



Entre lutas por reconhecimento e relações de poder: o papel das mulheres na organização sociopolítica do movimento quilombola no Pará, Brasil.¹

Autoras:

Janine Bargas, ninebargas@gmail.com. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG)
Danila Cal, danielagentilcal@gmail.com. Professora Adjunta na Faculdade de Comunicação Social (FACOM) e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Área Temática:

Atores Sociais: Sindicatos, Grupos de Interesse e Movimentos Sociais

¹ Trabalho preparado para sua apresentação no 9º Congresso Latinoamericano de Ciência Política, organizado pela Associação Latino-americana de Ciência Política (ALACIP). Montevideo, 26 ao 28 de julho de 2017.

Entre lutas por reconhecimento e relações de poder: o papel das mulheres na organização sociopolítica do movimento quilombola no Pará, Brasil

Resumo

Este trabalho analisa o papel da mulher na organização sociopolítica atual do movimento quilombola no estado do Pará, Brasil. Com o processo dinâmico de estruturação social das comunidades quilombolas paraenses, majoritariamente camponesas, argumentamos que houve um deslocamento do papel da mulher nessas lutas por reconhecimento: do ambiente e das responsabilidades eminentemente domésticas aos espaços de liderança política. A partir dos conceitos de reconhecimento (Honneth, 2003; 2013), mobilização (McAdam, 1999), ações coletivas (Melluci, 1996; 2001) e poder (Allen, 2000; 2009) e de dados de questionários, relatórios e outros documentos. Ressaltamos o caráter interseccional dessa atuação política, que denota três eixos de desigualdade: a de gênero, a de raça e a étnica. A análise revela as relações de poder, entendidas tanto como subordinação, quanto auto-determinação e empoderamento, subjacentes às práticas sociohistóricas dessas mulheres e às lutas mais amplas por reconhecimento do movimento quilombola como um todo. Concluimos que está ocorrendo um processo de complexificação dos lugares e dos papéis da mulher quilombola, em que elas atuam como resistentes por meio do associativismo e da construção de solidariedade, além de protagonizarem mobilizações e atuarem para ampliação dos padrões de reconhecimento dos quilombolas.

Palavras-chave: Mulheres. Movimento Quilombola. Reconhecimento. Relações de Poder.

1. Introdução

*“Mulher de lutas.
De persistência.
Mulher guerreira.”*

Nara², Quilombo Jacarequara (PA)

O que significa ser uma mulher quilombola? Nara, uma das nossas interlocutoras neste estudo, destaca a disposição de lutar como constituinte da identidade da mulher quilombola. A partir dessa fala, podemos pensar tanto em uma dimensão ampla de luta, considerando as reivindicações do movimento quilombola de modo geral, quanto numa dimensão interna e cotidiana, relativa a batalhas nas próprias comunidades – que desafiam relações e lugares tradicionalmente atribuídos às mulheres – e ainda a disputas por expressão, voz e liderança na condução das demandas do movimento quilombola.

Nesse contexto, buscamos analisar neste trabalho o papel da mulher na organização sociopolítica atual do movimento quilombola no estado do Pará, Brasil, por ser este o estado

² Para preservar a identidade de nossas interlocutoras, os nomes reais foram substituídos por pseudônimos.

brasileiro no qual mais títulos territoriais foram emitidos³, onde os conflitos fundiários são fortemente acirrados e onde a participação de mulheres na vida política do movimento tem destaque, como por meio das associações, do encontro estadual de mulheres, e da presença feminina nos espaços de tomada de decisão política do movimento. Com o processo dinâmico de estruturação social e cultural das comunidades quilombolas paraenses, organizadas historicamente como camponesas, extrativistas e pescadoras, argumentamos que houve uma complexificação do papel da mulher nas suas lutas por reconhecimento: do ambiente e das responsabilidades eminentemente domésticas ou comunitárias aos espaços de liderança política, muitas vezes, de forma simultânea.

Partimos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003), por considerarmos uma formulação teórica profícua para a compreensão de processos sociais de lutas em situações de conflito, que constrói um elo entre experiências subjetivas e processos de subjetivação e movimentos coletivos, que se reverberam em lutas políticas. Para compreendermos esse processo, recorreremos ainda a Amy Allen (1998; 2000; 2009) que discute o conceito de poder à luz das perspectivas de gênero e oferece um panorama nuançado que nos permite considerar as formas de poder que atuam como subordinação de homens sobre as mulheres (*power over*), como empoderamento das mulheres e resistência à subordinação (*power to*) e como solidariedade e construção de “coalizões” (*power with*), subjacentes às práticas sociohistóricas dessas mulheres e às lutas mais amplas por reconhecimento (ALLEN, 1998; 2000; 2009; CAL, 2016) do movimento quilombola como um todo.

Também com a ajuda de outras autoras feministas, como Crenshaw (2002), Carneiro (2003), Collins (2017), analisamos as tramas construídas pelas relações de poder em que as mulheres quilombolas estão imersas sob o prisma da interseccionalidade, isto é, determinadas pelo engendramento de formas de subalternização circunscritas não somente ao gênero, como também à raça e à etnia.

Com essa fundamentação, indagamos: como se estruturam as ações coletivas das mulheres quilombolas? Qual o papel das mulheres na organização sociopolítica do movimento quilombola no Pará?

³ De acordo com dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), responsável pelas titulações de territórios em áreas da União, e com dados do Instituto de Terras do Pará (Iterpa) que emite os títulos em terras estaduais, o Pará possui hoje 58 territórios titulados, entre títulos por comunidade ou coletivos, que abrangem mais de uma comunidade. Esse número equivale a 34,49% de todos os territórios quilombolas no Brasil. Esses dados revelam, entre outros aspectos, a força organizativa no movimento neste estado junto ao poder público na luta pela titulação territorial.

Nossa análise se realiza a partir de experiências de pesquisa de campo em comunidades quilombolas do Pará, e em eventos realizados pelo movimento quilombola, observando as formas de mobilização (McAdam, 1999) do movimento e, em particular, as ações coletivas (Melluci, 1996; 2001; Allen, 1998; 2000; 2009) nas quais as mulheres são protagonistas. Trata-se, aqui, de uma análise qualitativa e documental, sendo esta última fundamentada em cartas e relatórios de encontros e assembleias do movimento estudado.

