

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS  
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO DE EMPRESAS DE SÃO PAULO

PROJETO CONEXÃO LOCAL - 2017

RELATÓRIO FINAL

**A MULHER NEGRA COMO PROTETORA DA IDENTIDADE QUILOMBOLA**

ALINE FERNANDES  
MARCELA CORRÊA

São Paulo - SP  
2017

(...) as experiências acumuladas por todas essas mulheres que labutaram sob o chicote de seus senhores, trabalharam para sua família, protegendo-a, lutaram contra a escravidão e foram espancadas, estupradas mas nunca subjugadas. Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual - em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher.

- Angela Davis

CORRÊA, M. G; FERNANDES, A. (2017). **A mulher negra como protetora da identidade quilombola**. 2017. Relatório final (Projeto Conexão Local - 2017) – Escola de Administração de Empresas de São Paulo da Fundação Getulio Vargas (EAESP/FGV), São Paulo – SP/Brasil.

## RESUMO

[INTRODUÇÃO] O presente estudo visa compreender as diferentes formas pelas quais a mulher negra protege a identidade quilombola. [METODOLOGIA] Para tal, foi realizado um estudo de caso *in loco*, no município de Patos de Minas (MG), com a realização de uma série de entrevistas com roteiro não estruturado com treze mulheres inseridas dentro do movimento identitário quilombola da cidade. Ademais, realizou-se análise documental, levantamento bibliográfico e observação direta e participante - em espaços de manifestação cultural, como o terreiro de umbanda, o treino de capoeira e outros como o dia a dia de um salão de beleza de uma das entrevistadas. É notável destacar também que a presente pesquisa possui caráter exploratório (Gil, 2007), tendo sido feita uma abordagem etnográfica junto ao processo de coleta de dados. [RESULTADOS] A experiência possibilitou a identificação de cinco faces essenciais de proteção da identidade quilombola por parte dessas mulheres, sendo tais: matriz religiosa; empreendedorismo; educação - tanto no âmbito formal como familiar e político -; resgate histórico e memória; cultura. Estas se materializam pelo contexto observado em campo e a partir da narrativa das entrevistadas que se colocam como agentes da ação social e histórica. Ademais, foi possível perceber uma forte dimensão de reprodução de violências de caráter simbólico (Bourdieu, 1996) e físico, dadas a partir das fronteiras estruturantes da sociedade brasileira - aqui vistas como raça, gênero (Conceição 2016) e também classe. Nestes termos, permeia-se nas narrativas destas mulheres, uma série de privações - de capital econômico, social, cultural, e principalmente simbólico e do *habitus* - que determinam a posição das mesmas na sociedade e as colocam subjugadas à abusos sexuais, físicos e de exclusão do mercado de trabalho, derivado principalmente de um racismo estrutural e de heranças que reduzem estas mulheres à seus corpos, com o “mito da mulata” e a hiperssexualização da mulher negra - e também da associação das mesmas à trabalhos domésticos. [CONCLUSÕES] A identidade da mulher negra quilombola, em Patos de Minas (MG), se constrói, se reafirma e solidifica a partir de um forte legado de dimensões culturais e históricas - e de aceitação e herança de uma força e resistência advindas de seus e, principalmente, de suas ancestrais que trabalharam sobre o chicote, o açoite e que sofreram inúmeros abusos sexuais. Nesse sentido, tanto a ligação com o passado e com as tradições culturais, religiosas e de expressão dessa identidade quilombola (como o Moçambique, o congado, a umbanda e a capoeira) como a sobrevivência e luta diárias às diversas formas de privação e violência que estas mulheres sofrem, se colocam como elementos essenciais na proteção e manutenção da identidade da mulher negra quilombola.

**Palavras-chave:** mulher negra; identidade quilombola; violência simbólica; gênero; classe; raça; memória; narrativas; pertencimento; religião; cultura; resgate histórico.

## AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer, em primeiro lugar, ao GV Pesquisa por ter possibilitado nossa participação em um programa tão enriquecedor como o Projeto Conexão Local. As experiências adquiridas nessa viagem precisam ser agradecidas à Isolete Rogesky, que organizou e nos ajudou desde o início até o final da viagem, pelo Professor Amon Barros, que ministrou uma disciplina fundamental de pré-imersão, e por fim, ao professor André, que nos auxiliou no período pós-imersão na construção deste presente relatório.

Agradecemos também a nossa orientadora Aline Barbosa, que contribuiu inquestionavelmente na viagem, com os planejamentos e direcionamentos para o prosseguimento da pesquisa e com a revisão e encaminhamento da versão final desse relatório. Ademais, o nosso muito obrigada à Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e seus respectivos membros, dentre eles, o professor Peterson Gandolfi, o qual foi responsável, pelo intermédio dos contatos entre Patos de Minas e São Paulo e também pelo auxílio local na produção do presente estudo.

Por fim, o nosso agradecimento àqueles que contribuíram para a elaboração deste relatório e também, para o enriquecimento de nossas experiências pessoais vividas durante as três semanas de imersão: Zé Ventura, Maykon de Souza, Élide Abreu, Geracir Pereira, Maria Ventura, Juliana Ventura, Jackeline Ventura, Jordana Oliveira, Elza da Silva, Elisângela, Maria de Lourdes, Florescida da Silva, Geni da Silva, Gasparina Pereira, Clênio, Jéssica Nascimento, Dona Aparecida Ventura, Bruna Regina e Walter Ventura - que abriram a porta de suas casas para dividirem suas histórias de vida e de luta conosco.

Agradecemos, imensamente, a comunidade quilombola de Patos por ter nos recepcionado tão bem, mas principalmente, a comunidade do Quilombo do Ventura e os filhos de santo do terreiro da Vovó Nana.

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução: contextualização e problema de pesquisa.....</b>	<b>05</b>
1.1. Objetivo.....	06
1.2. Justificativa da pesquisa.....	06
<b>2. Referencial teórico e empírico.....</b>	<b>07</b>
2.1. História, gênero, identidade e raça.....	07
2.2. A violência nas esferas de gênero, raça e classe .....	09
2.2.1. O mito da democracia racial na dimensão de gênero.....	11
2.2.2. A mulher negra na sociedade brasileira.....	13
2.3. A dimensão territorial e a identidade quilombola.....	16
<b>3. Procedimentos metodológicos.....</b>	<b>18</b>
3.1. Natureza do estudo e tipo de pesquisa.....	19
3.2. Contextualização do caso.....	20
3.3. Coleta de dados e tratamento das informações.....	20
<b>4. Apresentação e interpretação dos dados.....</b>	<b>23</b>
4.1. As faces da identidade da mulher negra quilombola.....	23
4.1.1. Matriz religiosa.....	24
4.1.2. Empreendedorismo.....	26
4.1.3. Educação.....	28
4.1.4. Resgate histórico e memória.....	31
4.1.5. Cultura.....	34
4.1.6. “Ser mulher negra quilombola é”.....	36
4.2. Violência e narrativas.....	38
4.2.1. Gênero, raça, classe e identidade.....	38
<b>5. Considerações finais.....</b>	<b>46</b>
5.1. Agenda para novas pesquisas.....	48
<b>6. Referências bibliográficas.....</b>	<b>49</b>

## **1. Introdução: contextualização e problema de pesquisa**

A questão dos quilombos no Brasil se coloca sob dimensões históricas, tendo passado por uma ressignificação do próprio conceito de “quilombo”, cujas repercussões incidem no debate contemporâneo acerca da disputa por território das populações remanescentes quilombolas - tendo a Constituição de 1988 regularizado o direito à posse de terra por estes grupos. Há, no entanto, uma problemática que afeta diretamente à relação dos mesmos com as políticas públicas, o Estado, a sociedade e o território, a qual diz respeito a questão do pertencimento identitário desses indivíduos aos quilombos.

Nesses termos, as mulheres quilombolas se apresentam como agentes históricas, responsáveis não só por construir a sua própria narrativa, mas também por proteger e perpetuar uma série de valores culturais e simbólicos que concedem significação ao que é ser quilombola. Tendo isso em vista, o presente estudo se propõe a identificar as diferentes formas de proteção da identidade da mulher negra quilombola, tendo como centro de análise as mulheres do Quilombo do Ventura de Patos de Minas (MG).

Para tal, este relatório se estrutura a partir de cinco capítulos essenciais: o primeiro de caráter introdutório, de contextualização e identificação do problema de pesquisa - além de sua justificativa. Em seguida, o segundo capítulo se concentra em abordar uma série de reflexões teóricas acerca da temática, no sentido de traçar um panorama dos principais debates sociológicos acerca da posição da mulher negra no Brasil, sua dimensão interseccional e as dinâmicas produzidas no sentido de construir suas identidades.

Ademais, o terceiro capítulo refere-se a apresentação da metodologia de pesquisa utilizada, com a caracterização da natureza do estudo, a contextualização do caso e, principalmente, a coleta de dados e tratamento das informações obtidas.

O quarto capítulo diz respeito à análise e interpretação dos dados a partir do estudo de caso realizado em Patos de Minas (MG), sendo dividido em 2 seções primordiais: a identificação das dinâmicas de construção de identidades e pertencimento quilombola e o reconhecimento da dimensão da violência em meio às narrativas destas mulheres.

Por fim, o último capítulo - das considerações finais - sintetiza as principais percepções e resultados obtidos a partir da realização desta pesquisa.

### **1.1. Objetivo**

Com o intuito de realizar o estudo proposto anteriormente, o presente relatório visa identificar as diferentes formas de proteção da identidade da mulher negra quilombola, no contexto de inserção na sociedade de Patos de Minas (MG).

### **1.2. Justificativa da pesquisa**

Como apontado previamente, o presente estudo busca identificar as diferentes formas de proteção da identidade da mulher negra quilombola. Assim, os fundamentos e pressupostos teóricos e metodológicos que justificam a realização desta pesquisa se materializam por uma série de motivos.

Em primeiro lugar, o presente estudo se materializa como sendo subsequente àquele realizado na edição do Projeto Conexão Local de 2016, em que os alunos Marcelo Marques e Otávio D'andrea realizaram uma análise acerca das “identidades reprimidas” dos quilombolas em Patos de Minas a partir de um enfoque histórico sobre das diversas narrativas de construção identitária. O recorte de gênero acrescenta ao conhecimento previamente elaborado uma nova dimensão analítica à essas mesmas “identidades reprimidas” - constituindo-se como um novo fenômeno a ser investigado.

Em paralelo, apesar do crescimento de estudos que ampliem o debate das questões de gênero, raça e classe é notável destacar a falta de esforços no que diz respeito ao aprofundamento de questões interseccionais que também levem em consideração a dimensão do território - aqui determinada pela identidade quilombola, também admitida a partir de uma dimensão histórica.

Além disso, destaca-se a importância de repensar, no âmbito das políticas públicas tanto federais quanto subnacionais, o papel de cada uma das variáveis (gênero, raça, território, classe e etc) no desenho e implementação de ações que visem atingir tais mulheres - considerando a especificidade de suas narrativas e processos de construções de identidades, principalmente no que diz respeito à políticas sociais. A falta de dados e informações sobre as terras quilombolas e demais indicadores sociais desta população demonstra uma negligência tanto do poder público como da academia às questões que envolvem os remanescentes de quilombos.

Por fim, o presente estudo se faz como uma oportunidade de disseminação acadêmica da temática no sentido de promover uma nova ótica sobre o debate de interseccionalidade -

atualmente em difusão no meio acadêmico e sociedade civil em geral, por meio da atuação de movimentos sociais.

## **2. Reflexões teóricas**

### **2.1 História, gênero, identidade e raça**

A questão da agência em meio a construção de processos históricos configura-se como um dos principais debates das ciências sociais - principalmente junto aos historiadores. O termo “agência”, para os estudos da área, refere-se a ideia de “agente histórico” que se caracteriza pela construção da narrativa histórica a partir do indivíduo - noção advinda do humanismo e iluminismo do século XVI e XVII.

Nesse sentido, o autor William Sewell (1992), em seu artigo *A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation* resgata e critica as noções de estruturalismo e dualismo de Giddens e também de *habitus* de Bourdieu, para repensar e realocar a agência histórica aos atores sociais para além do materialismo - trazendo uma dimensão simbólica e semiótica à análise, isto é, considerando outros aspectos para além das estruturas. Traz-se, a partir desse debate, a importância de repensar os múltiplos agentes históricos, cujas posições na sociedades diferem devido a uma série de fatores - falta de determinados capitais.

Em paralelo, o Spivak (2008) em seu livro *Can the subaltern speak?*, uma das principais referências do debate sobre as teorias pós-coloniais, tem como plano de fundo a Índia pós colonial e análise da situação do “subalterno” - questionando-se se o mesmo “pode falar”. Assim, o autor parte de uma crítica ao estruturalismo para destacar os processos históricos e, principalmente, ideológicos que configuram as barreiras frente às possibilidades ou não de um indivíduo que habita a “periferia” global falar. Por isso entende-se o poder do “subalterno” de reivindicar direitos, participação social e política e também políticas públicas.

Ademais, dentro do debate historiográfico clássico há uma forte tendência a minimizar a importância das fontes orais na construção da narrativa histórica e credibilizar apenas as informações obtidas por fontes documentais - ou associar as primeiras apenas como complemento das últimas. Sobre isso, Boubacar Barry (2000) ao discutir a história regional da Senegâmbia, atenta para a dimensão da oralidade nessa sociedade, com destaque a figura do griô, espécie de “demiurgos que por meio da voz e dos instrumentos que imaginaram



construíram esse mundo e suas testemunhas”<sup>1</sup>. Assim, a importância da história falada nas sociedades africanas pré coloniais é pontuada pelo autor

Durante anos os historiadores privilegiaram em seu trabalho a coleta e o uso das tradições orais e negligenciaram a reflexão sobre suas funções numa sociedade de oralidade. É evidente que as tradições orais, além do testemunho e informações que podem conter, antes de tudo constituem discursos históricos. (BARRY, p. 33, 2000)

O reconhecimento da influência da oralidade nas sociedades africanas retoma, ao mesmo tempo, a condição de agente histórico desses indivíduos - o qual o colonialismo tendeu a reconstruir e reafirmar sob uma ótica ocidental, que retirava a agência de seu núcleo local.

