo da província, lhes garantiu, dentre outros feitos, o direito à língua francesa como idioma oficial daquela região.

²⁵Uma das possibilidades críticas que auxiliam em apontar certa ineficácia do multiculturalismo está nas abordagens sobre interculturalidade. Pensando este tema vinculado à educação indígena, Nascimento e Quadros (2020), problematizaram as perspectivas de uma educação intercultural, a partir das opiniões de professores de uma escola localizada no estado de Roraima, na Região Norte do Brasil.

buscar o reconhecimento os grupos minoritários estão em condições disparese se comparados aos grupos hegemônicos, como apontou Appiah (1998). Dessa forma, sem desconsiderar a importância das contribuições de Taylor (1998), seria necessário para o nosso percurso ampliar as perspectivas do reconhecimento ponderando sobre aspectos como: justiça social, direitos de redistribuição, especificidades conjunturais, dentre outras dimensões das relações histórico-locais de dominação. Assim, no próximo ponto, apresentamos algumas reflexões no sentido de ampliar as perspectivas do reconhecimento, indicando limites e possibilidades das questões apontadas por Axel Honneth e Charles Taylor e auxiliando nas reflexões sobre o nosso percurso para pensarmos o reconhecimento quilombola como questão antropológica.

3.3 A metade do percurso: ampliando as perspectivas do reconhecimento e incluindo raça e gênero na abordagem

Ao indicar a relevância da Teoria do Reconhecimento, Fraser (2001) a ratificou como importante contributo para o entendimento e a percepção das mobilizações sociais originadas no final do século XX. Segundo a filósofa, essas mobilizações foram motivadas principalmente a partir de categorias como: nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Assim, em um contexto onde emergiram, no conjunto das reivindicações por reconhecimento, demandas variadas em torno das identidades, a constatação é a de que as clássicas lutas por direitos, características da primeira metade do século XX, perdem espaço, no final do mesmo ciclo, vinculando possibilidades para reivindicações sociais organizadas a partir de outros significados. Materializa-se, nessa perspectiva, um “conjunto de reivindicações simbólicas” que exigem o reconhecimento das particularidades das identidades, contextualizando-se os fenômenos sociais inerentes ao modelo de “reconhecimento das diferenças”. A partir dessas perspectivas, as possibilidades de reflexões sobre o reconhecimento foram amplificadas substancialmente, fato que pode contribuir para o nosso percurso teórico e, conseqüentemente, para pensarmos o reconhecimento quilombola como problema antropológico.

Nesse diapasão, diante de um panorama social gerado como resultado do “vicioso ciclo de subordinação cultural e econômica”, submetendo os grupos sociais às lógicas hegemônicas das sociedades modernas, é necessário mensurar, cuidadosamente, sobre a importância e emergência do reconhecimento das “especificidades identitárias”. As implicações dessas observações indicam novas propostas, sugeridas por Fraser (2001),

apontando para o surgimento de ideias como: *status*, redistribuição e ambivalência. Estas ideias relacionadas a teoria do reconhecimento foram apresentadas como necessárias para pensar as atualizações dos debates sobre o reconhecimento das diferenças.

As consequências das contribuições de Fraser também são consideradas a partir da constatação dos “alertas” para um risco na própria aplicabilidade do reconhecimento. Nesse sentido, para cada um dos alertas Fraser apontou uma ideia visando auxiliar no entendimento de questões problemáticas surgidas como efeito das efetivações do reconhecimento. O primeiro sobreaviso dialoga com a ideia de *status*. Assim, Fraser (2007) indicou a problematização de um possível “reconhecimento sem ética”, provocando um aprisionamento do reconhecimento realizado apenas na lógica indenitária, ou considerando unicamente o *status* das identidades. Em outras palavras, ao se esgotar as possibilidades do reconhecimento nos aspectos simbólico-culturais de uma identidade, esta identidade seria aprisionada em uma espécie de “falso reconhecimento”, pois:

Ao enfatizar a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e autopoietica, o modelo de reconhecimento de identidade submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem a cultura do grupo. Muitas vezes, o resultado desse processo é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada, que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. (DIAS, 2012, p.98).

Deste modo, um “reconhecimento verdadeiro” e com justiça social somente seria alcançado a partir de entendimentos dialógicos. Portanto, se a identidade do grupo que luta pelo reconhecimento deve ser valorizada, sobretudo em um sentido onde se percebe que, nas sociedades modernas, impõe-se caminhos para uma identidade ter mais *status* em detrimento de outra(s), isso deve ser realizado com devida atenção, significando que ao percebermos possibilidades de “captura” pela lógica de um reconhecimento indenitário, é necessário pensarmos novas questões para a materialização do reconhecimento nas sociedades envolventes. Em outros termos, se é imprescindível reconhecer as identidades desvalorizadas, é ainda mais importante considerar a própria dinamicidade intersubjetiva destas identidades. Assim, reconhecer uma identidade e considerar apenas este ato (ou *status*) como fim para a valorização é um equívoco.

Agora, entendendo como notória a obrigação de um reconhecimento cultural que considere as perspectivas dialógicas das identidades, localiza-se o segundo alerta. O alerta corresponde para uma atenção em compreender que na luta por reconhecimento de causas particulares, deve-se considerar as necessidades ainda relacionadas aos chamados direitos

estruturais clássicos. O desafio está tanto no plano intelectual, quanto na prática. Nessa perspectiva:

[...] Em vez de simplesmente endossar ou rejeitar toda a simplicidade da política da identidade, devemos encarar isso como uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com a política social de igualdade (FRASER, 2001, p.246).

Como desdobramento deste alerta, surge outro importante aspecto da ampliação crítica da teoria do reconhecimento proposta na visão de Fraser. Esse é um fator de ordem estrutural pelo qual deve-se ter devida atenção: o reconhecimento não pode deixar de considerar a necessidade de redistribuição dos direitos essenciais negados historicamente. E nesse sentido surge a ideia de “redistribuição” (FRASER, 2001), ressaltando que esse conceito é oriundo da percepção da existência de um dilema: redistribuir-reconhecer. Fraser entendeu como resposta a esse dilema, ser imperativo compreender que o resultado de uma relação histórica de não-reconhecimento das identidades específicas, de desvalorização do *status*, bem como dos aspectos e demandas próprias, provoca uma ausência de acesso a direitos, não só característicos, como também gerais. Ou seja, há uma necessidade de redistribuição de direitos e acessos historicamente negados, que é ocasionado a partir da força daquele vicioso ciclo de subordinação cultural e econômica, como também pela desvalorização do *status* de certas identidades.

A proposta do conceito de redistribuição é um marco na análise de Fraser, contribuindo para o exame de novas conjunturas que emergiram com outros significados de organização da intervenção social. Entretanto, ao propor a redistribuição, não se pretende substituir a ideia de reconhecimento. Mais que isso, o objetivo é associar e aproximar o reconhecimento da redistribuição, intuindo um método de análise das demandas identitárias surgidas no final do século XX, fortalecidas no início do século XXI: “[...] Meu objetivo mais amplo é conectar duas problemáticas políticas que são costumeiramente dissociadas, pois só por meio da reintegração do reconhecimento e da redistribuição pode-se chegar a um quadro adequado às demandas de nosso tempo”. (FRASER, 2001, p.246).

Mais tarde, Fraser ampliou a abordagem no sentido de uma problematização a partir da aproximação dos conceitos de redistribuição e reconhecimento e, como o terceiro alerta, apontou para a ideia de “ambivalência”. Percebemos, como a própria denominação alude, que existem situações onde o reconhecer está vinculado, necessariamente, a redistribuir. Nessas situações, não sendo possível, portanto, a realização de um sem considerar a efetivação de

outro. Notamos, a partir dessas ponderações, a ocorrência de necessidades de se reconhecer sem depreciar a obrigação de redistribuir. Isso ocorrendo a partir de uma lógica de reciprocidade entre reconhecimento e redistribuição, amplia um pouco mais as considerações de Fraser, a partir da evidência do dilema inicialmente apontado:

O fato é que a política de reconhecimento e a política de redistribuição frequentemente aparentam ter fins contraditórios. Onde a primeira tende a promover diferenciação, a segunda tende a minar isso. Assim, os dois tipos de reivindicação estão em tensão; eles podem interferir, ou até mesmo atrapalhar uma à outra. Aqui, então, temos um dilema difícil. Eu o chamarei doravante de dilema de redistribuição/reconhecimento. Pessoas que estão sujeitas a ambas, injustiça cultural e injustiça econômica, precisam tanto de reconhecimento como de redistribuição. Precisam reivindicar e negar suas especificidades. [...] (FRASER, 2001, p.251).

E, ao chamar a atenção para o dilema, Fraser (2001) apontou uma solução: a ideia de ambivalência. Para explicar o conceito ambivalência, a autora exemplificou sugerindo situações com necessidade de reconhecer, vinculada à obrigação de redistribuir. Ao fazê-lo, Fraser se aproximou de algumas categorias de análise sociocultural, dentre as quais: raça e gênero. A filósofa sinalizou para a existência de uma relação necessária à afirmação da particularidade (aludindo à ideia de *status*); com o devido cuidado para não negligenciar as necessidades estruturais (indicando a noção de redistribuição) e; também para além das especificidades (apontando para a ambivalência).

Utilizar as categorias raça e gênero para exemplificar as chamadas coletividades ambivalentes foi uma relevante decisão tomada por Fraser. Principalmente por essas categorias serem indicadas como grandes mobilizadoras e precursoras das reivindicações que orientaram os fenômenos do reconhecimento nas mobilizações sociais no final do século XX. Afinal, foram essas mesmas reivindicações específicas de direitos exclusivos que agiram com mais afinco no período em questão.²⁶ As chamadas coletividades ambivalentes surgiram na contextualização teórica como um fenômeno importante para a análise crítica da teoria do reconhecimento. Em Fraser, isso se distinguiu quando da constatação que:

A divisão atual de trabalho assalariado é parte do legado histórico do colonialismo e escravidão, que elaboram categorizações raciais para justificar as formas brutais de apropriação e exploração, efetivamente estabelecendo os “negros” como uma casta político-econômica. [...] Todavia, “raça”, como gênero, não é apenas economia política. Também tem dimensões culturais-valorativas, o que traz para o universo do reconhecimento [...] (FRASER, 2001, p.263).

²⁶Para exemplificar melhor a abordagem teórica de Fraser sobre o conceito de Ambivalência, tomamos a liberdade de explorar as categorias raça e gênero, para fins de análise do estudo aqui proposto. Porém, cabe lembrar que na sua análise, Fraser (2001) se referiu também a outras categorias, como sexualidade e nacionalidade.

Ao considerarmos as contribuições de Fraser a partir da aproximação do reconhecimento com as categorias raça e gênero, bem como etnia e nacionalidade, será possível ampliar um pouco mais o caminho trilhado no percurso teórico proposto neste estudo. Para pensar o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica sem perder de vista os processos de dominação cultural, é necessário, portanto, uma crítica ao patriarcado, sexismo, racismo e machismo. Pois, para uma análise das questões quilombolas, bem como para propor o reconhecimento desses grupos como questão para as discussões da Antropologia, estes pontos devem de ser considerados.

Por fim, ao conceber uma “justiça de gênero” Fraser (2007) indicou que a abordagem de gênero deve estar relacionada, reciprocamente, nos entendimentos sobre o reconhecimento. Essas perspectivas auxiliam no exercício de relacionar gênero, raça e reconhecimento, pois:

Enxergando a justiça social conforme três ângulos simultâneos, [Fraser] nos ressalta a necessidade de pensar as opressões desde as suas bases, levando em consideração todos os seus aspectos – econômicos, culturais e políticos – para que assim possamos traçar estratégias que contemplem o problema como um todo. (DAMIÃO; CARLOTO, 2017, p. 2).

Como conclusão do percurso teórico sugerido, enfatizamos aspectos do reconhecimento quilombola, entendendo-o a partir de algumas nuances antropológicas, históricos, políticos e legais. Assim, acreditamos indicar um caminho que pode contribuir, a partir dos apontamentos conceituais que propomos, na imersão da particularidade do nosso estudo de caso com a Comunidade Quilombola Onze Negras, localizada no Cabo de Santo Agostinho/PE.

3.4 Concluindo o percurso: pontos para pensar o reconhecimento quilombola

No caminho conceitual percorrido nos deparamos com termos bem conhecidos pela Antropologia. Nossa proposta de percurso teórico alçou definições como: “outro”, “alteridade”, “agência humana”, “multiculturalismo”, “identidade”, “nacionalidade”, “etnicidade”, “raça” e “gênero”. Os debates suscitados provocaram nossas reflexões sobre as perspectivas de diálogo entre a Antropologia e outras áreas do conhecimento. Por conseguinte, é necessário compreender o reconhecimento quilombola como um fenômeno histórico e dinâmico, afirmando que: i) devemos refletir sobre sua relação com a constituição histórica do Brasil como nação e; ii) quando se trata de abordá-lo, precisamos problematizar a construção a partir das relações entre uma identidade particularizada e mobilizada para combater a segregação histórica, em constantes diálogos de resistências frente ao “outro

generalizado” (o não-quilombola), doravante certa mediação efetivada pela instituição Estado brasileiro, por meio da execução ou não de políticas públicas tanto de reconhecimento como de redistribuição.

Partindo dessas duas perspectivas, nosso percurso finalizará indicando três subdivisões textuais. A primeira está dedicada a um rápido enfoque na reflexão sobre o reconhecimento quilombola, a partir das relações com os temas raça, etnia e nacionalidade. A segunda aponta para os sentidos histórico-antropológicos deste reconhecimento, abordando alguns pontos-chaves para contribuir nos tensionamentos que o entendem como uma questão antropológica: as reflexões a partir da existência de um “campesinato negro”; a ideia de etnicidades emergentes e; a ressemantização do termo quilombo. Por fim, a terceira indica aspectos políticos-legais, partindo das seguintes problematizações: a ideia de resistência histórica mobilizando o reconhecimento quilombola; a perspectiva legal entendendo as comunidades quilombolas como sujeitos de direito, desde a utilização do território e os seus desdobramentos e; a relação entre o fazer antropológico e o reconhecimento quilombola.²⁷

3.4.1 A relação entre reconhecimento quilombola, raça e etnia

Para Bandeira (1988), a identidade quilombola é uma relevante expressão de identificação étnica, objetivando em responder a sistemática tentativa de apagamento da história de negros e negras no Brasil. Segundo a antropóloga, a organização quilombola está pautada, desde o início, em um sentido de mobilização, negação e resistência contra a identidade estigmatizante pensada (e efetivada), por parte do “branco dominador”, para a parcela negra da população brasileira. Sendo assim, sugere-se que o reconhecimento quilombola está em constantes diálogos com as questões que problematizam sobre o racismo estrutural brasileiro.

Sob outra perspectiva, Costa (2001) entendeu as discussões em torno das etnias surgidas como respostas a ideia de “comunidades imaginadas”, promovida pelos Estados-nação durante o século XX. Neste período, no nosso país, essa noção correspondia a imposição de uma mestiçagem como ideologia de Estado. Com efeito, os descendentes das pessoas escravizadas no Brasil colonial e imperial seriam convertidos em “mestiços de todos

²⁷É necessário afirmar que a divisão proposta não buscou uma generalização do fenômeno do reconhecimento quilombola, indicando o mesmo caminho para analisarmos o conjunto das comunidades quilombolas em todo o Brasil. Propor essa divisão significa um esforço teórico empenhado em concluir o percurso apontando temas e sinalizando para um ponto de partida, de onde surge a necessidade de olhar a situação de cada grupo, cada comunidade quilombola, nas especificidades das particularidades.

os tons”. Alguns setores da sociedade brasileira acreditavam ser esta uma das (se não a principal) bases para a construção de uma “nação progressista nos trópicos”, onde seria edificada a ideia de brasileiridade que: “[...] se apresenta como uma identidade mestiça não étnica, capaz de assimilar todas as outras representações étnicas”. (COSTA, 2001, p. 149).

Essa imposição da brasileiridade também esteve e está vinculada à experiência da descaracterização do povo negro, como apontou Bandeira (1988), correspondendo a um ato pujante e contínuo de tentar a todo custo promover o aniquilamento das suas histórias. Nesse sentido, Costa (2001) concluiu que somente com o enfraquecimento da ideia da mestiçagem e o surgimento da noção de pluralização cultural, foi possível visualizar novas perspectivas para negros e negras no Brasil. Portanto, a construção de uma etnia quilombola surgiu como mais uma resposta às lógicas racistas, significando que a afirmação da identidade étnica dos grupos quilombolas, bem como o reconhecimento podem ser apreendidos como estratégias de mobilização contra o racismo histórico e estrutural brasileiro, pois:

Se admite-se que uma etnia quilombola através do concurso do Estado encontra-se em construção no Brasil, cai por terra um dos pressupostos fundamentais da ideologia da mestiçagem, já que em lugar de uma estratégia de assimilação vê-se operar uma política oficial de reconhecimento e mesmo promoção das diferenças culturais. (COSTA, 2001, p. 150).

Estes entendimentos estão pautados na ideia de uma relação entre raça e etnia e nação, não podendo ser negligenciada quando discutimos o reconhecimento quilombola. Ainda de acordo com essa compreensão percebe-se que:

O projeto social da escravidão passava pela exclusividade étnica, encobrindo-se a diversidade cultural dos escravos na sua categorização genérica como negro. Deslocando-se o foco do reconhecimento da diferença do plano da identidade étnica para o plano da raça, eliminava-se das relações cotidianas uma padronagem étnica de práticas socio-culturais adstritas a brancos e negros. (BANDEIRA, 1991, p. 10).

Por isso, esta relação foi abrangida no nosso percurso também como enfoque relevante para propor o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica. É importante perceber que este fenômeno significa ainda a materialização de uma mobilização histórica de negros e negras na luta contra o racismo, em busca da afirmação e valorização de uma identidade estigmatizada historicamente, bem como de direitos identitários negados. Esta afirmativa está relacionada com a própria história do reconhecimento quilombola no Brasil, sendo evidenciada ao observarmos as estratégias do MN, quando das primeiras reivindicações que buscaram efetivá-lo.

Contudo, se os pontos elencados acima são importantes aspectos na análise das relações entre reconhecimento quilombola, raça, nacionalidade e etnia, Almeida (2002)

provocou nossa reflexão sobre o cuidado indispensável às abordagens sobre os grupos quilombolas, quando analisamos a combinação entre os quatro tópicos. Ao perceber os quilombos como “novas etnias”, o antropólogo entendeu que somente a classificação racial não abarcaria o fenômeno atualmente, significando que uma análise sobre aqueles grupos não deve considerar apenas as questões raciais. Em outras palavras, ao refletirmos sobre o reconhecimento quilombola devemos estar atentos a um entendimento mais amplo (BARTH, 2000), de acordo com a ideia de novas etnias, pois “[...] expressam outras maneiras de se colocar diante dos aparatos de poder e estão vivendo um momento de profunda reorganização de sua representatividade no âmbito da sociedade civil e perante seus antagonistas históricos”. (ALMEIDA, 2002, p. 72-73).

Não significando uma compreensão a-histórica do reconhecimento quilombola, desconsiderando as relações com o tema raça e o racismo brasileiro, a ideia reside em perceber a dinamicidade relacionada com as possibilidades de agregação em torno do fenômeno quilombola, ao situar outros sentidos existentes para além das concepções consideradas pelo debate considerando apenas os enfoques raciais e/ou a ocupação de territórios. Deste modo: “A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de agentes sociais, pode ser mais ampla do que a abrangência de um critério morfológico e racial”. (ALMEIDA, 2002, p. 69).

Em suma, na nossa proposta de percurso teórico, esses são os principais motes implicando as relações entre o reconhecimento quilombola e as temáticas nacionalidade, raça e etnia. Assim, os debates incluindo essas categorias ao percurso teórico proposto se relacionam diretamente com certa dinamicidade de uma perspectiva histórico-antropológica do reconhecimento quilombola, atuando como um ponto de partida para os dois próximos tópicos do texto.

3.4.2 Questões histórico-antropológicas

Dialogando um pouco mais com as discussões sobre raça, iniciamos esta parte do percurso teórico partindo da interlocução com as análises refletindo sobre o reconhecimento quilombola, a partir de ideias que consideram a existência de um “campesinato negro” no nosso país. Esta concepção está vinculada, em certo nível, ao entendimento acerca das atuais comunidades quilombolas como oriundas de uma diversidade de relações históricas de resistência, expressas no conjunto das apropriações e usos dos territórios onde habitam, em

todo o Brasil. Um exemplo de evidência dessa diversificação estaria nas várias denominações dessas comunidades, antes da efetivação da política do reconhecimento quilombola. Além do termo quilombo, esses grupos foram identificados por várias outras formas de intitulação. Dentre essas denominações estariam, por exemplo: “mocambos”, “terra de preto”, “terra de crioulo” e “terra de negro”, conforme indicam Arruti (2006) e Almeida (1983).

Para além das expressões, essas denominações evidenciam um dos significados do resultado de um vácuo histórico de cem anos, onde os grupos de “negros fugidos” e seus descendentes estabeleceram uma diversidade de relações na apropriação dos territórios habitados, no período pós-Abolição. Dentre os vários arranjos na ocupação dos territórios, destacam-se a doação e/ou compra de lotes, a ocupação de terras abandonadas e a utilização pós desapropriações realizadas por órgãos estatais (GOMES, 1995). Em outros termos, as comunidades quilombolas não podem ser resumidas doravante um olhar hegemonizando-as na reprodução equivocada e enquadradora do conceito de quilombo, cunhado pelo Estado Colonial, conforme discutiremos em seguida. Pois: “O conceito ainda que viável no discurso político de resistência negra, apresenta-se como unificador e generalizante daquilo que é historicamente diverso e particular.” (GUSMÃO, 1991, p. 34). À vista disso, enfatizam-se os grupamentos de “negros e negras fugidos” existindo antes mesmo da expressão quilombo: “Antes de mais nada, cabe ressaltar a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo ‘quilombo’ para dar conta da diversidade das formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras [...]” (GUSMÃO, 1991, p. 34).

Em outras palavras, esses camponeses e camponesas negras, caracterizando indivíduos vistos como sujeitos políticos convivendo no campo, representam a união de diversos atores sociais que, em determinadas situações, podem ter enxergado no acionamento de uma identidade quilombola as possibilidades de conquistarem direitos identitários e/ou étnicos, sobretudo o direito aos territórios ocupados por seus ancestrais (e/ou pelos mesmos), ao longo de todo o período pós-Abolição. Isso correspondendo, portanto, à continuidade da resistência histórica de “negros e negras fugidos” do sistema escravocrata, sendo também: “[...] expressões objetivas de resistência e etnicidade”. (BANDEIRA, 1991, p. 21). É partindo de uma ampliação dessa abordagem que apresentamos à segunda questão histórico-antropológica indicada no nosso percurso.

As chamadas etnicidades emergentes é outro importante tema quando abordamos o reconhecimento quilombola. Para Arruti (1997) as etnicidades emergentes surgem da

produção de novos sujeitos políticos, a partir do que o pesquisador denominou “maximização da alteridade”. De acordo com o autor, a emergência da identidade étnica quilombola não pode ser compreendida como uma tentativa de resgatar antigas etnias. Em suma, a etnicidade quilombola emergente deve ser visualizada a partir dos processos de etnogênese. Segundo essa perspectiva, apesar de a mobilização em torno da identidade étnica quilombola remeter a certas relações com o passado, esse vínculo ocorre de maneiras interativas. Principalmente se considerarmos a dinamicidade dos complexos processos de produção daqueles “novos sujeitos políticos”, na arena das discussões pelos direitos étnicos.

Outro importante aspecto implicando na análise da emergência étnica quilombola são os debates ocorridos nas primeiras mobilizações sobre o reconhecimento daqueles grupos, que estiveram atrelados à perspectiva de valorização de sujeitos políticos depreciados historicamente pelo Estado brasileiro. Por isso mesmo, Arruti afirmou:

[...] no caso das comunidades negras rurais, ou melhor, para a representação que se passa a fazer delas, seu emprego pode significar justamente a afirmação ou produção dessas idéias. Principalmente porque, a partir da década de 70, quando a renovação historiográfica se voltou para os movimentos populares e para a “história dos de baixo” e da sua “resistência”, a retomada do tema dos quilombos transformou-os em símbolos da recusa absoluta à ordem escravocrata, oligárquica e, em alguns casos, do próprio capitalismo. (ARRUTI, 1997, p. 22).