Para desenvolver nossa reflexão, nosso trabalho segue a seguinte estruturação: apresentamos nas duas primeiras seções, respectivamente, uma discussão sobre o conceito de quilombo/quilombola, ainda necessária para demarcar a legitimidade das lutas dos sujeitos que se autodefinem como tais, contextualizando as realidades das comunidades no Pará, e a discussão teórico-conceitual sobre as lutas por reconhecimento e as questões de poder; em seguida, apontamos as vantagens epistemológicas e políticas de se pensar de forma interseccional a experiências das mulheres quilombolas; na quarta seção, discorreremos sobre nossos procedimentos metodológicos; e, na última seção, apresentamos e analisamos as demandas e ações coletivas das mulheres quilombolas, situando e discutindo essas experiências a partir das relações de poder como dominação, empoderamento e construção de solidariedade e o seu lugar nas lutas por reconhecimento do movimento quilombola.

2. Os quilombolas no Pará: história, dados e conflitos

Desenvolver uma análise sobre o papel das mulheres nas comunidades quilombolas na atualidade exige, do ponto de vista conceitual, uma definição mínima de quem estamos chamando de quilombolas, bem como das realidades sociais e da produção teórica e historiográfica sobre esses grupos. Isso porque no termo “quilombola”, no Brasil, reside uma série de atualizações semânticas, jurídicas e estruturais que, embora tenham atingido certo padrão interpretativo comum na literatura atual das mais diversas disciplinas – Antropologia, Sociologia, Direito, Ciência Política etc. – ainda é alvo de tentativas de flexibilização ou mesmo de anulação de sentido por parte de agentes antagônicos aos seus direitos. Além disso, o “sujeito” central a que nos referimos aqui, a mulher quilombola, também deve ser passível de questionamentos e reflexões a fim de evitar fundacionalismo-utópico e generalizações e, por outro lado, de produzir uma crítica verdadeiramente produtiva (ALLEN, 2015).

Começamos, então, com uma breve apresentação sobre o conceito “quilombola”⁴. De acordo com o Decreto Presidencial 4.887 de 2003⁵, remanescentes das comunidades dos quilombos são “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, Decreto 4.887, 2003). Dessa concepção, destacamos a compreensão dos quilombolas como grupos etnicamente configurados, hoje organizados em movimentos sociais, como afirma Almeida, que se mantêm primordialmente pelo uso comunal do território e regidos por normas específicas sobre suas práticas cotidianas (CARDOSO, 2008). Assim, as formas de reprodução de vida, os laços de parentesco e de vizinhança (ALMEIDA, 2008) e a identidade coletiva produzem, portanto, o senso de comunalidade, de pertencimento, de construção de um mundo comum.

Do ponto de vista político e empírico, também utilizamos o termo quilombola, assumindo-o como uma “identidade”, expressão acionada pelas mulheres interlocutoras desta pesquisa, com o objetivo de ressaltar as trajetórias de vida delas e a materialidade da memória e das vivências.

No Pará, estado da Região Norte do Brasil, segundo dados de abril de 2017 da Fundação Cultural Palmares⁶, são certificadas 251 comunidades remanescentes de quilombos. Esse dado, no entanto, é considerado subnotificado pela Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), que contabiliza mais de 420 grupos que se autodefinem quilombolas no território paraense.

Tais números, mesmo com grande variação, revelam a forte presença negra na Amazônia brasileira. De acordo com Nunes Pereira (1944), negros escravizados foram levados de forma sistemática para a região cerca de 160 anos após terem sido introduzidos nos engenhos do interior do estado de São Paulo. Data, assim, do fim do século XVII a chegada dos africanos nesta porção da Amazônia. Segundo Salles (2004), os negros direcionados à então província do Grão-Pará e Maranhão se ocuparam especialmente das lavouras e da pecuária. Em meio ao

⁴ A existência de comunidades quilombolas na atualidade é um fenômeno latino-americano. Além do Brasil, comunidades remanescentes de quilombos, ou quilombos contemporâneos, existem em países como Equador, Honduras, Colômbia, Nicarágua e outros. O direito ao território é registrado na Constituição de três desses países: Brasil (Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Constituição de 1988); Colômbia (Artigo 55, da Constituição de 1991) e Equador (Artigo 83, da Constituição de 1998).

⁵ Decreto assinado pelo ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva que regulamenta o processo de titulação territorial das comunidades quilombolas, direito este assinalado no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal do Brasil de 1988.

⁶ Fundação de âmbito Federal ligada ao Ministério da Cultura responsável por certificar, isto é, institucionalizar a autodefinição enquanto quilombola das comunidades. Esta certificação é o primeiro passo para o acionamento de políticas públicas específicas e para a consecução do direito territorial, por exemplo.

tortuoso processo de adaptação entre as matas locais, o entrelaçamento de conhecimentos e de outros aspectos culturais, como as práticas religiosas e de cura, negros e indígenas estabeleceram relações, por vezes conflituosas, mas também redes de solidariedade.

Diante dessa exploração, material e simbólica, física e psicológica, a construção de territórios “livres” e de práticas comunitárias, como o uso comunal dos recursos naturais, foram as formas encontradas pelos negros escravizados e por seus descendentes para garantirem sua manutenção física e social. Já na sociedade pós-escravista, esses territórios passaram a ser designados como “terras de preto”, “terras de santo”, entre outras denominações, tal como agrupamentos com processo produtivo próprio, que comportam organização familiar e regras específicas que envolvem não apenas os afrodescendentes (LEITE, 2000).

Os diferentes momentos pelos quais passaram as comunidades quilombolas do Pará foram marcados também por distintas formas de relacionamento com outros agentes sociais, como fazendeiros, grandes empresas e projetos instalados na região. Na Ilha do Marajó⁷, por exemplo, o período do início até meados do século XX foi marcado por uma certa convivência amistosa entre quilombolas e fazendeiros locais, relações essas rompidas pela intensificação da posse de terras com uso de documentos forjados (grilagem) e pela instalação de cercas nas fazendas, o que levou à conseqüente redução do usufruto do território pelos quilombolas.

Essa obstrução ao usufruto do território tradicionalmente configurado pelos grupos quilombolas não é uma exclusividade das comunidades marajoaras e persiste na contemporaneidade e em outras regiões. Essa situação, muitas vezes sustentada pelo Estado por meio de incentivos fiscais a grandes empresas, construção de infraestrutura para escoamento de produção das fazendas ou mesmo por omissão, reproduz e, cada vez mais, acirra os conflitos territoriais no Pará.

A conceituação/identificação do remanescente de quilombos”, assinaladas em normas jurídicas e tomadas como identidades culturais pode ser vista como fruto de um momento histórico de redemocratização de diversos países na América Latina, quando, da virada multiculturalista dos anos 1980/1990, a diferença étnica passou a ser um marcador determinante (HALL, 2009).