A “devolução” da agência histórica às “subalternas” é uma das principais contribuições de Angela Davis, filósofa e ativista, membro do Partido Comunista e dos Panteras Negras, para repensar a posição e papel de resistência das mulheres negras na sociedade norte-americana. Nesse sentido, a autora é reconhecida também pelo seu olhar interseccional frente às dimensões de gênero, raça e classe, argumentando que não há uma hierarquia entre essas variáveis e sim que estas se “cruzam” de maneira distinta. Segundo Davis (2004)<sup>2</sup>

Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as interseções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras. (DAVIS, 2004)

Em *Mulheres, Raça e Classe* (1981) a autora utiliza-se dessas três variáveis para analisar a posição das mulheres negras norte-americanas na sociedade contemporânea (anos 80). Este livro nos traz uma abordagem de dimensão histórica, que centraliza a mulher negra como agente histórico, e remonta, desde o período da escravidão as formas de opressão sofrida por essas mulheres, com forte destaque às estratégias de resistência protagonizadas pelas mesmas. Nesta obra, a autora também relaciona o racismo com a reprodução da violência sexual, tendo como ponto de partida os abusos sofridos pelas escravas negras por partes dos seus senhores - e que na contemporaneidade se materializam a partir também da violência doméstica e do abuso sexual de mulheres negras por parte de homens brancos, com

---

<sup>1</sup> BARRY, Boubacar. Senegâmbia: o desafio da história regional. SEPHIS, 2000.

<sup>2</sup> DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Cadernos do CEAS. n, 2004.

a noção de direito de “propriedade” destes sobre seus corpos, e por seus companheiros que intropescam tal lógica. Este, segundo a autora, “nem sempre se manifesta na forma de uma violência tão aberta a pública”, tendo o “racismo servido como um incentivo ao estupro nos Estados Unidos” com repercussões, inclusive, na vivência das mulheres brancas.

Ainda sobre a questão da interseccionalidade, Stuart Hall (2006) argumenta que nas sociedades pós-modernas há uma tendência à fragmentação e deslocamento das identidades - que eram concebidas, até então sob a égide do “sujeito do Iluminismo” e o “sujeito sociológico”, ambos unificadores de identidade ora pela universalidade do homem ora pelo reconhecimento de categorias sociológicas de identificação. Nesses termos, o autor descreve como resultado de transformações estruturais e institucionais na sociedade pós moderna, observou-se a produção de um novo sujeito - denominado de “sujeito pós-moderno”. Este é conceptualizado como “não tendo uma identidade fixa, essencial, permanente” - no qual a identidade se torna uma “celebração móvel”. Esta é “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 1987). Para Hall (2006)

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, p. 13, 2006)

A ideia de uma identidade múltipla e fragmentada em que o sujeito/agente histórico não se limita a uma identidade única se faz essencial para a compreensão das diversas faces de proteção da identidade da mulher negra quilombola.

## **2.2 A estrutura da violência nas esferas de gênero, raça e classe**

A teoria do contemporâneo sociológico Pierre Bourdieu inaugura um novo debate nas ciências sociais sobre a posição do indivíduo na sociedade. A problemática teórica debatida pelo autor repousa na questão da mediação entre o agente social e a sociedade. Dessa maneira, Bourdieu inaugura um novo debate na Sociologia na medida em que oscila entre dois tipos de conhecimentos, o objetivismo - que constrói as relações objetivas que estruturam as práticas individuais - e a fenomenologia - que parte da experiência primeira do indivíduo. O autor, portanto, concebe essa nova posição do indivíduo na sociedade a partir de

uma relação dialética na qual os grupos de indivíduos são modificados pelos grandes conjuntos sociais sendo estes também alterados pela ação destes agentes.

Para Bourdieu, a mediação encontrada entre o agente social e a sociedade se dá pela recuperação de uma ideia escolástica de *habitus* - dimensão a qual enfatiza um aprendizado passado, com uma disposição estável para se operar em uma determinada direção em busca de uma conaturalidade entre sujeito e objeto, na perspectiva, de que, o hábito se torna a segunda dimensão do homem, que garantiria a realização da ação considerada.<sup>3</sup> A reinterpretação do sociólogo francês sobre a noção de *habitus* como fonte de mediação entre o objetivismo e a fenomenologia, foi de que esse conceito denota um:

“sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente ‘regulamentadas’ e ‘reguladas’ sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro.”<sup>4</sup>

Portanto, para o autor, o *habitus* (Bourdieu, 1975), orienta a ação social, mas na medida em que é resultado das relações sociais, tende a garantir a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o forma. Ademais, a noção de que estruturas estruturadas são estruturantes não se aplica somente à interiorização de normas e valores, mas inclui também, os sistemas de classificações que preexistem às representações sociais. Incorporado a isto, o autor descreve a existência de quatro tipos essenciais de capitais que organizam a sociedade - o econômico, o social, o cultural e o simbólico - capitais estes que são responsáveis pela diferenciação das posições sociais, e que dialogam diretamente, com a reprodução das estruturas sociais.

O conceito de “violência simbólica” é elaborado também por Bourdieu e corresponde a um tipo de violência que não se estabelece a partir da coação física e sim do reconhecimento de uma imposição de “formas de coerção que se baseiam em acordos não conscientes entre as estruturas objetivas e as estruturas mentais” (Bourdieu, 2012), e que podem vir a ser tanto econômica, como social ou simbólica. Nesse sentido, o autor coloca que

A violência simbólica é uma violência que se exerce com a cumplicidade tácita daqueles que a sofrem e também, frequentemente, daqueles que a

---

<sup>3</sup> O conceito de *habitus* é, pela primeira vez, desenvolvido por BOURDIEU, P. e PASSERON, J. C. em *A reprodução*, Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves Ed., 1975.

<sup>4</sup> BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 175.

exercem na medida em que uns e outros são inconsciente de a exercer ou a sofrer. (Bourdieu, p. 16, 1996)

Com referências da teoria de Bourdieu, Jessé de Souza (2009) observa a “ralé brasileira” a partir de uma ótica de ausência de capitais - desde o econômico e social até o cultural e simbólico. Assim, no capítulo *Do fundo do buraco: o drama da ascensão social de empregadas domésticas*, Jessé descreve o ciclo de violência que as mulheres da ralé estão inseridas e as suas condições de existência. Estas, sob a condição de miséria (privação de capital social), se encontram em situação de vulnerabilidade à abusos físicos e sexuais durante a infância devido, principalmente, a uma falta do poder público e da vigilância externa e interna - e lógica de não incorporação dos valores de disciplina e autocontrole, estes vistos pelo autor como oriundos das classes médias.

Para Souza (2009) a alternativa de sobrevivência para estas mulheres está no casamento ou se tornar empregada doméstica - sendo tal dimensão um resquício do sistema de base escravista. As possibilidades desta última não são “reais”, sendo constantemente oprimida na relação trabalhista, e principalmente, sendo desprovida de *habitus* - o que confere a constante incidência de violência simbólica. É notável destacar que estas mulheres da ralé são, em sua maioria, negras - caráter identitário que como Davis aponta em sua obra gera dimensões de violência simbólica, física e moral pautada no racismo.

Ser mulher, negra e pobre pode ser visto como uma condição de existência cujas formas de violência incidem sistematicamente de forma cruzada por vias institucionais, simbólicas e físicas. As subseções a seguir aprofundam esta questão para a realidade da mulher negra no Brasil.

### **2.2.1 O mito da democracia racial na dimensão de gênero**

Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* (1933), interpretou as relações sociais e de raça no Brasil sobre a perspectiva da antropologia cultural. Apesar da sua grande defesa à mestiçagem - grande avanço interpretativo em contexto de reflexões eugênicas -, que era enaltecida por ter possibilitado o povoamento e a permanência das terras brasileiras, o autor inaugura um discurso acerca da democracia racial. Este é construído pelas suas interpretações sociológicas acerca das relações de raça, uma vez que, para o autor, as duas grandes forças para a formação da sociedade brasileira fora a monocultura e a ausência de mulheres brancas. Essa escassez permitiu a interação entre brancos e negros, entre a Casa Grande e a Senzala, e

portanto, assegurou uma unidade nacional. Desse modo, a miscigenação, por um lado, proporcionou o povoamento de dimensões continentais, por outro, proporcionou a correção das “distâncias sociais”. A construção do racismo cordial se encaixa na medida em que essa correção se deu no ato sexual entre mulheres negras e homens brancos, o qual o autor compreendeu como uma “dinâmica democratizante”, na qual a miscigenação permitiria uma reconciliação entre lusitanos e negros, classificando, assim, o Brasil como um país fruído de uma civilização única capaz de respeitar as diferenças de raça.

Nessa narrativa construída a partir da integração entre brancos e negros, a qual aprecia a miscigenação, a antropóloga Lélia Gonzalez (1935-1994), teve uma contribuição relevante à academia brasileira, tendo desconstruído um dos alicerces do discurso da democracia racial manifestada por Freyre. A resposta dada pela intelectual, negra, política, professora e ex-empregada doméstica, Lélia Gonzalez, foi de que

(...) o resultado da violentação das mulheres negras por parte da minoria branca dominante: os senhores de engenho, os traficantes de escravos etc. E este fato teria dado origem, na década de 30, à criação do mito que, até os dias de hoje, afirma ser o Brasil uma democracia racial. Gilberto Freyre, famoso historiador e sociólogo brasileiro, é seu principal articulador com sua “teoria” do “lusotropicalismo”. O efeito maior desse mito é a crença de que o racismo é inexistente em nosso país, graças ao processo de miscigenação.<sup>5</sup> (Gonzalez, 1979, p. 03)

Ademais, a autora em sua obra *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*<sup>6</sup>, analisa como o mito da democracia racial é atualizado na sociedade sob uma ótica de gênero, e afirma que é justamente no rito carnavalesco que o mito é reforçado com toda a sua força simbólica, isso porque, é nesse momento em que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha e na “mulata deusa do meu samba”. Entretanto, apesar dessa exaltação sazonal, a autora explica que uma das funções práticas do mito é ocultar algo para além daquilo que lhe é mostrado, isto é, o mito exerce uma violência simbólica sobre a mulher negra, já que o outro lado da vida dela é transfigurado no seu trabalho de empregada doméstica. É por essa razão, que o peso da violência se torna maior, já que a mulher negra ora é mulata (carnaval) ora é empregada, e essa nomeação varia de acordo da situação pela qual são vistas.

---

<sup>5</sup> GONZALEZ, Lélia. O papel da mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: Spring Symposium the Political Economy of the Black World, Center for Afro-American Studies. Los Angeles: UCLA, 10-12 de maio de 1979 (mimeo), p.03.

<sup>6</sup> GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

Essa sexualização atribuída à mulher negra pode ser melhor compreendida quando estuda-se a função da escrava no sistema produtivo de prestação de bens e serviços da sociedade escravocrata, já que essa, de acordo com Lélia, transformou-se em um instrumento inconsciente, já que além de prestar serviços com fins econômicos, elas serviam para prestação de serviços também sexuais. Tal dinâmica também é tratada por Angela Davis (1981) ao referenciar-se a função de “reprodutoras” de algumas das escravas do Sul dos Estados Unidos durante o período de escravidão norte-americana.

Nesses termos, não há possibilidade de democracia enquanto o mito for vigente, uma vez que ele possui utilidades práticas em dois âmbitos: no social e no de gênero. No primeiro, a democracia racial é deliberada pela elite branca como forma de manter seus privilégios - “livre-concorrência” no mercado -, a qual enquadra brancos e negros iguais na perspectiva da livre-iniciativa sem considerar as desigualdades estruturais causadas no período escravocrata. E no segundo, a democracia racial causa uma agressiva violência simbólica às mulheres negras, já que são escravizadas em uma esfera - na prestação de bens e serviços - e sexualizada na outra - no carnaval intitulada como mulata.

### **2.2.2 A mulher negra na sociedade brasileira**

A reflexão acima à respeito da sexualização da mulher negra é recorrente no cenário brasileiro, uma vez que, de acordo com Moreira (2007), as mulheres negras obedecem certo padrão - desenho de um corpo que inspira sexualidade e é condicionado à práticas servis e manuais - quando acionadas na mente da sociedade<sup>7</sup>.

A construção desse ideário na esfera intelectual foi prosperada, principalmente, pelo autor Gilberto Freyre, já mencionado anteriormente, que atribuiu à mulher negra o papel de servidão, enquanto que à mulata, um papel sexualizado e condicionado à escravidão sexual.

Esse estereótipo, portanto, conferido às mulheres em questão revela que enquanto negras, essas são subordinadas à prestação de serviços, e enquanto mulatas, são subordinadas ao carnaval e à hipersexualização de seus corpos.<sup>8</sup> Desse modo, recaí sobre a mulata uma

---

<sup>7</sup> (...) com esta definição e com a sua compreensão, situamos o objeto em análise, mulher negra, na compreensão de que a sua nomeação já é uma representação nomeada de um lugar, de um grupo e de uma posição que está inscrita na sociedade brasileira e que se modifica a cada movimento de reformulação desta sociedade. MOREIRA, Rúbia Regina. O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Campinas, SP [s.n], 2007.

<sup>8</sup> GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

visão de positividade da sociedade brasileira em detrimento da mulher negra, mesmo que sobre a perspectiva da sexualização.

Além dessa dupla associação à uma mesma mulher, como já citado por Gonzalez (1984), que é um dos artifícios do mito da democracia racial, existe também a desigualdade de classe sob o aspecto da raça. Fernandes (1978), ressalta a desigualdade de competição entre negros e brancos em uma sociedade de classes, como São Paulo, e nessa perspectiva, analisa a diferente ingressão de ambos no mercado. Enquanto que o branco se utiliza do discurso da meritocracia para desviar qualquer responsabilidade com a situação pós-abolição, ao negro é atribuída a irresponsabilidade de não ingresso ao mercado na posição de igualdade com o branco.