É importante entender que ao abrangermos a etnicidade quilombola como emergente, a partir das perspectivas da etnogênese, não podemos perder de vista a ideia que o reconhecimento quilombola corresponde também a um resultado das relações de alteridade que, em certa medida, geram uma expectativa exterior sobre a identidade daqueles grupos. Isso significa que a emergência étnica quilombola dialoga com o que Barth (2000) compreendeu como grupos étnicos. De acordo com essa lógica, entendemos a “fronteira” da etnicidade emergente quilombola como estabelecida em uma relação dinâmica, partindo de um diálogo conflituoso e constante com o agente externo (o outro – não quilombola) e o ente mediador (o Estado brasileiro).

Por esse ângulo, Andrade (2006) citou uma “antropologia reflexiva” imprescindível à análise da etnicidade emergente quilombola. A antropóloga afirmou a necessidade de estarmos atentos, nos resguardando do enquadramento burocrático que ocorre ao não entendermos que a emergência da etnicidade quilombola está vinculada também as mobilizações da sociedade civil, através de associações e movimentos sociais, regionais e nacionais, presentes e atuantes no Brasil. Andrade (2006) se referiu às influências de certa “atribuição externa”, onde antropólogos e antropólogas que pesquisam juntos aos povos

quilombolas também devem questionar, e se autoquestionarem, sobre a possibilidade de existência de uma “dança das categorias”, considerando a pluralidade das experiências históricas, bem como as relações internas e externas no complexo das especificidades de cada comunidade quilombola.

Essa discussão envolvendo o fazer antropológico, as reivindicações políticas da Sociedade Civil e a ideia de etnicidades emergentes, está em diálogos com o processo de ressemantização pelo qual o termo quilombo passou, sobretudo nos períodos precedentes a significativa expansão de comunidades quilombolas reconhecidas no Brasil (final do século XX e início do século atual). Na nossa proposta de percurso, essa abordagem é considerada um aspecto relevante para propor o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica, situado como terceira e última questão histórico-antropológica do caminho teórico sugerido.

Conforme foi apontado rapidamente no início deste tópico, o termo quilombo foi inicialmente utilizado pelo Estado Colonial. A terminologia servia a um enquadramento partindo de uma categoria administrativa, rotulando grupamentos de negros e negras fugidos da escravidão, suscitando resistências ao sistema escravocrata. Assim, o Conselho Ultramarino, órgão criado pela Coroa portuguesa e com importantes atribuições financeiras no Brasil do sistema escravocrata, estabeleceu uma compreensão segundo a qual por quilombo ou mocambo entendia-se: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. (ROCHA, 2005, p. 99). Percebe-se, portanto, que esta categorização esteve vinculada a um período de exclusão social e econômica de pessoas negras resistindo a escravização, no Brasil colonial e imperial. Sujeitos que deveriam ser submetidos por serem considerados “sem alma” e identificados como “coisas”. “Ferramentas” que por serem de posse do homem branco deveriam ser recuperadas. Além disso, ao dirigir-se as “habitações”, “despovoamentos” e “ranchos”, a classificação identificava um local, um contexto espacial. Para Almeida (1983), perdurando ao longo dos períodos imperial e colonial, essas compreensões atreladas a nomeação quilombo significavam uma forma de impor uma atribuição externa, um posicionamento de categorização impositiva e coletivizadora para aqueles que não aceitavam serem assimilados como instrumentos de exploração na lógica do modelo de *plantation*.

Com a abolição da escravatura, ocorrida em 1888, essa lógica foi modificada. Este evento demarcou uma etapa diferenciada na história de negros e negras no Brasil. A abolição

engendrou a ideia de que se encerrava um ciclo de “presença negativa” dessas pessoas no país. Segundo esta ótica, a escravidão deveria ser considerada uma questão resolvida, significando um Brasil do passado. Logo, negros e negras não seriam mais vistos como “coisas” ou “ferramentas”. Porém, a Proclamação da República, ocorrida em 1889, aprofundou ainda mais este entendimento. Assim, se antes da abolição o termo quilombo significava uma categorização estigmatizante, no pós-Abolição sequer existia. O resultado foi a implementação de um “vazio histórico”, onde operavam a dialética do esquecimento nas décadas posteriores ao final do século XIX. Ocorreu uma ausência de enfrentamento e resolução dos problemas vividos pelos negros e negras no pós-Abolição, provocando um vazio histórico de cem anos e contribuindo para um período no qual o termo quilombo “desapareceu” (NASCIMENTO, 1980).

No fim da segunda metade do século XX, ocorreu uma reintrodução do termo quilombo no debate público. A reinserção foi provocada pelas reflexões e mobilizações do MN, como apontou Ratts (2001), a partir do acirramento dos conflitos no campo. Essas mobilizações também foram resultadas pelas influências das discussões oriundas das reivindicações pela aprovação da CF, tendo como pano de fundo assegurar a alguns grupamentos de pessoas negras ameaçadas, quanto ao direito de uso dos seus territórios. Com efeito, em 1988 a expressão quilombo foi apropriada pelas mobilizações políticas a partir de um direito fundamental: a terra.

Observando este fenômeno percebemos, ao olhar para o passado, que o acionamento da categorização “remanescentes” seria uma estratégia para ativar meios agindo como respostas aos cem anos da lacuna histórica. Esse possível movimento tem implicação direta sobre o reconhecimento quilombola, passando a caracterizar e direcionar o direito à terra como principal fundamento do reconhecimento daqueles grupos. O pensamento estava materializado no artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF de 1988, segundo a determinação: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A partir das críticas elaboradas por antropólogos e antropólogas, bem como pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no conjunto das discussões em torno da problemática nomenclatura “remanescentes de quilombos”, instituíram-se várias pesquisas e debates contribuindo para a ressemantização da expressão quilombo. O’Dwyer (2002),

entendeu que este foi um relevante momento político-antropológico nacional, caracterizando um importante evento no ciclo da discussão sobre o reconhecimento quilombola, sobretudo na compreensão daqueles grupos como sujeitos de direitos (conforme discutiremos no próximo tópico do nosso percurso), estando relacionados com o passado, mas não aprisionados nos tempos remotos. Se fazia necessário, portanto, a compreensão e discussão da situação dos “quilombos contemporâneos”.

A ideia de quilombos contemporâneos é um manifesto significado da ressemantização pela qual o termo quilombo passou. Apontando para o fechamento de um ciclo onde a identidade étnica quilombola passa gradualmente: i) de uma nominação para a efetivação da “exclusão” (quilombo); ii) chegando a um termo pensando por agentes sociais como pertencentes a certa ideia de “restos” da história (remanescentes de quilombos) e; iii) por fim, resultando em dimensões ressemantizadas e valorativas de uma identidade étnica, dinâmica e em construção (quilombos contemporâneos/comunidades quilombolas/comunidades negras rurais quilombolas). Estas dimensões implicam ver os grupos quilombolas como sujeitos de direitos, partícipes da construção do Brasil como nação e precisando ser valorizados e reconhecidos.

Partindo dessa perspectiva, finalizamos as discussões conceituais indicando os aspectos político-legais do reconhecimento quilombola, a partir de três perspectivas: a ideia de resistência histórica mobilizando o reconhecimento quilombola e; os entendimentos visualizando as comunidades quilombolas como sujeitos de direito, partindo da utilização do território e seus desdobramentos.

3.4.3 Aspectos político-legais

Para finalizar a tarefa de sugerir um percurso teórico propondo o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica, optamos por abordar três dos seus principais aspectos político-legais. O primeiro diz respeito a compreensão dialogando o reconhecimento quilombola à ideia de resistência; o segundo relaciona-se com o entendimento das comunidades quilombolas como sujeitos de direito e; o terceiro aspecto trata das relações entre o fazer antropológico e o reconhecimento quilombola.

Inicialmente, apontamos uma relação direta entre o primeiro aspecto e a parte final das questões discutidas no trecho anterior: a ressemantização da nominação quilombo. Sabemos que a ressemantização positivou o uso da expressão quilombo, passando a defendê-la como

um termo para além da busca por resquícios históricos. Se pensado estrategicamente, esse movimento também poderia constituir uma tática de resistência. Segundo esta ótica, se ao olharmos para os grupos quilombolas não devemos buscar referências na ideia de restos arqueológicos, é necessário estarmos atentos, no mesmo sentido, em perceber que a existência daqueles grupos significam também uma mobilização histórica. Desse modo, o quilombo, antes categorizado como “espaço de negros fugidos”, poderia ser visto como lugar de afirmação e/ou libertação; um símbolo político de negação do racismo. Ainda de acordo com essa visão, Leite (2008) ponderou:

A palavra “quilombo”, que em sua etimologia bantu quer dizer acampamento guerreiro na floresta [...] teve também um significado especial para os libertos, em sua trajetória, conquista e liberdade, alcançando amplas dimensões e conteúdos. O fato mais emblemático é o do Quilombo dos Palmares, movimento rebelde que se opôs à administração colonial por quase dois séculos. (LEITE, 2008, P. 965).

Portanto, a relevância desse aspecto político-legal na abordagem sobre reconhecimento quilombola está na importância revelada ao apresentar uma resposta a “história mal resolvida” de negros e negras no Brasil, evidenciando uma compreensão histórica, política e valorativa da percepção sobre o quilombo. Assim, o reconhecimento quilombola significaria também um conjunto de entendimentos sobre a mobilização de homens e mulheres negras resistentes ao sistema escravocrata e, conseqüentemente, ao racismo, desde a instauração do colonialismo no nosso país.

Por outro lado, essa perspectiva também está vinculada a um entendimento dos desdobramentos dos períodos pós-coloniais no Brasil, significando a não aceitação da estigmatização, imposta pelos portugueses do, termo quilombo. A negativa ocorria como algo necessário para negros e negras brasileiros e a sua concretização advinha das ideias de união, mobilização e resistência. Dessa forma, de “negros fugidos”, quilombo caracterizaria a luta política pela liberdade, em um país que age estigmatizando e excluindo o povo negro, a partir das várias manifestações das ideologias efetivando o racismo e discriminação étnico-racial. Com efeito, quilombo passou a ser mais uma forma de denunciar o embranquecimento materializado no Brasil dos períodos pós-Abolição.

Esse discurso apreciativo também foi utilizado pelo MN na caracterização de um posicionamento buscando a disputa pelo poder, onde o objetivo maior era a participação de negros e negras nas instâncias de decisão. Segundo essa perspectiva, a mais importante estratégia de mobilização política estava na cobrança de uma “cidadania mais que tardia” para o povo negro. Não por acaso, Leite (2008) identificou três vertentes para se pensar o

quilombo como resistência: o direito a terra; um conjunto de ações em políticas públicas em defesa da cidadania e; um sentido de estratégias de proteção a manifestações culturais vinculadas a certas especificidades. Essas ideias são pensadas para um quilombo que: i) resiste a partir de uma perspectiva olhando para o passado reavaliando-o e, com efeito, ressignificando a estigmatização imposta pelo Conselho Ultramarino e; ii) enxergando o futuro ao projetar, a partir de mobilizações atuais, as condições para produzir a mudança de vida do povo negro brasileiro em médio/longo prazo.

O papel emblemático do quilombo como resistência também foi considerado na abordagem de Nascimento (1980), que destacou a ideia de “quilombismo”, defendendo o quilombo como espaço potencial de organização da resistência de negros e negras em busca de uma sociedade mais fraterna e igualitária, onde: “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.” (NASCIMENTO, 1980, p. 263). É em uma aproximação dessa mesma interpretação que Ratts (2006) recorreu ao pensamento da historiadora negra Beatriz Nascimento, a fim de indicar os significados valorativos do termo quilombo: i) como instituição africana; ii) como instituição no período colonial e imperial no Brasil e; iii) como passagem para princípios ideológicos. A visão enfatiza uma problematização da: “ruptura da identidade dos negros e seus descendentes, tanto em relação ao seu passado africano quanto à sua trajetória na própria história dos países em que foram alocados após o tráfico negreiro.” (RATTS, 2006, p. 117)

A união de todos esses espectros influencia o reconhecimento quilombola, significando ainda a busca por uma mobilização enxergando na CF de 1988, as bases para reivindicar os direitos étnicos das comunidades quilombolas. Compreendidos como sujeitos presentes ativamente na construção histórica do Brasil, aqueles grupos passaram a utilizar o direito fundamental à terra, conforme prevê o Artigo 68 da CF de 1988, como ponto de partida para um conjunto de garantias étnicas a serem promovidas e asseguradas institucionalmente. Pois: “[...] mais do que uma exclusiva dependência da terra, o quilombo faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário.” (LEITE, 1999, p. 129).

A perspectiva abrangendo as comunidades quilombolas como sujeitos de direito surgiu, inicialmente, de uma problematização da relação histórica daqueles grupos com o Estado brasileiro, em um sentido de desdobramento do aspecto apontado acima: o quilombo como resistência. Nesse sentido, foi considerada, principalmente, a necessidade de se admitir

que em cem anos (de 1888 a 1988) houve uma lacuna de cidadania para os negros e negras brasileiras. Uma das formas mais elementares de materialização dessa lacuna estaria na configuração do tratamento dado pelo Estado nacional aos grupos quilombolas. Dessa forma, a mobilização em torno do reconhecimento de comunidades quilombolas considerou a histórica marginalização social compulsória ao povo negro no Brasil durante todo o período do pós-Abolição, em um panorama onde os estigmas impostos a essa parcela da população resultou na ausência de cidadania. Com efeito, se o artigo 68 reconhecia a necessidade de garantia da posse das terras ocupadas pelos “remanescentes”, a inclusão deveria considerar outros direitos além do território.

Foi segundo esta perspectiva que a abordagem sobre a influência da CF de 1988 na ressignificação das comunidades quilombolas resultou na concepção de quilombos contemporâneos. Nesse sentido, Marques e Gomes (2013) indicaram que:

A questão do direito de grupos quilombolas à sua territorialidade permaneceu não tematizado no espaço público geral desde a abolição da escravidão (1888) até a Constituição Federal de 1988. Isso levou a um déficit no reconhecimento dos direitos [...] (MARQUES; GOMES, 2013, p. 138).

Ainda de acordo com os autores, o reconhecimento quilombola deve ser compreendido a partir de uma noção de “tripla dimensão de justiça social”, estando vinculado às seguintes problematizações: i) identidade e direitos; ii) redistribuição material e simbólica e; iii) representação política. Na prática, para uma compreensão viável, o reconhecimento quilombola, entendido a partir desta tríade, deve ser pensado em uma dinâmica de contemporaneidade do próprio reconhecimento e da problemática relação com a identidade étnica, os direitos e as questões simbólicas de representação política.

O destaque ao texto constitucional também foi pensado na abordagem de Leite (2000), vendo no “ideário liberal” da CF de 1988 o que podemos sugerir como um “terreno fértil” para o reconhecimento de comunidades quilombolas no nosso país. Esse ideário liberal está materializado, junto ao artigo 68 do ADCT, em um conjunto de textos legais. Resultados da mobilização quilombola em torno do reconhecimento, onde ressaltam-se os artigos 215: “*O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais*”; e 216: “*Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]*” da CF de 1988; a

Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT²⁸ e; o Decreto 4.887 de novembro de 2003.²⁹

A mesma ênfase de Leite (2000) encontra-se em Shiraishi Neto (2007). O pesquisador elencou questões acerca dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, a partir de um enfoque nas declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos demarcando e definindo a política nacional de reconhecimento quilombola. Essa política, dialogando com a complexa particularização do universal, articula a proteção da diversidade das expressões culturais, enfocando o respeito às dinâmicas situacionais em que cada povo, cada comunidade quilombola está envolvida. São situações conflituosas materializadas segundo a própria lógica do reconhecimento quilombola, entre os direitos e a afirmação das identidades. Em outra perspectiva, Silva (2018) entendeu a “luta dos quilombos” como a busca pelo direito humano de permanecerem nos territórios habitados, onde: “[...] os quilombos representam parte da luta dos negros contra a opressão e a violência da escravidão e de suas ramificações, ou processos similares”. (SILVA, 2018, p. 60).

Finalmente, ressaltamos que se, por um lado, esses textos legais representam conquistas resultadas da mobilização política em torno da ideia do quilombo como resistência, bem como da concepção dos grupos quilombolas como sujeitos de direitos étnicos; por outro lado, Chagas (2001) chama a atenção para observarmos esses processos político-legais orbitando o reconhecimento quilombola com a devida atenção, uma vez que: “[...] o desafio que se apresenta à prática antropológica fundamenta-se em produzir uma problematização das próprias categorias jurídicas que foram concebidas com um caráter genérico.” (CHAGAS, 2001, p. 211). O caráter genérico apontado na citação acima, diz respeito a compreender que as discussões jurídicas podem agir de duas formas: i) possibilitando o acesso aos direitos étnicos ao reconhecer a “legitimidade” de um grupo minoritário e; ii) generalizando, mais uma vez, os grupos quilombolas a partir da ideia de uma existência única e enquadradora. Nesse sentido, destaca-se o papel de antropólogos e antropólogas nas relações materializadas com as comunidades quilombolas quando, por exemplo, da realização das pesquisas antropológicas legitimando, em certo nível, o reconhecimento daqueles grupos.

28A Convenção 169 da OIT reconheceu e referendou vários direitos dos “*povos Indígenas e Tribais*”. Como signatário do texto, o Brasil foi influenciado pelo documento na relação com os grupos quilombolas e o reconhecimento destes.

29O Decreto 4.887 de 2003 é outro importante marco legal para as comunidades quilombolas. Nele, o Estado brasileiro regulamentou o reconhecimento daqueles grupos, definindo os detalhes da implementação. Por ser considerado como importante na análise que propomos, o Decreto 4.887 consta nos apêndices.

Essa relação foi problematizada a partir de uma “perspectiva contrastiva entre o Direito e a Antropologia”, segundo aludiu O’Dwyer (2009). Para a antropóloga, o reconhecimento quilombola está engendrado de relações de poder onde as comunidades são os alvos, devendo ser compreendidas a partir desta problemática. De acordo com essa interpretação, é necessário valorizar a ideia de autoatribuição, a partir de uma compreensão considerando a autonomia dos grupos quilombolas buscando o reconhecimento. Por isto, é fundamental:

[...] reconhecer os direitos de povos tradicionais com base na autoatribuição e na construção de uma identidade étnica relacionada a formas específicas de territorialização, assim como no reconhecimento das identidades de minorias na questão dos direitos humanos. (O’DWYER, 2018, p. 35-36).

Nesse panorama, o papel central da Antropologia é sublinhado, sobretudo considerando que os antropólogos e antropólogas são os agentes externos que mais se relacionam com estes grupos quando da realização de pesquisas, bem como quando da efetivação da política oficial de reconhecimento das comunidades quilombolas. Em suma, é imprescindível compreender que o processo de construção do conhecimento não está desvinculado das implicações engendrando as relações de poder presentes na interação entre o Estado e os grupos quilombolas, materializadas na própria política do reconhecimento. Portanto, a função antropológica no reconhecimento quilombola é passível de problematização:

[...] na medida em que esses estudos [as pesquisas antropológicas que são realizadas quando do processo de reconhecimento oficial de certa comunidade] tragam subsídios para uma decisão governamental e forneçam elementos para que o próprio grupo possa se defender de possíveis formas de intervenção estatal que possibilite apenas a reprodução das categorias sociais, sem garantir as condições para a perpetuação de padrões culturais, modos de vida e territorialidades específicas. (O’DWYER, 2009, p. 173).

Concluimos com estes apontamentos a tarefa de propor um percurso teórico para pensar o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica. Se não conseguimos alcançar a complexidade do fenômeno, acreditamos que a proposta indicou pontos relevantes de onde é possível tencioná-lo. Consideramos os apontamentos apresentados como importantes para sugerir pontos de partida à visualização das comunidades quilombolas, nas mobilizações pelo reconhecimento. Por fim, estes pontos subsidiarão a nossa análise e abordagem sobre as influências das mulheres de Onze Negras no reconhecimento daquela comunidade, a partir das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola do grupo.

4 AS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA EM ONZE NEGRAS: DA INVISIBILIZAÇÃO À INTERSECCIONALIDADE

No capítulo anterior, propomos um percurso teórico para pensar o reconhecimento quilombola como uma questão antropológica, entendendo-o como um relevante fenômeno para a Antropologia. Partindo de algumas ideias basilares, foi possível visualizar questões imprescindíveis sobre o reconhecimento, viabilizando uma melhor compreensão sobre as possibilidades de efetivações junto aos grupos quilombolas. Não obstante a importância desta iniciativa para introduzir conceitualmente a pesquisa aqui apresentada, notamos, no final do percurso, que apesar de indicarmos abordagens dialogando com aspectos a serem visualizados no conjunto dos eventos orbitando o reconhecimento de comunidades quilombolas, a situação de cada um daqueles grupos sempre deve ser considerada como um ponto fundamental para qualquer análise tratando sobre o tema. Em outras palavras, se pretendemos examinar o reconhecimento quilombola devemos ponderar, acima de tudo, sobre as particularidades de cada comunidade. Quando se trata de estudos na área da Antropologia, como é o nosso caso, essa necessidade se apresenta ainda mais forte. Partindo dessas perspectivas, na nossa pesquisa buscamos compreender o reconhecimento da comunidade Onze Negras, a partir das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola. Nesse sentido, este capítulo abordará as citadas relações.

Assim, o capítulo foi dividido em três tópicos no sentido de auxiliar nas reflexões sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. A saber: ponderações sobre a vinculação entre a invisibilização das trajetórias das mulheres quilombolas e o reconhecimento étnico; possibilidades de visibilização daquelas mulheres a partir de um aprofundamento da aplicabilidade do conceito de interseccionalidade, partindo de uma perspectiva decolonial onde é proposta uma interseccionalização da própria interseccionalidade e; a ocorrência de uma sujeita histórica que aqui denominamos de “mulher quilombola”.

Para discutir sobre a invisibilização das mulheres quilombolas nos baseamos no seguinte questionamento: mesmo com as mulheres com um papel destacado no reconhecimento daqueles grupos, porque existem situações onde as trajetórias são invisibilizadas? Essa provocação surgiu da observação de algumas abordagens teóricas focalizando em causas e efeitos dessa invisibilização (SANTOS, 2012a; SOUZA e ARAÚJO, 2014; GROSSI, 2018). Por esse ângulo, é importante refletir sobre essas implicações na

análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, considerando esta percepção figurando no conjunto das suposições iniciais motivadoras da realização desta pesquisa³⁰.

Por outro lado, em decorrência da indagação sugerida acima, refletimos sobre a possível invisibilização a partir de uma interseccionalização da interseccionalidade. Nesse sentido, a abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras dialoga com as potencialidades e limites da própria interseccionalidade, propondo caminhos para enxergar as mulheres quilombolas nas particularidades e atentando-se para perspectivas de gênero decoloniais e que consideram a situação de cada comunidade.

Quanto a sujeita histórica mulher quilombola, perspectiva também nos auxiliando a refletir sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, partimos de situações onde mulheres quilombolas atuam influenciando nas conjunturas locais das comunidades, indicando essa sujeita materializando um conjunto de ações dialógicas no reconhecimento dos grupos quilombolas. Contudo, não foi o propósito desta pesquisa abordar o universo de comunidades quilombolas, supondo-se que as mulheres podem estar interferindo nas dinâmicas do reconhecimento étnico. Portanto, serão demonstrados apenas alguns exemplos, em uma breve exposição, destacando a Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas. Este destaque não foi por acaso, mas fundamental e estratégico para a nossa análise, principalmente considerando dois importantes aspectos: i) em Conceição das Crioulas, uma das primeiras comunidades reconhecidas como quilombolas no Brasil, pesquisas demonstraram que as mulheres quilombolas atuam de modo a influenciar no reconhecimento étnico da comunidade e; ii) a atuação das mulheres daquela comunidade pode ser considerada como um fator determinante no impulsionamento do reconhecimento de Onze Negras, conforme buscaremos evidenciar mais adiante.