Para Stuart Hall (2009), há três “condições de emergência” (HALL, 2009, p. 52) do multiculturalismo – entendido como “o aparecimento extemporâneo das margens no centro” (HALL, 2009, p. 59). Elas ocorreram primordialmente no pós-guerra como resultados de

⁷ Marajó é o maior arquipélago flúvio-marítimo do mundo. Está localizado no extremo Norte do estado do Pará. A região é formada por relevo e vegetação favoráveis ao extrativismo, à pesca, à pecuária e a monocultura de arroz, entre outras.

profundas transformações na configuração de forças e relações sociais do ponto de vista global e proporcionaram uma virada tanto do ponto de vista epistemológico e acadêmico, quanto de práticas sociais e políticas: a) o fim do colonialismo europeu e a emergência de sociedades pós-coloniais, agora livres de uma soberania colonizadora, mas aprisionadas em sistemas de grandes desigualdades estruturais e no subdesenvolvimento; b) a vitória do capitalismo estadunidense frente à alternativa socialista da União Soviética, no fim da Guerra Fria, que possibilitou a emergência do neoliberalismo como “nova ordem mundial” e, c) conseqüentemente, a consolidação da globalização, corporificada especialmente na pulverização de mercados não regulados, na “economia do conhecimento” e na difusão das tecnologias da informação e comunicação.

Esse multiculturalismo, no entanto, não vem desprovido da influência dos poderes hegemônicos globais. Trata-se do que Hall chama de “proliferação subalterna da diferença”, como uma onipresença vertical desse poder, no qual a luta de interesses entre o local e o global é constante. Em outras palavras, inspirado no conceito de *différance* de Jaques Derrida, Hall afirma que “o significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais” (HALL, 2009, p. 58, grifos do autor).

No Brasil, esse jogo das diferenças transformou-se em “força transruptiva” (HALL, 2009, p. 59) especialmente a partir do momento em que a esfera jurídica (HONNETH, 2003) passou a assinalar direitos específicos tanto a mulheres quanto a povos e comunidades tradicionais. Nesse contexto, o movimento feminista brasileiro, que se orgulha de, “desde o seu início, estar identificado com as lutas populares e com as lutas pela democratização do país” (CARNEIRO, 2003, p. 118) teve forte participação, conquistando cerca de 80% de suas reivindicações, que passaram a ser tratadas pela Constituição de 1988, como os Conselhos da Condição Feminina, a luta contra a violência doméstica, entre outras (CARNEIRO, 2003).

Em relação aos grupos quilombolas, a atuação do Movimento Negro em sua vertente contemporânea (ALBERTINI; PEREIRA, 2015), teve papel fundamental ao definir como pautas articuladas: a denúncia da ideia de democracia racial como um mito; a promoção da autoestima dos grupos negros por meio de uma valorização relacionada a traços físicos e a expressões culturais e a atuação junto ao Estado a favor de ações afirmativas.

Volta-se, nesse contexto, às disputas de sentidos travadas em torno da categoria quilombo/quilombola. Se logo da promulgação da Constituição de 1988, no Brasil, essa

categoria esbarrava em uma definição de quilombo vinculada a uma ideia pretérita, ou seja, a locais isolados de refúgios de grupos negros, o que gerava grandes entraves à garantia de seus direitos ora assinalados⁸, justamente por necessitar de evidências arqueológicas de sua existência, os debates políticos liderados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), começaram a traçar novos contornos acerca das lutas.

Em uma nova definição de quilombos ou “remanescentes de quilombos”, a ABA demarcou que: “contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea” (ABA, 1994, p. 81). De forma contrária à concepção passada de quilombos, a ABA, ao afirmar ainda que o termo é utilizado para “designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (ABA, 1994, p. 81), dá relevo ao componente étnico.

Uma série de estudos desenvolvidos por volta da década de 1990⁹, no âmbito da historiografia, também contribuíram para transformar a visão sobre os quilombos. Tendo como referencial inicial o quilombo dos Palmares, no estado de Alagoas, como substrato das construções identitárias dos quilombolas, inclusive como lugares de heroísmo masculino e homogêneos em sua composição, novos debates surgiram deslocando esse referencial e destacando outras formas de pertencimento e de valorização cultural, agora sublinhados pelo componente étnico. E, nesse aspecto étnico, portanto, expressões culturais, como a dança, a culinária, as músicas, as formas de cura e de religiosidade, passaram a ter local privilegiado, fazendo com que os debates sobre os quilombos passassem a tocar mais de perto as questões femininas.

A virada multiculturalista no país ao mesmo tempo em que provocou a promulgação da Constituição Federal de 1988 e foi consequência dela, institucionalizou novos direitos, o que possibilitou a emergência e a institucionalização de novas organizações políticas da sociedade civil, tal como a dos quilombolas. É nesse contexto que muitos grupos passaram a se organizar em movimentos sociais, utilizando como critério de organização seus laços de solidariedade e

⁸ Além do Artigo 68, a Constituição brasileira de 1988, contém também o Artigo 215, que determina: o “Estado protegerá as manifestações das culturas populares indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, e o Artigo 216, que estabelece: “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988).

⁹ Entre eles, houve grande impacto provocado pela coleção de textos contidos no livro *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, organizado por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes e publicado em 1996.

pautas de reivindicação que giram em torno, principalmente, do direito ao usufruto dos recursos naturais e de direitos territoriais.

Na atualidade, as comunidades quilombolas no Pará estão confrontadas com graves conflitos, especialmente centrados na disputa territorial, tanto com agentes do agronegócio quanto com mineradoras e fazendeiros individuais. De forma geral, as comunidades enfrentam, ainda, a morosidade nos processos de titulação territorial, que acabam por acirrar os conflitos¹⁰. Para além do direito ao território, os quilombolas mantêm a luta pela efetivação da Lei 10.639/2003, que versa sobre o ensino da cultura e da história africana e afro-brasileira nas escolas de ensino básico, da plena consecução ao ensino superior por meio de reserva de vagas e de processos seletivos diferenciados nas universidades federais do estado e, ainda, a luta contra o racismo, seja ele institucional ou nas relações cotidianas.

Nesta seção, fizemos uma breve contextualização dos processos históricos e sociais que alimentam as lutas por reconhecimento dos quilombolas no Pará. No interior desse processo, como as mulheres se posicionam e são posicionadas? Como as relações de poder e as questões de gênero influenciam a luta por reconhecimento dos quilombolas? Na próxima seção, iremos detalhar os conceitos de luta por reconhecimento e de poder com os quais estamos trabalhando.

3. Aproximações entre Reconhecimento e Poder

Os negros escravizados no passado, assim como seus descendentes, possuem uma complexa trajetória de luta, advinda de situações de desrespeito e violências. Situações como essas são percebidas por Axel Honneth (2003) como parte de uma gramática moral que nos rege em sociedade, originária nos conflitos e nas lutas sociais. O autor parte da psicologia social norte-americana, fundamentado em Mead para pensar o “eu” dentro do “nós” e a geração de identidades coletivas voltadas à autorrealização e ao reconhecimento (HONNETH, 2013).