Essa situação ainda se perpetua no contexto atual, entretanto, com uma análise diferenciada à dimensão de gênero. Em relação às mulheres negras no mercado de trabalho, uma atividade muito recorrente é o trabalho doméstico como fonte de sustento. De acordo com a pesquisadora Damasceno (1997), que estudou as trabalhadoras cariocas durante os anos de 1992 a 1995, existe uma relação entre a trajetória de ascensão profissional das mulheres negras ligada diretamente à dimensão do trabalho doméstico, conforme proposto também por Davis (1981).<sup>9</sup>

Essa mesma posição de que às mulheres negras foram atribuídas tais tarefas é defendida por Kofes (2001):

Mesmo após a abolição, a população negra encarregada dessas ocupações sustentará a representação “degradante do trabalho manual”. No Brasil de hoje é ainda usual expressões que indicam esta representação, por exemplo, “serviço de negro”, tem dupla conotação, de “serviço mal feito” e de “serviço desqualificado”. Outras associações também freqüentes são entre cozinheira e negra; empregada doméstica e negra; e “ser da cozinha” com negritude e escravidão. No que concerne ao trabalho em geral, se as atividades manuais são sobrecarregadas de um significado “aviltante”, o próprio fazer doméstico receberá um significado homólogo. A escravidão doméstica não impõe sua marca apenas no fazer, mas também nas atitudes e no comportamento daqueles que, na família, se socializam para o mando e para disponibilidade de alguém que lhes atenda a vontade<sup>10</sup>. (Kofes, p.136-137. 2001)

Identifica-se que o imaginário da sociedade brasileira, ainda em contexto contemporâneo, associa as mulheres negras a determinados estereótipos, sejam eles no mercado de trabalho (domésticas ou serviços desqualificados) ou sejam na esfera da

---

<sup>9</sup> DAMASCENO, C. M. Trabalhadoras cariocas: algumas notas sobre a polissemia da boa aparência. *Estudos Afro-Asiáticos* (31): 125-148, out./1997

<sup>10</sup> KOFES, S. *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

terminologia “mulata” ou “morena”, que as objetificam sexualmente. Ademais, em razão de uma dívida histórica em função da escravidão e da ausência de políticas públicas de reinserção, e na de gênero, que as submetem à serviços mais desqualificados e pouco remunerados em comparação com a dos homens.<sup>11</sup>

Em conformidade com Abramo (2006),

As desigualdades de gênero e raça são eixos estruturantes da matriz da desigualdade social no Brasil que, por sua vez, está na raiz da permanência e reprodução das situações de pobreza e exclusão social. Por isso, enfrentar essas desigualdades significa tratar de uma característica estrutural da sociedade brasileira, cuja transformação é imprescindível para a superação dos déficits de trabalho decente atualmente existentes, assim como para o efetivo cumprimento dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio. As desigualdades de gênero e raça se expressam claramente nos indicadores de mercado de trabalho, como tem sido demonstrado por vários estudos e pesquisas recentes. A análise acurada, precisa e sistemática desses indicadores e de sua evolução é uma condição para a elaboração de políticas e estratégias voltadas para alteração desse quadro. (...) A taxa de desemprego de mulheres e negros é sistematicamente superior à de homens e brancos e a taxa de desemprego das mulheres negras é quase o dobro da dos homens brancos.<sup>12</sup> (ABRAMO, 2006)

Conceição (2016)<sup>13</sup> aborda a questão da mulher negra no mercado de trabalho a partir do reconhecimento de existência de desigualdades categóricas - conceito importado de Charles Tilly (1998)<sup>14</sup> que exprime “a assimetria que se estabelece entre determinado par categórico, ou seja, entre dois grupos sociais específicos, como homens e mulheres; brancos e negros e etc.” (Conceição, 2016) - duráveis (que se perpetuam por gerações em uma determinada sociedade). A partir disso, a autora constrói um modelo em que a raça se coloca como a primeira “fronteira estruturante” de clivagem social - a divisão entre pessoas negras e

---

<sup>11</sup> ABRAMO, L. Desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho brasileiro. *Cienc. Cult.* Vol. 58 no.4. São Paulo Oct./Dec. 2006.

<sup>12</sup> “Também persistem importantes diferenciais de remuneração no mercado de trabalho brasileiro relacionadas ao sexo e à raça/cor das pessoas. Os rendimentos das mulheres são sistematicamente inferiores aos dos homens, inclusive quando comparamos níveis similares de escolaridade. Por hora trabalhada, as mulheres recebem, em média, 79% da remuneração média dos homens (ou seja, 21% a menos) e os trabalhadores negros de ambos os sexos recebem em média a metade (50%) do que recebem o conjunto dos trabalhadores brancos de ambos os sexos. Por sua vez, as mulheres negras recebem apenas 39% do que recebem os homens brancos (ou seja, 61% a menos). Por mês, essas diferenças são ainda mais acentuadas: as mulheres recebem em média 66% do que recebem os homens, os negros 50% do que recebem os brancos, e as mulheres negras apenas 32% do que recebem os homens brancos. Os rendimentos dos negros são sistematicamente inferiores aos dos brancos, inclusive entre aqueles que têm o mesmo nível de escolaridade. Em cada uma das faixas consideradas, inclusive entre aqueles que têm estudos pós-secundários (11 a 14 e 15 anos e mais), os negros recebem aproximadamente 30% a menos que os brancos. Se comparamos mulheres negras com homens brancos (ambos na faixa de 11 anos e mais de estudo), elas recebem apenas 46% do que recebem os homens brancos por hora trabalhada”.

<sup>13</sup> CONCEIÇÃO; Eliane B.; *Mulher negra em terra de homem branco: mecanismos de reprodução de desigualdades.* In CARRIERI, Alexandre; TEIXEIRA, Juliana (Orgs). *Gênero e trabalho: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais.* Salvador: EDUFBA, 2016, p. 277-319

<sup>14</sup> TILLY, Charles. *Durable inequality.* Univ of California Press, 1998.



brancas. Em um segundo momento, o sexo se materializa como a fronteira estruturante, o que acaba por dividir a sociedade brasileira em 4 grupos distintos (homens brancos, mulheres brancas, homens negros e mulheres negras) - cujo ordenamento se constitui como um mecanismo de hierarquização. Nesse sentido, as mulheres negras se encontrariam na base do modelo proposto por Conceição (1999), havendo um cruzamento das desigualdades categóricas duráveis - raça e sexo. Aqui, poderíamos adicionar ao modelo a questão de classe, o que resultaria em uma análise de resultados próximos àqueles tidos pela teoria de Davis (1981).

Assim, no âmbito do mercado de trabalho a autora destaca os mecanismos de emulação, adaptação e de monopolização da oportunidade (Tilly, 1998) como determinantes para a perpetuação das desigualdades duráveis. Assim, o cruzamento do racismo e do machismo contribuem de forma sistemática para que as mulheres negras permaneçam ocupando lugares periféricos na organizações. Sobre isso, a autora destaca que:

Aqui no País, por exemplo, tal combinação dificulta a contratação das mulheres negras pelas organizações empregadoras, ou as insula, quando contratadas, em posições de baixo nível hierárquico. Tal procedimento não costuma ser questionado no nível organizacional, pois, de acordo com os padrões da sociedade brasileira, é “natural” que a mulher negra ocupe posições subordinadas e de pouca relevância, dado o lugar que ocupa na própria hierarquia social. Um dos resultados mais perversos desse processo é que determina para a mulher negra o baixo retorno do seu investimento em qualificação profissional, confinando-a no lugar que historicamente tem ocupado em nossa sociedade. (CONCEIÇÃO, 2013, p. 239)

É notável pontuar também que o mecanismo de adaptação descrito por Charles Tilly (1998) se dá também, no caso da posição da mulher negra na sociedade brasileira, com a ocupação das mesmas em serviços domésticos - questão já discutida anteriormente.

### **2.3 A dimensão territorial e a identidade quilombola**

O acesso à terra aos grupos remanescentes quilombola trouxe a tona a necessidade de redefinir o conceito de quilombo no que diz respeito ao debate historiográfico acerca do tema, a fim de abranger as variadas situações de ocupação de terras por grupos negros para que se ultrapasse o binômio fuga-resistência, pensamento tradicionalmente perpetuado e normatizado desde o século XVIII. Em 1740, o conceito de quilombo seguia a seguinte definição “*toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele*”, sendo tal descrita pelo Conselho Ultramarino Português.

Essa definição clássica da historiografia brasileira se perpetuou até os anos 1970 com Ramos e Carneiro, dois intelectuais especializados nas questões afro-brasileiras. Apesar da importância de ambos - já que eles atribuíram aos quilombos uma caracterização exclusiva de negação ao sistema escravocrata - essas definições estabelecidas não abrangem a diversidade das relações entre os escravos e a sociedade escravocrata e nem as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra.

Conforme destacado por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1999) - e apontado por Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) - as principais elaborações teóricas acerca do termo *quilombo* durante o século XVIII se constituíram a partir de cinco elementos essenciais sendo estes: a fuga; a quantidade mínima de fugidos; o isolamento geográfico próximos a uma natureza selvagem e distantes da civilização; a moradia no termo “rancho” e o autoconsumo e capacidade de reprodução. Entretanto, o autor visa contrariá-los a medida em que pontua, por exemplo, que existiam casos de quilombos como o de Frechal, no Maranhão, que se localizavam a cem metros da casa grande, ou casos em que o quilombo esteve na própria senzala. Nesse sentido, as definições mais conservadoras não analisam as variadas situações de apropriação de terra por estes grupos e sintetizam um conceito que contribuem para simplificar ou até mesmo “inviabilizar” a real história dos quilombos - fator que pode ser visto como uma certa negação da historicidade dessas diversas realidades.

O redimensionamento do próprio conceito quilombola se deu no contexto da elaboração da Constituição de 1988, no qual os grupos hoje considerados remanescentes de comunidades quilombolas se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas como ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também, as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção. (Leite, 2000; Schmitt, Turatti & Carvalho, 2002).

Assim, essa visão ampliada que leva em conta os processos históricos de formação desses grupos forma uma nova denominação para o quilombo: “terras de preto” ou “território negro”, a fim de enfatizar a coletividade como condição para a apropriação de uma terra e de uma identidade. Juntamente a essa definição, a condição de remanescente de quilombo também foi redefinida, uma vez que o art. 68 da Constituição Federal de 1988 que regulamenta a posse de terras para estes grupos demandava um novo conceito. Desse modo, a

condição remanescente passou a ser indicada pela “*situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico.*” (GARCIA in: ANDRADE, p. 47, 1997)

Tendo isso em vista, o próprio conceito de quilombo denota uma dimensão de “luta” e de “resistência”, e principalmente, de materialização de conflitos (Arruti, 2008) - que se inserem diretamente na relação com o vigente relatório, o qual tem por objetivo identificar as diferentes formas de proteção da identidade da mulher negra quilombola.

Considera-se, portanto, a dimensão do território como variável essencial na afirmação e construção das narrativas de identidade desta população - sendo esta incorporada às demais expostas anteriormente (gênero, raça e classe) de forma interseccional no caso aqui apresentado. É notável destacar que “território” é aqui entendido a partir da definição de espaço de Ana Fani Carlos (2011) em seu livro *A condição espacial*, o qual se materializa como “condição, meio e produto da reprodução social”. Assim, a autora possui uma visão do espaço como realidade prática com base histórica, à medida que se produz e reproduz ao decorrer do tempo, sendo também condição para tal movimento.

A chave para o entendimento da dinâmica dos remanescentes quilombolas e sua construção e reafirmação identitária se dá a partir do reconhecimento da dimensão territorial/espacial como determinante nas relações estabelecidas dentro da ordem do grupo - sendo tais espelhadas também para as dimensões de gênero.

### **3. Procedimentos metodológicos**

Conforme exposto anteriormente, este capítulo se concentra em apresentar a metodologia utilizada para a consolidação do presente estudo - além de contar com uma breve apresentação e contextualização do local (município de Patos de Minas/MG) em que se deu a fase de campo da pesquisa aqui descrita. Esta se materializa como descritiva e exploratória, com abordagem etnográfica, tendo sido utilizado para coletas de dados a partir dos seguintes instrumentos metodológicos: entrevistas com roteiros não estruturados, observação direta e análise documental.

### **3.1 Natureza do estudo e tipo de pesquisa**

O presente estudo se configura como de natureza qualitativa, com os pressupostos teóricos - expostos anteriormente - dos autores como Davis (1989) e Gonzalez (1984) que enxergam a interseccionalidade das variáveis de composição identitária e sua expressão na sociedade americana e brasileira, respectivamente. O reconhecimento da construção da identidade cultural na pós-modernidade como um processo difuso descrito por Hall (2006) e a questão da importância da agência na construção do processo histórico também são essenciais para a compreensão da problemática aqui analisada.

Assim, esta abordagem interseccional e que concede protagonismo às mulheres, também presente em outros autores discutidos neste estudo, se relaciona diretamente com o enfoque estabelecido para esta investigação - a qual se propõe observar a confluência das dimensões de gênero, raça e identidade quilombola em meio às narrativas das mulheres negras quilombolas de Patos de Minas (MG).

Ademais, a presente pesquisa também encontra nas teorias de Bourdieu (1975; 1996; 2012), Souza (2001), Conceição (2016), Abramo (2006) e demais autores mencionados previamente que descrevem as diferentes formas que a violência simbólica se constitui e incide na realidade das mulheres negras em contexto geral, e principalmente, no Brasil. O conceito de Tilly (1998) de desigualdades duráveis e seus mecanismos de reprodução também é essencial para a compreensão da perpetuação de uma série de dinâmicas excludentes que sofreram suas ancestrais e sofrem estas mulheres na sociedade brasileira.

Esta pesquisa é de caráter exploratório, uma vez que foi-se à campo a fim de investigar um fenômeno (a dinâmica de construção e reconstrução das identidades quilombolas). Segundo Gil (1987) a pesquisa exploratória tem por objetivo “ desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e idéias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores” (GIL, 1987, p. 27). Além disso, Gil (2007) aponta “que estas pesquisas têm como objetivo principal o aprimoramento de idéias ou a descoberta de intuições” - com vistas a construir novas hipóteses acerca do fenômeno estudado. Para isso, estas envolvem, normalmente, um “levantamento bibliográfico e documental, entrevistas não padronizadas e estudo de caso”.

Foi feita também uma abordagem etnográfica a qual se deu a partir do reconhecimento de uma realidade (a das mulheres negras como protetoras da identidade

quilombola) em que em seguida, buscou-se investiga-la à luz das teorias aqui mencionadas. Esta abordagem segundo Spradley (1997) envolve uma busca das partes de uma cultura e a relação entre essas partes com o todo, sendo, desse modo, um trabalho de descrição de uma cultura cuja a essência é compreender a forma da vida a partir do ponto de vista do informante - tendo, nesse caso, a imersão local como estudo do mundo.

Assim, conforme colocado por Tedlock (2000), a etnografia é resultado de uma combinação do trabalho de campo *in loco* junto com procedimentos e desenhos metodológicos que buscam produzir “relatos, descrições, interpretações e representações da vida humana, histórica, política, cultural” e bio e geograficamente situadas (Tedlock, 2000)

### **3.2 Contextualização do caso**

A presente pesquisa foi realizada no município de Patos de Minas (MG), localizado no Triângulo Mineiro, região que possui 150.893 habitantes, de acordo com a estimativa do censo do IBGE de 2017. Em relação ao seu contexto histórico, a cidade teve um processo de colonização antecedente a descoberta de ouro na região das Minas, com o movimento dos bandeirantes em direção às terras de Paracatu. Já contemporaneamente, o município possui o agronegócio e a agroindústria como grandes potenciais econômicos do local. Com isso, pode-se constatar que a questão da terra em Patos de Minas sempre foi um objeto disputa, ora no passado, com o bandeirantismo e a população indígena, e ora no presente, com a manutenção dos latifúndios servindo a economia local - e também com a luta do movimento quilombola por reconhecimento de suas terras, que abarca o contexto geral do fenômeno aqui investigado.