4.1 Invisibilização das trajetórias das mulheres quilombolas(?)

Apesar da importância das mulheres quilombolas para as suas comunidades pouco se discute a respeito dessas agentes do reconhecimento étnico (SANTOS, 2012a). A partir dessa concepção, propomos que há certa invisibilização³¹ imposta às mulheres quilombolas,

³⁰Um dos questionamentos que motivaram a realização da análise aqui apresentada foi a possibilidades de haver uma invisibilização que acomete as mulheres quilombolas, implicando nas suas vidas pessoais, bem como nas suas relações comunidades das quais fazem parte.

³¹Destacando-se a opção pelo emprego do termo “invisibilização” em substituição a “invisibilidade”, sendo este último um vocábulo muito utilizado nas discussões abordando conjunturas onde alguns grupos são marginalizados das mais variadas formas. O termo invisibilidade remete a um atributo, uma condição ou adjetivo

resultando em um cenário onde é desconsiderada a relevância das questões de gênero na abordagem sobre o reconhecimento dos grupos quilombolas. Entendendo ser este um pertinente fator analítico nas reflexões sobre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, na nossa pesquisa questionamos sobre alguns pontos dialogando com essa problemática.

As consequências da invisibilização das mulheres quilombolas foram percebidas de variadas formas (SOUZA; ARAÚJO, 2014). Algumas dessas implicações têm sido apontadas por um pequeno, porém importante conjunto de pesquisas compondo um agrupamento de relevantes perspectivas abordando as vidas e as trajetórias das mulheres quilombolas, bem como os desafios enfrentados por essas mulheres nas experiências cotidianas vivenciadas nas comunidades. De acordo com Grossi (2018), a invisibilização é um dos resultados do racismo institucional e da ausência de políticas públicas de gênero destinadas as quilombolas, contribuindo para os contextos de violência que atingem aquelas mulheres. Nesse sentido, Santos (2012a), ponderou sobre a necessidade de reconhecermos a importância das mulheres quilombolas, valorizando as suas histórias e questionando sobre: “[...] quem são essas quilombolas, que embora sem reconhecimento na historiografia oficial tradicional, fazem de suas vidas um instrumento de luta incansável.” (SANTOS, 2012a, p. 71).

Por outro lado, ao olhar para as histórias invisibilizadas das mulheres quilombolas, Souza (2020) entendeu que as suas ações são importantes instrumentos de afirmação da identidade étnica dos grupos quilombolas. Nessa perspectiva a historiadora citou como exemplo o trabalho das parteiras:

Ser parteira nessas comunidades tem um significado especial, a parteira torna-se comadre e mãe da criança que ajudou a nascer. [...] O significado dessa experiência, os cuidados desenvolvidos durante o processo de nascimento, sobretudo, no momento do parto, estão diretamente ligados à condição de respeito e valorização do ritmo natural das coisas sob uma perspectiva humanizada, pois privilegia a mulher como centro desses cuidados. Durante o parto, acompanhar a mulher é conhecer a arte de esperar o momento certo de intervir de forma que tudo aconteça o mais naturalmente possível. [...] Nas comunidades quilombolas aqui estudadas, na sua maioria as mulheres são o sustentáculo da família. Local em que a maternidade, o apego familiar e as relações de parentesco são marcas igualmente constitutivas das subjetividades femininas. (SOUZA, 2020, p. 220).

Sob outro quadro analítico, a historiadora destacou espaços ocupados pelas mulheres quilombolas entendendo-os como amplos, não significando apenas as relações locais, nem os limites territoriais das comunidades:

de quem é invisível. Entretanto, propomos que as mulheres quilombolas não são invisíveis, mas acometidas de um processo, um conjunto de ações pensadas e executadas com o propósito de invisibilizá-las. Destacamos assim, um posicionamento que expressamos na escrita textual, reconhecendo ser um grave equívoco partir do pressuposto que as mulheres quilombolas são “portadoras de invisibilidade”.

Contudo, é importante destacar que, embora a questão da maternidade seja um dos elos de sustentação da comunidade, entendemos que as mulheres negras, em seu processo político, compreendem que não nasceram para perpetuar a imagem da “mãe preta” submissa e obediente, pois são mulheres empoderadas, que percorrem novos caminhos e ampliam seus horizontes na luta por igualdade e justiça nessa caminhada. As mulheres buscam romper com a indiferença em torno de questões cotidianas, relativa a agricultura familiar, a educação dos filhos, ao auxílio maternidade, entre outros procurando quebrar com a dicotomia do público e do privado, levando suas lutas e reivindicações como demandas para a esfera pública. (SOUZA, 2020, p. 221).

Ainda em diálogo com Santos (2012a), percebemos esta pesquisadora se referindo à ausência das mulheres quilombolas nas abordagens sobre comunidades:

No decorrer das análises dos textos científicos, observa-se que pouco se comenta a respeito da presença das mulheres africanas e suas descendentes e sua atuação no processo de formação e na mobilização para a efetivação dos quilombos. (SANTOS, 2012a, p. 58).

Relacionando estas questões com as particularidades quilombolas, Souza (2020) alertou para o perigo das generalizações no uso do gênero, considerando ser necessário olhar a categoria doravante as conjunturas de cada um daqueles grupos. Em outras palavras, pode-se dizer que ao abordarem as comunidades quilombolas parte considerável das análises operacionalizariam a categoria analítica gênero de fora para dentro. Essa concepção, considerando a necessidade de respeito às particularidades na abordagem de gênero, dialoga com algumas visões críticas sobre a utilização enquanto categoria de análise, onde destacamos Strathern (1997) e Moore (2000, 1997 e 1991).

A partir de uma perspectiva antropológica, Strathern (1997), se expressou contrariamente a utilização do gênero de fora para dentro, acreditando existir uma aplicação ocidentalizada do gênero como categoria, e manifestando-se contrariamente ao uso ignorando as especificidades culturais. Observando as idiossincrasias dos povos na região da Melanésia³², falantes da língua Mekeo³³, a antropóloga considerou existirem equívocos provocando enquadramentos das situações específicas em uma perspectiva de gênero vinculada ao modo com o Ocidente vê o mundo. Por seu turno, a fim de indicar meios de saída para essa armadilha conceitual e prática, Moore (2000) referiu-se a duas possibilidades de percebermos as concepções de gênero nas análises antropológicas: o gênero vivido e o gênero construído. De acordo com essa perspectiva, propõe-se uma visão entre estrutura e

³²Localizada na Oceania, a região da Melanésia sempre despertou interesses de pesquisadores/as na área da Antropologia, principalmente pela grande quantidade de grupos étnicos.

³³A língua Mekeo é falada por alguns povos na Melanésia. Marilyn Strathern realizou pesquisas nos territórios desses povos nativos.

práxis, onde as formas de subjetividade são marcadas por diferenças fundadas no gênero e na raça. Assim, a autora entendeu ser necessário um devido cuidado analítico, ao utilizarmos essas duas categorias, significando que debruçando-se sobre as situações específicas, é fundamental compreender como o atributo “mulher” é constituído, bem como as diferenças que se inscrevem, tanto dentro dele, quanto no uso do gênero. Nesse sentido, Moore (2000) indicou a existência de uma multiplicidade de modelos e discursos de gênero, questão que foi melhor elaborada em outro momento da abordagem sobre gênero realizada por aquela antropóloga (MOORE, 1991).

A convergência das questões sinaladas acima, contribuíram para estabelecer um diálogo com importantes pontos de reflexões na análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola. Nesse sentido, baseados nas perspectivas de gênero que guiaram a nossa análise (FRASER, 2007a, 2007b e 2001; MOORE, 1997; SEGATO, 1997), consideramos um questionamento importante para refletirmos sobre as implicações da invisibilização da mulher quilombola nas relações entre gênero e o reconhecimento étnico em *Onze Negras*: como podemos, a partir de um ângulo teórico, pensar o uso do gênero como categoria analítica sem reproduzirmos a invisibilização das mulheres quilombolas naquela comunidade? Ponderando sobre este questionamento, compreendemos que a invisibilização da mulher quilombola pode ser problematizada tendo como base a ideia que considerável parte das pesquisas abordando as comunidades quilombolas está vinculada a certo preestabelecimento analítico do gênero.

Esse conjunto de indicativos teóricos contribui na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em *Onze Negras* significando que, na nossa análise, o reconhecimento daquela comunidade quilombola somente será vislumbrado a partir de um gênero vivido pelas mulheres da comunidade, que são as suas agentes do reconhecimento étnico. No mesmo sentido, ao tratarmos da construção de gênero em *Onze Negras*, dialogamos com uma perspectiva onde o reconhecimento, de certa forma, está relacionado a uma expectativa sobre o “outro”. Assim, quando priorizamos a concepção de gênero vivido (MOORE, 2000), estamos buscando estabelecer uma vinculação entre gênero e reconhecimento minimizando os efeitos das generalizações que podem ser materializadas na expectativa criada por este outro, ou na ocidentalização do gênero como categoria analítica (STRATHERN, 1997)³⁴.

³⁴Lançar mão da ideia de “gênero vivido” também funcionou como uma estratégia de pesquisa, no sentido de minimizar os impactos provocados pelo distanciamento social nas análises propostas por este estudo.

Essas questões têm como objetivo aprofundar um importante problema na análise das relações entre gênero e o reconhecimento étnico: a invisibilização das mulheres quilombolas. Para isso, indicamos algumas perspectivas teóricas subsidiando a nossa pesquisa nesse sentido. Dentre as concepções apresentadas, Moore (1997) se destacou ao considerar o gênero a partir da interlocução com outros marcadores socioculturais, significando a categoria sendo pensada como algo interseccional. Nesse diapasão, inferimos que a invisibilização das mulheres quilombolas é resultado, dentre outros motivos, do preestabelecimento analítico do gênero. Partindo desses pressupostos, sugerimos uma reflexão sobre outro importante tema na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em *Onze Negras*: o conceito de Interseccionalidade.

4.2 Interseccionalizar a interseccionalidade para possibilitar visibilidades: gênero e reconhecimento quilombola a partir de uma perspectiva decolonial-interseccional

Ao tratar dos limites das abordagens sobre as chamadas “questões de gênero”, “bell hooks”³⁵ (2015) expandiu as possibilidades teóricas e práticas do uso do gênero como categoria de análise, ampliando as perspectivas analíticas em um diálogo com as particularidades socioculturais. A professora e ativista antirracista estadunidense apontou questões fundamentais contribuindo para uma abordagem crítica de uso do gênero, significando que a utilização precisava ser problematizada e pormenorizada a partir da constatação que quando as injustiças de gênero se materializavam na vida das mulheres negras havia uma maior intensidade da opressão. Essa visão significou uma inclusão necessária para entender as violências históricas de gênero, evidenciando como fundamental uma abordagem das relações entre gênero e raça.³⁶

As contribuições de hooks (2015) tem como foco uma ampliação das possibilidades analíticas de gênero, ponderando que para uma problematização viável deste marcador sociocultural algumas especificidades são consideradas como indispensáveis. Desse modo, qualquer análise empenhada em uma visão sobre a exploração de gênero deveria refletir sobre as diferenças existentes entre as mulheres brancas e as mulheres negras. Além disso, esse olhar diferenciado não deveria ser facultativo, mas obrigatório para a reflexão sobre como a

³⁵Respeitando a decisão de enfatizar a contribuição teórica e não a autoria, utilizaremos o pseudônimo “bell hooks”, em letras minúsculas, forma como a autora estadunidense Gloria Jean Watkins sempre desejou ser referenciada.

³⁶Ao focar as relações entre gênero e raça, não se pretende invalidar outras questões que, envolvendo particularidades, ampliam as possibilidades de pensar a exploração de gênero. Contudo, neste texto o objetivo foi demonstrar como a questão racial se estabeleceu nessas relações, como proposto por hooks (2015).

exploração de gênero se materializava, inclusive também nas relações com as questões de raça e classe, uma vez que:

[...] A recusa feminista, no passado, a chamar a atenção para hierarquias raciais e as atacar, suprimiu a conexão entre raça e classe. Mesmo assim, a estrutura de classe na sociedade norte-americana foi moldada pela estratégia racial da supremacia branca; apenas se analisando o racismo e sua função na sociedade capitalista é que pode surgir uma compreensão profunda das relações de classe. (HOOKS, 2015, p. 195).

Discutindo uma realidade norte-americana, a crítica da citada autora pode ser entendida como uma importante contribuição na ilustração de várias conjunturas onde se apresenta como fundamental a compreensão das conexões entre gênero e raça. Por isso, outras linhas de pensamento, norte-americanas ou não, trilharam o mesmo caminho (Cf. GONZALEZ e HASENBALG, 1982; CARNEIRO, 1995; DAVIS, 2016). Essas análises se objetivaram em advertir sobre a existência de situações específicas nas explorações de gênero, contribuindo para a consolidação de um conceito fundamental nas reflexões sobre gênero e raça na Antropologia: a interseccionalidade.

Assinalando a relevância da relação entre gênero e raça, as abordagens sobre a interseccionalidade possibilitaram pensar criticamente os significativos desdobramentos do uso da categoria gênero. Nesse sentido, Crenshaw (2004) buscou estabelecer, a partir da ideia de estrutura provisória, meios para identificar as nuances e consequências de uma crítica fundada no exame das relações entre gênero e raça. Em uma análise, a defensora dos direitos civis expôs:

Meu objetivo é apresentar uma estrutura provisória que nos permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras. O segundo objetivo é enfatizar a necessidade de empreendermos esforços abrangentes para eliminar essas barreiras. A questão é reconhecer que as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero. Ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de interseccionalidade que as mulheres negras enfrentam. (CRENSHAW, 2004, p.8).

Contudo, se a interseccionalidade é o ponto de partida para entender os desdobramentos das explorações articulando no gênero e na raça, Akotirene (2018) acreditou ser necessário avaliar criticamente o conceito. A partir das suas reflexões pensamos sobre as potencialidades e limites da interseccionalidade na abordagem de gênero, propondo a vinculação com outros eixos de segregação e discriminação. Assim, nas análises da exploração de gênero e raça também é necessário refletir sobre as particularidades existentes entre as duas categorias, bem como identificar como esses dois marcadores combinam-se a

partir de outras categorias e outras formas de opressão. Nessa perspectiva, evidenciou-se que a interseccionalidade abre portas para se pensar outras possibilidades na análise de gênero, partindo das realidades específicas, como argumentou Crenshaw (2004). Por esse ângulo, dialoga-se com o conceito de interseccionalidade de maneira construtiva, perspectiva permitindo refletir sobre as situações específicas de outras mulheres.

Em um sentido decolonial dessa discussão, foi evidenciado: “O que destacamos agora é que não somente o gênero, a raça, a classe, e também a sexualidade, são elementos determinantes na configuração desses novos sujeitos ou novas sujeitas [...]” (FIGUEIREDO, 2020, p. 8). Nessa nova configuração destacando “novos sujeitos” e “novas sujeitas”, são formadas as construções das visibilidades de gênero, possibilitando propor a ideia de uma interseccionlização da interseccionlidade. Assim, esse importante conceito não seria percebido apenas como uma soma de opressões, expressando a necessidade da superação da repetição do “mantra” raça, classe e gênero (VEIGA, 2020). Nesse sentido, torna-se indispensável considerar as perspectivas locais, bem como a crítica decolonial para considerarmos as particularidades da categoria gênero, significando estarmos atentos ao mau uso da interseccionalidade que, assim como o uso do gênero, também pode ser ocidentalizada. Dessa forma:

[...] para além de apropriações distintas, podemos pensá-las igualmente como localizadas, variando em termos de interesses de região para região. Também a serviço de políticas identitárias, que associam sujeitos, como pessoas trans e pessoas deficientes, por exemplo, ao conceito de interseccionalidade. (VEIGA, 2020, p. 10).

Por outro lado, referindo-se a ideia de resistência à “colonialidade de gênero”, Veiga (2020) relatou sobre a importância de percebermos a existência de outras mulheres articuladas no continente americano, sobretudo na América Latina, a partir da perspectiva étnica, para forjar novas identidades de gênero, a exemplo das “amefricanas” e “ameríndias”. É necessário, portanto, reafirmar as potencialidades históricas da interseccionalidade considerando outras questões na análise de gênero:

Se uma mulher é pobre, preta, periférica – podemos ainda acrescentar outras categorias, como lésbica (sexualidade), velha (geração), deficiente (capacitismo) –, o cruzamento desses marcadores de diferença atua diretamente sobre ela e seu lugar no mundo, já que ela é tudo isso ao mesmo tempo, inclusive mulher, estando situada na base de uma pirâmide social, cujo peso ela tem que suportar [...] (VEIGA, 2020, p. 5).

Por fim, quando refletimos sobre a crítica decolonial de gênero a partir da contribuição para a visualização das situações específicas na abordagem do tema, aponta-se para uma análise das relações entre gênero e raça considerando, por exemplo, as chamadas “diferenças intragênero”, pois: “[...] é fundamental desvelar a *interseccionalidade* para que não haja uma homogeneização da condição social e histórica das mulheres [...]” (SANTOS; SILVA, 2018, p. 142). E nesse sentido, nas relações entre gênero e o reconhecimento quilombola consideramos as particularidades, possibilidades e limites de uma análise dos vínculos entre gênero e raça nas atmosferas específicas das vidas das mulheres quilombolas, pois: “[...] ser “mulher quilombola”, não é um dado, mas é construto contingente e histórico [...]” (ALMEIDA, 2014: p. 2). Assim, ao tratarmos sobre as mulheres quilombolas, estamos dialogando com a existência de espaços de construção de novas perspectivas de uso da categoria analítica gênero, e das implicações na abordagem sobre as materializações do reconhecimento étnico quilombola pois, como foi ponderado:

As bases de sustentação da luta nos quilombos foram e ainda são as mulheres. Muitas lutaram anonimamente e estiveram e continuam presentes nesses processos, porém suas identidades, rostos e vozes não aparecem. Esse é um dos aspectos da dominação masculina que responde a algumas das inquietações em relação à colonização e a seus efeitos na vida prática de quem por ela foi e é atingido. (SILVA, 2021, p. 143).

Articuladas às discussões teóricas indicadas na introdução desta dissertação, as questões acima fecham o ciclo de abordagens conceituais sobre o gênero e as suas relações com o reconhecimento quilombola nesta pesquisa. Assim, a invisibilização da mulher quilombola, bem como as potencialidades de limites da interseccionalidade, são importantes temas tencionando a análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Entendemos que este movimento em apontar várias contribuições teóricas na análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola significa um importante instrumento para ponderarmos sobre a situação das mulheres de Onze Negras. Finalizada esta etapa, prosseguiremos na proposta de refletir sobre uma sujeita histórica agenciando as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras: a mulher quilombola.

4.3 As relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, a partir da ocorrência de uma sujeita histórica: a mulher quilombola

A constatação da presença marcante de mulheres quilombolas atuando de maneira protagonista, liderando e mobilizando as comunidades, não é algo novo. Desde os primórdios da organização dos quilombos, as formas dessas mulheres agirem sempre foram consideradas:

“[...] de fundamental importância, devido à sua coragem de enfrentar o sistema escravocrata individual e coletivamente, sua habilidade nos contatos e na política de negociação.” (SANTOS, 2012a, p. 59). Ainda que não tenham recebido os devidos créditos por parte da história oficial, mulheres como Acotirene, Anastácia, Aqualtune, Dandara dos Palmares, Zacimba, Zeferina, dentre tantas outras quilombolas, estiveram reiteradamente na linha de frente da mobilização dos quilombos. Essas mulheres quilombolas: “[...] sabiam o que era a liberdade e traziam consigo as experiências do convívio no coletivo [...] Elas buscavam instituir [...] espaços de sobrevivência em liberdade, o que fortalecia sua identidade.” (SANTOS, 2012a, p. 59).

Na atualidade, apesar da importância das mulheres quilombolas para a organização das comunidades, significando um movimento de afirmação da identidade étnica historicamente planejado e efetivado a partir de uma perspectiva de gênero (SOUZA, 2006), ainda existe um número limitado de pesquisas tratando sobre o tema. Nas análises sobre grupos quilombolas, na maioria das vezes:

Fala-se dos quilombos, mas pouco se ressalta a presença e as contribuições dessas mulheres, incluindo desde as que chegaram da África até as que nasceram em território brasileiro e, assumiram a luta junto a toda a comunidade [...] (SANTOS, 2012a, p. 57).

Contudo, nos últimos anos aumentou o número de abordagens analisando as ações das mulheres quilombolas e evidenciando que as suas histórias têm servido de referências para aqueles grupos. Sabendo que não é possível (nem se pretende) neste estudo considerar o universo das comunidades quilombolas onde ocorre a participação efetiva das mulheres, citamos algumas contribuições para a discussão: Souza (2006 e 2020), Reis (2020) e Lima (2015). De modo geral, estes estudos sugeriram que existem mobilizações de gênero em vários grupos quilombolas, significando a atuação diferenciada das mulheres nas respectivas comunidades. Nessa perspectiva, Souza (2020), observou que em comunidades como Conceição das Crioulas³⁷, Contendas/Tamboril³⁸ e Santana³⁹: “[...] é perceptível o envolvimento das mulheres nas diversas instâncias de organização social.” (SOUZA, 2020, p. 218). Partindo desta compreensão, indicamos que uma sujeita histórica, que denominamos de “mulher quilombola”, está em plena ascensão. Sinalizamos ainda, que é também a partir das

³⁷Conceição das Crioulas está localizada no município de Salgueiro, no Sertão do estado de Pernambuco.

³⁸A Comunidade Quilombola Contendas/Tamboril está localizada nos municípios de Salgueiro e Terra Nova, interior de Pernambuco.

³⁹Situada em Lamarão, município no interior do estado da Bahia.

observações sobre essa sujeita histórica que podem ser pensadas as relações entre gênero e o reconhecimento em Onze Negras.

Mesmo não sendo possível generalizar a efetividade da sujeita histórica mulher quilombola, haja vista as particularidades locais vinculadas aos sentidos e experiências da perspectiva de gênero vivenciada por cada uma das comunidades quilombolas. Bem como em razão das especificidades conjunturais existentes em cada grupo, partimos de uma referência histórica de gênero no conjunto dessas comunidades, sugerindo conexões para contribuir na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Em outro sentido, assinalamos que, ao ascender, as mulheres quilombolas têm influenciado no reconhecimento étnico, significando que o ocorrido em Onze Negras tem potencial de não ser um fenômeno isolado. Isto posto, entendemos que para supor as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras é relevante compreender, nos limites desta pesquisa, a recorrência do fenômeno relativo às ações de mulheres influenciando no reconhecimento dos grupos quilombolas.

Não obstante a essas possibilidades observadas em vários grupos quilombolas, para prosseguirmos com a nossa análise enfocamos agora a Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas, classificada como um exemplo estratégico na reflexão sobre as relações entre o gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, principalmente se considerarmos duas principais evidências: i) também em Conceição das Crioulas as mulheres quilombolas atuam influenciando no reconhecimento étnico da comunidade e; ii) as formas de atuação das mulheres daquela comunidade serviram como “fator de impulso” no reconhecimento da Comunidade Quilombola Onze Negras, conforme explicaremos mais abaixo.

Localizada no município de Salgueiro, interior do estado de Pernambuco, Conceição das Crioulas é uma das primeiras comunidades quilombolas reconhecidas no Brasil. O grupo influenciou (e tem influenciado) no reconhecimento de várias outras comunidades quilombolas. Dentre as quais está Onze Negras. Para Souza (2020):

A atuação das mulheres em Conceição das Crioulas serve de exemplo e incentivo para outras mulheres se envolverem cada vez mais na luta pela conquista dos seus direitos por meio do movimento de reinvenção da tradição, agregando a dimensão afrodescendente e assim reconstruindo a identidade dos sujeitos da comunidade. (SOUZA, 2020, p. 218).