Segundo Honneth, haveria uma “ausência de percepção” da influência recíproca entre psicanálise e sociologia: “Tal como a psicanálise não consegue admitir que a imersão no grupo social pode beneficiar as forças do eu do indivíduo, também na pesquisa sociológica sobre grupos falta a consciência dos riscos que podem ameaçar o indivíduo pela reativação inconsciente de antigas relações com objetos” (HONNETH, 2013, p. 61). Assim, tomamos essa

¹⁰ No último dia 8 de maio de 2017, lideranças de diversos municípios paraenses ocuparam a sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão do Estado responsável pela titulação dos territórios quilombolas em áreas federais. As lideranças permaneceram acampadas no local por cerca quatro dias reivindicando, especialmente, o andamento de processos de titulação paralisados no Instituto. Com a ação de protesto, as lideranças conseguiram negociar com um conjunto de representantes de vários órgãos públicos envolvidos nos processos e firmar uma agenda de compromissos.

ideia tentando equilibrar os pesos conceituais entre “sujeito” e “grupo” a fim de evitar a afirmação de que o grupo ocupa o lugar de retaguarda do sujeito em suas necessidades psíquicas e na sua ampliação social ou de subtrair da análise as diferentes experiências e vínculos socializadores (HONNETH, 2013).

Dessa forma, Honneth (2003) aborda três principais tipos de desrespeito: (a) desrespeito como maus-tratos e violação; (b) desrespeito como privação de direitos; (c) desrespeito como degradação e ofensa. Segundo essa teoria, é possível entender as formas de desrespeito como danos morais, isto é, como impactos que ferem a “autorrelação prática” (HONNETH, 2003, p. 214) dos sujeitos ou, em outras palavras, a relação entre o sujeito consigo mesmo e com o mundo.

Tais danos, segundo Honneth (2003), manifestam-se, respectivamente, em três principais esferas de reconhecimento: na esfera íntima, circunscrita às relações afetivas mais próximas; na esfera do Direito, manifesta na consecução de normas que assegurem igualdade entre os sujeitos; e na esfera da estima social, na qual todos possam ser considerados como capazes de contribuir positivamente com a(s) sociedade(s) (HONNETH, 2003).

Sob essa perspectiva, os desrespeitos podem ser compreendidos como força motriz de lutas políticas dos quilombolas em diversos âmbitos, constituindo aquele que se transformaria em um projeto político da atualidade. De acordo com Honneth, “As lutas são indícios de que certas formas de reconhecimento se tornaram problemáticas” (HONNETH; ALLEN; COOKE, p. 166, tradução nossa), ou mesmo, podemos acrescentar, formas de não-reconhecimento. Portanto, os abalos a os quilombolas que foram submetidos historicamente – violência física, privação de liberdade e de direitos e vexação ou degradação da estima social – produziram a força intersubjetivamente construída que os impulsionaram às lutas, tais como as conhecemos hoje.

As reações emocionais a esses desrespeitos, segundo Honneth (2003), poderiam se tornar impulsos para lutas por reconhecimento. No entanto, essas experiências negativas nem sempre incitam lutas políticas. Para que esse processo ocorra, é preciso que haja um contexto social propício, sobretudo, com o intermédio de movimentos sociais para que o desrespeito se converta em “fonte de motivação para ações de resistência política” (HONNETH, 2003, p. 224). É fundamental, portanto, a existência de uma “ponte semântica” que conecte a experiência individual de desrespeito às finalidades impessoais de um movimento social (HONNETH, 2003). Segundo esse autor, o próprio engajamento em atuações políticas estimula que os sujeitos saiam da situação “paralisante do rebaixamento passivamente torelado”, o que

contribui para que se sintam valorizados por estarem lutando contra aquilo que provoca sofrimento, estimulando, por sua vez, uma autorrelação positiva (HONNETH, 2003). Desse modo, a “construção de um ‘nós’ político estimulado por relações de solidariedade a partir das quais se sedimenta um terreno compartilhado de ação, permite que compreendamos como as experiências individuais de desrespeito podem se conectar com motivações mais amplas para a luta” (CAL, 2016, p. 103).

Como destacamos na seção anterior, a trajetória histórica dos quilombolas é marcada por desrespeitos que marcam a luta política dessas comunidades. Nesse contexto, nossa preocupação central se volta às mulheres. Buscamos compreender como as relações de poder e as questões de gênero repercutem nessa luta. Para isso, consideramos fundamental discutir relações de poder.

Para Amy Allen, a teoria crítica feminista deve ainda formular uma concepção de poder que fuja do binarismo de poder como dominação, entendido como o poder exercido sobre as mulheres – ou poder como empoderamento – ou seja, o poder que as mulheres têm de agir. Para a autora, há nuances muito mais profundas a serem encaradas, levando-se em consideração a diversidade de experiências de mulheres relacionadas ao poder (ALLEN, 1998).

Ainda segundo Allen, há abordagens muito distintas e, por vezes, opostas de poder entre as várias teóricas que falam do tema. Ela separa, *a priori*, essas pensadoras em dois grupos amplos: aquele composto pelas “teóricas da dominação” e outro formado pelas “teóricas do empoderamento” (ALLEN, 1998, p. 22). No caso das teóricas da dominação, o foco das análises recai sobre a crítica da glorificação de certas “habilidades” femininas, como a maternidade e a amamentação, que foram historicamente utilizadas como formas de opressão; as teóricas do empoderamento, por outro lado, sugerem que essas mesmas habilidades que foram denegridas devem ser mais examinadas como potencial de emancipação. Ambas as perspectivas, no entanto, negligenciam segundo Allen (1998, 2015), as distintas formas tanto de dominação quanto de empoderamento, que ocorrem em realidades específicas.

Ao falar dessas nuances, a autora se refere, particularmente, àquelas relacionadas à intersecção entre gênero, classe e raça, afirmando, por exemplo, que poderes que determinadas mulheres têm não são necessariamente benevolentes e pode ser exercido sobre outras mulheres, envolto dessa interseccionalidade (ALLEN, 1998, p. 31). Outro exemplo é o exercício do poder tanto como dominação tanto como empoderamento ao mesmo tempo, nas mesmas circunstâncias. Esse é o caso, por exemplo, da experiência de certas mães, que têm o poder da

amamentação e da educação dos filhos, mas que, simultaneamente sofrem abuso de seus maridos ou desvantagens em relação aos homens no mercado de trabalho.