### **3.3 Coleta de dados e tratamento das informações**

No que diz respeito a coleta de dados foram realizadas uma série de entrevistas a partir de roteiros não estruturados, observação direta e análise documental. Este processo se deu a partir da parceria entre a Fundação Getúlio Vargas - EAESP e a Universidade Federal de Uberlândia na realização do Projeto Conexão Local 2017. Assim, sob a orientação do professor Peterson Gandolfi (UFU) e da doutoranda Aline Barbosa (FGV-EAESP), e com base no estudo realizado pelos participantes do Conexão Local 2016 - Marcelo Marques e Otávio D'Andrea - sobre as “identidades reprimidas” da população quilombola de Patos de Minas (MG), pretendeu-se observar um fenômeno de pesquisa a partir do enfoque na construção de identidades das mulheres negras quilombolas. A partir dos contatos

estabelecidos entre o professor Peterson e os líderes da comunidade quilombola local, foi possível estabelecer as bases de investigação desta pesquisa. É notável destacar que o período de coleta de dados se deu entre o dia 3 e 21 de julho de 2017.

No que tange às entrevistas, foi a partir da realização do primeiro encontro - realizado na sede da UFU em Patos - com o líder nacional quilombola, José Ventura, seus sobrinhos Maykon de Souza e Walter Ventura, que são também os principais ativistas do movimento quilombola em Patos (sua cidade natal), que a temática aqui investigada, sobre como as mulheres atuam para proteger a identidade quilombola, surgiu e se tornou o objeto de pesquisa. O mapeamento, seleção e contato com as mulheres se principiou a partir da figura do Zé Ventura, tendo em vista sua forte influência no movimento quilombola da região.

Assim, a partir disso, em primeiro lugar, foi realizada uma análise documental a partir da leitura do relatório desenvolvido por Marcelo e Otávio acerca das “identidades reprimidas”. Em um segundo momento, obteve-se acesso a uma série de vídeos contendo as entrevistas realizadas pelos mesmos, em 2016, e foram selecionadas e assistidas àquelas feitas com mulheres - já tendo em vista o objeto da presente pesquisa.

Com a escolha de treze sujeitos de pesquisa iniciou-se o processo de coleta de dados por meio das entrevistas. A escolha do número de entrevistadas se deu, em primeiro lugar, devido a percepção de que esse grupo de mulheres selecionadas contribuía de maneira satisfatória para representatividade necessária para a compreensão do fenômeno a ser estudado. Adicionado a isto, têm-se a questão do cronograma de pesquisa envolve o tempo relativamente curto de imersão, de 14 dias úteis, os quais ao mesmo tempo que proporcionam uma série de oportunidades que exigem um forte planejamento e sistematização do calendário e agenda de pesquisa. A opção por 13 entrevistadas se materializou-se também a partir do planejamento, *a priori*, de desenvolvimento de um estudo mais focado e com maior profundidade - e que pudesse observar o fenômeno de forma mais densa.

Estas se deram com duração média de uma hora e meia (1h30min), realizadas nas residências das mulheres entrevistadas, tendo em vista a disponibilidade de horário oferecida pelas mesmas. É notável destacar que optou-se por realizar - na medida do possível - dois encontros com cada mulher, uma vez que buscou-se explorar com maior profundidade as dimensões de exercício da violência tanto simbólica como material na vida dessas mulheres, sendo esta uma temática delicada que muitas vezes se faz presente tão facilmente no primeiro contato com o sujeito de pesquisa.

A escolha por realizar mais de uma entrevista com algumas das mulheres se deu, principalmente, por uma identificação, no primeiro encontro, de assuntos, discursos e certas falas que deveriam ser mais explorados no sentido de propiciar uma melhor compreensão do fenômeno estudado.

O principal método utilizado para registro das informações foi a gravação de áudio, com consentimento do sujeito de pesquisa, além da compilação via anotações literais das falas das entrevistadas a partir da transcrição do conteúdo dos áudios. A fim de manter a privacidade das entrevistadas, optou-se pela utilização de nomes fictícios com referência à mulheres negras ativistas envolvidas na luta do movimento feminista negro contemporâneo e também do abolicionista brasileiro, na luta contra escravidão, para apresentação dos dados e falas literais das entrevistadas. Estas serão referenciadas como: Angela, Rosa, Dandara, Ella, Djamila, Tereza, Zeferina, Adelina, Esperança, Eva, Zacimba, Aqualtune e Anastácia.

Além disso, foi solicitado para cada uma das mulheres que gravasse uma mensagem de vídeo cujo conteúdo se baseou na pergunta: *Qual seria a mensagem que você gostaria de deixar para as mulheres negras quilombolas?* A partir dessas, pudemos extrair a noção de pertencimento a um grupo que essas mulheres compartilham, e principalmente, de certo empoderamento delas como tal.

Outro momento interessante a ser destacado do processo de realização das entrevistas diz respeito a solicitação para que as entrevistadas pensassem e dissessem uma palavra que definisse o que é ser uma mulher negra quilombola. Essas serão utilizadas, posteriormente, para construir um quadro semântico de significação da identidade quilombola para estas mulheres.

Durante o processo de coleta de dados, houve a oportunidade de participação de uma série de eventos culturais e cotidianos da vida dessas mulheres - como a visita ao terreiro de Umbanda da Dona Jura; a ida até o local de treino do grupo Capoeira Afro; a visita a Serra do Salitre e aos “muros dos escravos” e a uma construção referente a uma antiga casa grande e senzala; o atendimento no salão de uma das entrevistadas - também foram essenciais na coleta de dados a partir da observação direta. Nesse ponto, vale destacar a abordagem etnográfica deste estudo, tendo em vista a dimensão não só de observador mas também de participante ativo - e, conseqüentemente, de “construtor” de significado para aquele determinado fenômeno no momento de seu acontecimento.

No caso do terreiro de Umbanda é válido frisar que foram realizadas três visitas, às segundas feiras, no período da noite - das 20h às 22h -, onde foi presenciado o momento de reza e depois participou-se do passe realizado pelos filhos de santo. Para a coleta de dados, utilizou-se de anotações no decorrer dos acontecimentos, com as principais impressões e dinâmicas observadas, e após o retorno ao hotel, foram realizados vídeos que exprimiam também as principais evidências e reflexões obtidas a partir da experiência. Os demais eventos foram atendidos apenas uma vez.

Após a imersão em campo, foi realizado um levantamento bibliográfico com o intuito de mapear teorias que pudessem auxiliar a compreender o fenômeno observado - dimensão que explicita a escolha por uma abordagem etnográfica.

As principais dificuldades enfrentadas para a coleta de dados durante a imersão se deram por esta pesquisa ter sido sucedida por duas mulheres - motivo o qual foi responsável por momentos de descredibilização intelectual por homens em diversos momentos nos primeiros contatos, a partir da escolha do objeto de pesquisa ser as mulheres negras quilombolas e inclusive por homens que ocupam espaços dentro da própria Administração Pública de Patos de Minas. Ou seja, a condição de mulher pesquisadora influenciou na coleta de dados para a realização deste relatório, tendo em vista que, ainda na sociedade brasileira, se perpetua uma conduta de desvalorização das mulheres que ocupam posições intelectuais como a de investigadoras no campo de pesquisa e produção acadêmica, e que rompem com estereótipos misóginos que designam papéis subalternos às mulheres. Logo, o desrespeito, o descrédito, o assédio e o machismo foram situações enfrentadas por ambas.

Por fim, os dados empíricos da pesquisa realizada foram categorizados, *a posteriori*, com o intuito de auxiliar a interpretação - e tentativa de compreensão - do material coletado. A seguir, são expostos os resultados obtidos ao longo do processo de categorização

#### **4. Apresentação e interpretação dos dados**

##### **4.1 As faces da identidade da mulher negra quilombola**

Esta seção se concentra em reconhecer as diferentes formas pelas as narrativas de identidade quilombola são construídas pelas mulheres negras em Patos de Minas (MG) - e como estas se colocam como protetoras da mesma. Nesse sentido, optou-se por dividi-las em cinco categorias essenciais - matriz religiosa, empreendedorismo, educação, resgate histórico e memória, cultura.



Além disso, é notável destacar que optou-se por dar destaque a questão do empoderamento da mulher negra quilombola e construção do campo de designação semântica do termo por parte das mesmas - dimensão que será tratada na última subseção deste tópico.

#### **4.1.1 Matriz religiosa**

Tendo em vista as informações coletadas a partir das entrevistas, identificou-se, em determinados diálogos, um forte discurso de relação entre a identidade quilombola e a matriz religiosa africana. Nesse sentido, têm-se a figura da Dona Rosa, que se coloca como uma das líderes do movimento quilombola de Patos, e também exerce um papel diretamente ligado à dimensão religiosa. Rosa é uma das principais Mãe de Santo da Umbanda no município, que possui o seu terreiro aberto e público - no sentido de não se retrair frente à intolerância religiosa.

É notável destacar a importância da questão territorial na construção de significado da religião de matriz africana - sendo a umbanda ou o candomblé. No caso analisado, observou-se durante a visita ao terreiro de Rosa, uma forte ligação do ritual com a terra, uma vez que a cerimônia é caracterizada por uma série de movimentos que incorporam o toque ao chão e contato direto com o território. Além disso, os Orixás, deuses que representam a energia, advinda da natureza, se colocando como uma força espiritual de auxílio e guia aos humanos no plano terrestre, também trazem consigo a dimensão de ligação com o território/local, e principalmente, com a natureza.

Além disso, têm-se o protagonismo exercido pelas filhas de santo, que são maioria no terreiro em destaque. Estas, como é o caso de Tereza, jovem de 21 anos, que se associa diretamente à religião e se reafirma, a partir da fé, como quilombola. Tal assimilação se dá, principalmente, por um fator de caráter histórico uma vez que as religiões de matrizes africanas, transportadas de diversas partes da África junto com os escravos e escravas, se materializam como elementos de resistência ao próprio sistema escravista - sendo cultuadas, em grande medida, nos quilombos (outro elemento essencial em si de resistência e luta), ambos vistos aqui como “legados” ou “heranças” culturais conforme explicitado na conceitualização do termo quilombo feita por Garcia (1997). O terreiro de Rosa, portanto, pode ser visto como um espaço de “condição, meio e forma da reprodução social” (Carlos, 2001) - essa colocada sob a égide da troca humana de experiências e significados.

Outra referência nessa perspectiva é a Eva, irmã de Rosa, que se conecta não só com a umbanda mas também com manifestações religiosas, associadas a dimensão indígena, que envolvem a conexão com os elementos da natureza - com forte ênfase para a terra. Tal ligação foi notada durante a visita a uma cachoeira na Serra do Salitre, onde se desenvolveu um ritual religioso envolvendo a água, o fogo e a terra - dos quais Eva canaliza sua principal fonte de energia e cura.

Ademais, Eva foi a primeira da família a se conectar com o umbandismo, em um momento crítico de sua vida, e afirma ter recebido um “chamado” de um Preto Velho, além de afirmar que se não desenvolvesse sua mediunidade “acabaria sendo tratada como louca” - relato que se assemelha muito ao descrito por Rosa. Ambas atestam que “fugiam para os matos” durante este período de “despertar” dos seus dons espirituais, o que nos remete, novamente, à forte conexão da religião à natureza e à terra, e conseqüentemente, ao território e espaço de reprodução da ação humana e social deste grupo de mulheres (Carlos, 2001).

Das 13 entrevistadas, 8 se reconheciam como umbandistas e praticantes ativas das cerimônias e rituais feitos no terreiro de Rosa. Em paralelo, temos os exemplos da Dona Aqualtune e Ella, seguidoras da fé católica, que ao mesmo tempo se reconhecem também como mulheres negras quilombolas.

Vale ressaltar, portanto, que não buscou-se criar relações unilaterais e causais entre as religiões de matriz africana e a identidade quilombola, e sim dar ênfase ao forte protagonismo na umbanda exercido por um segmento de mulheres negras que se autodenominam quilombolas - que se utilizam desta face identitária (a religião africana) para se remeter ao seu passado como descendentes de escravos e escravas e, principalmente, como remanescentes quilombolas. A dimensão de luta e resistência sob a égide da religião - e o sincretismo religioso - se coloca como um forte elemento de pertencimento dessas mulheres à identidade quilombola.

É possível notar nesse ponto, assim como nas demais categorias debatidas a seguir, aquilo que Stuart Hall (2006) descreve como “identidades fragmentadas do sujeito pós-moderno” sobre as quais incidem diversas formas de auto-reconhecimento e resignificação daquilo que constitui o “eu” por parte de cada indivíduo dentro de um determinado grupo, tendo em vista que apesar da matriz religiosa africana ser um ponto de convergência na construção da identidade quilombola, esta última não se dá por um processo

unificado, rígido e único - e sim por uma série de variáveis das quais, algumas, serão exploradas mais profundamente nas seções seguintes.

#### **4.1.2 Empreendedorismo**

A partir da reflexão teórica já mencionada acerca das desigualdades de gênero e raça, identifica-se estas como eixos estruturantes da matriz da desigualdade no Brasil, uma vez que são reproduzidas por um sistemas de disposições duráveis (Tilly, 1998) exercendo uma função de estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturantes (Bourdieu, 1975). Tendo isso em vista, sabe-se que, de acordo com Abramo (2006), a taxa de desemprego de mulheres e negros é sistematicamente superior à de homens e brancos e a taxa de desemprego das mulheres negras é quase o dobro da dos homens brancos - temática esta que denuncia uma desigualdade salarial com clivagem de gênero e raça. Já estabelecendo uma análise mais crítica, os dados disponibilizados pelo IBGE, revelam que, em 2010, a população branca de Patos de Minas que ganha mais de 10 salários mínimos corresponde a cerca de 1.597 pessoas, enquanto que, nessa mesma perspectiva, a população negra corresponde, apenas, a 10 pessoas - estatística a qual ressalta a desigualdade já mencionada e preconiza o tratamento das narrativas das mulheres negras quilombolas correspondentes a este assunto.