As narrativas em torno de Conceição das Crioulas dialogam intensamente com a construção da sujeita histórica mulher quilombola. Desde a fundação, em meados do século XVIII, a presença e atuação das mulheres é muito marcante naquela comunidade quilombola:

O mito da fundação de Conceição das Crioulas já vem acompanhado de uma história de liderança. Excepcionalmente, uma liderança de mulheres, “as seis crioulas”. A tradição oral é enfática em apontá-las como mulheres fortes e resistentes, que, desafiando os padrões sociais da sua época, exerceram grande influência sobre seu grupo, na coordenação dos trabalhos, no plantio e colheita do algodão, no firme propósito de adquirirem a posse legal da terra, através da compra. Em outros momentos da história de Conceição, especificamente quando aquelas pessoas começaram a ser expropriadas por outras, vindas de fora, atraídas talvez pela qualidade do solo propício ao plantio de algodão e à criação de gado, também foram as mulheres que se destacaram na luta pela recuperação daquelas terras. E hoje, na luta pela construção da identidade étnica e pela terra, são essas mulheres negras: trabalhadoras rurais, professoras, enfermeiras, artesãs e outras que estão no comando. (LEITE, 2010, p. 70-71).

Além disso, foi possível encontrar em Conceição das Crioulas aspectos que denotam as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, caracterizando, assim como em Onze Negras, uma mobilização diferenciada resultando em um panorama onde o gênero é um marcador fundamental na análise do reconhecimento étnico. Isto pode ser percebido desde a movimentação das mulheres em torno do reconhecimento do grupo, até as mobilizações pelos direitos étnicos da comunidade:

Várias foram as lutas realizadas pela comunidade sob a liderança de suas mulheres. Podemos citar a mobilização pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, o que daria poder legal na conquista das terras dos seus ancestrais, o reconhecimento das mulheres como produtora rural, por uma educação diferenciada onde fosse valorizada a história da comunidade, por uma saúde de qualidade. Dentre todas essas lutas, de uma forma ou de outra, todas as mulheres deram suas contribuições. (SOUZA, 2020, p. 224).

Outrossim, em uma das entrevistas realizadas no ano de 2017⁴⁰, para efetuar a etapa de coleta dados da pesquisa de conclusão do Bacharelado em Ciências Sociais pela UFRPE (SILVA, 2017), o relato de um dos habitantes de Onze Negras, evidenciou a influência de Conceição das Crioulas no reconhecimento étnico daquele grupo como quilombola:

Agora, a gente não se... não se conhecia como quilombo. Mas a gente se conhecia um povo... [...] Foi a questão que a gente começou, assim... correr atrás das políticas públicas, foi quando a gente... isso foi em 2001, quando a gente teve um encontro e lá no encontro eles... lá em... Conceição das Crioulas. [...] a gente foi pra lá, pra ter esse encontro [...] e lá a gente... tava lá como negra, mas a gente não se identificou onde a gente morava... [...] Então assim, a gente sabia que a gente vinha duma cultura... [...] e a gente começamos assim, de se identificar melhor, começamos correr atrás das políticas públicas [...] Quando a gente recebeu a certidão, ficamos mais fortalecido né? Porque a gente não tinha nenhum documento se identificando que a gente realmente era descendente de

⁴⁰Na oportunidade, não foi conseguida a anuência para identificar a pessoa entrevistada. Por isso, foi utilizada a identidade genérica “entrevistado”, bem como a numeração “3” representando a ordem das entrevistas.

quilombo. A gente tinha o documento da terra, a gente tinha o histórico da comunidade [...] (Entrevistado 3) (SILVA, 2017, p. 93-94, grifo nosso.).

O relato acima destacou um dos eventos organizados pelas mulheres de Conceição, via Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC), quando ocorreu o que chamamos de impulso para o reconhecimento de Onze Negras. Soma-se ainda as questões supraditas alguns aspectos visualizados em Onze Negras, conforme apresentaremos no próximo tópico, que também estão presentes em Conceição das Crioulas. Aspectos estes a serem ponderados em uma tentativa de aproximar as duas comunidades, com o propósito de compreender os influxos entre ambas na proposta de relações entre gênero e o reconhecimento étnico, através da sujeita histórica mulher quilombola: i) o grupo foi fundado por mulheres; ii) existe uma relação entre o nome da comunidade e a atuação das mulheres quilombolas e; iii) as ações das mulheres locais em busca dos direitos quilombolas, bem como na defesa do território é marcante e intensa⁴¹ (SILVA; OLIVEIRA, 2017; LEITE, 2012).

No cronograma da nossa pesquisa foram programadas, além da estadia no território onde está localizada Onze Negras, visitas a Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas, a fim de observar presencialmente as questões listadas acima. Contudo, conforme foi visto nos tópicos anteriores, bem como no Capítulo 1, o contexto da pandemia de Covid-19 impossibilitou o deslocamento até as comunidades quilombolas e a permanência de pesquisadores nos territórios. Nesse sentido, foram realizadas algumas entrevistas, via *WhatsApp*⁴², com o propósito de compreender, dentre outras questões abordadas nesta análise, como Conceição das Crioulas influenciou no reconhecimento de Onze Negras e em que sentido podemos estabelecer uma relação entre gênero e o reconhecimento étnico de Onze Negras, partindo da construção da sujeita histórica mulher quilombola, doravante os eventos ocorridos em Conceição das Crioulas. Entretanto, antes de prosseguirmos aos trechos das transcrições dessas conversas, apresentaremos as três mulheres entrevistadas: Givânia Maria, Valdeci Oliveira e Maria Aparecida Souza.

Nativa de Conceição das Crioulas, Givânia é considerada uma mulher de destaque quando se trata da mobilização quilombola. Professora, doutoranda em Sociologia e Mestra

⁴¹Salientando ainda, que similarmente ao ocorrido em Onze Negras, em Conceição das Crioulas a posse do território foi obtida pela compra das terras, por parte do grupo, antes mesmo do reconhecimento como comunidade quilombola.

⁴²No capítulo 3, tratando sobre o método, visualizaremos melhor como foram realizadas as entrevistas, bem como as pessoas participantes.

em Políticas Públicas e Gestão da Educação, sua atuação é apontada como uma referência quando o assunto é mulher quilombola:

Desse modo, a atuação de Givânia, bem como de outros membros da comunidade foi fundamental para o despertar desse movimento social de luta pela terra, pelos direitos e valores étnicos e culturais em Conceição das Crioulas. É dentro dessa luta que se efetiva a liderança de Givânia e de outras mulheres, reafirmando, assim, uma tradição de mais de duzentos anos: “O poder da mulher negra em Conceição das Crioulas.” (LEITE, 2010, p. 85).

A história de Givânia tem uma relação direta com as dinâmicas de um reconhecimento dialógico e contínuo, tanto de Conceição das Crioulas como de outras comunidades quilombolas. Várias são as formas de atuar e Givânia, que foi inclusive vereadora do município de Salgueiro no quadriênio 2000-2006, chegando a ser indicada para concorrer ao Prêmio Nobel da Paz no ano de 2005. Ocupando espaços de referência para as mulheres quilombolas, como a Diretoria Quilombola do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, além de compor a equipe da Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, onde auxiliou na implementação do Programa Brasil Quilombola, a figura de Givânia significa a mobilização dessas mulheres em busca dos direitos étnicos das comunidades. Nesse sentido, se falamos da sujeita histórica mulher quilombola, foi relatado por Leite (2012) sobre a constituição de um sujeito coletivo nas mobilizações por direitos na Comunidade Conceição das Crioulas onde, dentre outras questões, “A indicação de Givânia ao Nobel da Paz é motivo de orgulho para todos os quilombolas e, principalmente, para as mulheres.” (LEITE, 2012, p. 180).

Também nativa da Conceição das Crioulas, Valdeci é vista como uma importante liderança local, uma guia para o grupo. Com participação ativa na AQCC, a atuação daquela mulher quilombola não se restringe aos limites territoriais da comunidade, reverberando para além de Conceição das Crioulas:

Em setembro de 2002, através de uma articulação da Fundação Lyndolpho Silva, ligada à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), duas artesãs da comunidade estiveram na Itália para participar do 14º Salão Internacional de Alimentação Natural, Saúde e Ambiente (SANA), em Bolonha. (LEITE, 2012, p. 118).

A citação acima destacou a participação de duas artesãs de Conceição das Crioulas em um evento internacional. Como ressaltou Leite (2012), uma dessas mulheres é Valdeci. Em 2010 Valdeci sofreu um acidente quando se deslocava até o centro de Salgueiro, onde participaria de um evento de formação de professores. O episódio marcou a sua história, pois a deixou na condição de cadeirante. Lidando com os desafios de enfrentar um sistema social

caracterizado pelo desrespeito as pessoas com deficiência, bem como as imposições do capacitismo, Valdeci continua na caminhada, reivindicando direitos das mulheres de Conceição das Crioulas e outros grupos quilombolas.

Natural do município de Salgueiro, a professora Maria Aparecida realizou pesquisas (mestrado e doutorado) junto a Conceição das Crioulas, grupo com quem tem uma proximidade de longa data, observando o papel das mulheres na comunidade. Como as circunstâncias da pandemia do Covid-19 impediram pesquisar nos territórios das comunidades quilombolas, o acesso as abordagens retratando a atuação das mulheres de Conceição das Crioulas se tornou necessário e estratégico. Nesse sentido, a dissertação da professora Maria Aparecida (SOUZA, 2006), bem como o livro publicado a partir dos resultados da pesquisa de doutorado (SOUZA, 2020) foram importantes fontes de consultas e reflexões. A partir de um aprofundamento das contribuições teóricas dessa autora, compreendermos como as mulheres de Conceição das Crioulas podem ter influenciado no reconhecimento de Onze Negras, embora esta temática não tenha sido objeto das suas análises. Contudo, percebemos que algumas questões seriam melhor compreendidas escutando a professora Maria Aparecida, enquanto mulher, pesquisadora e conhecedora da história de Conceição das Crioulas. Assim, buscamos saber como a pesquisadora observou e observa a construção da sujeita histórica mulher quilombola, partindo das particularidades nas atuações das mulheres daquela comunidade, bem como das influências em Onze Negras, doravante uma reflexão tencionando as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola.

Nas entrevistas realizadas com as três mulheres citadas, o enfoque inicial foi compreender suas percepções em torno dos acontecimentos orbitando o reconhecimento de Conceição das Crioulas como comunidade quilombola, tentando identificar evidências da constituição da sujeita histórica mulher quilombola naquelas ocasiões. Nessa perspectiva, Givânia afirmou:

Nós, por muito tempo fomos, é, não se discutia, a questão da comunidade, dessa pertença, da questão racial. A gente já. Conceição das Crioulas sempre foi uma comunidade, um lugar tido como “Ah! Uma comunidade organizada”. [...] Eu não me recordo, mas acho que foi 89. E nós começamos a nos perguntar por que nós éramos tão parentes, todos os lugares, o território é território que tem 16 mil hectares. Então tem uma extensão grande, tem um número de família, cerca de 600 famílias, todas essas famílias, com raríssimas exceções, são parentas. E foi aí que a gente se encontra com a ideia do Movimento Negro e do MNU [Movimento Negro Unificado], principalmente, inicialmente, na pessoa de Inaldete Pinheiro, que é uma pessoa que eu tenho muita gratidão, que é uma pesquisadora, uma escritora aí do Recife, fundadora do MNU de Pernambuco, é que nós começamos a entender que ali falava, tratava-se de uma comunidade quilombola. E, é em 2000 e, 92, 93, se não me falhe a memória, é, o MNU organizou um encontro de negros no Nordeste e uma das mesas foi debater o conceito de quilombo. Cada vez a gente ia entendendo: “bom! Nós não somos só uma comunidade rural. Nós somos uma comunidade rural que tem características diferente. E aí, foi a partir daí. [...] E aí, a gente já tava no processo de autodefinição. E aí, em seguida, a Fundação Cultural Palmares é, nesse tempo não era certidão [se refere ao documento de certificação de comunidade quilombola, que é expedido pela Fundação Cultural Palmares]. Primeiro, então, era um outro processo. A Fundação Cultural Palmares mandou fazer, a nosso pedido, o relatório antropológico. Foi feito pela antropóloga Vânia Fialho, em seguida deu-se o reconhecimento da comunidade quilombola. É obvio que o Decreto 4.887, que é o que normatiza isso hoje, ele traz outros procedimentos, ele traz outros, outro rito. Mas, naquela época, era mesmo o que a gente tinha era a Constituição, o Artigo 68, e a gente ainda muito aprendendo a fazer. Então, a partir daí, é desse processo da Palmares, é que a gente vai, continua enfrentando. 95, a Marcha Zumbi dos Palmares, a criação da Comissão Provisória que, em 96, criou a CONAQ,[Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos] a gente também construiu aqui a Comissão Estadual de Pernambuco, em 98, nós fizemos o primeiro encontro nacional de Pernambuco, estadual de Pernambuco, aconteceu em Garanhuns. E, pra você ter uma ideia, em 95, no primeiro encontro nacional dos quilombos a gente já sabia da existência de três comunidades quilombolas em Pernambuco. Era Conceição das Crioulas, em Salgueiro; Castainho, em Garanhuns e; Livramento, no município de Triunfo. Então, toda essa mobilização de Conceição e Castainho, principalmente, é que fizeram com que, em 98, a gente fizesse o primeiro encontro estadual de Pernambuco, eu acho que com 12 comunidades e hoje não tenho nem o número agora, exato, de quantas já estão certificadas e quantas se autodefinem quilombolas. (Givânia Silva – entrevista realizada em 15 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Rico em detalhes, o relato de Givânia demarcou não somente a história de Conceição das Crioulas na busca pelo reconhecimento, mas também as mobilizações quilombolas nesse sentido. Percebemos isto quando citou entidades do MN, eventos e momentos importantes e históricos da reivindicação quilombola. Além disso, marcos legais e instituições atuando no reconhecimento desses grupos no Brasil e, por fim, a relação de Conceição das Crioulas com outras comunidades quilombolas no estado de Pernambuco. Em outro sentido, se referindo a

colaboração da pesquisadora e escritora Inaldete Pinheiro e da antropóloga e professora Vânia Fialho, atuando na elaboração do relatório antropológico para o reconhecimento de Conceição das Crioulas, indicou Givânia que a intervenção das mulheres de Conceição das Crioulas ecoou para além dos limites territoriais daquela comunidade.

Dialogando com o relatado por Givânia, observamos que as percepções de Valdeci, quando se referiu aos acontecimentos em torno do reconhecimento de Conceição das Crioulas, indicaram também novas questões:

Você tá perguntando aqui sobre Conceição das Crioulas. Então, eu, a gente tem um registro de 1802, aonde chegava nessa comunidade seis negras e logo em seguida vinha um homem com uma santa, Nossa Senhora da Conceição, e aí elas vinham fugindo para não serem escravizadas e aqui, ela vendo como era esse território, elas tavam se sentindo segura. Então, elas arrendaram aquele, um, um espaço, de quase 17 mil hectares, né, onde elas trabalharam e venderam e pagaram com o trabalho de algodão. Com o passar do tempo, né? as negras aqui se afirmaram, né? e foram chegando outras pessoas, inclusive os fazendeiros, né? se apropriando de alguns pedaços de terra dentro do território, né? e cada vez, e a gente fomos ficando, né? Nosso povo foi ficando nos lugares de encostas aonde não poderia ser trabalhado, em área de reservas, proibido pelo IBAMA [sigla do então Instituto Brasileiro de Meio Ambiente, que hoje adicionou ao final do seu nome os termos “e dos Recursos Naturais Renováveis”], e a gente foi aumentando nosso povo, né? Chegando um momento de não ter aonde a gente trabalhar, fazer nossas casa, porque tava tudo cercado pelos fazendeiro. Com a Constituinte de 88 a gente viu os nossos direito enquanto negra, enquanto território quilombola e a gente foi atrás do nossos direito, começamos a luta, não é? E viemos, em 2000, a gente conseguiu ter o título da terra, um documento em mão, mas como o território tava 70% na mão dos fazendeiro, isso se tornou pra nós uma grande batalha, não é? Então de ter essa nossa, essa nossa retomada, né? Com reconhecimento, um reconhecimento das comunidade quilombola, né? E essas terra ser voltada para os verdadeiros dono que era os descendente desse, dessas negras, né? Então foi um trabalho muito cansativo, muito difícil, mas hoje a gente tem alguns fruto. Um dos primeiros fruto que a gente teve dessa luta de ter o documento, foi a gente receber o documento em 2000. Em 2012 foi que nós tivemos posse da primeira fazenda desapropriada, desentrosada pelo INCRA [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária], né? Tirando o fazendeiro e a gente podendo tomar de conta. Então se torna uma luta mais forte porque a gente queria que o INCRA resolvesse essa situação, e aí com isso a gente já tem parte do território na nossa mão e aí a gente continua sempre na luta, né? Pra os trabalho, para o desenvolvimento do território. (Valdeci Oliveira – entrevista realizada em 09 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Valdeci relatou a mobilização das mulheres quilombolas de Conceição das Crioulas como sendo algo existente desde a fundação da comunidade, apontando a importância na movimentação histórica em defesa da garantia do direito ao território como um instrumento

de liberdade e resistência ao sistema escravagista. Por outro lado, sua narrativa demonstrou que conforme cresceu a população em Conceição das Crioulas, surgiu a necessidade de um reconhecimento contínuo e ininterrupto como meio de garantia desse direito, principalmente com a persistência dos conflitos ambientais locais, algo similar ao ocorrido em Onze Negras, conforme veremos mais adiante. No relato de Valdeci ficou evidente o acionamento da sujeita histórica que denominamos de mulher quilombola, representado nas figuras das seis negras protagonistas das primeiras movimentações de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas.

A estratégia de acionar o reconhecimento via sujeita histórica mulher quilombola também está presente na narrativa da professora Maria Aparecida:

É, no final da década de 80, começo de 90, é, com a chegada e o acompanhamento de algumas lideranças às comunidades eclesiais de base. É, começamos ali, então, a nos perguntar quem éramos nós e começamos a fazer uma pesquisa oral sobre nossa história. E aí foi que aprendemos quem tinham sido as crioulas, como eram as crioulas, e foi a partir daí que começou o processo de reconhecimento, é, da comunidade. Já havia a Constituição de 88, é, garantindo ali o reconhecimento e a titulação, e o processo de Conceição das Crioulas com esse, com essa mobilização das comunidades eclesiais de base. É, então esse foi o princípio, mas sempre sendo uma comunidade com forte presença e protagonismo das mulheres. (Maria Aparecida Souza – entrevista realizada em 12 de janeiro de 2021, via WhatsApp, grifo nosso.).

Destaca-se nos relatos acima, que as mulheres de Conceição das Crioulas recorreram (inconscientemente ou não) aos mecanismos de constituição da sujeita histórica mulher quilombola como instrumentos de mobilização na direção da garantia dos direitos advindos do reconhecimento étnico, sendo esta uma questão basilar na formação daquele próprio grupo. Além disso, conforme observamos no relato de Givânia, este fenômeno influenciou no reconhecimento de várias comunidades quilombolas pernambucanas. De certa forma, Leite (2012) também se referiu a essa sujeita analisando-a, por outro lado, como um ente coletivo, atuando a partir da comunidade, formado pelas/nas ações das mulheres quilombolas de Conceição das Crioulas.

Quando se trata do nome da comunidade Conceição das Crioulas, assim como no caso de Onze Negras, evidencia-se essa presença e pertença das mulheres. Ao citar sobre essa questão, Givânia considerou que a alcunha Conceição das Crioulas é uma demonstração nítida dos sentidos de gênero materializados na atuação das mulheres daquele grupo:

Naturalmente! Naturalmente! Se a comunidade foi criada, fundada por um grupo de mulheres que protagonizaram a fundação do quilombo, buscaram a promessa a uma santa, claro que ela tava discutindo. Até hoje elas discutem. “Ah! Nós somos feministas, nós somos...”. Não tem esse debate. Elas se dizem mulheres. Mulheres quilombolas, Movimento de Mulheres Quilombolas, Mulheres, Grupo de Mulheres. Essas ideias e essas nomenclaturas externas nem sempre são usadas por todas as comunidades. Mas, não tenha dúvida de que, analogamente, tem sim. Porque foi uma comunidade fundada por um grupo de seis mulheres, né. E que essas mulheres somos de quem nós hoje somos herdeiros e herdeiras. (Givânia Silva – entrevista realizada em 15 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Observamos essa mesma percepção a partir do relato direto e conciso de Valdeci, quando questionada sobre o nome da comunidade: *“‘Conceição das Crioulas’. A questão de gênero, né? Conceição por conta das santa, crioulas por conta das negras.”* (Valdeci Oliveira – entrevista realizada em 09 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Por sua vez, a professora Maria Aparecida também enxergou essa relação entre o nome e a atuação das mulheres em Conceição das Crioulas:

Tá posta aí! É, sem dúvida. E isso pela própria história de resistência, de, meados do século XVIII, ate hoje, ter sempre as mulheres protagonizando o processo organizativo de Conceição das Crioulas. (Aparecida Souza – entrevista realizada em 12 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

As narrativas das três entrevistadas evidenciaram o nome Conceição das Crioulas como mais um ponto de vinculação engendrando de sentidos de gênero a reflexão sobre o reconhecimento étnico daquela comunidade. É ao considerarmos essa constatação que propomos pensar as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras a partir das simbologias dialógicas presentes na constituição da sujeita histórica mulher quilombola em Conceição das Crioulas, principalmente se considerarmos a vinculação entre as duas comunidades. Nesse sentido, após indagar sobre essas questões simbólicas de constituição de gênero, presentes no nome Conceição das Crioulas, questionamos sobre o protagonismo expressado nas ações cotidianas das mulheres do grupo, em uma tentativa de compreender a construção daquela sujeita na comunidade. Em vista disso, Givânia definiu:

Na verdade, Conceição das Crioulas eu denomino como terra de mulher. Porque ela foi fundada a partir da chegada de um grupo de seis mulheres negras, é aí em meados do século XVIII. [...] nesse caso, elas se tornaram donas do território [...]. Conceição, ela é uma terra formada por várias conexões femininas. Eu digo das seis mulheres, a relação com a promessa com a santa, nós temos a Serra das Crioulas e a Serra das Princesas. Então, é um território de mulher nesse sentido, né. Então, as mulheres em Conceição, sempre tiveram um protagonismo muito forte, o que se mantém até hoje no debate na própria comunidade. Então, hora mais forte, hora menos, mas as mulheres sempre tiveram, desde a fundação, que foi um grupo de mulheres, até os dias de hoje, papéis muito importantes. (Givânia Silva – entrevista realizada em 15 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Valdeci, quando tratou da atuação das mulheres de Conceição das Crioulas considerou:

Então, tem muito isso Conceição das Crioulas, né? É bem feminina mesmo. Que as mulheres têm um papel fundamental nas tomadas de decisões e a comunidade sempre vem, até hoje. Todas atividades que tem na comunidade vão ter muito isso: a questão de gênero. A gente não deixa o companheirismo com os homens, mas as mulheres são mais é, mais ativas nas atitudes, nas tomadas de decisões. (Valdeci Oliveira – entrevista realizada em 09 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Analisando o relato de Givânia, pode ter ficado evidente que, assim como em Onze Negras, em Conceição das Crioulas também percebemos uma ação ativa das mulheres quilombolas. Quando se referiu a “*terra formada por várias conexões femininas*”, Givânia destacou a força de mobilização das mulheres quilombolas naquela comunidade, materializada a partir de conexões vinculadas ao gênero. Essa ênfase também esteve presente na narrativa de Valdeci, realçando a forma diferenciada de atuação das mulheres quilombolas de Conceição das Crioulas, sublinhando “*a questão de gênero*” e salientando este aspecto como um ponto fundamental percebido nas ações daquelas mulheres.

Em outro sentido, ainda na narrativa de Valdeci a dimensão de gênero também foi percebida ao se reconhecer a importância do “*companheirismo com os homens*”, onde as mulheres assumiram a liderança do grupo nas decisões, bem como nas mobilizações por direitos. Percebemos assim que Givânia e Valdeci estão de acordo com o que Souza (2006 e 2020) descreveu como sendo um ponto substancial quando olhamos para a comunidade Conceição das Crioulas: a atuação das mulheres quilombolas. Quando se referiu sobre essa questão, a professora Maria Aparecida relatou:

A comunidade de Conceição das Crioulas é, guarda, guardou por muito tempo, nas suas memórias coletivas, é, a fundação ter sido, é, fundada por um grupo de mulheres, que esse grupo de mulheres conquistou o território, se tornou dona do território fiando e vendendo algodão na cidade de Flores. Em 1802 elas se tornaram donas desse território. (Maria Aparecida Souza – entrevista realizada em 12 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Destaca-se no relato acima, a referência à ideia de “memória coletiva”, utilizada pela professora Maria Aparecida. Podemos nos subsidiar na utilização deste conceito para situar a evidência da sujeita histórica mulher quilombola na fundação da Comunidade de Conceição das Crioulas. Por conseguinte, unindo aspectos encontrados neste último relato, aos presentes no que afirmaram Givânia e Valdeci, visualizamos importantes termos para pensar a constituição dessa sujeita. Com efeito, “*terra de mulher*”; “*é bem feminina*” e; “*donas desse território*”, estão convergindo para o que propomos como uma sujeita histórica denominado mulher quilombola atuando no *continuum* de um reconhecimento vinculado ao gênero, que está ativamente presente em alguns grupos quilombolas, como Onze negras e Conceição das Crioulas.