Para Allen, discutir o poder é particularmente útil por três razões: a) porque há interesse em discutir as formas de dominação sobre as mulheres; a partir da ideia de interseccionalidade; b) compreender como ocorre o exercício do poder de mulheres sobre outras mulheres; e mesmo c) como essas nuances da dominação se engendram com outras categorias para além do gênero (ALLEN, 1998, p. 32).

Com objetivo de matizar a análise, Allen (2000) destaca três facetas das relações de poder: poder sobre (*power over*), poder para (*power to*) e poder com (*power with*). A cada uma delas corresponde um aspecto central, dominação, resistência ou empoderamento e solidariedade, de acordo com o quadro abaixo:

Quadro 1: Relações de Poder, aspectos centrais e ideias norteadoras

Relação de poder	Aspecto central	Ideias norteadoras
<i>Power over</i>	Dominação	a) Habilidade de um ator ou grupo de atores em constranger as escolhas disponíveis para outro ator ou grupos de atores de forma não trivial; b) Dominação baseada na crença e nos costumes, a exemplo da dominação patriarcal; c) Adesão dos dominados aos valores dominantes de modo que a dominação seja percebida como um acordo tácito.
<i>Power to</i>	Resistência e empoderamento	a) Construção e perseguição de projetos de vida; b) Valorização de formas de transformação e de empoderar a si e aos outros; c) Capacidade de um sujeito alcançar um ou mais objetivos com a finalidade de colocar em xeque situações de dominação;
<i>Power with</i>	Solidariedade	a) Capacidade de atuar em conjunto;b) Identificação de problemas comuns e construção de contexto de ação.

Fonte: Cal, 2016, p. 153 com adaptações.

Essa perspectiva nuançada sobre poder permite lançarmos luz sobre os processos complexos pelas quais mulheres podem ser ao mesmo tempo dominadoras e dominadas, atuarem ativamente na construção de laços de solidariedade ao mesmo tempo em que podem sofrer opressões a partir de processos de dominação latentes. A partir desse referencial teórico, podemos analisar a atuação das mulheres na atuação política de luta por reconhecimento dos quilombolas de modo geral e, especificamente, das na luta das próprias mulheres por reconhecimento intra e extra comunidades nas quais estão inseridas.

Consideramos que a dimensão do “poder com” está na base das ações coletivas, já que corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto” (ARENDDT, 1994, p. 36). Essa instância do poder, portanto, contribui para pensarmos na construção de laços

e identificações que estão na base de processos de ação coletiva. Ele encontra uma maneira de chamar as pessoas a se conectar com algo maior do que elas mesmas. Entendemos que a formação de solidariedade é um dos passos básicos para a construção de ações coletivas, a partir dos próprios sujeitos afetados porque permite a identificação de injustiças comuns e a construção de um terreno compartilhado de ação (ARENDR, 1998; MELUCCI, 2001).

4. Mulheres quilombolas paraenses: questão de interseccionalidade

As mulheres negras – identificação racial auto-atribuída pelas mulheres quilombolas – permaneceram diretamente atreladas a corpos sexualizados e/ou exóticos. Sobre este aspecto, o movimento de mulheres negras no Brasil denunciou – e ainda denuncia, por este e por outros motivos – o silêncio sobre outras formas de subordinação feminina para além do sexismo (CARNEIRO, 2003), passando a produzir novos debates em torno do entrecruzamento de opressões que estão relacionadas também à ideia de raça e de etnia.

O termo interseccionalidade está diretamente relacionando a um engendramento de identidades à questão de gênero que, por sua vez, gera distintas formas pelas quais grupos de mulheres são subalternizadas (ALLEN, 1998; CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2017). Ao mesmo tempo, faz referência à indivisibilidade da liberdade, segundo a qual ser livre só é realmente emancipatório se for sobre todas as formas de subordinação (COLLINS, 2017). Neste sentido, é verdadeiro pensar que existem diferentes formas de opressão embutidas na roupagem do feminino. Entre elas, talvez a mais distintiva seja a do componente racial, por onde, geralmente ocorre a tomada de consciência sobre a opressão (GONZALEZ, 1984).

Esse componente racial aparece, então, como produtor histórico de “gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas)” (CARNEIRO, 2003, p. 119). Dessa forma, além das lutas pela equalização por gênero, luta-se, primeiramente, no caso das mulheres negras, por uma igualdade intra-gênero, na qual o componente racial é o marcador.

Para identificar e, ao mesmo tempo, tentar remediar a invisibilidade provocada pela falta de atenção ao componente interseccional das mulheres quilombolas, seguimos aqui as recomendação de Crenshaw (2002), em sua tentativa de formular as bases de um “protocolo” para tratar de tais questões. Fazem parte desse protocolo a observância tanto do que a autora chama de superinclusão, que ocorre quando “os aspectos que o tornam um problema

interseccional são absorvidos pela estrutura de gênero, sem qualquer tentativa de reconhecer o papel que o racismo ou alguma outra forma de discriminação possa ter exercido em tal circunstância” (CRENSHAW, 2002, p. 174), quanto da subinclusão, que se dá quando “um subconjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema, em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres dos grupos dominantes” (CRENSHAW, 2002, p. 175). Nesse sentido, faz-se necessário o reconhecimento de que o componente racial e/ou étnico é um marcador da relação de subordinação e a integração desse componente não apenas à análise da situação, mas também na remediação do problema.

Ao considerarmos conjuntamente o componente étnico, damos a ver, segundo Crenshaw (2002), vias de poder (destituição de poder ou desempoderamento) através das quais formas de subordinação se cruzam, entrecruzam e sobrepõem-se, muitas vezes, simultaneamente.

No tocante às realidades das mulheres quilombolas no Pará, assenta-se aí a via de gênero, a de raça, na medida em que elas se identificam como negras, a étnica, ao assumirem o compartilhamento de uma comunalidade ancestral, religiosa, de costumes e mesmo de sofrimento (HONNETH, 2003) – em função das formas de desrespeito a que seus antepassados foram submetidos, bem como daquelas vividas nos dias presentes. Por vezes, dependendo do momento de fala e de luta, aglutinam-se, ainda, o componente regional – seja dentro ou fora do Brasil – considerando o pertencimento à Amazônia, como um lugar de fronteira e periférico.

5. Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa está fundamentada basicamente em três formas de coletas de dados, a saber: a pesquisa documental; a pesquisa de campo com observação participante e aplicação de questionário com perguntas estruturadas e semi-estruturadas (FLICK *et al.*, 2007). A seguir, exploraremos mais detalhadamente a construção e o desenvolvimento de cada técnica.