Entre as mulheres entrevistadas, Ella é uma microempreendedora que fundou seu salão de beleza direcionado, principalmente, ao tratamento do cabelo afro e ao empoderamento da mulher negra. Entretanto, antes disso, trabalhou em cinco lugares diferentes antes de abrir seu próprio negócio e contou sobre as dificuldades da inserção da mulher negra no mercado de trabalho e os preconceitos vividos cotidianamente, uma vez que ainda é questionada de como ela seria capaz de pagar o aluguel do seu próprio salão - sendo uma mulher negra empreendedora. Apesar disso, Ella trabalha arduamente na aceitação dos cabelos afros em suas clientes, já que para ela, é a partir da aceitação de sua identidade que tudo se facilita. Além disso, Ella conta que vivenciou, durante entrevistas de emprego, que o quesito raça é determinante na hora do empregamento - dimensão a qual dialoga diretamente com a reflexão teórica aqui apresentada. No entanto, a narrativa de Ella é fundamental para fortalecer o empoderamento negro, seja sob a perspectiva da beleza da mulher negra ou seja sob a ótica da mulher negra como empreendedora.

Outra entrevistada, Dandara, tem sua história fortemente marcada pela desigualdade de inserção no mercado de trabalho, tendo em vista que apesar de possuir sua própria loja de roupa e acessórios, já passou por questionamentos relacionados a ser dona da loja ou não - uma vez que no imaginário estereotipado da população brasileira, a mulher negra está diretamente associada a posições subalternas (Kofes, 2001). Dandara, ressalta que ser negra, para a sociedade, afasta-a de qualquer possibilidade de ser uma empreendedora, tendo em vista que sua trajetória anterior a loja, foi fortemente marcada pelos estigmas raciais, uma vez que já trabalhou como auxiliar administrativa, mas ficou encarregada de executar serviços de doméstica - descrédito este que foi analisado por Gonzalez (1984) em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. Além disso, Dandara relatou que sempre teve dificuldade em encontrar emprego e ressaltou que a entrada no mercado não é fácil, e foi por essas razões, que optou por montar uma loja direcionada a moda Afro, a fim de reduzir qualquer associação direta do “ser negra” a condições inferiores.

Já Tereza, uma das mulheres entrevistadas, possui uma forte narrativa relacionada à inserção no mercado de trabalho, uma vez que denuncia a dificuldade de empregamento da mulher negra na cidade de Patos. Assim, ela relata que apesar de entregar diversos currículos pela cidade de Patos, ela não consegue ser empregada - e acredita que o motivo da não ingressão esteja relacionado diretamente com a sua raça. Apesar das dificuldades, Tereza hoje trabalha na produção autônoma de tranças em cabelos, majoritariamente, afros.

O que cabe ressaltar nesta seção, portanto, é o direcionamento dessas mulheres ao empoderamento negro dentro do mercado de trabalho, seja ressaltando a beleza negra através do tratamento do cabelo, ou seja na venda de produtos que valorizem a cultura e a moda Afro - ações estas que contribuem para além da aceitação da identidade negra e quilombola na região de Patos (MG).

Angela também pode ser colocada como um exemplo dessa face da identidade da mulher negra quilombola, tendo em vista que, atualmente, está realizando um curso de empreendedorismo e economia solidária com o intuito de “casar a ideia de quilombo sustentável e cooperativa”.

Esta dimensão aqui apresentada - do empreendedorismo da mulher negra - é essencial na composição do sentimento de pertencimento da mulher negra identidade quilombola, tendo em vista que estas mulheres se reafirmam como tal sendo donas de seus próprios negócios, que exaltam aspectos do que é ser negra - tanto em referência à luta por

reconhecimento e inserção no mercado de trabalho (que sistematicamente às exclui) como no que diz respeito à aspectos da cultura e da beleza negra e quilombola.

#### **4.1.3 Educação**

A princípio, é importante destacar que a presente seção não associa a educação apenas como formal e oriunda das instituições de ensino, mas principalmente, ao ensino proveniente das famílias e a educação política oriunda de movimentos sociais e resistência cívica. Assim, coloca-se a dimensão educacional como potencializador da luta e resistência (Davis, 1981) da população quilombola e também como pilar central de reprodução, sobrevivência e estruturação identidade quilombola - sendo esta, conforme aqui defendido, protagonizada pelas mulheres.

Nestes termos, sob a ótica da educação escolar, Dona Anastácia se materializa como exemplo tendo por narrativa um trabalho voltado à arte com os alunos mais jovens da escola onde trabalha. De acordo com ela, uma de suas missões é trabalhar com a parte educacional da história dos negros, a fim de refazê-la e repassá-la para as outras gerações. Para isso, Dona Anastácia trabalha com a confecção de bonecos, canetas e outros produtos voltados a cultura negra tendo por objetivo maior a redução de qualquer associação do negro apenas com a escravidão. Tal percepção da importância da educação na vida das pessoas, e principalmente das mulheres negras, como instrumento de emancipação se dá por um legado familiar, tendo sua mãe e pai colocado, quando ela era criança, que “seu conhecimento será a única coisa que não poderão tirar de você”. Angela também narra uma história parecida em que sua avó materna lhe dizia que “bagagem de pobre e preto é estudo e conhecimento”.

Davis (1981) aponta para existência de uma “ânsia profunda pelo saber”, tendo em vista os séculos de privações vividos pelos ex-escravos e escravas e aponta as sistêmicas tentativas de exclusão da população negra no pós-escravidão de terem oportunidades educacionais - com forte analfabetismo nos Estados do Sul. Esta se coloca quase como alternativa aos sofrimentos vividos por ser negro, por ser pobre e também por ser mulher.

Sobre isso, Davis ainda aponta que após a Guerra Civil (1876)

“O sonho de possuir um pedaço de terra estava por ora destroçado, e a esperança de obter igualdade política esmaeceu. Mas o farol do conhecimento não seria facilmente apagado - e essa era a garantia de que a luta pela terra e pelo poder continuaria sem terra.” (DAVIS, 1981, p. 116)

Tal aspecto de libertação e esperança sob a égide da educação se coloca também como face de reafirmação da identidade da mulher negra quilombola.

É possível observar isso junto à professora Anastácia que busca empoderar seus alunos negros através de apresentações teatrais, nas quais ela os coloca como protagonistas de histórias que visem a reafirmação da identidade negra dentro do espaço estudantil. Dona Anastácia acredita que a arte é um dos meios para a conscientização e educação de seus alunos, uma vez que é através dela que se faz possível o desenvolvimento das sensibilidades das crianças. A educação, desse modo, para Dona Anastácia, funciona como um mecanismo de transformação no contexto de preconceitos raciais, uma vez que é por meio dela que se dá a valorização da cultura negra, que *a posteriori* contribui para o empoderamento de seus alunos negros na condição identitária.

Sob a ótica da educação familiar, se tem a Dona Esperança, a qual concedeu a suas duas filhas, Dandara e Adelina, uma forte educação que visasse a aceitação da identidade negra e quilombola. Dandara, relatou nas entrevistas que sua mãe foi fundamental para ensiná-la sobre a sua raça sob o discurso “*vocês são negras, não são pardas e nem morenas*”. Além disso, Dandara revelou que sua mãe reforçou constantemente a importância de sua identidade durante seu período escolar, uma vez que Esperança incentivou, sempre, ela e sua irmã a dançarem e se apresentarem nas danças da escola enquanto eram reprimidas pela professora que detinha posturas racistas. Sob esse mesmo ponto de vista, Dandara, por estar grávida na época da entrevista, afirmou que iria transmitir a sua filha o orgulho de ser remanescente quilombola e umbandista e também irá educá-la com o objetivo de assumir-se com sua identidade - seus cabelos, sua cor de pele e sua ancestralidade.

Além da Dona Esperança, Ella e Tereza também concederam aos seus filhos uma educação voltada a aceitação da identidade negra. Ella, por trabalhar em um salão de beleza direcionado ao cabelo Afro, como mencionado na seção anterior, sempre estimulou sua filha aceitar sua beleza e seu *cabelo black* ressaltando que sua beleza era singular e que não deveria se importar com os comentários (racistas) alheios. Já Tereza, ensina a sua filha de cinco anos que deve-se sempre orgulhar de quem ela é e a todo momento se defender, tendo em vista que a filha sofre bastante preconceito na escola. Ademais, Tereza relatou que quer passar a identidade negra e quilombola para as filhas, menos no que diz respeito a religião, já que apesar de ser umbandista, acredita que isso seja uma escolha pessoal delas. Pode-se concluir, que a educação familiar aqui explorada, não funciona, unicamente, como um projeto

de formação de cidadãos, mas também, como um instrumento de empoderamento e aceitação da identidade negra quilombola em questão.

Em conformidade, têm-se a importância da educação política por meio da luta dos movimentos sociais, aqui representados, principalmente por Angela, Rosa e Dandara. A primeira, é uma ativista pertencente do Movimento Negro Unificado, movimento este que possui projetos financiados de forma autônoma por Angela, de acordo com seus relatos. Para ela, o Movimento Negro foi fundamental para um melhor conhecimento da história do povo negro, o que permitiu para ela, uma melhor argumentação perante os discursos racistas. Ademais, Angela busca por meio dos projetos desenvolver a cultura com os mais novos para que não se perca a essência e o valor da identidade quilombola em sua comunidade. O importante a se ressaltar, é que Angela compreende a importância do Movimento Negro na região de Patos (MG), uma vez que entende o coletivismo como um modo de tornar a luta mais forte. Além disso, identifica as crianças da periferia sem proteções contra o racismo, que é mais intensificado no período escolar, e é por essa razão que esse determinado movimento se faz relevante para proteção da identidade quilombola aqui deliberada, já que além de criar um sentimento com os companheiros de luta - o que cede destemor -, a adesão concede instrumentos políticos para batalhar por outras pessoas via projetos.

Um desses projetos que merece destaque diz respeito ao Concurso Garoto e Garota Quilombola, que tem por objetivo enaltecer a beleza da mulher e do homem negros quilombolas por meio de um concurso de beleza sediado em praça pública no centro da cidade. Esta ocupação do espaço público pode ser entendida aqui como uma reapropriação do território expropriado, onde é dada uma nova ressignificação e que se coloca como meio e condição para a reprodução social (Carlos, 2001). Aqui a identidade quilombola é mais uma vez reafirmada e celebrada junto ao exercício de um outro direito negado à população negra em Patos, o direito à cidade. Nas palavras de Angela, o Garoto e Garota Quilombola “não é um concurso de beleza, é um momento de confraternização e empoderamento.”

Outro projeto articulado por Angela refere-se a capacitação profissional de mulheres negras, principalmente periféricas, com o objetivo de empoderar-las e mostrá-las uma forma de inserção no mercado de trabalho para além do paradigma de hipersexualização e exposição dos corpos das mulheres negras - e comércio sexual, além de prostituição, ancorado no denominado “mito da mulata” e do carnaval exposto previamente (Gonzalez, 1997).

Além disso, o engajamento de Angela no Movimento Negro Unificado vai para além da esfera política, tendo em vista que, de acordo com seus relatos, a sua adesão foi fundamental para instrução e educação de seus filhos. Angela reportou que graças a sua aderência, ela conseguiu transmitir o empoderamento necessário para o seus filhos - empoderamento este que refletiu no engajamento do seu filho no *hip-hop* e na capoeira e na sua filha, que hoje está com seu cabelo em transição para o afro, tendo em vista que anteriormente, ela o alisava. Portanto, é importante frisar que o movimento social em questão possui funções práticas para além do movimento político, em vista que ele se manifesta em todas as esferas da vida, inclusive na educação e empoderamento dos próprios filhos.

Rosa, por outra esfera, foi candidata a vereadora de Patos de Minas e possui uma narrativa fortemente ligada ao envolvimento em questões políticas de luta por oportunidades, igualdade e reconhecimento de sua raça e cultura - principalmente, no que diz respeito à liberdade de manifestação religiosa e luta por direitos dos quilombolas em Patos.

Por fim, Dandara, ao lado de seu tio, articula o movimento quilombola incipiente dentro de Patos de Minas e também a nível nacional, participando de uma série de grupos, reuniões, conferências e debates que permeiam questões de direito à posse de terras expropriadas, reconhecimento de território, manifestações culturais e direitos de oportunidades e manutenção da “cultura viva quilombola” - ancorada na luta e resistência dessa população.

#### **4.1.4 Resgate histórico e memória**

Novamente, a questão da agência histórica se coloca como pano de fundo no tratamento das informações coletadas, posto que reconhece-se estas mulheres entrevistadas como agentes ativas na produção da narrativa histórica - e principalmente de significação da identidade quilombola. Aliado a isto, é notável dar destaque a importância da oralidade (Barry, 2000) em meio à comunidade quilombola no qual o fenômeno de pesquisa se insere, sendo a tradição de “contar histórias” uma dimensão de herança familiar - traduzidas na imagem das denominadas “vovós”. Estas são aqui representadas pelas irmãs Zeferina e Zacimba, ambas com mais de 70 anos, que narram suas histórias - e também aquelas herdadas de suas mães e avós - para as gerações mais novas.

A tradição de contar histórias e reproduzir um passado marcado pela proximidade da escravidão e por uma série de violências advindas dessa condição, as situa como importante



eixo de resgate histórico e manutenção da memória quilombola. Conforme colocado por Ella, filha de Zeferina e sobrinha de Zacimba, sua mãe a criou sozinha, era lavadeira de roupas e sofria grandes dificuldades de sustentar toda a família. A intersecção da privação de capital econômico, social e cultural (Bourdieu, 1989) aliado a falta de *habitus* se coloca não só na narrativa da infância e adolescência de Ella, mas também de Eva, Rosa, Esperança, Angela, Djamila e outras entrevistadas. Um forte memória de Ella em relação à Zeferina se dá a partir da dança Catira e do Congado, e conta que sua mãe a ensinou diversos versos - forma pela qual as discussões eram feitas, que segundo ela, “não eram facões, nem pau, eram em versos”. Estes também eram utilizados para realizar pedidos de namoro, e Eva aponta que sua mãe foi “cortejada” tanto por seu pai como pelo seu primeiro marido dessa forma.

Nota-se também que em meio a construção de uma narrativa ligada à vida no campo, ao exercício de trabalhos domésticos, à exploração no mercado de trabalho têm-se a formação de constantes formas de reprodução de violência simbólica - como o racismo, como a própria condição de doméstica; a associação dessas mulheres com a “proteção do lar”; o alcoolismo de seus companheiros e pais e etc -, as quais serão tratadas mais profundamente no decorrer deste relatório.