Depois de analisarmos a constituição da sujeita histórica mulher quilombola, relacionando-o respectivamente com: a atuação das mulheres no reconhecimento étnico da comunidade Conceição das Crioulas; as simbologias presentes no nome do grupo e; o protagonismo expressado nas ações cotidianas das mulheres; coube, finalmente, refletir sobre as influências no reconhecimento de Onze Negras, considerando o contato inicial entre as duas comunidades como um ponto-chave neste sentido, Givânia e a professora Maria Aparecida se referiam, respectivamente, sobre esse contato inicial relatando:

Então, quando nós realizamos o primeiro encontro estadual [não ficou muito evidente, mas parece se referir ao Primeiro Encontro de Comunidades Quilombolas de Pernambuco], em Garanhuns [...] as mulheres já participaram do primeiro encontro. Então, o primeiro encontro de Pernambuco, se eu não me falhe a memória, Onze Negras já participou. Então, o contato de Conceição com a Onze Negras já foi através da Comissão Estadual [refere-se a Comissão Estadual Quilombola]. Já foi através dessa busca de ampliar o entendimento de que não era apenas Conceição e Castainho e Livramento [outras comunidades quilombolas de Pernambuco], mas que Pernambuco tinha muito mais. (Givânia Silva – entrevista realizada em 15 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Ah! O encontro com a comunidade, com o Quilombo de Onze Negras, ela se deu a partir do Primeiro Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas, que foi em 98, na cidade de Garanhuns. Elas [algumas mulheres de Onze Negras] participaram já do primeiro encontro e foi ali que encontramos não só Onze Negras, mas outras comunidades do estado de Pernambuco. (Maria Aparecida Souza – entrevista realizada em 12 de janeiro de 2021, via WhatsApp).

Como percebemos, os dois relatos acima situam um evento no qual estiveram presentes algumas comunidades quilombolas do estado de Pernambuco: o Primeiro Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas, ocorrido em 1998, no município de Garanhuns, localizado no Agreste pernambucano. Apesar de Givânia não ter certeza sobre a participação de Onze Negras, sugeriu a presença das mulheres daquela comunidade no evento. Por sua vez, a professora Maria Aparecida também fez referência a essa participação. Em ambas narrativas chamou nossa atenção um importante aspecto: a então constatação das entrevistadas sobre a existência de mais comunidades quilombolas em territórios pernambucanos. Possivelmente, esse contato deve ter se desdobrado em uma espécie de potencial “rede de apoio de gênero”, onde as mulheres de Conceição das Crioulas podem ter atuado, talvez inconscientemente (ou não), inspirando mulheres de outras comunidades na busca por direitos quilombolas.

Para vincular essas possibilidades à proposta de relações entre gênero e o reconhecimento em Onze Negras, coube ampliar um pouco mais o questionamento inicial, buscando compreender se, e como depois daquele primeiro contato entre as comunidades houve alguma contribuição de Conceição das Crioulas no reconhecimento étnico de Onze Negras. Nesse sentido, o relato da professora Maria Aparecida evidenciou algumas questões para reflexão:

Acho que, é, Conceição ajudou Onze Negras assim como ajudou todas as outras. Foi contando suas histórias, foi mobilizando as comunidades, foi fazendo reuniões, chegamos a fazer encontro lá em Onze Negras, é, dentro da comunidade, como forma de fortalecimento da comunidade. Então eu acho que o que nós fizemos em Onze Negras, Conceição fez em Onze Negras, não conseguiu fazer em todas as comunidades do estado porque são muitas. E aí, à medida que Conceição, Livramento e Castainho passaram a, a se destacar e a mobilizar local e nacionalmente, foram surgindo outras comunidades. E aí a gente foi tratando de outro jeito, não mais indo à comunidade, é, como a gente foi em Onze Negras, fazer reunião lá dentro, mais de mobilizando todo mundo para o encontro. Então, eu acho que, de certa forma, Conceição tem um papel importante [...] nos processos de reconhecimento de todas as comunidades quilombolas de Pernambuco. É, mas a história de Conceição, não tenha dúvida de que ela sempre influenciou a história dos outros quilombos por essa forte presença das mulheres [...] Então, terminou que Conceição puxou muito, não só Onze Negras, mas as outras comunidades do estado de Pernambuco. (Maria Aparecida Souza – entrevista realizada em 12 de janeiro de 2021, via WhatsApp, grifo nosso.).

Os grifos na narrativa acima demonstram, mais uma vez, as influências exercidas por Conceição das Crioulas, de diferentes formas, em várias comunidades quilombolas pernambucanas: “*Foi contando suas histórias, foi mobilizando as comunidades, foi fazendo reuniões*,”. Em se tratando especificamente de Onze Negras, destaca-se a ocorrência de um novo evento, desta vez ocorrido no território desta comunidade quilombola, além de uma proximidade maior entre os dois grupos: “*Então eu acho que o que nós fizemos em Onze Negras, Conceição fez em Onze Negras, não conseguiu fazer em todas as comunidades do estado porque são muitas.*” Esse episódio foi confirmado por Givânia, no trecho citado abaixo, se referindo a um encontro da Comissão Estadual Quilombola⁴³, ocorrido em Onze Negras, ocasião na qual estiveram presentes mulheres de Conceição das Crioulas. Givânia também ressaltou a efetiva participação de Conceição das Crioulas na mobilização e fortalecimento das lideranças de Onze Negras, formada em ampla maioria por mulheres, indicando um envolvimento maior na formação política desta comunidade:

⁴³A Comissão Estadual Quilombola é um fórum de debates e decisões que integra o conjunto dos espaços políticos de mobilização e organização dos grupos quilombolas do estado de Pernambuco.

Eu diria que Conceição ajudou no reconhecimento de Onze Negras, assim como nas demais comunidades, mobilizando e fortalecendo a própria comunidade, entendeu? É levando a liderança pra participar, ajudando na formação, nós chegamos a fazer encontro da Comissão Estadual em Onze Negras, ficamos dois dias aí em Onze Negras, ou foram três dias, realizamos encontro estadual. Então, eu digo que Conceição ajudou Onze Negras, assim como tem ajudado várias outras comunidades. Mas, Onze Negras é uma das mais assim, pelo menos depois de Conceição e Castainho, que tem uma ralação muito próxima da gente pela ideia das mulheres, entendeu? Então, a gente sempre teve uma afinidade muito grande por esse, por essa liderança exercida pelas mulheres. (Givânia Silva – entrevista realizada em 15 de janeiro de 2021, via WhatsApp grifo nosso.).

Percebemos que nas narrativas tanto a professora Maria Aparecida quanto Givânia relatam sobre vários influxos entre as comunidades quilombolas Conceição das Crioulas e Onze Negras, destacando pontos de onde podemos propor reflexões sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola na segunda, a partir da constituição de uma sujeita histórica que denominamos mulher quilombola, impulsionado pela primeira. Nesse sentido, partimos do pressuposto inicial de uma entrevista realizada o ano de 2007, durante uma pesquisa de conclusão da graduação em Ciências Sociais, sugerindo uma conexão entre aqueles dois grupos, doravante a constatação de uma relação de trocas, vivências e experiências, materializadas em ações cotidianas, discursos, atuações em fóruns de debates e eventos importantes, onde se fortaleceram os laços de aproximação entre Conceição das Crioulas e Onze Negras. Esses laços foram fomentados a partir do gênero, em uma relação que se desdobrou e embrica-se na busca cotidiana pelo reconhecimento quilombola.

5 SITUANDO VOZES: AS NARRATIVAS DAS MULHERES DE ONZE NEGRAS NA ABORDAGEM DAS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA

Na nossa análise o reconhecimento quilombola foi considerado como um tema relevante para a Antropologia e, ao sugerirmos um percurso teórico (Capítulo 2) com o propósito de pensá-lo enquanto questão antropológica, partimos dos pontos centrais da Teoria do Reconhecimento, observando principalmente as abordagens de Honneth (2003), Taylor (1998) e Fraser (2001). De acordo com os desdobramentos dessas perspectivas teóricas, apontamos os principais sentidos do reconhecimento quilombola, a partir de uma exploração considerando os debates entre raça, etnia e nação, assinalando algumas questões histórico-antropológicas e os aspectos político-legais que orbitam aquele fenômeno. Dessa forma, percebemos que quando tratamos do reconhecimento quilombola estamos discutindo um reconhecimento dinâmico, relacionado com as especificidades de cada comunidade quilombola nos conflitos com os outros não-quilombolas, bem como doravante as constantes interações desses grupos étnicos com o Estado.

Neste capítulo, prosseguimos com a nossa proposta de análise a partir de algumas problematizações: i) refletindo sobre como podemos evidenciar as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, doravante as simbologias presentes na nomeação do grupo, na defesa do território e na busca pela efetivação dos direitos quilombolas na comunidade; ii) identificando algumas “agentes do reconhecimento” em Onze Negras; e; iii) situando as vozes das mulheres entrevistadas nesta pesquisa. Por fim, discutiremos, brevemente, as percepções dos impactos provocados pela pandemia de Covid-19 na comunidade, haja vista essas implicações terem influenciado decisivamente na nossa pesquisa, conforme relatado no Capítulo 1.

Inicialmente, observando que a sujeita histórica mulher quilombola também está presente em Onze Negras, propomos uma reflexão acerca do histórico do grupo, analisando as influências das mulheres atuando e engendrando a comunidade de significados de gênero, bem como projetando no grupo as subjetividades que constroem a identidade étnica coletiva, na defesa do território e na busca pela garantia dos direitos quilombolas. Por esse ângulo, a análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras explorou a própria história da comunidade, onde as mulheres locais são as principais “evidências

antropológicas” motivando a realização desta pesquisa. Sugerindo um ponto de partida, um caminho para refletirmos sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, utilizaremos alguns fatores na nossa análise: as simbologias em torno do processo de nomeação da comunidade; a necessária defesa contínua do território como aspecto de um reconhecimento ininterrupto e; a busca pela garantia de direitos étnicos, para além da questão territorial, interagindo com as políticas públicas quilombolas. Essa linha de problematização de análise que se baseia em aspectos factuais que, estando presentes em Onze Negras, orbitam o reconhecimento étnico engendrando-o de sentidos de gênero.

Em um segundo tópico, apresentaremos as mulheres de Onze Negras com as quais foi possível realizar as entrevistas semiestruturadas, as identificando como as “agentes do reconhecimento” naquela comunidade quilombola.

Concluindo a análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, no tópico seguinte enfocamos as narrativas das mulheres entrevistadas na nossa pesquisa, a partir da ideia de “situar vozes” (CHANTLER; BURNS, 2015), bem como do mecanismo metodológico da “abordagem hermenêutica” (FLICK, 2013). O exercício de situar vozes posiciona a pesquisa em um contexto de valorização das mulheres entrevistadas e das suas narrativas, assumindo o devido cuidado de não querer falar pelas mesmas e afastando o pesquisador da presunção de “dar-lhes a voz”. Por seu turno, a abordagem hermenêutica contribui para o entendimento que as narrativas são compreendidas como pertencentes ao conjunto de sentidos das entrevistadas, compondo aspectos das identidades individuais, em diálogos com a identidade coletiva constituída na busca pelo reconhecimento quilombola de Onze Negras.

Por fim, uma breve abordagem dos impactos provocados pela pandemia de Covid-19 na comunidade conclui o Capítulo 4, considerando que Onze Negras também foi afetada diretamente pelos tempos atípicos nos quais a pesquisa foi realizada.

5.1 Onze mulheres negras, a defesa do território e a busca por direitos étnicos: evidências históricas das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras

A Comunidade Quilombola Onze Negras está situada no município do Cabo de Santo Agostinho, a 35 km do Recife, capital do estado de Pernambuco. As origens têm relação com um dos principais eventos ocorridos nos períodos do pós-Abolição: o deslocamento de grupos

de pessoas negras, a maioria descendentes de ex-escravizados e ex-escravizadas, migrantes do interior para as proximidades das capitais brasileiras à procura de trabalho. Como indicado em Onze Negras (2007), três famílias de netos e netas de ex-escravizados e ex-escravizadas originaram a comunidade. Vindas do interior de Pernambuco, as famílias chegaram ao Cabo de Santo Agostinho na primeira metade do século XX, para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar. Esses grupos se instalaram na Usina Santo Inácio, localizada nas proximidades do centro do Cabo. Com o declínio da monocultura da cana-de-açúcar e a consequente falência da maioria das usinas, as famílias permaneceram assentadas nas imediações dos antigos engenhos, ocupando o território para habitar e cultivar a terra.

No final dos anos 1960, impondo novas configurações econômicas para a região do grande Recife, o governo de Pernambuco empenhou-se na transformação do Cabo de Santo Agostinho como um meio de acesso para o complexo industrial que começava a ser implantado nos entornos do futuro Porto de Suape. Para ligar a capital ao “super-porto” a ampliação de uma rodovia federal de grande porte, a BR-101, se fazia necessária. Por atravessar regiões localizadas nas proximidades dos antigos engenhos e usinas de cana-de-açúcar, para que a rodovia fosse ampliada a retirada das famílias habitantes no trajeto foi colocada como algo urgente. Como consequência, os grupos que originaram a Comunidade Quilombola Onze Negras foram removidos, obrigados a optar entre duas formas de indenização pela “transferência” das proximidades do extinto Engenho Trapiche, um dos mais destacados ponto de moenda dos “tempos da cana-de-açúcar”.

A primeira forma de indenização correspondia a um valor em dinheiro. A segunda, a construção de moradias em local próximo, mas não atrapalhando os planos de estruturação da rodovia BR-101. Decidindo pelo primeiro formato de compensação, com o dinheiro da “indenização” as famílias que originaram a comunidade Onze Negras compraram três lotes de terra, numerados de 5 a 7, nas imediações do antigo engenho, como observado nas figuras 1 e 2. Com o passar do tempo, se consolidaram naquela região os laços comunitários, surgindo os primeiros grupos e resultaram na comunidade quilombola que, desde o início dos anos de 2000, foi reconhecida pelo Estado como Onze Negras.

Figura 1: Comunidade Quilombola Onze Negras (lotes 5 e 6).



Fonte: Silva (2017, p. 79).

Figura 2: Comunidade Quilombola Onze Negras (lotes 7).



Fonte: Silva (2017, p. 79).

Observando a constituição da comunidade como grupo quilombola, percebemos alguns aspectos destacados nas abordagens sobre o reconhecimento étnico. Na nossa análise consideramos três desses aspectos para refletir sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Quais sejam: as simbologias em torno do processo de nomeação da comunidade; a necessária defesa contínua do território como evidência da indigência de um reconhecimento ininterrupto e; a busca pela garantia de direitos étnicos, para além da questão territorial, interagindo com as políticas públicas quilombolas.

Nesse sentido, nos referenciamos em pesquisas que, de alguma maneira, abordaram as ações das mulheres da comunidade. Apesar de não tratarem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, esses estudos contribuíram na identificação de algumas evidências na exploração dos três aspectos mencionados. Assim, de acordo com as aproximações entre Moore (1997), Segato (1997) e Fraser (2007a, 2007b e 2001) refletimos, em uma dimensão prática-analítica, sobre o papel histórico das mulheres da Comunidade Quilombola Onze Negras na proposta de análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola naquela comunidade.

O primeiro (para não dizer o mais marcante) aspecto que foi evidenciado na proposta de abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras está nas simbologias do nome da comunidade atualmente. A união dos dois termos resultando na terminologia “Onze Negras” faz alusão a um coletivo de onze mulheres organizadas para reivindicarem os direitos da comunidade. Conforme veremos em seguida, a comunidade foi nominada de outras duas formas: “Burrama” e “Pista Preta”.

O termo “Burrama” está relacionado as narrativas dos moradores mais antigos. Um desses relatos diz que o nome surgiu de um incidente ocorrido com uma mula, em um período onde ainda se cultivava cana-de-açúcar na comunidade e a utilização de animais de carga era um instrumento necessário para o cultivo: “[...] durante o trabalho, o animal não resistiu ao peso e tombou. Ao cair, perfurou a barriga [...] assustada, a criança gritava: a burrama morreu, a burrama morreu. Daí a origem do termo [...]”. (ONZE NEGRAS, 2007, p. 24).

“Pista Preta”, por sua vez, referencia as transformações ocorridas nos arredores da comunidade, ao longo dos anos de consolidação da extensão do complexo industrial circundando os acessos ao Porto de Suape⁴⁴. Conforme as indústrias se instalaram no município do Cabo de Santo Agostinho, o piche era cada vez mais utilizado para melhorar o pesado tráfego local. Assim: “[...] Esse nome foi usado devido ao piche, produto químico muito utilizado nas estradas e rodagens da localidade [...]”. (ONZE NEGRAS, 2007, p. 24).

Por fim, o termo “Onze Negras” surgiu da fundação da associação dos moradores, um evento caracterizado pela destacada participação das mulheres. Destaca-se também nessa nomeação uma homenagem ao time de futebol local: “[...] Somente em 1999, ano de fundação da Associação dos Moradores [...] foi que a comunidade passou a ser chamada de

⁴⁴Na atualidade o nome Pista Preta é utilizado no letreiro informando o destino do micro-ônibus de transporte público coletivo que atende a comunidade Onze Negras. Percebemos, a partir dessa constatação, a simbologia envolvida na história das nomeações atreladas ao grupo.

Onze Negras. [...] homenagem prestada ao time de futebol Onze Negros”. (ONZE NEGRAS, 2007, p. 24).

No breve relato acima, foram enfatizadas, resumidamente, as simbologias envolvidas na comutação da identificação da comunidade Onze Negras. Partindo de uma perspectiva analítico-subjetiva das narrativas históricas de construção do nome daquela comunidade, refletimos sobre as possibilidades das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola. Notando as denominações vinculadas ao grupo a partir de episódios de grande repercussão local ocorridos no território, bem como analisando algumas nuances das circunstâncias históricas resultando no surgimento das identificações recebidas pela comunidade ao longo do tempo, perceberemos que a nominação Onze Negras alude a um importante aspecto: a diferenciada ação mobilizadora, agenciada por parte das mulheres, na fundação da associação de moradores locais, algo também identificado por Zózimo Neto (2012): “O nome Onze Negras, surgiu durante uma mobilização dos moradores liderados por mulheres [...]” (ZÓZIMO NETO, 2012, p. 66).

Nesse sentido, a principal evidência para a reflexão está na constatação de que a nominação Onze Negras demarca um acontecimento local histórico, caracterizado pelo início da caminhada das mulheres da comunidade nas trilhas da mobilização em favor do reconhecimento étnico. Portanto, observamos o próprio nome Onze Negras como uma relevante demonstração da possibilidade de articularmos as relações entre gênero e reconhecimento quilombola naquela comunidade. Para uma melhor visualização dessa relação destacamos o último acontecimento relatado, culminando na atual identificação utilizada pela comunidade. Sob outra perspectiva, ao observarmos que as mulheres da comunidade utilizaram a nominação Onze Negras para prestar uma homenagem ao time de futebol local, sugere-se que esta atitude também está conferindo sentidos para ponderarmos sobre a conexão direta entre o gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. A sugestão parte da seguinte constatação: enquanto os homens da comunidade que se associavam pelo futebol, as mulheres se associariam em torno da emancipação, conforme identificou Zózimo Neto (2012), em uma ação dialógica em torno do reconhecimento quilombola.

Em outro sentido, a união dos termos nomeando o grupo tem a força de motivar as atuais ações de mulheres organizadas historicamente para as conquistas de toda a comunidade, instigando a mobilização contínua em torno do reconhecimento étnico, bem como o busca pelo respeito aos direitos do grupo enquanto comunidade quilombola. Dessa

forma, é possível afirmar que o termo Onze negras preenche de significados a construção histórica da identidade étnica do grupo, na vinculação entre o gênero e o reconhecimento quilombola. Com efeito, em Onze Negras as mulheres exercem relevantes influências no reconhecimento quilombola e essas influências ocorrem a partir de ações materializadas no cotidiano local, engendrando de sentidos de gênero a busca por um reconhecimento contínuo e ininterrupto. Assim, quando se ouve sobre Onze Negras, logo se destaca a força de atuação das mulheres quilombolas locais. Esta percepção também observada por Santos (2012a), quando analisou a trajetória educacional de algumas mulheres da comunidade.

Percebendo-se ainda que a iniciativa de mobilização das mulheres em torno da fundação da associação dos moradores demarcou e demarca as próprias narrativas históricas da comunidade, significando uma interconexão entre o individual e o coletivo e impulsionando o grupo no sentido do reconhecimento incessante da identidade quilombola, onde:

Para estas mulheres, ser negra está ligado à sua família, à sua infância, à história de suas vidas, enquanto ser quilombola é uma identidade que veio de fora, foi construída externamente e incorporada pela comunidade através da emergência de uma memória silenciada que possibilitou a reconstrução de sua identidade e era o elo de ligação com a identidade quilombola que chegava e iria ressignificar a identidade negra deste grupo. (BÉHAR, 2013, p. 16).

Partindo dessa evidente necessidade da busca permanente pelo reconhecimento étnico, observamos o segundo aspecto considerado como relevante constatação para propormos as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras: a imprescindível e contínua defesa do direito ao território onde está localizada a comunidade, como aspecto de um reconhecimento ininterrupto. Conforme vimos no Capítulo 1, o reconhecimento étnico é uma das formas de garantir as comunidades quilombolas o direito ao território. Entretanto, em Onze Negras, apesar de o grupo ter a posse do território ocupado mesmo antes de receber a certificação como quilombola, a mobilização para defender esse direito pode ser considerada como algo fundamental. Isso ocorre principalmente como resultado do insistente ambiente conflituoso entre a comunidade e as indústrias instaladas nas proximidades. Por estar localizada em um espaço circundado por indústrias nacionais e multinacionais, existe em Onze Negras um “clima favorável” a antagonismos entre a comunidade e as fábricas ali

situadas⁴⁵. Ao observarmos o canto superior direito da figura 3⁴⁶, é possível ver uma dessas fábricas.

Figura 3: Imagem de satélite da Comunidade Onze Negras e proximidades.



Fonte: Google Earth, 2021.

Exibindo construções pertencentes a uma empresa denominada Novo Projeto Indústria e Comércio de Móveis, a imagem contribui para a compreensão sobre os conflitos ambientais no local. Em uma das visitas ao território, em 2017, recordei de ter escutado vários relatos de insatisfações dos moradores se referindo à indústria Novo Projeto e reclamando que a fábrica escoava, cotidianamente, uma considerável quantidade de líquido bastante sujo e fétido no território da comunidade.

As imposições de reconfigurações ambientais por parte do complexo industrial que se estende do Cabo de Santo Agostinho até o município de Ipojuca, onde está localizado o Porto de Suape, foi tema problematizado por algumas pesquisas tratando sobre a Comunidade Quilombola Onze Negras. Nesse sentido, Pérez (2016) entendeu que a constante defesa do território em Onze Negras é símbolo de uma resistência histórica, significando a materialização de respostas efetivas aos conflitos ambientais ali ocorridos. Por sua vez, Albuquerque (2011) realizou pesquisa na comunidade enfocando alguns desses conflitos e relacionando-os com a falta de respeito à cultura quilombola local. Abordando a questão a

⁴⁵Com a incessante ampliação das atividades do Porto de Suape, a região onde está localizada a comunidade tem abrigado um amplo complexo industrial. Por isso mesmo Onze Negras é circundada por várias indústrias.