A pesquisa documental foi realizada em diversos documentos relacionados a mulheres quilombolas, seja no contexto nacional, seja no contexto das mulheres no Pará. Entre os documentos analisados estão:

- O relatório do III Encontro Estadual dos Quilombolas do Pará, realizado em Belém, realizado de 19 a 22 de agosto de 2013;
- O relatório final do 7º Encontro Estadual das Mulheres Negras Quilombolas, que ocorreu de 12 a 14 de setembro de 2014 na comunidade quilombola

de São Bernardino, município de Moju, Nordeste do Pará. Este evento reuniu mais de 170 mulheres, de cerca de 21 municípios paraenses¹¹;

- O Manifesto Nacional de Mulheres quilombolas, denominado “Quilombolas em Marcha”¹², publicado em 2015, por ocasião da Marcha Nacional de Mulheres Negras daquele ano.

A pesquisa de campo, com observação participante (ANGROSINO, 2009), foi desenvolvida em dois momentos principais: o primeiro no âmbito da pesquisa de mestrado da primeira autora deste artigo, realizada nas comunidades de Bacabal, Bairro Alto, Caldeirão e Pau Furado, localizadas na Ilha do Marajó, extremo Norte do Pará, quando foi possível participar das atividades cotidianas das comunidades, manter relações com lideranças, obter informações por meio de conversas informais etc.; o segundo foi realizado durante o 7º Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas, ocorrido de 26 a 28 de maio de 2017, em Belém do Pará, onde também se deram conversas, observação e interação com as participantes, e participação enquanto assessora de comunicação do evento e pesquisadora.

Questionários com perguntas estruturadas e semi-estruturadas foram aplicados a 10 mulheres de comunidades de regiões distintas do Pará, com o intuito de captar de forma mais objetiva algumas das percepções acerca da importância e do papel das mulheres para as lutas quilombolas.

A análise dos dados foi feita de forma predominantemente qualitativa (FLICK, 2014), na qual a interpretação conjunta das autoras forneceu a base dos achados. Em segundo plano, dados quantitativos emergiram das perguntas estruturadas respondidas no questionário.

6. Movimento quilombola no Pará: relações de poder e ações coletivas femininas

Diante das ações dos poderes antagônicos, e com a emergência de direitos institucionalizados na Constituição Federal de 1988, o movimento quilombola como um todo tem reagido de forma sistemática por meio de sua estrutura organizativa, fundamentada em coordenações e associações, eventos políticos, como encontros e assembleias nacionais, estaduais, municipais e locais. Essa resistência também foi historicamente configurada com o apoio de pesquisadores, Organizações Não-Governamentais (ONGs), Ministérios Públicos e militantes individuais (BARGAS; CARDOSO, 2015). Trata-se, como assinala McAdam

¹¹ Estes dois documentos foram obtidos junto à Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu). Uma das autoras deste artigo participou da organização de ambos os encontros, na condição de assessora de comunicação.

¹² Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=39527>.

(1999), de uma liberação cognitiva de novos marcos de referência para a ação coletiva, compreendida como um processo político, tanto nas suas nuances psicológicas como nas instâncias da política institucionalizada.

É importante, nesse sentido, destacar que o processo de resistência desencadeado pelos grupos quilombolas ao longo da história vai além de uma mera reação mecânica às pressões por eles sofridas. Trata-se, também, de “capacidades insurgentes dos grupos excluídos” (McADAM, 1999, p. 37, tradução nossa). Em outros termos, observamos um processo de valorização da afirmação do sentido de coletividade, da garantia de reprodução social, de uma busca por justiça a partir das suas formas de existência e de redes de solidariedade (MELUCCI, 1996) que contribuem para a força de suas mobilizações políticas.

Nesta seção, voltamos, então, às nossas questões de pesquisa: a) como se estruturam as ações coletivas das mulheres quilombolas? b) Qual o papel das mulheres na organização sociopolítica do movimento quilombola no Pará?

Para respondê-las apresentamos alguns dados relativos à nossa análise documental. Realizamos uma sistematização das demandas/propostas das mulheres quilombolas expressas nas cartas e relatórios analisados, identificando os documentos em si, seus contextos, e a natureza da demanda, como categorias didáticas que nos ajudem a elucidar o espaço ocupado pelas mulheres no movimento, bem como as bases da estrutura de suas ações. Utilizamos também as respostas obtidas do questionário aplicado junto às mulheres quilombolas para auxiliar na interpretação sobre a atuação da mulher como sujeito político.

6.1. A organização do movimento quilombola

No Pará, as associações quilombolas são representadas legalmente pela Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), que é vinculada à Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq). Tais organizações são responsáveis por articular as demandas dos grupos quilombolas junto a outros movimentos sociais, a órgãos de defesa de direitos e aos órgãos de Estado.

A Malungu é formada por um Conselho Diretor, que é encarregado de garantir a execução das diretrizes definidas em assembleias estaduais, e uma Coordenação Executiva, que efetivamente executa as ações, dando encaminhamentos a processos de assessoria jurídica, e outros. Ela também se divide em cinco coordenações regionais (Região Guajarina, Tocantina,

Nordeste do Pará, Região do Salgado e Baixo Amazonas), que atuam nos municípios-pólo de cada região.

É justamente dentro da Coordenação Executiva que se encontra o espaço de maior articulação política para as mulheres quilombolas, que é a Coordenação de Igualdade de Gênero. Esta Coordenação tem desencadeado, a partir do contato direto com a Conaq, ações nas bases das comunidades, articulando as ações locais nas comunidades – ou fomentando, quando estas ainda são incipientes – com as diretrizes do movimento no âmbito nacional e internacional.

As principais formas de articulação ocorrem nos encontros de mulheres (locais, regionais, nacionais), nos encontros e assembleias do movimento quilombola, nos encontros com outros movimentos, como o das trabalhadoras rurais (via Movimento dos trabalhadores Sem Terra – MST), com o Movimento Negro, sendo estes dois últimos exemplificados pelas Marchas das Mulheres Negras e pela Marcha das Margaridas¹³.

6.2. As demandas das mulheres quilombolas

Ao analisarmos os documentos elaborados nos encontros do movimento quilombola, destacamos os principais aspectos sobre os quais são fundamentadas as demandas das mulheres quilombolas. Ressaltamos que a separação dessas demandas em categorias se dá basicamente com o objetivo de fazer uma distinção didática, havendo certamente entre elas sobreposições e entrecruzamentos, dadas as complexidades da condição de mulher quilombola, como discutimos anteriormente.