As entrevistadas se materializam, no imaginário de suas filhas/os e netas/os, como diretamente relacionadas à aspectos de herança cultural, como a culinária, as vestimentas, as cantigas/canções, a dimensão religiosa (benzedeiras) e também histórias de uma infância cheia de privações e dificuldades - que aqui podem ser interpretadas a partir da ausência de capital econômico, simbólico e também de *habitus* (Bourdieu, 1996). Estas podem ser vistas também como desigualdades categóricas duráveis (Tilly, 1998), sendo reproduzidas por meio dos mecanismos de emulação e adaptação, como colocado por Zeferina, ao dizer que “sempre trabalhei na casa dos outros, lavando a roupa e cozinhando para os outros” e que seu pai trabalhava muitas vezes em uma determinada fazenda em troca de apenas 1 (um) litro de óleo (condição que pode ser vista como análoga à escravidão - e como mecanismo de emulação pelo qual a desigualdade categórica durável correspondente à raça, no Brasil, se perpetua).

As técnicas de subsistência agrícola, “a vida no mato”, o preparo de certos pratos, o bordado, a costura, a dança e a música compõem as principais formas de manutenção e afirmação da identidade cultural quilombola por parte dessas figuras.

Zacimba, em sua fala, relata que quando era criança costumava costurar suas próprias roupas que se assemelhavam “as roupas das escravas”, tendo aprendido tal prática com a sua avó materna - uma escrava liberta.

É válido ressaltar a importância da manutenção de uma narrativa associada diretamente a escravidão por parte dessas mulheres como uma forma não só de preservação da memória como também de reafirmação do que é ser quilombola - como um processo dinâmico de construção identitária (Hall, 2006) mas com raízes e heranças históricas comuns, e que se inserem, principalmente, sobre o compartilhamento desse passado escravista e, mais importante ainda, de resistência à tal sistema de dominação (Davis, 1981).

Ademais, foi solicitado, em todas as entrevistas, que as mulheres descrevessem suas mães e avós e notou-se uma forte associação da figura das mesmas não só com a proteção de legados culturais, descritas como “doceiras e cozinheiras de mão cheia”, por exemplo, mas também de aspectos da posição da mulher dentro do ordenamento doméstico - como “mantenedora do lar e da família”, aspecto estruturado sob certo patriarcalismo enraizado nas relações entre homens e mulheres e derivado da própria condição servil/escravocrata (Davis, 1981). É notável destacar aqui a centralidade da figura materna dentro da família escrava, aspecto trabalhado por Davis (1981) no contexto americano, mas que também se faz presente no Brasil.

Outro exemplo disso se encontra representado em Eva que relata sua história também sobre uma perspectiva de ligação direta com o meio rural e o território - carregando consigo através de gerações e junto às suas próprias vivências e histórias, um forte peso do que é ser quilombola. A terra se estrutura como principal eixo de subsistência da família de Eva (e conseqüentemente, de Rosa, sua irmã), tendo em vista que retiram da terra seus alimentos e uma série de insumos, os quais são transformados em vestimentas, travesseiros, colchões e demais utensílios e instrumentos domésticos e de uso pessoal.

O trabalho braçal desempenhado pelos seus pais, em meio à roça e à fazenda dos outros, também permeia as histórias de Eva e Rosa, que atestam que muitas vezes “um pão já era tudo”. Novamente, assim como no caso da família de Zeferina e Zacimba, percebe-se uma associação da narrativa de vida no campo com trabalhos braçais exaustivos, de baixa ou quase inexistente remuneração além de uma série de privações de ordem econômica, social, cultural e simbólica - fatores que se cruzam e se materializam a partir de uma série de

mecanismos de manutenção das tidas como desigualdades duráveis “herdadas” pela população negra durante a escravidão.

Esperança, ao descrever sobre sua trajetória de vida como mulher negra e pobre em Patos, aponta que “a vivência que eu tenho é de um cento e poucos anos porque não é possível uma coisa dessa (tanto sofrimento) e pior que fica tudo na memória da gente”. Como apontado anteriormente no caso das duas irmãs, Zeferina e Zacimba, as privações e dificuldades enfrentadas por Esperança, tanto em sua infância como depois de casada, são marcas que se colocam a partir dos mecanismos de reprodução das desigualdades categóricas duráveis (Tilly, 1998) e determinam a posição como mulher, negra, pobre e quilombola. Sua avó teria fugido sozinha com os filhos sob a ameaça de expropriação de terras (e expulsão) e “queima da casa onde morava”, havendo se configurado como uma figura de resistência e sobrevivência no imaginário familiar.

No que diz respeito ao aspecto de reafirmação identitária a partir do resgate histórico, Esperança menciona que “gosta de lembrar do passado porque é aquilo (o sofrimento e as privações) é uma forma de fortalecimento para a gente”. Esta última menção corresponde ao grupo quilombola, e principalmente à sua família, que possui uma forte narrativa de luta, resistência e pertencimento à identidade quilombola.

#### **4.1.5 Cultura**

Em conformidade com a matriz apresentada acima, intitulada “resgate histórico e memória”, têm-se para além da esfera religiosa, o reconhecimento da face da cultura - entendida aqui a partir da definição clássica do antropólogo Edward Tylor (1871) que a denota como “todos os comportamentos, costumes, morais e outras capacidades e habilidades”<sup>15</sup> que conformam um determinado grupo social - como eixo essencial pelo qual estas mulheres protegem a identidade quilombola.

Assim, como apontado anteriormente a questão da culinária, do preparo de doces e pratos “típicos” centralizada no papel ativo das mães e avós se coloca também como um objeto de dimensões culturais.

Para além disso, temos a participação das entrevistas em eventos festivos tais como os desfiles dos ternos de Moçambique, com forte destaque ao protagonismo exercido por Angela

---

<sup>15</sup> TYLOR, Edward Burnett. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. J. Murray, 1871.

e Tereza - ambas capitãs do terno de Zé Ventura. Elas, assim como Dona Esperança, são congadeiras e viajam representando o terno em uma série de eventos e apresentações tanto em Minas como nos demais Estados do Brasil. Esta manifestação cultural se dá com influências geracionais e constitui-se em uma tradição no âmbito de boa parte das famílias que se reconhecem como remanescentes de quilombos em Patos de Minas - com destaque à família Oliveira Ventura.

É notável destacar aqui o novo papel ativo desempenhado por essas mulheres nos ternos de Moçambique e congado, onde segundo Angela, “antes cabia às mulheres cuidar dos uniformes e preparar a comida”, tendo herdado de sua avó o envolvimento com estes grupos e hoje é capitã do terno - o que nos remete ao que Davis (1981) coloca como legado de “reposição da condição da mulher negra” na sociedade. Além disso, Angela e Tereza são responsáveis por “puxar as cantigas”, aspecto que causou estranhamento devido a sua condição de mulher, mas que hoje serve como exemplo para outras mulheres nos demais ternos em Patos, “que brigam para ocupar esses papéis também”.

Para além do Congado e do Moçambique, têm-se a prática da capoeira como forma de expressão cultural e cujas raízes também se encontram sob a égide de resistência ao sistemas escravista - juntamente com o sincretismo religioso. Conforme descrito por Reis (1997)<sup>16</sup> “a capoeira é uma manifestação cultural brasileira nascida em circunstâncias de luta por liberdade, nos tempos da escravidão” (p. 07). Os escravos e escravas fugidos para as matas são os agentes sociais que produzem os quilombos e sua significação, sendo tal construção vista aqui a partir da lógica do espaço como local de condição e meio da reprodução social (Carlos, 2001). No espaço dos quilombos, o jogo de capoeira se coloca como um objeto central de celebração da resistência e luta contra a escravidão - e se incorpora como um aspecto de dimensão cultural. Há uma assimilação feita, principalmente no período da escravidão, do jogo de capoeira aos homens - que, conforme colocado por Eva, nos quilombos, “cuidavam da fuga e da luta enquanto às mulheres cuidavam da família e da casa”.

Nesse sentido, Dandara, Adelina, Tereza, Eva, Angela e Esperança são alguns dos exemplos de mulheres capoeiristas que quebram com esta lógica e se reafirmam como herdeiras desta cultura a partir do jogo, se colocando como quilombolas celebrando e enfatizando a resistência e a luta de seu povo.

---

<sup>16</sup> REIS, André Luiz Teixeira. Brincando de capoeira. Cidade: Ed. Abadá, 1997(a).

#### 4.1.6 “Ser mulher negra quilombola é”

Tendo em vista a descrição e interpretação dos dados a partir das cinco categorias apresentadas neste seção, essa subseção se concentra, em primeiro lugar, em estabelecer um quadro de designação semântica e simbólica do que significa ser “mulher negra e quilombola” para as entrevistadas. Em um segundo momento, visa-se salientar a questão do empoderamento por parte destas mulheres sob a face da identidade quilombola.

Nesse sentido, conforme descrito na seção 3.3 (da coleta de dados) do capítulo dos procedimentos metodológicos, solicitou-se às entrevistadas que pensassem e compartilhassem uma palavra que, para elas, correspondesse “ser mulher negra e quilombola”. O resultado se deu a partir da menção à uma série de termos - guerreira, persistência, força, “mulher guerreira”, “forte”, “garra” - que reposicionam a mulher negra quilombola como agente de sua própria história, e principalmente, com a significação e reafirmação da dimensão de luta e resistência que as mesmas carregam consigo. Aqui destaca-se uma forte referência à principal que Davis (1981) coloca como tendo sido deixado pelas escravas nos Estados Unidos, em que reconhece-se

(...) as experiências acumuladas por todas essas mulheres que labutaram sob o chicote de seus senhores, trabalharam para sua família, protegendo-a, lutaram contra a escravidão e foram espancadas, estupradas mas nunca subjugadas. Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de *trabalho duro, perseverança e autossuficiência*, um legado de *tenacidade, resistência e insistência* na igualdade sexual - em resumo, um *legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher*. (DAVIS, 1991, p. 41, grifo nosso)

Ainda sobre a palavra que define a mulher negra quilombola, a fala de Eva exprime o que ela entende por “perseverança” e o seu significado para a sua vida e sua identidade. Ela destaca que

“Pra você ser negra, você precisa ter persistência, porque o negro não é muito bem aceito na sociedade. Eu só estou aqui, com uma agenda, porque sou persistente. A persistência te dá o resultado de tudo. O sucesso existe, mas ele cai. Porque o tempo passa. E a persistência, ela fica.”

Ademais, estas experiências e vivências são também colocadas nas narrativas das entrevistadas, e assim como Davis enfatiza são essenciais na construção de um “legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher”, sendo este associado diretamente à posição que a mulher negra desempenha dentro do ordenamento social que a

subjuga, oprime e violenta mas que também é responsável por produzir esta força, luta e resistência por parte das mesmas.

Nesse sentido, o empoderamento dessas mulheres é reforçado a partir de sua forte ligação com o passado escravista vivido por suas ancestrais, explorado aqui pelas faces apresentadas e debatidas anteriormente, com uma forte âncora em ser mulher, negra e quilombola. A fala de Angela, já resgatada anteriormente, se coloca com forte potencial empoderador na construção e reafirmação de sua identidade quilombola - e isto se dá também pelo seu papel ativo nos movimentos negro e feminista, assim como no nascente movimento quilombola da cidade - e também “aos seus Orixás” (resgate da matriz religiosa). Angela diz que: “A partir do momento que se conhece a nossa história, a gente se fortalece e ganha força para lutar pelos nossos direitos” - dimensão que se liga novamente com a aceitação da raízes de um passado de luta, resistência e sobrevivência. Nesses termos, conforme destacado anteriormente, Angela articula uma série de projetos sendo um deles o Projeto Quilombinho, cujo objetivo central é desenvolver a cultura negra e quilombola com os mais novos com o intuito que não se perca a essência e o valor da mesma.

A questão da coletividade (*ubuntu*) também é percebida na fala de Angela que acredita que a união e articulação de negros e negras é essencial para o sucesso do movimento.

Adicionado a isto, essa assimilação à identidade quilombola a partir das raízes do passado de resistência e luta é pontuada por Ella, ao fazer referência a sua mãe, tia e avó - “me considero negra porque meus ancestrais são negros” - e principalmente ao compartilhar isso com a sua filha - e mostrar constantemente a sua beleza e sua força que devem vir de sua aceitação como tal. Segundo Ella,

“Eu me amo negra. Eu gosto que me chamem de negra, minha camiseta negra. Eu sou assumida de negra. A partir do momento que você assume sua identidade, tudo se facilita.”

No entanto, tanto Eva como Angela, Ella, Dandara, Adelina e outras entrevistadas apontam para as dificuldades de ser mulher negra e, ao se assumir e se identificar como tal, as barreiras e dificuldades que se constroem e se solidificam ainda mais - e que constituem uma série de violências de caráter simbólico e também físico, que serão exploradas com maior profundidade a seguir.

## **4.2 Violência e narrativas**

Esta seção visa ressaltar as diferentes formas de violência que estas mulheres sofrem e que permeiam suas narrativas de vida e que estão, em certo grau, relacionadas diretamente com a posição em que ocupam na sociedade brasileira - como mulheres negras e quilombolas. Assim, as teorias de Bourdieu (1996) sobre violência simbólica e *habitus* e as reflexões teóricas de Davis (1981), Abramo (2006), Conceição (2016), Gonzalez (1997), Tilly (1999) e demais autores expostos na seção 2.2. são utilizadas para interpretar e compreender os dados aqui apresentados.

### **4.2.1 Gênero, raça, classe e identidade**

Em primeiro lugar, é preciso dar um novo destaque à abordagem interseccional de Angela Davis (1981) que coloca que dentro das categorias raça, gênero e classe existem relações “que são mútuas e outras que são cruzadas; onde não pode assumir a primazia de uma sobre as outras”. Dessa forma, têm-se como pressuposto a existência de cruzamentos entre as variáveis, que conferem novas formas de sofrer determinadas opressões e violências e de situar o indivíduo dentro de cada sociedade. Aliado a isto, conforme colocado anteriormente, as clivagens ou fronteiras consideradas estruturantes na sociedade brasileira dizem respeito, em primeiro lugar à raça e depois ao gênero (Conceição 2016), e aqui considera-se também uma nova fronteira que diz respeito à classe - e que é pontuada por Davis ao analisar o contexto norte-americano.

Nos termos aqui analisados, coloca-se também a hipótese de que a questão da identidade quilombola se materializa não como uma fronteira estruturante de desigualdades duráveis mas como potencializador dessas formas de violência tanto física quanto simbólica na vida e cotidiano das mulheres entrevistadas.