⁴⁶Disponível em: <https://google-earth.gosur.com/?gclid=Cj0KCQIA5OUuNBhCRARIsACgaiqUbMiOWXNUOqWpiEiZbU3IJZgwn85aZkTWM_MBqp5yfxCrZOixciEcaAoXxEALw_wcB&ll=-8.261380586402225,-35.03073310270048&z=15.659237296363726&t=satellite>. Acesso em: 08 out. 2021.

partir das alterações espaciais impostas pelo complexo industrial de Suape, Costa (2011) relatou sobre intervenções realizadas nos arredores da comunidade sem sequer considerarem a opinião dos habitantes:

[...] desde a terraplanagem (em área adjacente à entrada da comunidade) não desejada pela comunidade às novas construções de moradias, reflexos das oportunidades de empregos em Suape e em outras empresas do complexo industrial. (COSTA, 2011, p. 160, grifo nosso).

Nas três pesquisas citadas resumidamente, ficou evidente o desrespeito daquelas indústrias, significando que nesse espaço de disputas cotidianas ocorre a extrema necessidade de mobilização em torno da defesa e garantia dos direitos do grupo, principalmente o direito ao território. Essa mobilização tem sido coordenada e efetivada, na ampla maioria das vezes, pela ação ativa das mulheres atuando nesse sentido desde a fundação da comunidade. Santos (2012b), quando observou o empenho e dedicação das mulheres de Onze Negras na defesa da garantia do direito ao território, constatou:

É possível observar nos contatos com as mulheres da comunidade o seu empenho na administração do Quilombo. Elas assumem a liderança desde a fundação, assim como na legalização das terras, durante o processo de reconhecimento. (SANTOS, 2012b, p. 9).

Dessa forma, a ação das mulheres de Onze Negras em torno da defesa do território é algo fundamental para pensarmos as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, pois:

No momento, a comunidade é auto reconhecida, mas vem sofrendo com as fábricas que estão ao seu redor, que estão ocupando as terras do Quilombo. E quem está na frente para evitar esta violação são as mulheres, que percebem sua terra com mãe, onde foram geradas e que hoje continuam fertilizando sua cultura e seus ancestrais. (SANTOS, 2012a, p. 90).

Em suma, para refletirmos sobre as possibilidades das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, a partir das questões vinculadas ao aspecto da incessante defesa do direito ao território, considerando ainda que, em comparação com as mulheres da comunidade os homens do grupo envolvem-se pontualmente nos problemas locais, significa que nos conflitos ambientais existentes em Onze Negras as mulheres são as mais atuantes na afirmação de um dos principais direitos advindos do reconhecimento quilombola: o território:

Observamos que os homens nesta comunidade tem uma participação singular e atuam em momentos pontuais. Ainda é forte a presença deste como o reprodutor e o pai de família, mas quem assume de fato os problemas da comunidade e a busca as soluções são as mulheres. (SANTOS, 2012a, p. 49).

Por fim, como vimos no Capítulo 2, as abordagens sobre o reconhecimento, bem como aquelas tratando do reconhecimento quilombola, são importantes instrumentos para viabilizar a redistribuição de direitos étnicos historicamente negados. Vimos ainda, no final daquele mesmo capítulo, que as possibilidades de conexões entre reconhecimento e gênero pode apontar para a chamada “justiça social de gênero”, assegurando um ambiente de respeito aos direitos das mulheres. Nessa perspectiva, consideramos como terceiro aspecto para estabelecer as relações entre o gênero e o reconhecimento quilombola, a busca pela garantia de direitos étnicos, para além da questão territorial, mobilizando as mulheres de Onze Negras na reivindicação em torno das políticas públicas quilombolas pois, ao se organizarem e ao organizarem a mobilização da comunidade pelo reconhecimento e pela necessidade de respeito contínuo dele advindo, as mulheres de Onze Negras também pensam e atuam para além das questões vinculadas à defesa do direito ao território. Em outras palavras, quando agenciam a busca pelo reconhecimento ininterrupto em Onze Negras, aquelas mulheres quilombolas atuam em favor das políticas públicas e a partir dessa perspectiva pode-se sugerir outro aspecto para pensar as relações entre o reconhecimento quilombola e o gênero na comunidade.

A atuação das mulheres de Onze Negras na busca pelos direitos da comunidade é histórica, sendo considerada como importante significado de uma mobilização para além das questões territoriais:

No início da década de 1980, um grupo de mulheres da comunidade começou a se organizar para lutar por seus direitos. Conhecidas como Grupo das Mães, reivindicavam inclusão social e oportunidades de emprego e renda.

Entre as conquistas do grupo de mulheres estão o asfaltamento da estrada de acesso da comunidade à rodovia, a instalação de um transformador de energia em cada residência comunitária e a melhora da escola comunitária. (SANTOS, 2017, online).

Na citação acima observamos, inclusive, a união de dois dos três aspectos escolhidos para sugerirmos as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Nesse sentido, desde a organização das mulheres culminando na identificação atual da comunidade, se percebia a busca pelos direitos garantidos nas bases das políticas públicas de ações afirmativas reivindicadas a partir do reconhecimento étnico.

A mobilização das mulheres quilombolas de Onze Negras têm resultado no acesso aos direitos fundamentais para a vida humana na comunidade Onze Negras como, por exemplo, o acesso à água potável, energia elétrica, educação, transporte e saúde. Por outro lado, ao buscar a efetivação desses direitos aquelas mulheres interagem com instituições do Estado, acionando os mecanismos das políticas públicas étnicas. Para tanto, o reconhecimento

quilombola é fundamental, significando um instrumento estratégico para acessar as chamadas “ações afirmativas”⁴⁷. Assim, se em Onze Negras as políticas públicas são acessadas por todo o grupo, são as mulheres que atuam na condução da estratégia e da ação efetiva na busca pelos direitos da comunidade, possibilitando propormos uma relação entre gênero e o reconhecimento quilombola a partir desta constatação.

Portanto, pode-se dizer que a organização, atuação e mobilização das mulheres de Onze Negras em torno do reconhecimento é fundamental e estratégica para a comunidade, sugerindo que é exatamente em virtude das formas como aquelas mulheres atuam que se materializam as influências de gênero no grupo, significado as motivações no sentido de conquistar os direitos étnicos. Não são poucos os relatos da importância nesse sentido e se não fosse essa forma de conectar os anseios de gênero com o reconhecimento étnico, possivelmente a comunidade enfrentaria ainda mais dificuldades no acesso aos direitos, o que, certamente, colocaria os mecanismos de reprodução cultural local sob risco:

Para conhecermos a importância do trabalho empreendido por essas onze negras é só pensarmos que no início não havia água encanada, saneamento básico nem luz elétrica e as casas eram de feitas taipa. A primeira luta travada por essas mulheres junto ao Poder Público foi a abertura de uma estrada que desse acesso à comunidade, a qual foi feita, porém, ainda hoje não é asfaltada [...] Outras conquistas dizem respeito à luz elétrica e sua ampliação, a melhoria da escola da comunidade, a instalação de água encanada, a construção de uma escadaria que dá acesso à escola, à creche municipal, ao centro cultural e ao posto telefônico, entre outras, que foram fruto da luta dessas mulheres pela melhoria de vida dos membros de sua comunidade e por um futuro melhor para os seus filhos. (ZÓZIMO NETO, 2012, p. 66-67).

No próximo tópico apresentaremos algumas das mulheres de Onze Negras com as quais foi possível interagir e realizar entrevistas semiestruturadas via *WhatsApp*, reconhecendo-as como verdadeiras agentes do reconhecimento quilombola na comunidade.

5.2 Agentes do reconhecimento quilombola em Onze Negras

Ao longo deste texto relatamos sobre os desafios de realizar uma pesquisa antropológica diante dos impactos provocados pela pandemia de Covid-19. No capítulo 1 demonstramos que nem todas as aproximações ocorridas nesta pesquisa foram encaminhadas para etapa de realização de entrevistas. Por isso, a análise documental, bem como a revisão bibliográfica constituíram-se como relevantes instrumento de análise, compondo parte da nossa discussão sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze

⁴⁷As ações afirmativas são caracterizadas por políticas de combate a discriminações étnicas, raciais, religiosas, de gênero, etc. O propósito principal é promover a participação política das minorias, inclusive étnicas, possibilitando o acesso a direitos como educação, saúde, emprego, bens materiais, entre outros.

Negras. Contudo, mesmo com todas as adversidades apresentadas anteriormente, conseguimos encaminhar três entrevistas com algumas mulheres de Onze Negras. Considerando que essas mulheres são importantes agentes do reconhecimento étnico daquele grupo, as apresentamos rapidamente neste tópico.

Entre as mulheres entrevistadas na nossa análise está uma das mais destacadas lideranças de Onze Negras: Maria de Fátima. Agricultora, com 62 anos e morando em Onze Negras há aproximadamente 55 anos, reside na comunidade com mais 4 pessoas: marido, filha e um casal de netos. Com acentuada atuação nas mobilizações quilombolas, é uma das fundadoras da Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas de Pernambuco, sendo a integrante mais velha do grupo de dirigentes. Além disso, Fátima participa do Movimento de Mulheres Negras; compõe a seção Região Metropolitana do Recife da comissão estadual discutindo políticas para as mulheres negras, organizada pela Secretaria da Mulher de Pernambuco; atua no Conselho Estadual de Igualdade Racial; é integrante dos Conselhos municipais de Assistência Social, do Idoso e da Mulher, no município do Cabo de Santo Agostinho e; faz parte da Federação Estadual de Quilombos do Estado de Pernambuco.

O ativismo, força e disposição de Fátima para atuar nas mobilizações do Movimento Quilombola, bem como na organização de Onze Negras, rendeu-lhe um reconhecimento dentro e fora da comunidade. Um dos desdobramentos da potência da representatividade alcançada por Fátima têm sido o exercício na política partidária do Cabo de Santo Agostinho e adjacências. Nas eleições municipais de 2020, Fátima foi candidata a vereadora no citado município, como explicitado no Capítulo 3. Contudo, essa não foi a primeira vez que Fátima se candidatou a uma cadeira na Câmara Municipal do Cabo de Santo Agostinho, e a atuação diferenciada, se confundindo com a própria história de Onze Negras, tem sido observada por outros pesquisadores e pesquisadoras analisando a comunidade, a exemplo de Béhar:

Foi sua a ideia de fundar uma associação para representar o artesanato feito pelas mulheres da comunidade e foi, também, quem levou à frente a busca pelo reconhecimento das Onze Negras como quilombolas após o contato do Movimento Negro de Pernambuco. Hoje é quem viaja representando a comunidade em encontros, seminários e comissões e, apesar de não ter vencido, foi candidata à vereadora nas últimas eleições. (BÉHAR, 2013, p. 11).

Outra mulher entrevistada na nossa pesquisa foi Márcia Maria, que identificaremos, a pedido da própria, como Negra Linda. Antes de procedermos a uma breve apresentação de Negra Linda, é importante ponderar sobre a solicitação de identificação por pseudônimo. Veiga (2020), relatou sobre uma ocasião na qual conheceu Giovana Xavier blogueira e ativista do Feminismo Negro. Segundo a pesquisadora, a ativista citada utiliza a identificação

“#pretadotora” nas mídias sociais, significando um direcionamento da identidade de/em rede, fenômeno muito comum nos casos onde mulheres negras acionam, por meio da ressignificação dos nomes, os mecanismos da representação nas mídias sociais, com o propósito de ampliar as perspectivas de ativismo e construção da própria autoestima. Nesse sentido, compreendemos que ao solicitar ser identificada com a alcunha “Negra Linda”, a nossa entrevistada está direcionando a identidade e reivindicando, ressignificando, via nomeação de/em rede, a identificação enquanto mulher quilombola nesta pesquisa, cujas entrevistas foram realizadas com utilização de um importante canal das mídias sociais: o *WhatsApp*.

Negra Linda é Educadora Social, tem 41 anos e um filho. Sua atuação em Onze Negras também é reconhecida e acentuada, sobretudo por ter “substituído” uma das primeiras onze mulheres inspiradoras do nome do grupo: Juraci José: “Com a morte de Juraci, sua tia, [Negra Linda] passou a defender efetivamente os interesses da comunidade.” (ONZE NEGRAS, 2007, p. 35).

Por fim, a terceira mulher de Onze Negras que entrevistamos e cuja anuência de identificação não foi conseguida até o momento de escrita desta dissertação, será nomeada de Tereza, em referência a Tereza de Benguela.⁴⁸ Agente de Saúde Ambiental, Tereza, com 45 anos é mãe de dois filhos. Assim como Negra Linda, a entrevistada Tereza também se identificou como “substituta” de uma das onze mulheres fundadoras de Onze Negras: Marlúcia Maria. Além disso, Tereza é reconhecida como um destaque na comunidade, principalmente pela ocupação profissional possibilitando interações constantes com as pessoas residindo em Onze Negras. Das três mulheres com quem conseguimos encaminhar a realização de entrevistas, Tereza foi a que menos interagiu, conforme ficará evidente nos relatos do próximo tópico.

Apresentadas resumidamente as mulheres que denominamos de “agentes do reconhecimento” em Onze Negras, realizamos, no tópico seguinte, às transcrições dos relatos, analisando as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola naquela comunidade a partir das narrativas.

⁴⁸Líder do Quilombo do Quariterê, nomeado o maior no atual Estado do Mato Grosso, região central do Brasil no Século XVIII, Tereza de Benguela foi considerada uma rainha. Sua atuação alcançou relevante destaque entre os quilombos, possibilitando inclusive a efetivação de alianças entre os quilombolas do Quariterê e povos indígenas na fronteira entre o Brasil e a Bolívia, em defesa do território (GOMES; SHCWARCZ, 2018).

5.3 As vozes das mulheres de Onze Negras: narrativas das agentes do reconhecimento quilombola

Quando propomos as primeiras possibilidades para analisar as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, indicamos três questões: as simbologias em torno do processo de nomeação da comunidade; a necessária defesa contínua do território como aspecto de um reconhecimento ininterrupto e; a busca pela garantia de direitos étnicos, para além da questão territorial, interagindo com as políticas públicas quilombolas. Nesse sentido, a partir de uma revisão bibliográfica enfocando nas pesquisas realizadas junto à comunidade, analisamos o papel histórico das mulheres no/do grupo, a fim de perceber como aquelas questões seriam problematizadas na nossa pesquisa. Por consideramos importante compreender como nossas entrevistadas interpretaram os temas apresentados inicialmente, também as questionamos sobre os três fatores analisados no tópico anterior. Assim, quanto às simbologias em torno do nome Onze Negras, Fátima evidenciou:

Porque tinha um time de futebol que era Onze Negros. Então, assim, o nome Onze Negras ele vem de onze irmãos, vem de um time de futebol. E quando a gente contou na roda tinha onze mulheres negras. Então o onze nos persegue de mais até. E o onze pra gente ele é marcante. E, quando eu falei de formar um grupo, eu achei assim: o nome Onze Negras. Porque a gente era negra, a gente não era branca. A gente tinha que botar Onze Negras mesmo. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Ao ser indagada sobre se o nome da comunidade estando relacionado ao papel das mulheres no grupo, Tereza considerou: “Com certeza! Porque, realmente, quando a gente se reuniu, é, tinha onze negras mesmo. O número onze, ele é muito forte. Porque minha vó teve onze filhos. E foi quando foi fundado Onze Negras.” (Tereza – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp).

Por fim, questionada sobre o mesmo assunto Negra Linda relatou:

Com certeza! Pois, o nome da nossa comunidade era conhecido por Engenho Trapiche. Após o reconhecimento como quilombola, nos levou a algo muito mais grandioso. Algumas pessoas acham estranho quando falamos o nome. Porém, outras gostam e querem saber um pouco da nossa história. (Negra Linda – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp).

Algumas ênfases podem ser pensadas nos relatos apresentados acima. Inicialmente, na narrativa de Fátima ficou evidente as relações de gênero na constituição do nome Onze Negras, principalmente quando da referência à reunião de onze mulheres discutindo os pertencimentos enquanto quilombolas. Nesse sentido, a roda de mulheres reunidas para

debaterem as questões do grupo foi um episódio simbólico, se tornando um dos momentos mais marcantes para a comunidade nas mobilizações pelo reconhecimento quilombola. Um reconhecimento reivindicado e organizado por onze mulheres, evidenciando as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola a partir da nomeação Onze Negras.

Na narrativa de Tereza, como também no relato de Negra Linda, a afirmação “*com certeza!*” está relacionada, respectivamente, a duas questões para pensarmos as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, confirmando as abordagens do tópico anterior quanto as simbologias projetando significados de gênero no nome Onze Negras: i) a ancestralidade feminina materializada na figura da vó, uma mulher parindo 11 filhos e representando o protagonismo feminino naquela comunidade e; ii) a busca por “*algo muito mais grandioso*” no processo de transmutação da nomeação da comunidade (de Engenho Trapiche, para Onze Negras): o reconhecimento do grupo, bem como a afirmação de própria história inscrita no gênero.

Com relação ao segundo aspecto analisado na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola: a necessária defesa contínua do território concebida como aspecto de um reconhecimento ininterrupto, percebemos a narrativa de Fátima representando a preocupação de todo o grupo nesse sentido:

E uma coisa que até hoje eu me preocupo muito é que a questão do sustentar o território. Porque o território é muito importante pra nossa vida. Tem gente que não valoriza o território que mora. Tem gente que não valoriza o que tem. Mas pra mim é muito forte a questão território. Porque se a gente não tiver o território a gente não tem nada. Porquê desse território a gente tem escola, a gente tem água, a gente tem luz, a gente tem creche, a gente tem alimentação, a gente tem um chão pra pisar, a gente tem um local pra botar os animais, a gente tem um local pras crianças correr. Então a gente depende do território. O território, antes de vim a saúde, antes de vim a cultura, primeiro tem que vir o território. E hoje, na minha comunidade, eu vejo a questão do território assim, muito sagrado. Muito sagrado porque eu digo aos meus irmãos, ao povo lá, vinte e quatro horas: “nós somos ricos porque a gente tem um território pra morar. A gente não paga aluguel”. Então, só isso pra gente é tudo. Porque você tendo um território pra você morar, você tem um território pra plantar, você tem um território pra fazer uma casa, você tem um território pra, pra tudo. Pra tudo você tem. Não precisa de tá, é: “vou sair desse território, vou morar no centro da cidade”. Não vá! (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

A preocupação de Fátima em “*sustentar o território*” dialoga com o que propomos como um relevante aspecto de análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Afirmamos, no tópico precedente, que a disputa pelo território

ocupado pela comunidade têm originado conflitos na localidade onde Onze Negras está situada. Nesse sentido, quando Fátima expressou a inquietação com as questões relativas ao território que, nas suas palavras, vem até mesmo *“antes de vim a cultura”*, a narradora pareceu querer deixar evidente que as mulheres se organizam em torno do reconhecimento quilombola em Onze Negras, existindo uma forte vinculação entre este reconhecimento e a necessária defesa do território, em um diálogo constante com a mobilização de gênero na comunidade.

Em outro sentido, a ideia do território como constituição do que é *“muito sagrado”* para a comunidade, está relacionada a história do grupo, a ancestralidade das mulheres presentes na resistência em defesa do território, algo permanecendo urgente em Onze Negras, desde os tempos passados até a atualidade. Por fim, a narrativa de Fátima sinalizou para a necessidade de defender o território no propósito de possibilitar o acesso as políticas públicas destinadas aos grupos quilombolas. Quando relatou: *“desse território a gente tem escola, a gente tem água, a gente tem luz, a agente tem creche, a gente tem alimentação”*, esta fala está vinculada com o terceiro aspecto sugerido na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, como analisado a seguir.

Com o último dos três aspectos propostos inicialmente, ponderamos sobre a busca pela garantia de direitos étnicos, para além da questão territorial, interagindo com as políticas públicas quilombolas. Indagando sobre este ponto, percebemos evidências das abordagens propostas no tópico antecedente, significando que as mulheres de Onze Negras buscam as políticas públicas em favor da comunidade, utilizando os mecanismos do reconhecimento quilombola para tal fim:

Já eu mesmo, como mulher, eu acho que não é só a comida que tá bom demais. Eu acho que a gente ter acesso as políticas, pra mim isso já é um avanço muito grande, que a gente não vive só de comida, né? A gente vive também de política. Porque, querendo ou não, a gente somos um, um pessoal muito “secador” de política e sem a política a gente não, não sobrevive. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Assim como na narrativa de Fátima, a quilombola Negra Linda também fez referência à reivindicação constante pelas políticas públicas quilombolas, evidenciando uma mobilização dinâmica e continuada das mulheres de Onze Negras nesse propósito: *“Agora mesmo, eu posso até tá trazendo pra você, que a gente tá, tem uma secretaria que tá querendo fazer com a gente uma cooperativa, justamente com as mulheres daqui.”* (Negra Linda – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp). Nesse sentido, quando as mulheres de

Onze Negras se mobilizam em torno da necessidade de afirmação de uma identidade étnica que se quer reconhecida há, no mesmo movimento, uma busca pelas políticas públicas quilombolas.

Os três aspectos ponderados acima, e abordados no tópico anterior, significaram um ponto inicial para refletirmos, inclusive a partir das narrativas das mulheres entrevistadas, sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Contudo, percebemos algumas novas questões a serem formuladas, considerando dois outros temas surgidos na nossa pesquisa: a invisibilização das trajetórias das mulheres quilombolas e; as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola a partir da ocorrência da sujeita histórica mulher quilombola. Dessa forma, também questionamos sobre esses dois pontos ponderando-os a partir das narrativas das mulheres de Onze Negras entrevistadas.

Com relação a invisibilização das mulheres quilombolas, foi significativo indagar sobre as dificuldades enfrentadas pelas entrevistadas nos desafios cotidianos, sabendo que é na afirmação diária das identidades a invisibilização se impõe sobre a vida das mulheres quilombolas, conforme vimos anteriormente. Quanto a essa questão Tereza e Negra Linda consideraram:

Com certeza! Muita dificuldade no começo. A gente passou por muita dificuldade. As dificuldades da gente eram muito grandes, principalmente porque a gente era negra, que era discriminada e rural. Aí a gente era uma luta muito grande que a gente tinha e passava por muita dificuldade. Como a gente era uma área mais reservada, só aquela comunidade ali. E conheci a minha origem, gostava da minha cultura, ainda hoje, ainda gosto. E gosto de ser negra, nunca fui, mas já fui discriminada Foi muito difícil, mas agora. (Tereza – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp).

Não tive nenhuma dificuldade, pois sempre admirei nossa história. Nenhuma dificuldade. Hoje, percebo que ser mulher não traz tanta dificuldade, quanto as que minhas tias tiveram. Pois o empoderamento feminino tem minimizado muito, no nosso cotidiano. (Negra Linda – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp).

Destaca-se na narrativa de Tereza seu entendimento, a partir de um senso de coletividade, das dificuldades enfrentadas. Nesse sentido, quando afirmou “a gente passou por muita dificuldade”, Tereza não quis tratar somente de si, indicando que as adversidades vivenciadas também acometeram as demais mulheres em Onze Negras. Se a afirmação não possibilitou por si só ponderarmos sobre a invisibilização das mulheres quilombolas naquela comunidade, o segundo trecho do relato de Tereza deixou evidente que a partir do conhecimento das origens e cultura ou, em outras palavras, a partir da busca pela

visibilização, as mulheres quilombolas naquela comunidade ensejaram situações diferentes: situações possibilitando visibilidades.

Na narrativa de Negra Linda as possibilidades de enfrentamento da invisibilização dialoga com o empoderamento feminino. Nesse sentido, apesar de relatar inicialmente sobre a ausência de dificuldades, o relato relaciona-se com os entendimentos da narrativa de Tereza, pois se referiu sobre as adversidades vivenciadas pelas tias, as primeiras mulheres de Onze Negras que se organizaram em torno do reconhecimento quilombola. Por outro lado, ao declarar: “*sempre admirei nossa história*”, Negra Linda também sugeriu o conhecimento das origens como ponto de conexão e ativação das possibilidades de visibilidades das mulheres quilombolas de Onze Negras.