Realizamos uma primeira separação dos pontos encontrados nos documentos e, posteriormente, fizemos uma segunda sintetização de forma a apresentar exemplos neste espaço:

Quadro 2 - Sistematização das demandas das mulheres quilombolas apresentadas em relatórios e cartas do movimento

Político-ideológica	Combate à violência	Educação	Imagem e Auto-estima	Saúde	Cultura	Cuidado e maternidade	Trabalho
Maior participação política das mulheres de todas as faixas-etárias	Criar rede de atendimento e proteção às mulheres vítimas de violência	Parcerias com Universidade s/ pesquisadoras para dar visibilidade	Incentivo ao uso de adereços, roupas, acessórios, com temas africanos	Fortalecer a utilização de fitoterápicos de uso tradicional	Incentivo à continuidade dos costumes tradicionais: remédios, rezas, banhos etc.	Atuação das mães, junto às escolas, no combate ao racismo.	Fomento à produção é à divulgação dos trabalhos das mulheres dentro e fora

¹³ Há uma grande mobilização em torno das marchas, que se converteram no grande ato de visibilidade das mulheres negras.

		ao papel das mulheres quilombolas					da comunidade
Aumento de recursos das associações para ações femininas	Combate ao machismo dentro e fora das comunidades	Garantia de execução das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola na Educação Básica	Incentivo ao uso do cabelo ao natural	Campanhas educativas voltadas às questões de saúde da população quilombola para quilombolas e profissionais da saúde	Valorização das mulheres como as principais detentoras dos conhecimentos tradicionais	Reforço da identidade quilombola no ambiente familiar para que as crianças não reproduzam o racismo e valorizem sua identidade	Reivindicação de concursos públicos com vagas específicas para quilombolas.
Luta pela titulação territorial como um elemento fundamental para a luta por outros direitos	Proteção especial às mulheres que atuam como lideranças	Formação de professores quilombolas com debate e formulação de propostas voltadas para inclusão de jovens.	Valorização da “beleza negra”	Ampliar as ações e o acesso das comunidades quilombolas à seguridade social	Importância das festas como ferramentas de aprendizagem		Assistência técnica e fomento, voltada para produção agrícola, artesanal e cultural de mulheres quilombolas
Políticas públicas específicas para mulheres quilombolas		Garantir a aplicação da lei 10.639/2003		Garantir a implementação de programas de educação sexual e educação reprodutiva para adolescentes e jovens	Palestras informativas para as mulheres quilombolas sobre produção cultural		
Reconhecimento das complexidades da situação das mulheres.					Incentivo às cantigas, histórias e poesias sobre a vida das mulheres e de suas comunidades		

Fonte: as autoras.

6.3. Do sentimento de injustiça às lutas políticas

As principais relações de poder que as mulheres evidenciaram tanto nos documentos quanto nas entrevistas referem-se à resistência/empoderamento e à constituição de laços de solidariedade. Contudo, na construção de demandas e na discussão sobre os papéis que a mulher quilombola desempenhava nas comunidades, elas mencionam elementos do poder como dominação geralmente a partir de uma perspectiva de enfrentamento. Nas entrevistas, algumas mulheres mencionaram a não aceitação de que a mulher trabalhasse fora da família ou ainda

que atuasse na liderança do movimento, como uma forma de opressão, mas também para marcar uma diferença com o período atual, em que, segundo as entrevistadas, as mulheres já se apresentam mais empoderadas e com conhecimento para questionar e atuar contra esse tipo de prática. Nos documentos analisados, está expressa a importância do combate ao machismo e a violência contra a mulher dentro e fora das comunidades, o que faz referência a maus-tratos e desrespeitos infligidos às mulheres quilombolas.

Um aspecto das relações de poder não problematizado pelas entrevistadas é que a maioria delas (60%), além de desempenhar atividades fora da casa como atuação em grupos e associações ou trabalho remunerado, elas se identificaram como donas de casa, responsáveis pelas atividades domésticas e o cuidado com o lar. O não questionamento desse ponto pode guardar relação com formas internalizadas de *power over* (ALLEN, 2000; CAL, 2016, LUKES, 2005), que atuam de modo latente na manutenção de desigualdades, nesse caso, relacionada à divisão sexual do trabalho aos moldes de grupos sociais ocidentais ou de racionalidade capitalista. As mulheres, então, conquistaram a possibilidade de atuar fora de casa, inclusive politicamente, mas permanecem com as mesmas atribuições domésticas, o que pode levar a jornadas extenuantes e causar prejuízos físicos e sociais.

A respeito das relações de poder com foco em resistência e empoderamento (*power to*) destacamos nos resultados: reforço à ideia de beleza natural negra, com a valorização de adereços africanos, cabelos crespos e corpos que não seguem o padrão de beleza midiático tradicional – segundo as interlocutoras, esse padrão se refere a mulheres brancas, magras e loiras; valorização da mulher como guardiã de conhecimentos tradicionais e busca por educação formal. Entre as nossas respondentes, 10% têm o ensino superior completo e 50% estão cursando o ensino superior. Esse dado revela resultados da recente política de cotas, especialmente na Universidade Federal do Pará (UFPA) e na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), via Processo Seletivo Especial (PSE), que garante duas vagas em todos os cursos para pessoas que se autodeclaram e comprovam sua vinculação a uma comunidade quilombola.

Para muitas das mulheres quilombolas, entre as que se manifestam publicamente nos eventos do movimento ou entre aquelas com as quais tivemos contato específico para essa pesquisa, ocupar as universidades públicas é uma estratégia para diminuir as desigualdades no que diz respeito ao acesso à educação – incluindo o viés de raça e gênero – e, a longo prazo, reverter os conhecimentos obtidos com suas experiências na universidade para as lutas mesmas de suas comunidades e do movimento. Dizem duas de nossas respondentes quando perguntadas

sobre o que fazem para se sentirem mais empoderadas ou valorizadas: “Busco estudar e me aprimorar para levar conhecimento as outras” (Ruth, mai. 2017). “Tento adquirir conhecimento nos estudos, e apoiar a associação na busca de nossos direitos” (Bianca, mai. 2017).¹⁴

Ao olharmos para relações de poder como construção de solidariedade (*power with*), ficou evidente a importância do associativismo como fortalecimento de capacidades políticas e de luta por direitos. As entrevistas e os documentos analisados partem da identificação de problemas comuns, reafirmam a capacidade e a necessidade de as mulheres atuarem em conjunto e apresentam elementos da construção de contexto comum de ação.

Das 10 mulheres que responderam ao nosso questionário, todas elas afirmaram fazer parte de algum tipo de grupo ou associação representativa de sua comunidade (religiosa, política, cultural, educacional etc.). Da mesma forma, quando perguntadas sobre as atividades que desempenham em suas comunidades, todas responderam a mais de uma opção, sendo geralmente mais frequente o acúmulo de atividades entre o cuidado com a casa, o estudo e o trabalho remunerado fora da comunidade.