Assim, em primeiro lugar, optou-se por dar destaque a questão da intolerância religiosa, tendo em vista que, conforme exposto na seção anterior, a matriz religiosa se coloca como uma das faces de reafirmação identitária dessas mulheres na cultura quilombola.

Sabe-se que apesar da abolição da escravidão e da permissão para a prática de cultos religiosos diferentes do catolicismo, a intolerância religiosa ainda se manifesta no Brasil, e é a partir da narrativa de Dona Rosa que esta se materializa.

A Mãe de Santo, Dona Rosa, revelou durante as entrevistas que vivenciou diversas situações de preconceito religioso na região de Patos de Minas. Uma delas refere-se aos

momentos em que manifesta sua religião publicamente - nas Festas de Iemanjá - nos quais é agredida verbalmente pela terminologia de “feiticeira” ou “bruxa”, que são historicamente designados às mulheres envolvidas como protagonistas de quaisquer manifestações de espiritualidade ou religião para fora do âmbito da doutrina católica.

Esse tipo de hostilidade, remete à bibliografia mencionada anteriormente no que diz respeito à violência simbólica, uma vez que esta se dá a partir de diferentes formas de coerção que se baseiam em acordos não conscientes entre as estruturas objetivas e as estruturas mentais (Bourdieu, 2012). Ademais, Dona Rosa não esteve sujeita apenas a agressões simbólicas, mas também a expropriações, tendo em vista que utilizava um terreiro cuja propriedade era território quilombola de Zé Ventura e chegou a ser expulsa por cinco viaturas como se ela fosse uma criminosa. De acordo com suas entrevistas, Rosa afirma que os policiais queriam humilhá-la, já que não era necessário cinco viaturas para expulsá-la de sua própria terra - ação esta que ressalta a intolerância religiosa aqui citada. Além disso, Dona Rosa revelou que a desigualdade de gênero se perpetua até no tratamento distinto entre Mãe de Santo e Pai de Santo na região de Patos (MG), uma vez que de acordo com ela, sua amiga já teve o seu terreiro queimado e outra Mãe de Santo foi obrigada a sentar em um formigueiro. Apesar de tudo isso, Dona Rosa é a única umbandista da região que manifesta sua religião publicamente e mantém sua cerimônia aberta a todos os moradores de Patos - prática esta que exalta sua resistência como umbandista e, por conseguinte, protege sua identidade como mulher negra quilombola e espírita.

Rosa, em sua narrativa, nos conta que foi abandonada aos 17 anos pelo marido, com dois filhos pequenos - tendo engravidado pela primeira vez com 13 anos, por seu primeiro namorado. Neste ponto, se viu obrigada a voltar para casa dos pais e passou a trabalhar como lavadeira - assim como sua mãe. Rosa diz que “na época não tinha isso de prostituição para ganhar dinheiro, a gente tinha que trabalhar mesmo” - aspecto de sua fala que expõe uma tendência a pensar na prostituição e sexualização dos corpos das mulheres negras como única forma de alternativa às privações vividas pela falta de capital econômico, e neste caso, também social e cultural.

Na época, Rosa relembra as dificuldades vividas e diz que “minha vida não foi muito fácil não porque eu fiquei muito nova com dois filhos” e que “quando meu marido me abandonou, eu acho que era tanto sofrimento que eu fiquei fraca da cabeça”. Foi a partir desse momento que Rosa se conectou mais fortemente com a sua mediunidade, e nota-se com



esta narrativa que a entrevistada sofreu de depressão e uma violência psicológica de gênero uma vez que todos a consideravam “louca”.

Assim como Rosa, Ella também possui uma narrativa marcada por uma precoce iniciação na vida sexual, sem muito conhecimento e instrução, e relata que “tinha que namorar atrás da bananeira”. Lá, o “sexo era em pé e não dava nada, saia só com as pernas sujas, quem lucrava era apenas o homem”. Sobre essa cultura do sexo como algo apenas prazeroso para os homens e submissão e controle da mulher por eles, temos o legado dos abusos sexuais ressaltado por Davis (1981) que coloca “que o padrão do abuso sexual institucionalizado de mulheres negras se tornou tão forte que conseguiu sobreviver à abolição da escravidão.” (DAVIS, 1981, p. 180) - uma das raízes de sustentação da escravidão, “a rotina do abuso sexual e o açoite”. Além disso, a ideia de “direito incontestável de acesso ao corpo das mulheres negras” serviu como um estímulo ao estupro tanto de mulheres brancas como negras nos Estados Unidos, e Davis destaca que “essa é uma das muitas maneiras pelas quais o racismo alimenta o sexismo” (DAVIS, 1981, p. 181)

É notável destacar aqui também que Ella, hoje separada devido aos problemas com bebida de seu ex-marido, namora mas não leva seu novo companheiro à sua casa. Ela diz ter medo que o mesmo abuse sexualmente de suas filhas, e atesta que “padrasto não é confiável” - tendo havido, em sua família, uma história que “mexeu com a sua cabeça quanto a isso”, uma vez que uma de suas primas foi estuprada com 13 anos pelo seu padrasto. Esse medo de ser violentada e de sofrer quaisquer abusos sexuais não se dá apenas por suas filhas, mas por si mesma.

Outra dimensão a violência de gênero que não pode ser ignorada e que se faz presente nas narrativas das entrevistadas diz respeito a violência doméstica, advinda por parte dos pais, avós, maridos, companheiros e até mesmo irmãos, que ocupam uma posição de poder dentro do ordenamento doméstico, e em boa parte, estão envolvidos com alcoolismo.

Dona Eva relembra de sua infância e relata sobre o alcoolismo de seu pai e de seus tios que “bebiam tanto que chegavam a maltratar os animais”. Ela também conta sobre as inúmeras restrições que ela e sua irmã sofriam por serem mulheres, não podendo sair para o baile, nem para o carnaval - tendo Rosa ido escondida do pai e dos tios algumas vezes. Eva conta que não era “custosa que nem Rosa” e acabava obedecendo por medo do que seus familiares homens poderiam fazer com ela - e os castigos que aplicariam. O comprimento de

suas roupas também era censurado, e Eva relata que sua irmã “era mais esperta e enrolava numa fita na hora de sair de casa para deixar o vestido mais curto”.

Sobre relacionamentos afetivos com homens, Eva conta que na época “a gente falava em namorar, mas namorar era de longe, não podia nem pegar na mão, nem beijar”. Além disso, ressalta a falta de escolha pelo homem com quem veio a casar e diz que eram os pais que escolhiam por elas. Segundo Eva,

“Você não tinha muita escolha, e as mulheres se tornavam **escravas do lar**, porque se enchiam de filhos e naquela época na roça não tinha muito o que se fazer, e por isso as mulheres sofriam demais, porque o marido podia fazer o que ele quisesse, podia sair, ficar com outra, bater, porque a mulher não podia largar o lar dela por causa dos filhos.” (grifo nosso)

Essa dependência da mulher à vida doméstica, à casa e aos filhos se dava por uma falta de escolha, que Eva indaga: “larga como os filhos? e vai para onde? plantar na roça era difícil, precisava de um companheiro. não tinha como sobreviver.”

Em sua narrativa, Angela retoma a questão dos relacionamentos abusivos que teve - principalmente com homens brancos - e descreve que seu último relacionamento “foi conflitante”, tendo envolvido a polícia uma vez que o seu ex-companheiro não aceitava o fim do relacionamento. Este não permitia que ela tivesse celular, obrigava-a a passar senhas de suas redes sociais e também não aceitava a sua posição como ativista e sua militância no movimento negro e feminista. Angela também ressalta, para além disso, uma série de atitudes machistas por parte deste homem que não aceitava que a mesma ganhasse mais que ele. Ao relembrar os seus relacionamentos prévios e de quando era jovem, atesta que não foi nada fácil e “sempre foi muito conturbado”.

Angela acredita que ser mulher, negra, quilombola e ainda mãe solteira gera uma série de preconceitos e situações em que pessoas amigas e até mesmo homens evitam se relacionar com ela, devido ao fato dela assumir sua identidade como tal. Conforme colocado por Angela, “o machismo é muito forte e grande” se você é mãe solteira e negra.

Dandara, logo no início de sua fala, aponta que “ser mulher é difícil desde criança”. Além disso, ela nos conta sobre os abusos que sofreu quando menina, de um conhecido de sua mãe, que a tocava e a abusava quando ela ia para casa dele brincar com a sua filha - sendo este o motivo pelo qual ela “tem trauma de homem até hoje”. Sua narrativa se mostra permeada também de casos de abuso doméstico, relacionamentos abusivos e sexualização de seu corpo - tendo sido chamada, junto com sua irmã, durante o primeiro carnaval delas em

Patos, de “as morenas do come quieto”, adjetivo que nos remete ao “mito da mulata” (Gonzalez, 1997) e a hiperssexualização dos corpos das mulheres negras.

Djamila também possui uma narrativa marcada por casos de abuso sexual e violência simbólica de gênero. Quando criança e durante sua adolescência, sofreu, junto a sua mãe, nas mãos de seu pai, que era alcoólatra e batia nas duas constantemente. Ela o caracteriza como um homem violento e com um temperamento difícil de lidar. Pelas restrições sofridas por causa de seu pai, e os abusos físicos, Djamila optou por se mudar para Belo Horizonte, aos 17 anos, para viver na casa de uma tia paterna. Esta era envolvida com o uso de drogas e acabou influenciando Djamila a “entrar nesse mundo”. Durante os anos que passou em BH, foi colocada por sua tia como “garantia para poder comprar a droga” e relembra que “dormia com homens que mal conhecia para poder conseguir um pouco de pó”. Com isso, após ser levada ao hospital grávida e quase falecer como indigente - pois estava nas ruas, tendo sido expulsa de sua casa pela tia que tinha ciúmes de sua sobrinha com o marido - retornou a casa de seu pai, e afirmou que “preferia voltar apanhar pelas mãos dele do que continuar vivendo daquele jeito”.

O relato de Djamila também nos revela ter a impressão que sua avó paterna - de quem ela herdou uma série de histórias, aprendizados culinários e etc - também se prostituiu, tendo sido mãe solteira com filhos para criar e sem condições financeiras para isso; além de ser dependente da bebida - esta utilizada quase como uma válvula de escape para a constante violência em que vivia.

Em paralelo, sabe-se que mesmo após a abolição, a população negra ainda está encarregada a trabalhos manuais degradantes (Davis, 1981) - sendo este um dos legados da mesma -, e principalmente no Brasil de hoje, que ainda se utiliza de expressões racistas que associam um trabalho desqualificado ou mal feito ao “serviço do negro” - como o trabalho de empregadas domésticas, que ainda é associado às mulheres negras (Kofes, 2001). Tendo isso em vista, é possível, a partir da coleta de dados através das entrevistas, constatar que as narrativas das mulheres mais velhas estão diretamente interligadas a esse tipo de serviço (braçal e doméstico) desvalorizado. Por exemplo, as narrativas de Zacimba e Zeferina, revelam que estas estavam submetidas a trabalhos manuais de lavadeiras, por exemplo, assim como a mãe de Dona Esperança, que trabalhou arduamente como empregada doméstica. Ademais, têm-se as histórias das avós e mães de Angela e Tereza, as quais a da primeira, trabalhavam como lavadeiras, enquanto que a da segunda, trabalharam como vendedora de

bucha (avó) e empregada doméstica (mãe). Portanto, é concebível evidenciar que esse tipo de desigualdade estrutural que desencadeia uma violência simbólica (Bourdieu, 1996) às mulheres negras de Patos (MG) dialoga diretamente com as teorias expostas na seção 2.2, uma vez que as narrativas materializam a reflexão teórica aqui deliberada.

Para além desse tipo de associação, também se fez possível evidenciar (por meio das entrevistas) que todas as mulheres possuíam em suas narrativas algum episódio que remetesse ao racismo - já que este funciona como um *habitus* (Bourdieu, 1975) na sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, Dona Esperança tem por narrativa diversos episódios de sofrimentos em função do racismo, que dentre eles, está no período de sua infância que ao participar de uma cerimônia na Igreja Católica, a *Festa da Coroação do Anjinho*, recebeu a seguinte indagação da organizadora da festa: “*você não vai subir ao palco não, já viu anjo preto por algum acaso?*”. Após essa pergunta, Esperança contou que saiu chorando da Igreja e em seguida, apanhou de sua mãe, uma vez que esta sabia que isso aconteceria, em razão das constantes humilhações que sofrera em Patos (MG). Com isso, Dona Esperança declarou que o racismo é uma prática que fere desde a infância e que não sana nunca. Outro episódio também contado por Dona Esperança foi de que muitas vezes fora “confundida” como empregada doméstica em sua própria casa - associação esta que ressalta para além do racismo, a mente estereotipada dos brasileiros (Moreira, 2007).

Nessa mesma perspectiva, Ella também possui diversas memórias de sua infância nas quais o racismo a marcou. Entre elas, está os preconceitos sofridos durante o período de fotos escolares, uma vez que ela revela que sempre ficou por última na fila pelo fato de ser negra. Ella contou nas entrevistas que “*não tem uma foto da escola que eu esteja na frente e naquela época, a gente já sabia o porquê.*” Hoje, apesar de Ella possuir seu próprio salão de beleza - assunto discutido na seção de empreendedorismo -, capital econômico (Bourdieu, 1975), nunca esteve isenta das violências simbólicas manifestadas pelo racismo, já que relatou os diversos momentos em que foi questionada sobre ser a dona do salão - questionação esta que ressalta o estereotipado imaginário social brasileiro sobre as mulheres negras. (Moreira, 2007).

Outra narrativa que exprime o debate em questão, como apontado brevemente na seção 4.1.2, é o de Dandara, que revelou nas entrevistas a dificuldade da mulher negra em ingressar no mercado de trabalho em Patos (MG), já que em conformidade com seus relatos, prestou serviços domésticos na ocupação de auxiliar administrativa. Mas em busca de

respeito, Dandara optou por abrir sua própria loja, mas também como Ella, não ficou isenta das violências simbólicas expressados pelo racismo, já que vivenciou momentos em ser contestada em ser dona da própria loja.

Por sua vez, Angela contou um episódio de racismo que sofreu, sendo este durante uma festa, que ao pedir uma música ao DJ, foi respondida com um microfone em público com a seguinte afirmação: “*se você quer escolher uma música, você vai escolher na sua casa sua nega fedida.*”. Angela relatou que entrou com um Boletim de Ocorrência contra o DJ, mas pela razão de sua mãe trabalhar para a família do rapaz, acabou não seguindo o processo a diante. Em virtude disso, mãe de Angela a conformou com a seguinte frase “*a corda só arrebenta do lado mais fraco*” - afirmação esta que materializa a desigualdade entre brancos e negros, na condição social e jurídica no sistema brasileiro.