Ainda discutindo a invisibilização das mulheres quilombolas como aspecto relevante na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, questionamos sobre as possibilidades de visibilização a partir da ideia de interseccionalidade, de acordo com o discutido na Introdução deste texto. Assim, perguntamos sobre as diferenças entre ser mulher negra ou mulher quilombola. Para Negra Linda:

Acredito que a única diferença é o fato de ser descendente de quilombo. Pois no contexto mesmo acho que as dificuldades são as mesmas, assim como os preconceitos também. Pois junta tudo numa só: mulher, negra e quilombola. Nossa! (Negra Linda – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp).

Nessa questão Fátima considerou:

Tem sim! Tem! A diferença é que a mulher negra ela não tem um perfil de mulher quilombola. Porque a mulher negra, vamos supor: uma mulher negra nasce na cidade. Ela não sabe o que é ser quilombola. Ela se sente uma mulher negra, mas ela não se sente uma mulher quilombola. E a mulher negra ela só é negra. Porque não tem aquela questão da agricultura. Não foi pra terra, pra pegar a terra, pra buscar, sair com uma enxada limpando mato, criando galinha. É completamente diferente pra uma agricultora, uma negra e uma quilombola. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Se a narrativa de Negra Linda indicou, inicialmente, que a “*única diferença*” entre uma mulher negra e uma mulher quilombola é ser descendente de quilombo; em um segundo momento do relato sugeriu a união das duas categorias “*numa só*”. Fátima, por seu turno, entendeu existir um perfil de mulher quilombola. Esse perfil, segundo o relato de Fátima, está vinculado a uma vida no campo, fazendo surgir a possibilidade de uma terceira categoria de mulher em Onze Negras: a mulher agricultora. Nesse sentido, as duas narrativas apontam para

a necessidade de olhar as especificidades de cada comunidade quilombola nas discussões sobre as possibilidades e limites da interseccionalidade. Conforme discutimos na Introdução, essa abordagem pode contribuir nos debates sobre as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, em uma perspectiva de análise considerando as possibilidades da interseccionalidade em Onze Negras.

Quanto as possibilidades de a sujeita histórica mulher quilombola estar presente em Onze Negras, agindo como um mecanismo de afirmação identitária e interferindo no reconhecimento quilombola, buscamos compreender a visão das entrevistadas nesse sentido. Dessa forma, a primeira indagação sobre o tema foi sobre a importância do papel das mulheres na comunidade, bem como suas mobilizações no grupo. Para Fátima:

Quando a gente formou o Grupo Onze Negras, cada uma saiu com um papel e com compromisso e obrigação. Então, assim, tem uma que na, ela é a cozinheira que sempre cozinhava umas comidas gostosa; uma é pescadora, gosta muito de pescar. Então cada uma tinha um objetivo que gostava de fazer. Cada uma tem as coisas que gostava de fazer. Eu, meu objetivo é sempre gostar de tá ao público, sempre gostar de tá falando, sempre tô gostando de tá buscando as melhorias pra comunidade. E umas, tem umas que é costureira, gosta de, costurava na comunidade e ainda costura. É costura pra todo mundo da comunidade. Tinha uma que gostava de fazer a pregação religiosa, que é minha irmã Carminha. Sempre ela gostou de tá aconselhando, tá levando a palavra. E tinha, e tem uma, Andréa, que ela já trabalha com animais, com cachorro, essas coisas. É Márcia [Negra Linda], era monitora da escola. Então, assim, cada uma já tinha uma função dentro da comunidade. Então, quando a gente formou o grupo, cada uma que tinha aquela função já tinha também a tarefa de casa que era vestir a camisa, ir para luta e ajudar a buscar as melhorias pra comunidade. Quando eu falo a melhoria, era questão de água, de energia, que a gente não tinha. Uma escola que a gente não tinha. A questão também geração de renda, a gente conseguiu abrir muito o espaço pra geração de renda. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Na narrativa de Fátima ficou evidente que além das tarefas desempenhadas cotidianamente, onde cada uma das mulheres estão mais envolvidas na busca pelo reconhecimento em Onze Negras, existe também a ideia de um sujeito coletivo materializado no “*vestir a camisa, ir para luta e ajudar a buscar as melhorias pra comunidade*”. Ao explicar o que seriam essas melhorias, Fátima se referiu a direitos fundamentais dos grupos quilombolas, como água potável e energia elétrica. Notamos que essa mobilização pareceu iniciar com movimentos mais elementares na comunidade, desdobrando para reivindicações surgidas a partir de um caminho apontando para fora do grupo. Nesse sentido, ficando evidente que a sujeita histórica mulher quilombola atua em Onze Negras a partir de dois sentidos: para dentro (com a participação das mulheres quilombolas nas tarefas básicas, mas

importantes por reafirmarem os laços de pertencimento coletivo da comunidade) e para fora (com a organização de uma mobilização de gênero, pois evidencia uma forte participação das mulheres no sentido de buscar, via reconhecimento quilombola, as políticas públicas para toda a comunidade de Onze Negras).

Quando perguntada especificamente sobre a importância das atividades desempenhadas pelas mulheres atualmente, Fátima confirmou a relevância da sujeita histórica mulher quilombola em Onze Negras, utilizando a palavra “cargo” para se referir as funções estratégicas ocupadas pelas mulheres da comunidade na organização local. Bem como as disponibilidades para estarem atentas as demandas do grupo mesmo quando a líder mais destacada tem que se ausentar do território: *“Cada uma tem um cargo. Hoje eu tô aqui, então lá tem um grupo, lá, se chegar uma pessoa vai atender, se chegar um material vai receber. Tá lá, a construção das casas”*. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Se, conforme proposto, a sujeita histórica mulher quilombola interfere no reconhecimento de Onze Negras, coube indagar também sobre as percepções das entrevistadas nesse sentido, questionando sobre como se sentiam enquanto mulheres quilombolas. Respondendo a essa provocação, Negra Linda afirmou: *“Nossa! Pra mim sempre foi uma grande honra poder ser reconhecida como uma das onze negras”*. (Negra Linda – entrevista realizada em 07 de setembro de 2021, via WhatsApp). E Fátima relatou:

Muito bem! Muito bem! Muito bem mesmo. Me sinto muito bem como uma mulher quilombola, uma mulher negra, uma mulher agricultora. Uma mulher que corro atrás dos meus direitos só não. Dos meus direitos, os direitos do povo negro, do ser humano. E eu me sinto assim, como liderança da comunidade, eu me sito numa responsabilidade muito grande. Eu me sinto um peso muito grande. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

O relato de Fátima se referindo a como se sentia enquanto mulher quilombola, sugeriu como aquela sujeita está presente no grupo, agindo sobre o reconhecimento. Além disso, tanto na sua narrativa, quanto na de Negra Linda, observamos a importância das mulheres quilombolas para as comunidades, como indicou Souza (2020). Em outro sentido, ao afirmar: *“como liderança da comunidade, eu me sito numa responsabilidade muito grande. Eu me sinto um peso muito grande”*, Fátima sugeriu que esse “peso” é o de conduzir na linha de frente uma importante representação histórica feminina em Onze Negras. Pensamos essa representação em um diálogo visceral com a sujeita histórica mulher quilombola, atuando fortemente em Onze Negras. Isso foi evidenciado na expressão existente na narrativa de

Fátima ao relatar sobre o recebimento da certificação de Onze Negras enquanto comunidade quilombola:

Então, assim, quando eu recebi a carta de reconhecimento [se referindo ao documento expedido pela Fundação Cultural Palmares, certificando a comunidade enquanto quilombola] eu senti que aquilo ali era uma liberdade que a gente ia ter. E, daí por diante, eu comecei a correr atrás das políticas públicas voltadas para a nossa comunidade. Porque até aí eu não sabia nem o que era política pública. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Finalizando as análises das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, considerando as influências da sujeita histórica mulher quilombola naquela comunidade, questionamos sobre as relações das mulheres com os homens do grupo. Quando se referiu a este assunto, Fátima relatou:

Os desafios que a gente tinha muito na comunidade, que agora muito pouco, a gente conseguiu dar um basta, é a questão do machista. Eles achavam que a gente não tinha condição. “Você não é capaz! Você? Você não! Mulher não pode ser presidente de associação! Mulher não pode dominar nada!” (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

A narrativa acima evidenciou as tensões de gênero existentes em uma comunidade quilombola onde a presença das mulheres é marcante, definindo os rumos da organização do grupo, bem como influenciando decisivamente no reconhecimento étnico. Observa-se assim que o machismo e o patriarcalismo ainda são desafios enfrentados pelas mulheres quilombolas no cotidiano das relações de gênero nas comunidades. Por outro lado, o reconhecimento dessas tensões parece ser justamente o aspecto contribuindo para o entendimento e fortalecimento da ideia de que é a partir da organização, mobilização e atitude das mulheres que a comunidade Onze Negras se consolida:

Eu vejo que os homens, mesmo eles sendo um negro quilombola, ele não tem uma atitude que nem uma mulher tem. Como é que a gente vai entregar a associação na mão de uns homens que só vivem de jogo, de passear? E aí, como é que fica a situação da gente? Porque a gente, o que a gente observa, os homens eles são mais ligados ao futebol, ao trabalho, mas eles não são ligados a correr atrás das políticas públicas, correr atrás de trazer melhoria pra dentro da comunidade. Ele acha assim, que ele trabalhou, botou a comida dentro de casa, pronto! Aquilo ali tá bom demais. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Sob outra perspectiva, percebemos que apesar de constatarmos em Onze Negras as mulheres atuando de modo a conduzir a comunidade nas demandas relativas ao reconhecimento, existe nas ações daquelas mulheres um intuito de envolver os homens do grupo nas atividades locais. Notamos isso quando questionamos sobre como os homens

contribuem na organização de Onze Negras, apesar das “limitações”. Respondendo a esta provocação, Fátima utilizou como exemplo o ocorrido em Onze Negras enquanto concedia a entrevista abaixo transcrita, além de relatar sobre a participação dos homens nas discussões e reuniões decidindo sobre temas importantes para a comunidade:

Deixei lá a turma e equipe e deixo sempre os homens: “olha, vocês homens aí. A parte de homem, fica e observa aí. Resolve aí”. Eles participam, participam! Uma coisa assim, que eu me sinto assim, muito assim, eu me sinto muito feliz, muito feliz mesmo! Porque quando eu marco uma reunião a casa é cheia. Aí eu me sinto que é um sinal que eles acreditam na minha pessoa. Até os homens, até os homens participam da minha reunião [falou com bastante ênfase]. E eu fico feliz com isso porque as vezes a pessoa: “eu vou participar de uma reunião de uma mulher?” E eles vão e sai tudo me elogiando. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Finalizamos a nossa análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, a partir das narrativas das mulheres entrevistadas nesta pesquisa, compreendendo que esta iniciativa contribuiu para as primeiras questões apresentadas neste capítulo, bem como ao longo de toda esta dissertação. Contudo, antes de seguirmos às Considerações Finais onde apontaremos as nossas conclusões, indicando algumas questões dialogando com o fechamento da análise que propomos, é importante refletirmos, mesmo que resumidamente, sobre como a comunidade Onze Negras foi impactada pelas circunstâncias da Covid-19.

5.4 Onze Negras e a Pandemia

Nosso principal objetivo nesta pesquisa foi analisar as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola na Comunidade Quilombola Onze Negras, considerando as influências das mulheres no reconhecimento daquele grupo. Para isso, propomos uma exploração a partir de um estudo de caso etnográfico. Conforme observado ao longo deste texto, algumas questões analisadas indicaram possibilidades e limites na pesquisa realizada. Estes limites corresponderam, em grande parte, ao contexto da pandemia de Covid-19. Sendo assim, passou a ser necessário apresentarmos, mesmo que brevemente, também como o contexto pandêmico afetou os moradores e moradoras de Onze Negras.

Conforme relatado anteriormente, as consequências da pandemia de Covid-19 impôs várias adequações metodológicas para esta pesquisa, influenciado no fazer antropológico do pesquisador e interferindo nos resultados apresentados ao longo da nossa análise. Nesse sentido, como afirmamos no Capítulo 1, as implicações do distanciamento social, sobretudo

com impossibilidade de acessar o território onde está localizada a Comunidade Onze Negras, demarcou esta pesquisa, principalmente por inviabilizar a concretização da observação *in loco*, bem como a realização de entrevistas semiestruturadas no território da comunidade.

A forma como a comunidade vivenciou as consequências da pandemia de Covid-19 puderam ser observadas na entrevista realizada com Maria de Fátima. Nesse sentido, as narrativas a seguir auxiliam no exercício de ilustrar essas problemáticas relacionadas as transformações metodológicas atravessando nossa análise, demonstrando também o cenário de incertezas que dominou esta pesquisa, onde foi necessário compreender as questões de um mundo, do que denominamos “o mundo do coronavírus”, nunca experimentado pela geração atual.

Nesse panorama, as adversidades ficaram ainda mais evidentes quando a entrevistada Fátima foi questionada sobre as consequências da pandemia de Covid-19 na Comunidade Onze Negras:

Então, quando chegou essa doença que disse que vinha no vento, vinha no ar, eu comecei a imaginar que aquilo que minha vó disse chegou a acontecer. A gente lá, não tava usando máscara. A gente tava tudo a vontade. Mas só tem que tem uma sobrinha minha que trabalha na Restauração. E ela, na questão de ganhar mais um trocado a mais, ela pediu. Ai tinha umas vagas pra trabalhar na sala vermelha onde tinha esse povo com esse foco. Ai, ela, ela pediu pra ir pra sala vermelha onde tinha esse foco. Quando foi no outro dia ela arreou. Você acredita, quando ela arreou, pegou minha irmã? Quem tinha contato com ela pegou. Quem tinha contato com ela pegou [falando com bastante ênfase]. Meu filho pegou, teve bem ruim. Mal que ela teve os sintomas todinho, mas ela nem disse a gente e nem se tratou. O que é que a gente fez? Vamos pro isolamento todo mundo! Ai todo mundo se isolou dela. Se isolou! (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Além das decorrências sobre a saúde dos moradores, Fátima também relatou sobre outros desdobramentos da pandemia para as pessoas da comunidade:

Foi quando passou essa crise. Qual foi a crise financeira? A crise financeira foi quem tava trabalhando afastarem e ficar em casa. Ai, aonde veio, a situação complicou. Quem era aposentado tinha que sustentar os filhos todinho. E quem tinha trabalhando em casa de família a patroa não quis que fosse mais. Quem tava trabalhando numa empresa o patrão não quis que fosse mais. Quem tava trabalhando na roça continuou trabalhando na roça. Foi que a gente fez? Se nessa casa tinha um aposentado ele fazia a feira de fardo e dividia com os filhos todinho. Se meu marido tava trabalhando, o da minha irmã não tava, a gente tinha que fazer a cotinha e todo mundo cooperar. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Apesar de conjugar o verbo “passar” no pretérito, Fátima pareceu querer dizer que a comunidade estava vivenciando uma crise financeira. Em outro sentido, cabe ressaltar que as restrições de acesso à comunidade contribuíram para, ao menos até o momento quando a entrevista transcrita abaixo foi realizada, não ocorresse óbito relacionado a pandemia de Covid-19 no território de Onze Negras. Apesar disto, o grupo perdeu uma pessoa querida, como afirmou Fátima: *“Era o mais velho da comunidade”*:

Então, graças a Deus a gente não teve [falando sobre a ocorrência de óbito por Covid-19 no território de Onze Negras]. O único que morreu, que morreu que não tava a comunidade, foi Tio Pedro. Ele tava com 102 anos. Só tem que a filha dele pegou ele, levou pra cidade. Só tem que ela disse: “mas ele não saiu de casa.” Mas ela não saía? Isolou ele, mas ela saía. Ai ele amanheceu o dia, infartou. Tava morto já! Amanheceu o dia tava morto! [falou com bastante ênfase nesse momento] Quando ela foi ele tava morto já. Era o mais velho da comunidade [expressando tristeza pela perda]. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

A partir das transcrições das narrativas de Fátima, foi possível visualizar melhor o ambiente e cenário desta pesquisa, ponderando sobre as adequações metodológicas impostas ao pesquisador. Nesse sentido, em um exercício de “aprender a fazer fazendo”, a forma mais viável para a efetivação das etapas de observação e realização de entrevistas foi a utilização dos meios eletrônicos, conforme relatado no Capítulo 1.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Munanga (1996) considera o quilombo como um universo de reminiscências. Um espaço de resgate e referência das expressões de liberdade do povo negro e que se expressa a partir da particularidade que acreditamos estar em diálogo com cada comunidade, cada grupo quilombola. Nesta pesquisa, nos objetivamos em analisar, a partir das especificidades da Comunidade Quilombola Onze Negras, as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola. Se, por um lado, diante da conjuntura atípica imposta pela pandemia de Covid-19 a nossa pesquisa não conseguiu ser efetivada como esperávamos, por outro, os resultados aqui apresentados significam o esforço de, dentro dos nossos limites, demonstrar pontos com os quais pode ser possível efetivar novas análises e novas reflexões sobre essas importantes relações que permeiam algumas comunidades quilombolas e, em especial, Onze Negras. Nesse sentido, apontamos nestas considerações conclusivas algumas questões sobre o que conseguimos perceber.

Inicialmente, quanto ao instrumento metodológico das observações pontuais *online* das mulheres que foram observadas via *status* das contas do *WhatsApp*, no sentido de analisar as expressões das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, foi necessário admitir a possibilidade da existência de certa “identidade de rede fluida”. Essa afirmativa surgiu ao constatarmos que a atualização do *status* naquela rede social fica visível por apenas 24 horas, correspondendo a um tempo curto para a observação e implicando na proposta de uma “identidade duradoura e observável”. Salientando, conforme as considerações de Segata (2017), que a utilização de imagem postadas em redes sociais como meio de observação da vida cotidiana constitui um desafio para o exercício etnográfico na atualidade:

[...] em certos contextos como estes das chamadas redes sociais, parece que a comunicação tem se tornado mais efetiva com imagem do que com texto. E aí, é claro, vem uma esteira de outras questões. Não me parece que somos “alfabetizados” para imagem como o somos para textos. Há uma qualidade hermenêutica que precisa ser educada para a imagem. (SEGATA, 2017, p. 321).

Dessa forma, entendendo que esta pesquisa dialogou com os próprios desafios contemporâneos para a Antropologia, o pesquisador compreendeu que a observação não devia buscar um todo da suposta identidade da mulher quilombola admitindo, como indicou Hine (2000), que em análises utilizando os meios de observação empregados na nossa pesquisa, a identidade deve ser concebida como algo fluido, um fenômeno da identidade de/em rede. Por

outro lado, Hine (2000) também alerta para a necessidade de confrontarmos a realidade fora de rede, quando lançamos mão de instrumentos *online* de observação. Significa dizer que alguns aspectos observados nesta pesquisa requerem um aprofundamento analítico a partir de experiências de observações no território de Onze Negras, percebendo o cotidiano e as relações de gênero no grupo, quando das ocasiões onde o reconhecimento se manifesta na afirmação cotidiana e dinâmica da identidade quilombola.

Em outro sentido, discutindo estas questões a partir das contribuições de Ramos (2015), concluímos que as mulheres quilombolas contactadas apresentaram uma “identidade de rede” expressando, em certa medida, as aspirações cotidianas através de frases, *emojis*⁴⁹ e imagens afins que, postadas nos seus *status* do *WhatsApp*, estavam relacionadas ao cotidiano. Em suma, pode-se afirmar que as relações entre gênero e reconhecimento na comunidade Onze Negras, a partir do que foi possível observar, constituem as subjetividades das expressões em rede das mulheres cujos *status* das contas do *WhatsApp* foram vistos pontualmente. Sendo esta a explicação mais viável de apresentação dos resultados indica-se, mais uma vez, a necessidade de se estar no território da comunidade, a fim de participar do cotidiano daquelas mulheres, o que pode contribuir na quebra da “barreira de observação” criada pela perspectiva das identidades de/em rede.

Diferentemente das observações *online*, as entrevistas semiestruturadas, realizadas via *WhatsApp* (como também pessoalmente, no caso da conversa com Maria de Fátima), possibilitaram aprofundar um pouco mais a análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras. Assim, o emprego desta técnica tornou-se fundamental para a efetivação da tentativa de exercício etnográfico, na pesquisa realizada em um cenário de implicações da pandemia de Covid-19, auxiliando no alcance de uma melhor compreensão do campo, conforme indicou Richardson (1999), bem como das questões analisadas. Ademais, o uso das entrevistas semiestruturadas possibilitou problematizar as observações dos *status* do *WhatsApp*, contribuindo também nas reflexões e tensionamentos das leituras realizadas antes e durante a pesquisa. Leituras essas abordando as temáticas do gênero e do reconhecimento, além de textos tratando sobre a comunidade quilombola Onze Negras (como indicado no Capítulo 3) que foram examinados minuciosamente como concretização da técnica de análise documental.

49O site “Rock Content” define *emoji* da seguinte forma: “A palavra ‘emoji’ vem da união de ‘e’ (representação em kanji japonês: 絵), que significa imagem em japonês e ‘moji’ (representação em kanji japonês: 文字), que significa letra. Ou seja, são símbolos que representam uma ideia, palavra ou frase completa.” Disponível em: <<https://rockcontent.com/br/blog/emoji/>>. Acesso em: 23 abr. 2022.

Não obstante as potencialidades das entrevistas semiestruturadas para a efetivação da análise das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, foi necessário lidar com o fenômeno das “ausências de respostas”, situações nas quais as entrevistadas não mais voltaram a falar, ou tão pouco a responder os questionamentos via *WhatsApp*. Assim como Brandão (2007), entendemos que o trabalho de campo realizado por antropólogos e antropólogas deve estar enredado pelos sentidos, significando que toda entrada em campo deve ser não-invasiva, respeitando os espaços e as pessoas, bem como as sensações. Em síntese, o pesquisador ou a pesquisadora devem estar atentos para que as investidas de campo sejam realizadas com uma entrada: “[...] pela porta da frente e entre devagar.” (BRANDÃO, 2007, p. 14). Seguindo esses preceitos e compreendendo o fenômeno da ausência de respostas como mais um resultado das transformações metodológicas impostas para a efetivação da nossa pesquisa, na análise aqui apresentada o pesquisador se pautou em um fundamental cuidado e respeito pelas mulheres que estavam sendo entrevistadas. Afinal, além das questões de gênero mencionadas no Capítulo 1, as implicações da pandemia de Covid-19, bem como os ditames do contexto de distanciamento social, potencializavam os percalços também na realização das entrevistas. Além disso, foi preciso ter o devido cuidado em não reproduzir a prática de *stalking*⁵⁰, respeitando, a partir dos princípios éticos da Antropologia, a vontade das entrevistadas de não mais responder e/ou não mais ser contactadas.

Concluimos esta pesquisa ratificando a importância do reconhecimento como um instrumento para garantia de direitos, bem como de reprodução cultural e afirmação das identidades dos vários grupos quilombolas existentes no Brasil. Nesse sentido, concebido como fator de mobilização das identidades étnicas, o reconhecimento quilombola se apresenta como um meio de fortalecimento sociocultural para mulheres e homens quilombolas.

Em Onze Negras, percebemos isso ao constatar, em diálogo com a ideia de “momentos críticos” (BERGER, 2001), a existência de um “antes e depois do reconhecimento” naquela comunidade. A ideia de “momentos críticos” é um fator relevante a ser considerado na conclusão da nossa análise, sobretudo quando dos questionamentos compreendendo a (re)construção do passado da mobilização da comunidade Onze Negras,

50No site “Canaltech”, *stalking*, palavra originária do inglês, define a pessoa utilizando as redes sociais para insistir no contato, via mensagens, com alguém que não deseja ser contactado. No Brasil a prática é considerada ofensiva e o Congresso Nacional aprovou a Lei nº 14.131/21, de 31 de março de 2021, no sentido de criminalizá-la. Disponível em: <<https://canaltech.com.br/seguranca/o-que-e-stalking-como-se-proteger-205060/#:~:text=Nesse%20cen%C3%A1rio%2C%20o%20stalking%20est%C3%A1,persegui%2Dlo%20virtual%20ou%20presencialmente.>>>. Acesso em: 23 dez. 2021.

bem como do papel das mulheres nesse sentido. Tal ideia pode ser visualizada naquela comunidade desde a simbologia do nome, até o ato de recebimento de certificação como comunidade quilombola. A narrativa de Maria de Fátima corroborou essas afirmações:

Porque a gente sabia que era uma comunidade quilombola. E pra mim, quando recebi a Certidão de Reconhecimento, pra mim foi uma carta de liberdade. Porque a gente sabia que era uma comunidade quilombola, mas a gente tinha medo de se identificar. (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020).