Esses vínculos e atividades têm o potencial de, nas três esferas de reconhecimento apontadas por Honneth (2003), promover a autorrealização das mulheres. Uma de nossas interlocutoras fala de sua experiência como integrante do conselho municipal de saúde: “As associacoes sao para o nosso fortalecimennto juntos somos mas fortes e no conselho lutamos para melhorar a saúde atendimento aos usuarios e tambem melhores condições de trabalho para o trabalhador da area e em geral somos fiscalizadores da gestão” (Silvia, mai. 2017). Ao se vincularem a organizações políticas, ou ligadas às suas práticas cotidianas, como a pesca, o cuidado e as políticas de saúde, as mulheres quilombolas buscam contestar a precariedade em suas comunidades e sua invisibilidade política, ao mesmo tempo em que desenvolvem sua realização de forma ampla no grupo e a luta por melhores condições.

Situando a participação das mulheres nos encontros e assembleias do movimento quilombola, ainda percebemos grandes esforços para a consolidação das pautas femininas e, ao mesmo tempo, um movimento crescente de ocupação de espaços políticos e de empoderamento. Em todos os aspectos aqui citados e, mesmo nas relações de poder que ainda obstruem a emancipação das mulheres, observamos a possibilidade da ampliação dos padrões de reconhecimento, seja intra ou extra-grupo. Em um plano político mais amplo, prescindir da atuação das mulheres no movimento quilombola seria, portanto, perder forças tanto no que se refere à mobilização e ação coletiva, quanto à conquista de reconhecimento.

¹⁴ As falas de nossas interlocutoras que responderam ao questionário são transcritas tal qual foram respondidas.

Considerações finais

Nesta pesquisa procuramos explorar, em um primeiro plano, as propostas teóricas de Axel Honneth e Amy Allen, conjugando-as de forma a compreender como as mulheres quilombolas do Pará experenciam as relações de poder e participam das lutas por reconhecimento do movimento.

Para responder às nossas questões de pesquisa, analisamos algumas das demandas das mulheres apresentadas em documentos e relatórios e nos utilizamos de entrevistas semi-estruturadas para tentar captar as impressões e sentimentos dessas mulheres sobre suas realidades.

Nossos resultados nos apontam, entre diversos aspectos, que esse contexto de articulação representa uma vida política fortemente ativa das mulheres quilombolas. Olhando para as realidades nas comunidades, de forma geral, essa atuação não está desvinculada das atividades convencionais das mulheres em suas comunidades. Sobre isso, uma pequena parcela de lideranças mulheres saíram de suas comunidades para atuar em coordenações ou associações políticas em outras cidades. Porém, em geral, elas continuam a exercer o cuidado e a criação dos filhos, serem responsáveis pela educação nas comunidades, além de fazerem a manutenção de roçados, realizarem a pesca e o extrativismo, ou mesmo estão vinculadas a grupos culturais ou religiosos.

Ressaltamos o caráter interseccional dessa atuação política, que denota três eixos de desigualdade: a de gênero, a de raça e a étnica. A análise revela as relações de poder, entendidas tanto como subordinação, quanto auto-determinação e empoderamento, subjacentes às práticas sócio-históricas dessas mulheres e às lutas mais amplas por reconhecimento do movimento quilombola como um todo. Conclui-se que está ocorrendo um processo de complexificação dos lugares e dos papéis da mulher quilombola, em que elas atuam como resistentes por meio do associativismo e da construção de solidariedade, além de protagonizarem mobilizações e atuarem para ampliação dos padrões de reconhecimento dos quilombolas.

Neste caso, há a busca não apenas da justiça social como um dado abstrato voltado a um sujeito genérico chamado quilombola, mas a uma solidariedade política e a uma busca verdadeiramente emancipatória por justiça que se pretende extensiva a todas e todos.

Referências

ALLEN, A. *The power of feminist theory: domination, resistance, solidarity*. Boulder: Westview Press, 2000.

ALLEN, A. Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory. *Hypatia*, v. 30, n. 3, p. 513–529, ago. 2015. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1111/hypa.12160>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

ALLEN, A. Rethinking Power. *Hypatia*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 21-40, 1998. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/3810605?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 2 jan. 2017.

ALBERTINI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. Movimento Negro Contemporâneo. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (orgs). *Revolução e Democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.637-70.

ALMEIDA, A. W. B. *Terras de quilombos, terra indígenas, 'babaçuais livres', "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. 2a ed ed. Manaus, AM: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2008.

ALMEIDA, A.W. B. Agroestratégias e desterritorialização. Direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *et. all (Orgs.). Capitalismo Globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ANGROSSINO, M. *Etnografia e Observação Participante*. Trad.: José Fonseca. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Nota pública*. Brasília, DF, 29 de outubro de 2008.

BARGAS, J.; CARDOSO, L. F. Cartografia social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 10, n.2, p. 469-488 maio-agosto. 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em jun. 2017.

BRASIL. *Decreto presidencial nº 4.887*, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em Jun. 2017.

CAL, D. *Comunicação e Trabalho Infantil Doméstico*. Política, poder, resistências. – Salvador: EDUFBA, 2016.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117–133, dez. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-401420030003000008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 27 jun. 2017.

CARDOSO, L. F. C. *A constituição local: direito e território quilombola em Bairro Alto, Ilha do Marajó, Pará*. 2008. 258 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,

Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/91088>>.

COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo: Revista Científica de Comunicação Social da FIAM-FAAM*, v. 5, n. 1, p. 6–17, 29 jun. 2017. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>>. Acesso em: 29 jun. 2017.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171, 1 jan. 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

FLICK, U. *et al. The Sage qualitative research kit*. London: SAGE, 2007.

FLICK, U. (Org.). *The SAGE handbook of qualitative data analysis*. Los Angeles: SAGE, 2014.

GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In Luiz Antônio Machado Silva et alii. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*, Brasília, ANPOCS, 1984. 303p. pp. 223-244.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, A.; ALLEN, A.; COOKE, M. A conversation between Axel Honneth, Amy Allen and Maeve Cooke, Frankfurt am Main, 12 April 2010. *Journal of Power*, v. 3, n. 2, p. 153–170, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17540291.2010.493695>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

HONNETH, A. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. *Sociologias*, v. 15, n. 33, p. 56–80, ago. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-45222013000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 30 mar. 2017.

LEITE, I.B. *Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas*. In: Etnográfica, Vol. 4 (2), pp. 333-354, 2000.

LUKES, S., **Power: a radical view**. 2a ed. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

McADAM, Doug. *Political process and the development of black insurgency*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

MELUCCI, A. *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

MELUCCI, A. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Tradução: Maria do Carmo Alves do Bonfim. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

PEREIRA, Manoel Nunes. *Negros Escravos na Amazônia*. In: Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos Reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.