Tem-se também, o relato da filha de Tereza, de cinco anos, que foi vítima de agressões simbólicas e físicas, tendo o racismo como responsável de ambas, já que foi agredida verbalmente em sua sala de aula pelos colegas por “*galinha preta e mula preta*” e também já foi chutada em seu rosto pelos meninos de sua turma. Além disso, a filha de Tereza também já foi zombada pela sua foto escolar, na qual os “*colegas*” de sua sala a chamaram de feia e gorda, de acordo com seu relato. Nesse sentido, a educação familiar, apresentada na seção 4.1.3 se torna fundamental para o empoderamento e aceitação da sua identidade na condição de mulher negra e quilombola.

Nesse sentido, é possível notar que as fronteiras estruturantes de raça, gênero (Conceição, 2016) e também classe se colocam, junto a narrativa das entrevistadas, como essenciais na determinação de sua posição e condição social. Nesta incidem uma série de mecanismos de violência simbólica - racismo e machismo institucional e estrutural, com privação de oportunidades e capacidades (Sen, 2000) - além de violências físicas, por meio, principalmente, de abusos sexuais e de violência doméstica.

Já no que diz respeito a hipótese apresentada acima de que a auto-identificação como quilombola serviria como potencializador da incidência dessas violências simbólicas e físicas na vida dessas mulheres, é notável apresentar que durante as entrevistas elas foram questionadas do porque *acreditavam que muitas não se identificavam como quilombolas.*

Assim, um exemplo se dá por Rosa, que traz a dimensão da associação direta dessa face identitária com a negritude, e diz “*não se assume porque não quer ser negro, não quer*

*ser preta” e também que “associam ou a determinadas políticas estigmatizadas ou a ser diretamente negra e pobre”.*

Além da dimensão apresentada por Rosa, tem-se Angela que associa a negação da identidade negra com o *“medo, por já terem sofrido tanto e pela ideia de que nada disso vai se resolver.”* Ademais, para ela, existe também o componente da falta de pertencimento - este que foi aguçado por Angela no momento que aderiu ao Movimento Negro Unificado. Angela ressalta que *“a gente tem que incomodar mesmo, apesar da difícil adesão do povo negro ao movimento.”* Todavia, se faz relevante destacar a diferença entre a face identitária negra com a quilombola, uma vez que de acordo com Angela, a segunda se dificulta pela associação do Quilombo à uma religiosidade e não à uma raiz histórica da identidade.

Ella, por sua vez, afirma que as mulheres negras não assumem sua identidade, principalmente, por causa do preconceito e do sofrimento, de acordo com ela é *“porque enfrentar ser negra não é fácil”.*

Tereza, por fim, afirma que gosta que a chamem de negra e quilombola, todavia, ressalta que o medo de ser discriminado existe e é acompanhado da rejeição perante a sociedade.

Portanto, o medo pela rejeição e pela discriminação acompanham estas mulheres negras quilombolas a assumirem sua identidade - ausência essa de auto identificação que ressalta a importância da valorização das narrativas aqui apresentadas, uma vez que elas são pertinentes para a proteção da memória quilombola em questão.

Apesar das barreiras, das dificuldades e constantes formas de expressão de violência física e simbólica - nas dimensões, principalmente, do machismo, racismo e intolerância religiosa - as mulheres entrevistadas se colocam como exemplos de protetoras e mantenedoras de um legado de luta, resistência e perseverança, tanto por meio da memória, da cultura, da educação, do trabalho e da religião como por suas experiências como mulheres, negras, pobres e quilombolas - descendentes de escravos e escravas fugidos e que lutaram constantemente com o sistema opressor escravista -, dimensão essa destacada por Davis (1981) que frisa na herança deixada pelas mulheres escravas que *“labutaram e sofreram o açoite e os inúmeros abusos sexuais”*, como abertura a *“que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher”.*

## 5. Considerações finais

O presente relatório teve como objetivo identificar as diferentes formas de proteção da identidade da mulher negra quilombola, no contexto de inserção na sociedade de Patos de Minas (MG). Nesse sentido, foram apresentadas cinco faces essenciais (matriz religiosa; empreendedorismo; educação; resgate histórico e memória; cultura) pelas quais estas mulheres protegem e reafirmam a identidade quilombola - sendo tais extraídas a partir do contexto observado em campo e das narrativas destas mulheres.

É válido retomar a questão da importância de se reconhecer os múltiplos agentes históricos e que a posição dos indivíduos considerados “subalternos” envolve uma série de fatores estruturais, simbólicos e semióticos que reproduzem uma privação de direitos, cidadania e acesso à política com a negação da agência histórica por parte dos mesmos.

O presente estudo procurou, portanto, explorar a centralidade dessas mulheres na agência histórica, sendo tais construtoras de narrativas e significados para as mesmas. Ademais, a dimensão da oralidade é fundamental para compreender a forma como a história desse grupo se constitui, tendo em vista a forte tradição de contar histórias - que aqui são consideradas como fontes orais.

Assim, no que diz respeito às faces apresentadas, têm-se uma forte dimensão de herança e reafirmação identitária sob a égide de manifestações culturais, religiosas e principalmente, de uma aceitação e ligação com um passado de sofrimentos e privações mas também, e principalmente, de luta e resistência.

É notável pontuar que, embora a identidade seja aqui vista como algo difuso e heterogêneo, foi possível identificar nessas matrizes diferentes níveis e graus de auto-identificação, porém, todas se colocam como eixos de proteção da identidade - muitas vezes estes se cruzam e, muitas outras, não.

Além disso, em meio às narrativas observou-se também a questão da violência, tanto simbólica como física, em diversas esferas da vida dessas mulheres. A violência doméstica, o racismo estrutural e institucional, o machismo, os abusos sexuais se colocam a partir das fronteiras estruturantes da sociedade brasileira (raça, gênero e classe) que reproduzem mecanismos de perpetuação de desigualdades categóricas duráveis (Conceição, 2016). Nesse sentido, é válido destacar também que esta dinâmica se dá pela falta de detenção de determinados capitais - econômico, social, cultural e principalmente simbólico - por parte das entrevistadas, que são também desprovidas de *habitus* (Bourdieu, 1996).

É em meio a sobrevivência e resiliência junto à violência, as privações e, principalmente, em meio a um reconhecimento junto ao legado deixado por seus ancestrais na resistência e luta contra a escravidão (inclusive, na própria constituição dos quilombos) que estas mulheres se reafirmam como negras e quilombolas, e principalmente, protegem tal identidade sob uma perspectiva tanto geracional como simbólica.

É preciso ressaltar que as informações coletadas a partir da experiência nos mostram uma forte dimensão de empoderamento, engajamento, ativismo e militância por parte dessas mulheres, cuja ressignificação do que é ser mulher negra quilombola pode ser resumida em: ser guerreira!

Em termos de contribuição empírica e teórica, o presente estudo se coloca com um olhar interseccional que observa os cruzamentos e disposições das variáveis gênero, raça, classe (Davis, 1981) e também território - exprimida aqui pela identidade quilombola. Nesse sentido, a pesquisa adiciona uma nova ótica para compreender a posição destas mulheres negras e quilombolas na sociedades brasileira, e quais os mecanismos e barreiras se impõem na reprodução de determinadas desigualdades categóricas e estruturantes no contexto brasileiro. Além disso, a abordagem que remete ao reconhecimento da agência histórica nos termos colocados por Sewell (1992) e Spivak (2008) e da importância da oralidade (Barry, 2000) em determinados grupos, tendo como objeto central a narrativa de vida dessas mulheres contadas pelas mesmas, contribui para a abertura de uma nova forma de se conceber a narrativa histórica para além da historiografia clássica - que considera, principalmente, a posição na qual os indivíduos ocupam dentro de uma sociedade quando contam sua história.

Ademais, é importante destacar que durante a imersão, foi realizado um encontro com as mulheres entrevistadas a fim de reuni-las e, principalmente, gravar entrevistas para a composição do documentário produzido pela TV UFU. Tal organização se deu, principalmente, a partir da ideia de realizarmos uma espécie de devolutiva à estas mulheres que generosamente abriram a porta de suas casas e nos contaram suas histórias de luta, sobrevivência e resistência. A produção do mesmo, portanto, se coloca como material físico e documental de suas narrativas e histórias e poderá vir a se materializar como um documento essencial para as mesmas na articulação dos projetos de resgate e manutenção da memória e história da comunidade quilombola em Patos de Minas (MG).



Por fim, algumas limitações se colocam na consolidação desta pesquisa que dizem respeito ao tempo de imersão e seleção das entrevistadas, uma vez que, uma duração maior que três semanas da pesquisa *in loco* poderia vir a proporcionar uma coleta de dados mais efetiva e minuciosa devido ao possível aumento do número de entrevistadas e de encontros com cada uma - a fim de extrair novas reflexões que, muitas vezes, na superfície, se encontram despercebidas.

Assim, uma melhor exploração do campo possivelmente resultaria em novas formas de identificação destas mulheres à identidade quilombola, além de uma melhor compreensão das dinâmicas das relações interpessoais dentro da família quilombola e do grupo como um todo - e também de como a proteção da identidade por parte dessas mulheres se coloca para além da esfera familiar.

Novamente, a diversificação e o número de entrevistadas são aspectos limitantes à este estudo, tendo em vista a seleção de treze mulheres, que possuem relacionamentos diretos e de parentesco entre si e que têm a questão do pertencimento à identidade quilombola como algo consolidado em suas narrativas. Falta, portanto, um olhar sobre aquelas mulheres negras que não se enxergam como tal e explorar o porquê disso - e como, de outras maneiras, apesar da negação, estas podem vir a contribuir para a proteção da identidade da mulher negra quilombola.

### **5.1 Agenda para novas pesquisas**

Conforme colocado anteriormente, as identidades na era pós-moderna se constituem de forma difusa e heterogênea (Hall, 2001) e por essa razão, são múltiplas e fragmentadas - teoria esta que se materializou na medida em que identificou-se diversas faces da proteção da identidade quilombola. A agenda para novas pesquisas, dessa maneira, se faz pertinente dado que demais faces possam ser também identificadas durante o processo de investigação em pauta. Ademais, é relevante buscar entender o porquê que diversas mulheres não se auto-declaram quilombolas e compreender como a questão do pertencimento se entrava neste debate - e se existem ou não dinâmicas de proteção da identidade apesar de sua não identificação formal, isto é, da autodeclaração como quilombola.

## 6. Referências bibliográficas

ABRAMO, L. Desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho brasileiro. *Cienc. Cult.* Vol. 58 no.4. São Paulo Oct./Dec. 2006.

ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias In: LEITÃO (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ANDRADE, M.P. *Terra de índio: terra de uso comum e resistência camponesa*. São Paulo: FFLCH. Tese de doutorado, 1990.

ANDRADE, T. (org.): *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP, 1997.

APARECIDA DE MIRANDA, SHIRLEY. Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. *Revista brasileira de educação*, v. 17, n. 50, 2012.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos (pp.315-350). IN: *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*. Organizado por: Lívio Sansone e Osmundo Pinho. Salvador:

Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

BOURDIEU, Pierre. In: ORTIZ, Renato Org. *Pierre Bourdieu Sociologia*. São Paulo: Editora Ática. 1983.

BOURDIEU, Pierre et al. *O poder simbólico*. 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

BRONZO, Carla. Intersetorialidade como princípio e prática nas políticas públicas: reflexões a partir do tema do enfrentamento da pobreza. XX Concurso del CLAD sobre Reforma del Estado y Modernización de la Administración Pública “¿ Cómo enfrentar los desafíos de la transversalidad y de la intersectorialidad en la gestión pública, 2007.

BRONZO, Carla et al. *Intersetorialidade, autonomia e território em programas municipais de enfrentamento da pobreza: experiências de Belo Horizonte e São Paulo*. 2010.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *A condição espacial*. Editora Contexto, 2011.

CARNEIRO, S. Engrandecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Negra Cubana*. Instituto da Mulher Negra. São Paulo, 2003.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Quilombo, território e geografia. *Agrária* (São Paulo. Online), n. 3, p. 156-171, 2005.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Tradução de Roneide Majer. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, Núcleo de Estudos do Gênero/UNICAMP, (6-7), 1996.

CONCEIÇÃO; Eliane B.; Mulher negra em terra de homem branco: mecanismos de reprodução de desigualdades. In CARRIERI, Alexandre; TEIXEIRA, Juliana (Orgs). *Gênero e trabalho: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais*. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 277-319

DAMASCENO, C. M. Trabalhadoras cariocas: algumas notas sobre a polissemia da boa aparência. *Estudos Afro-Asiáticos* (31): 125-148, out./1997.

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. *Cadernos do CEAS*, n, 2004.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Boitempo Editorial, 1981.

DE ALMEIDA BARBOSA, Waldemar. *Negros e quilombos em Minas Gerais*. 1972.

DE SOUZA, Wanderson F. *Intersetorialidade e transversalidade em políticas públicas para as juventudes no Brasil*, São Paulo, 2015.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2008.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GIL, A.C. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas, 1987.

GIL, A.C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GONZALEZ, Lélia. O papel da mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: *Spring Symposium the Political Economy of the Black World*, Center for Afro-American Studies. Los Angeles: UCLA, 10-12 de maio de 1979 (mimeo).

IBGE. *Censo*, 2010.

KOFES, S. *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, p. 965-977, 2008.

MOREIRA, R. Regina. O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Patos de Minas (MG). Prefeitura. 2015. Disponível em: <http://www.patosdeminas.mg.gov.br/acidade/historia.php>.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. Afro-Ásia, n. 23, 1999.

REIS, André Luiz Teixeira. Brincando de capoeira. Cidade: Ed. Abadá, 1997(a).

SCHMITT, Alessandra et al. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. Ambiente & Sociedade, v. 5, n. 10, p. 1-8, 2002.

SEN, Amartya; MOTTA, Laura Teixeira; MENDES, Ricardo Doninelli. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná E.; GOMES, Paulo C.; CORRÊA, Roberto L. Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SPRADLEY, James P. The ethnographic interview. Waveland Press, 1979.

TEDLOCK, B. (2000) Ethnography and ethnographic representation. In: Denzin, N.K.; Lincoln, Y.S. (editors). Handbook of qualitative research. 2nd ed. Sage, Thousand Oaks: 455-86.

TILLY, Charles. Durable inequality. Univ of California Press, 1998.

TYLOR, Edward Burnett. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. J. Murray, 1871.