Ainda a despeito disso, conforme observamos ao propormos um percurso teórico no sentido de conceber o reconhecimento quilombola como questão antropológica (Capítulo 2), as análises do fenômeno devem se afastar das generalizações, respeitando as particularidades e especificidades de cada grupo quilombola na sua relação dialógica com o reconhecimento, de acordo com alguns princípios. Quais sejam: i) o reconhecimento quilombola é algo partindo do individual para o coletivo; ii) é resultado de uma mobilização contínua; iii) ocorre em uma relação dialógica entre os grupos constituindo uma sociedade e; iv) materializa-se em um nível de mediação institucional. Assim, é necessário refletir sobre o reconhecimento como um fenômeno dinâmico e eivado de particularidades.

Quanto as relações entre gênero e o reconhecimento quilombola, respeitando as especificidades em Onze Negras, um destaque fundamental na análise foi a relevância no empoderamento das mulheres locais, bem como a importância dos meios para aquelas mulheres superarem, a partir das ações cotidianas em torno do reconhecimento quilombola, o machismo e o patriarcalismo tão presentes em nossa sociedade como um todo. Ainda se referindo ao recebimento da certificação da comunidade como quilombola Fátima deixou isso evidente: *“Pra mim foi, foi como, como eu recebesse uma carta de, de liberdade.”* (Maria de Fátima – entrevista realizada em 04 de setembro de 2020). Dessa forma, se o ato de recebimento da certificação como comunidade quilombola foi e é um marco para os habitantes de Onze Negras, esse marco se materializa na mobilização histórica e cotidiana das mulheres da comunidade. Essa mobilização é inscrita no gênero e podemos visualizá-la desde as primeiras iniciativas de onze mulheres que se organizaram em torno dos direitos étnicos de todo o grupo, até as ações de outras mulheres da comunidade nos dias atuais.

Tratando ainda das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, no Capítulo 3 propomos a existência de uma sujeita histórica, denominada “mulher quilombola” que, estando presente em Onze Negras e fortemente atuante naquele grupo, poderia ocorrer nas várias comunidades quilombolas existentes no Brasil, estabelecendo uma

espécie de “rede de mulheres quilombolas”. Se, dados os limites da nossa pesquisa, não foi possível confirmar plenamente esta última questão, as sugestões advindas das reflexões sugeridas são importantes se relacionadas com os acontecimentos atuais. A cada momento as mulheres quilombolas ocupam mais e mais espaços dentro e fora das comunidades, estabelecendo redes entre os grupos quilombolas em todo o Brasil. Suas expressões ecoam para além dos territórios, significando atuações destacadas em vários espaços da vida pública.

Destacamos aqui o livro recentemente lançado com o título: “Mulheres quilombolas: territórios de existências negras e femininas”. Na obra, as mulheres quilombolas de várias regiões do Brasil se posicionaram sobre suas comunidades, além de evidenciarem as incansáveis mobilizações na busca pela construção de uma sociedade respeitando os quilombos na sua completude. Um quilombo com a ancestralidade considerada. Uma ancestralidade onde estão presentes mulheres resistindo e existindo, escrevendo suas histórias no gênero e ecoando as vozes para além das comunidades:

Nós, mulheres quilombolas, temos um papel de extrema importância nas lutas de resistência, pela manutenção e regularização dos nossos territórios. No quilombo ou na cidade, temos sido as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, das filhas e filhos, das e dos griôs, da roça, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia de direitos. (DEALDINA, 2020, p. 37).

Finalmente, é preciso frisar e admitir que apesar dos esforços em estabelecer discussões sobre as perspectivas decoloniais na abordagem das relações entre gênero e o reconhecimento quilombola em Onze Negras, conforme vimos no ponto 3.2 do terceiro capítulo, esta Dissertação precisaria desenvolver mais abordagens dialogando com as conexões entre essas duas temáticas. Contudo, ao admitir este certo “hiato conceitual” na construção textual, não é demais lembrar que a lacuna teórica expressa mais uma das consequências de uma pesquisa realizada no contexto da pandemia de Covid-19. Cabe salientar que as imposições de alterações metodológicas de uma pesquisa a ser realizada em meio a “conjuntura do coronavírus” levou, inclusive, a dois pedidos de adiamento da data limite para apresentação da defesa desta Dissertação. Assim, por falta de tempo para ampliar o leque de leituras do pesquisador, o que minimizaria as carências do seu arcabouço teórico quanto as perspectivas decoloniais de gênero, a análise sobre a categoria esteve mais vinculada ao reconhecimento quilombola, cuja temática o pesquisador tem mais familiaridade desde a graduação em ciências sociais. Todavia, mesmo sem tempo hábil e acúmulo conceitual para abordar devidamente nesta Dissertação a relação entre reconhecimento quilombola em Onze Negras e o gênero segundo as perspectivas decoloniais, existem

possibilidades de discutir as temáticas em vindouros projetos de pesquisa e/ou em futuras publicações científicas, a exemplo dos artigos acadêmicos.

Concluindo estas Considerações Finais, é necessário retomar, mesmo que resumidamente, as experiências vivenciadas pelo pesquisador no esforço de realizar uma pesquisa de/em casa, no contexto da pandemia de Covid-19. Conforme exposto no Capítulo 1, as injunções da paternidade interferiram diretamente na realização desta pesquisa. Contudo, se na escrita daquele capítulo foram relatadas as questões vinculadas às relações entre o pesquisador e o filho de oito anos, ao finalizar o texto desta dissertação a notícia de uma nova paternidade também exerceu influências, agora sobre a conclusão da produção textual.

Assim, de março a dezembro de 2021, momento de alta e intensa escrita desta dissertação de mestrado, as atenções se dividiram em concluir o texto final e apoiar a minha companheira com uma gestação a ser observada bem de perto, sobretudo por conta das incertezas e medos das consequências da pandemia de Covid-19 para mulheres gestantes, bem como no desenvolvimento dos fetos. Nesse sentido, a conclusão da dissertação foi realizada no mesmo ambiente de idas incessantes aos consultórios obstétricos para a realização de exames de acompanhamento da saúde da mãe e o pré-natal. A necessidade de estar presente nestes momentos ficou ainda mais urgente, considerando que a rede de apoio de mulheres para contribuir com a futura mãe não poderia existir em plenitude. Não é demais lembrar que com o isolamento social, como também com o desconhecimento das consequências da Covid-19 para a gestação, as mulheres grávidas não poderiam ter contato social além daqueles que já ocorriam nas suas casas. No nosso caso, o contato se resumiu ao genitor e genitora do então feto. E em 29/12/2021 nasceu Teresa, recebendo esse nome em homenagem a grande líder quilombola Tereza de Benguela (ver nota de rodapé 48 no Capítulo 4). Nesse contexto, as injunções da paternidade estiveram presentes em todos os momentos desta pesquisa, interferindo desde a efetivação, até a organização dos dados e a produção do texto final.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Rio de Janeiro: Editora Letramento, 2018.
- ALBUQUERQUE, Elielton Alves de. **Território e identidade:** conflitos socioambientais na Comunidade Quilombola Onze Negras – Cabo de Santo Agostinho/PE. 2011. 109 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio ambiente) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e a novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos:** identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-81.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito. **Cadernos do NEA/UFPa**, Belém, 1983, p. 163-196.
- ALMEIDA, Mariléa de. A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. **Anais do Congresso Regional de História da Anpuh-Rio:** Saberes e práticas científicas, 2014, Rio de Janeiro.
- AMADEO, Javier. Identidade, reconhecimento e redistribuição: uma análise crítica do pensamento de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. **Política e Sociedade**, v. 16, n. 35, p. 242-270, jan-abr. 2017.
- ANDRADE, Maristela de Paula. Quilombolas – etnicidades emergentes? Subsídios para uma discussão. **Ciências Humanas em Revista**, v. 4, n. 1, p. 49-60. 2006.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.
- APPIAH, K. Anthony. Identidade, autenticidade, sobrevivência: Sociedades multiculturais e reprodução social. In: TAYLOR, Charles (org.). **Multiculturalismo:** examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 165-183. (Coleção: Epistemologia e Sociedade).
- ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo:** Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola. Bauru: Edusc, 2006.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: invisibilidade expropriadora. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.) **Textos e debates:** terras e territórios de negros no Brasil, Florianópolis: UFSC, ano 1, n. 2, p. 7-23. 1991.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke. (Org.), **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67.

BÉHAR, Beatriz Hochmann. “**Que Tal a Gente dar o Nome de Onze Negras?**”: o papel das narrativas na inserção política e cultural da Comunidade Quilombola Onze Negras. 2015. 107 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

BÉHAR, Beatriz Hochmann. “Que tal a gente dar o Nome de Onze Negras?”: o processo de reconhecimento da Comunidade Onze Negras como remanescente de quilombo. **Revista Tempo Histórico**. v. 5, n. 1. p. 1-20, 2013.

BERGER, Peter L. Excurso: alternância e biografia (ou: como adquirir um passado pré-fabricado). In: BERGER, Peter. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 65-77.

BONETTI, Aline; FLEISCHER, Soraya (Orgs). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Santa Cruz do Sul: Editora EDUNISC, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer um trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan./jun. 2007.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Suely. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**. v. 3, n. 2, p. 544-552, 1995.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. **Horizontes Antropológicos**, ano 7, n. 15, p. 209-235, jul. 2001

CHANTLER, Khatidja; BURNS, Diane. Metodologias feministas. In: SOMEKH, Bridget; CATHY, Lewin (orgs). **Teoria e método de Pesquisa Social**. Petrópolis: Vozes. 2015, p. 111-119.

COSTA, Luciana Rodrigues. **Representações de paisagem através de registros fotográficos da Comunidade Quilombola Onze Negras no entorno do complexo industrial e portuário de Suape-PE**. 2011. 181 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social**, v 13, n. 1, p. 143-158, mai. 2001.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV. AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, v. 1, n. 1, p. 7-16, 2004.

DAMIÃO, Nayara André; CARLOTO, Cássia Maria. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11 & 13th WOMEN’S WORLDS CONGRESS, 2017, Florianópolis. **Anais Eletrônicos**. Florianópolis: UFSC, 2018. n.p.

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

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, Selma dos Santos. **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020, p. 25-44.

DIAS, Alfrancio Ferreira. Redistribuição e reconhecimento de gênero na perspectiva de Axer Honneth e Nancy Fraser. **Saberes em Perspectiva**, v. 2, n. 2, p. 93-107, jan-abr. 2012.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Revista Tempo e Argumento**. v. 12, n. 29, p. 02-24, jan-abr. 2020.

FLICK, Uwe. **Introdução à metodologia de pesquisa: um guia para iniciantes**. Porto Alegre: Penso, 2013.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**, v. 15, n. 2, p. 291-309, mai-ago. 2007a.

FRASER, Nancy. Feminist politics in the age of recognition: a twodimensional approach to gender justice. **Studies in Social Justice**. v. 1, p. 23-35, 2007b.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé José Freire de (org.). **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UnB, 2001. p. 245-282.

GOMES, Flávio dos Santos; SHCWARCZ, L. M. (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GONZALEZ, Lelia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. São Paulo: Marco Zero, 1982.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In GROSSI, Miriam Pillar (Org.) **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992, p. 7-18.

GROSSI, Patrícia Krieger. Violência e racismo na vida de mulheres quilombolas: invisibilidade perversa. **Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**, v. 16, n. 1, 2018.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. A questão política das chamadas “terras de preto”. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.) **Textos e debates: terras e territórios de negros no Brasil**, Florianópolis: UFSC, ano 1, n. 2, p. 25-38. 1991.

GUTMANN, Amy. Introdução. *In*: TAYLOR, Charles (org.). **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Coleção: Epistemologia e Sociedade). p. 21-43.

HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. *In*: TAYLOR, Charles (org.). **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Coleção: Epistemologia e Sociedade). p. 125-164.

HINE, Christine. **Virtual ethnography**. Londres: SAGE Publications: 2000.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**. v. 1, n. 16, p. 193-210, jan-abr. 2015.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, v. 16, n. 3, p. 965-977, set-dez. 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. IV, n. 2, p. 333-354. 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? **Horizontes Antropológicos**, ano 5, n. 10, p. 123-149, mai. 1999.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Movimento social e educação: a constituição do sujeito histórico na luta por direitos na comunidade de Conceição das Crioulas**. 2012. 294 f. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. Conceição das Crioulas: Terra, Mulher e Política. **Sankofa**. v. 3, n. 6, p. 62-88, 2010.

LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, v. 1, n. 42: 41-65, 2017.

LIMA, Ivanildo Antonio de. **“Aqui é o lugar onde toda mulher trabalha”**: uma etnografia sobre o trabalho feminino na Comunidade Quilombola de Capoeiras – Macaíba/RN. 2015. 214 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, LÍlian. A constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 81, p. 137-153, fev. 2013.

MATTOS, Patrícia Castro. **A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2006.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. **Revista de Sociologia e Política**, n. 29, p. 169-185, nov. 2007.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia *on* e *off-line*: cibercafés em Trinidad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 41-65, jan./jun. 2004.

MOORE, Henrietta L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, n. 14, p. 13-44, 2000.

MOORE, Henrietta L. Compreendendo sexo e gênero. In: INGOLD, Tim (ed.) **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, 1997. p. 813-830.

MOORE, Henrietta L. **Antropología y feminismo**. Universitat de València: 1991.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista Usp**, v. dez-fev, n. 28, p. 56-63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do; QUADROS, Marion Teodósio de; FIALHO, Vânia. Interculturalidade enquanto prática na educação escolar indígena. **Revista Antropológicas** (on line), v. 27, p. 187-217, 2016.

ONZE NEGRAS: **Comunidade quilombola**. Cabo de Santo Agostinho, PE: 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil. **Revista De Antropologia**, v. 61, n. 1, p. 33-46. 2018.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva constrativa entre o direito e a antropologia. **Fronteiras**, v. 11, n. 19, p. 165-178, jan-jun. 2009.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino desde el feminismo comunitario**. La Paz, Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PERELSON, Simone; ZANA, Augusta Rodrigues de Oliveira. Problemática identitária e reconhecimento da alteridade: do encontro com o outro indivíduo ao confronto com o estranho. **Clínica & Cultura**, v. II, n. I, p. 44-57, jan-jun. 2013.

PÉREZ, Mercedes Solá. **R-existências dos camponeses/as do que hoje é Suape**: justiça territorial, pós-desenvolvimento e descolonialidade pela vida. 2016. 253 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

RAMOS, Jair de Souza. Subjetivação e poder no ciberespaço: da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais. **Vivência 45 Revista de Antropologia**, n. 45, p. 57-76, 2015.

RATTS, Alecsandro José Prudencio (Alex). Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: **Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo**, 2006.

RATTS, Alecsandro José Prudencio. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 307-326.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. Luta por reconhecimento: a filosofia social do jovem Hegel segundo Honneth. **Kínesis**, v. 1, n. 01, p. 39-57, mar. 2009.

REIS, Nathália Dothling. “O quilombo são as mulheres”: cosmopolíticas dos cuidados em comunidades quilombolas de Santa Catarina. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**. v. 7, n. 01, p. 25-46. 2020.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.

ROCHA, Elizabeth Guimarães Teixeira. O Decreto 4887 e a regulamentação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos. **Boletim Informativo do Nuer: Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras**, Florianópolis, UFSC, v. 2, n. 2, p. 97-102, 2005.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo**. Recife: SOS Corpo, 1993.

SACAVINO, Susana. “Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural”. **Uni-pluriversidad**. 16(2), 2017: 97-109.

SANTOS, Aline Renata dos; SILVA, Janssen Felipe da. Diálogo entre os estudos pós-coloniais e o feminismo latino-americano na compreensão do patriarcado na constituição da América Latina. **REALIS**. v. 8, n. 01, p. 120-147. jan-jun. 2018.

SANTOS, Giseide Maria Ferreira dos. **Educação do campo no Quilombo das Onze Negras**. Webartigos, 2017. disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/educacao-do-campo-no-quilombo-das-onze-negras/150856>>. Acesso em: 10 de mai. 2020.

SANTOS, Maria José dos. **Trajetória educacional de mulheres quilombolas no Quilombo das Onze Negras do Cabo De Santo Agostinho-PE**. 2012a. 107 f. Dissertação (Mestrado em História, Política, Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, Maria José dos. Mulheres quilombolas: memória é cerco de nossa história. **Cadernos Imbondeiro**. v. 2, n. 1, p. 1-15. 2012b.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SEGATA, Jean. Cibercultura, imagem e ética na pesquisa. [Entrevista concedida a] Lorena Tamyres Trindade da Costa. **Revista Visagem Antropologia Visual e da Imagem**, Natal/RN e Belém/PA, n. 03, v. 02, p. 314-331, 25 nov. 2017.

SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. **Sociedade e Estado**. v. 12, n. 2, p. 235-262, 1997.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.) **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.

SILVA, Adalmir José da; OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. Conceição das Crioulas: Território e Identidade no processo decolonial. **Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar**. v. 3, n. 8, p. 169-183, 2017.

SILVA, Givânia Maria da. Um olhar cruzado pelo “ser quilombola”. In: SOUZA, Ana Lucia Silva (org.). **Cultura política nas periferias**: estratégias de reexistência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021. p. 147-160.

SILVA, Givânia Maria da. In: STEFANO, Daniela; MENDONÇA, Maria Luisa (orgs.). **Direitos Humanos no Brasil 2018**: Relatório da Rede social de Justiça e Direitos Humanos. 1 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2018. p. 57-63.

SILVA, Jairo Hely. **Comunidade Quilombola Onze Negras**: identidade e reconhecimento em questão. 2017. 102 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. **“Negras nós somo, só não temo o pé no torno”**: a identidade negra e de gênero em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana (Salgueiro-PE). Maceió: Editora Olyvier, 2020.

SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. **As mulheres, a Comunidade de Conceição das Crioulas**: histórias escritas no feminino. 2006. 147 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília.

SOUZA, Patrícia Borba de; ARAÚJO, Klariene Andrielly. A mulher quilombola: da invisibilidade à necessidade por novas perspectivas sociais e econômicas. In ESTEVES, Juliana Teixeira; BARBOSA, José Luciano Albino; FALCÃO, Pablo Ricardo de Lima. **Direitos, gênero e movimentos sociais II**. Florianópolis: CONPEDI, 2014. p. 163-182.

STRATHERN, Marilyn. Entre uma melanesianista e uma feminista. **Cadernos Pagu**. n. 8/9, p. 7-49, 1997.

TAYLOR, Charles (org.). **Multiculturalismo:** examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Coleção: Epistemologia e Sociedade).

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. (org.). *In:* TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo:** examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Coleção: Epistemologia e Sociedade). p. 45-94.

VEIGA, Ana Maria. Uma virada epistêmica feminista (negra): conceitos e debates. **Revista Tempo e Argumento**. v. 12, n. 29, p. 01-32. jan-abr. 2020.

ZÓZIMO NETO, Manoel. **Ações afirmativas como prática de inovação pedagógica:** a experiência da escola da comunidade quilombola onze negras, no Cabo de Santo Agostinho-PE. 2012. 152f. Dissertação (Mestrado em Ciências Da educação) – Universidade da Madeira, Funchal.

APÊNDICE A – GUIA PARA AS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS (CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS)

Pergunta 1: Como foi o reconhecimento da comunidade Conceição das Crioulas?

Pergunta 2: Qual é o papel das mulheres nesse reconhecimento?

Pergunta 3: Como aconteceu o contato inicial com o pessoal da Onze Negras?

Pergunta 4: Como a Comunidade Conceição das Crioulas ajudou no reconhecimento da Onze Negras?

Pergunta 5: Existem atividades conjuntas entre as duas comunidades? Quais?

Pergunta 6: Acredita que o nome Conceição das Crioulas tem a ver com a questão de gênero?
Por quê?

APÊNDICE B – GUIA PARA AS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS (ONZE NEGRAS)

Bloco 1: a) mensurar o papel das mulheres no reconhecimento quilombola e; b) observar as dificuldades enfrentadas pelas mulheres quilombolas no reconhecimento, bem como suas potencialidades

Pergunta 1: qual foi o seu papel no reconhecimento da comunidade?

Pergunta 2: teve alguma dificuldade (EM QUE SITUAÇÕES, O QUE ESTAVA FAZENDO, SE ESCUTOU ALGUMA COISA, SE TEVE ACESSO DIFICULTADO) nisso?

Pergunta 3: Se sim, acredita que tais dificuldades eram pelo fato de você ser mulher?

Pergunta 4: Pensa que tais dificuldades se acentuaram pelo fato de ser negra?

Pergunta 5: Por que o nome da comunidade é Onze negras?

Pergunta 6: Você acredita que há relação entre o nome da comunidade e o papel das mulheres no grupo?

Pergunta 7: Poderia explicar como essa relação ocorreu nas ocasiões que envolveram o reconhecimento?

Pergunta 8: Considera que atualmente o papel das mulheres no grupo continua importante?

Pergunta 9: Poderia falar em que situações isso pode ser visto?

Pergunta 10: Poderia comentar o que você considera que mudou no papel das mulheres atualmente, comparando com a situação de luta pelo reconhecimento da comunidade como quilombola?

Bloco 2: a) entender as causas e efeitos da “invisibilização” e; b) observar as dificuldades e possibilidades da interseccionalidade

Pergunta 11: Você se identifica como uma mulher quilombola?

Pergunta 12: (SE SIM) O que é ser uma mulher quilombola?

Pergunta 13: (SE SIM) Como você se sente enquanto mulher quilombola?

Pergunta 14: (SE NÃO) Por quê?

Pergunta 15: Tem diferença em ser mulher negra e ser mulher quilombola?

Pergunta 16: Quais?

Bloco 3: a) entender os contextos atuais e a necessidade de um reconhecimento contínuo, afirmativo e; b) observar as a relação entre “mulher negra” e “mulher quilombola”

Pergunta 17: Atualmente, como está a sua vida no quilombo? O que é difícil? O que conquistou?

Pergunta 18: Mudou alguma coisa desde o reconhecimento até os dias atuais?

Pergunta 19: Quais as áreas e problemas que o quilombo enfrenta atualmente (DESTACAR COMO ERA ANTES DA PANDEMIA E DURANTE A PANDEMIA, O QUE MUDOU)?

Pergunta 20: Que conquistas vocês alcançaram desde o reconhecimento do Quilombo até agora?

Pergunta 21: Se sente realizada em estar na comunidade e ser quilombola?

Pergunta 22: Esse sentimento está ligado ao fato de ser mulher? Como?

Pergunta 23: Está ligado ao fato de ser quilombola? Como?

Pergunta 24: Qual seria a diferença entre ser mulher quilombola ou ser homem quilombola?

Pergunta 25: As mulheres têm uma ou alguma/s organização/ões na comunidade criadas por elas e/ou comandadas/coordenadas por elas?

Pergunta 26: Quais? Como funcionam?

Pergunta 27: Qual a participação dos homens nessas organizações?

Pergunta 28: E os homens? Qual é o papel deles na comunidade?

Pergunta 29: Existem organizações criadas/coordenadas por homens?

Pergunta 30: Pergunta 27: Quais? Como funcionam?

Pergunta 31: Qual o papel das mulheres nessas organizações?

Pergunta 32: Quais são as vantagens que você sente pelo fato de ser mulher no quilombo?

Pergunta 33: E as dificuldades?

Pergunta 34: O fato de se reconhecer enquanto mulher quilombola (SE ELA SE RECONHECE) aumenta ou diminui essas vantagens?

ANEXO A – DECRETO 4.887 DE NOVEMBRO DE 2003

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

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos

remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º - do art. 2º - deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

I – denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II – circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III – limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV – títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

I – Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional – IPHAN;

II – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA;

III – Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV – Fundação Nacional do Índio – FUNAI;

V – Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI – Fundação Cultural Palmares. Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º -, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art.12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editais do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I – Casa Civil da Presidência da República;

II – Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

III – do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV – Secretarias Especiais da Presidência da República:

a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;

b) de Aquicultura e Pesca; e

c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art.25. Revoga-se o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva