



Revista Organizações & Sociedade
2024, 31(109), 001-031

© Autor(es) 2024

Seção: Artigo

DOI 10.1590/1984-92302024v31n0006PT

e-location: ev31n0006PT

eISSN 1984-9230 | ISSN 1413-585X

www.revistaoes.ufba.br

NPGA, Escola de Administração

Universidade Federal da Bahia

Editora Associada:

Josiane Silva de Oliveira

Recebido: 24/09/2022

Aceito: 21/02/2024

Decisão de (Re)Existir!: Histórias e Modos de Organizar de uma Comunidade Quilombola Mineira

Hellen Cordeiro Alves Marquezini^a,
Ludmila de Vasconcelos Machado
Guimarães^b
Raquel de Oliveira Barreto^b

^a Fundação Getúlio Vargas - EAESP, São Paulo, Brasil

^b Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais –
CEFET-MG, Belo Horizonte, Brasil

Resumo

Esta pesquisa objetiva compreender como a construção da identidade étnico-racial assegura a existência de uma Comunidade Remanescente Quilombola (CRQ). A psicossociologia foi tomada como referencial teórico e utilizou-se a abordagem metodológica história de vida coletiva em uma CRQ da região metropolitana de Belo Horizonte (MG). Com base nos resultados, compreende-se o quilombo como uma organização construída a partir de uma identidade étnico-racial que mobiliza os marcadores de resistência, pertencimento e ancestralidade, essenciais à existência dos sujeitos e do quilombo. As identidades são construídas por meio do reconhecimento da ancestralidade, em que os sujeitos se filiam à história, reconhecendo esses antepassados como composição do que se é. Essas identidades permitem que os sujeitos quilombolas sintam-se pertencentes a este grupo, que permanecerá (re)existindo devido a essa resistência ancestral que é reapropriada. A resistência é indissociável da identidade, porque para o próprio ato do sujeito quilombola decidir ser, é necessário resistir, uma vez que o outro quer que o quilombo deixe de ser. Esses marcadores

evidenciam que a resistência da Comunidade Quilombola dos Arturos (CRQ que acolheu este estudo) opera para além do compromisso com a vida e mobilização dos seus sujeitos, mas também na decisão de criar formas de organização e reinvenções no enfrentamento ao *status quo*.

Palavras-chave: história de vida coletiva; psicossociologia; quilombo; identidade étnico-racial.

Introdução

O Brasil traz, como marca da colonização, a experimentação do racismo em diferentes facetas (Nogueira, 1998), em um processo histórico de apagamento que provocou um obstáculo na construção da identidade racial negra. Ao ser colocado no lugar de objeto, e não de sujeito, esse corpo negro foi alijado do meio social, condição que se mantém não apenas na história brasileira, mas também permeia o imaginário social (Nogueira, 1998). Neste contexto, esta pesquisa objetiva compreender como a construção da identidade étnico-racial assegura a existência de uma Comunidade Remanescente Quilombola (CRQ) da região metropolitana de Belo Horizonte (MG).

Na afrodiáspora, além dos corpos e práticas, que eram o interesse prioritário do Capital, os modos de ser e viver dos diversos grupos étnicos africanos também foram transportados (Gontijo & Leite, 2020), os quais se diferenciavam e se contrapunham à lógica, muitas vezes violenta, da economia-mundo capitalista. Como um ato de resistência visando sua sobrevivência, emergiram os quilombos, como forma de transformação da ordem colonial estabelecida (Neves, 2019). O quilombo pode ser compreendido como uma organização na qual os indivíduos se reúnem com um objetivo comum de produção da vida em comunidade. Nesse sentido, estabelecem modos de viver e agir consonantes com seus valores e crenças, desenvolvendo seu próprio *modus operandi*.

Essas organizações não devem ser vistas apenas como vestígios de um passado colonial, mas como formas de organização política e social que carregam um importante legado histórico-cultural e que lutam (e resistem) para garantir seus direitos (Campos & Souza, 2015). Nesse sentido, nesta pesquisa os termos quilombos e Comunidades Remanescentes Quilombolas (CRQ) são utilizados como sinônimos. Isso se dá porque ambos os termos exprimem a historicidade existente na trajetória deste grupo.

Para a compreensão dessa organização, e dos sujeitos que dela fazem parte, utilizar-se-á da abordagem da psicossociologia. Optou-se pela história de vida coletiva como abordagem metodológica. Essa escolha se deu pelo fato de que a história e a memória das CRQ se constituem modos para revelar, por intermédio dos discursos produzidos por elas e para elas, como ocorre a construção da identidade étnico-racial nessas comunidades. Agregar as memórias e narrativas de resistências dos quilombolas pode ser um recurso valioso para que os negros brasileiros reconheçam suas origens, sua cultura e identidade, (re)existindo em meio às culturas contemporâneas.

Além dessa introdução, esta pesquisa conta com uma seção de referencial teórico, na qual se aborda o processo de apagamento da negritude e da assunção da identidade. Apresenta-se também a abordagem utilizada como lente teórica: a psicossociologia francesa. Em seguida, apresenta-se a metodologia utilizada, com a descrição do espaço metodológico, da tipificação da pesquisa, dos procedimentos e técnicas de coleta e análise de dados. Em seguida, apresentam-se a análise e a discussão dos dados. Por fim, tem-se a conclusão.

Referencial teórico

A psicossociologia (Barus-Michel, Enriquez, & Levy, 2011) “corresponde a um ramo da psicologia que se ocupa de sujeitos, grupos, organizações, e instituições em situações do dia a dia, em uma perspectiva de intervenção e análise pautadas na abordagem clínica” (Pinto, Carreteiro, & Rodriguez, 2015, p. 977). A escolha por essa abordagem justifica-se pelo entendimento de que a construção da identidade pelos sujeitos perpassa pelo reconhecimento de si e do outro, em processos de filiação e desfiliação (Castel, 1997, 1998), bem como o entendimento de que os aspectos subjetivos interferem no contexto social e que a dimensão coletiva produz efeitos na experiência individual (Rheume, 2009).

Não há como analisar a construção da identidade étnico-racial brasileira sem resgatar o processo da racialização no país. Apesar de, juridicamente, o negro ocupar um espaço na sociedade, na prática, por causa das implicações histórico-políticas de sua inserção social, esses sujeitos são marcados pela cor e discriminados por tudo que essa pele representa, permanecendo, por fim, escravizados (Nogueira, 2019). Nesse processo de apagamento do negro, de rejeição às suas personalidades míticas e seus símbolos da resistência cultural, houve o fortalecimento, no Brasil, do mito da democracia racial, que propaga a ideia de que as relações entre as raças no país são harmônicas, não havendo, portanto, problemas sociais originários de questões raciais. Essa realidade “harmônica” está evidenciada na sociedade brasileira pela mestiçagem, pela identificação do sujeito como pardo, mulato, moreno — tudo, menos negro — invisibilizando os afrodescendentes (Munanga, 2019).

Cientes de que as condições socioeconômicas, ideologia e demais atravessamentos moldam as estruturas psíquicas dos sujeitos (Nogueira, 1998; Carvalho, 2015), esses se tornarão cativos e mantenedores de tais condições, incorporando e assimilando-as. Aprofundar nos estudos sobre a subjetividade é apostar nas possibilidades de alcançar aspectos psíquicos inerentes aos sujeitos, como sua história e identidade, a partir do uso de formas de expressão do sujeito (Justo & Vasconcelos, 2009), como o resgate da história, que permitam emergir tais aspectos.

Negro ou tornar-se negro: identidade e o processo de tomada de consciência negra

Souza (1983), em sua tese *Tornar-se Negro*, conclui que o negro brasileiro não possui uma identidade negra a negar, já que, ao longo da sua história, não adquiriu uma consciência do processo ideológico que reafirma sua identidade racial. Sua tese é um texto seminal no que tange à pesquisa sobre a estrutura psíquica de negros, considerando a estrutura que cria, e reitera necropolíticas preconceituosas e discriminatórias, projetadas da fragilidade egóica de brancos aos corpos negros.

Esta construção está em consonância com a ideia do lugar de negro (Gonzalez & Hasenbalg, 1982), um lugar predestinado ao negro brasileiro no pós-abolição, que não permite que o sujeito negro tenha liberdade para assumir a sua identidade étnico-racial sem maiores consequências (Silva, 2020). Kilomba (2019) refere-se a esse instrumento subjetivo de silenciamento da negritude como máscara de silenciamento, uma clara referência à máscara de flandres, instrumento de tortura utilizado pelos escravizadores para impedir a deglutição — e a voz — dos sujeitos escravizados.

No jogo das diferenças de cunho étnico-racial, de maneira geral, as identidades são edificadas a partir da raça branca, sendo a identidade negra o contraponto, o que implica processos

de negação e sofrimento, mas também em processos de resistência e ressignificação de identidades (Santos, 2015). Souza (1983) afirma que a dinâmica racial estabelecida pela sociedade brasileira conferiu particularidades no arranjo identitário no meio negro, em que de um lado havia os que se conformaram com a “vida de negro”, com o reconhecimento tácito de sua “inferioridade” e a assunção de avaliações autodepreciativas; e de outro lado “os que subiram na vida”, que se afastaram do meio negro e corresponderam com os valores, interesses e modelos brancos, em uma ação eterna de “negar-se duplamente, como indivíduo e como parte de um estoque racial, para poder afirmar-se socialmente” (Souza, 1983, p. 23). Nessa perspectiva, a identidade apresenta uma contradição, numa constante identificação e diferenciação, por significar, ao mesmo tempo, o que é semelhante e o que é diferente (o que o torna singular).

Como enfrentamento a esta ordem social implícita, o sujeito deve tornar-se negro em contraponto a nascer negro. Nascer negro, para Gonzalez, seria a reprodução do sujeito negro como concebido pelo projeto colonial: inferior, subalterno e alienado de sua humanidade (Silva, 2020). A construção da identidade negra viria através do ato de reconhecer-se negro em enfrentamento ao processo de embranquecimento esperado pela branquitude (Gonzalez & Hasenbalg, 1982). “O tornar-se negro é parte da descoberta de uma experiência subjetiva, que nos afirma e nos reafirma como sujeitos negros” (Silva, 2020, p. 148).

Para a psicossociologia, a identidade é uma construção relacional e dinâmica, um processo sempre inacabado, que muda e evolui ao longo do tempo. Ardoino e Barus-Michel (2011) definem identidade como “a construção incessante e frágil de uma representação de si que aspira a uma unidade singular, contínua e reconhecida, que, sucessivamente, pode ser fortalecida ou não por aquilo que o ambiente fornece” (p. 204). Pode-se inferir, portanto, que a noção psicossocial de identidade se dá a partir da interação entre o eu e o outro, na qual são designados ao indivíduo atributos sociais e jurídicos que lhe atribuem uma posição social e o situam perante os outros (Gaulejac, 2011).

A identidade psicossocial define-se, por fim, nas representações que o sujeito tem de si mesmo (autoatribuição) confrontadas com o olhar dos outros sobre si (autoatribuída), cabendo ao indivíduo construir sua coerência identitária, estreitando os laços de sua identidade individual e coletiva, que se coproduzem (Gaulejac, 2011). Souza (1983) afirma que “ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (p. 77).

A despeito do sofrimento físico e psíquico sofrido pelos negros escravizados, o período escravagista foi marcado por diversas formas de resistência e busca de liberdade por esta parcela da população. Construir uma identidade própria, transformadora da própria história, passa por resgatar as versões da história e compartilhar uma mesma memória de enraizamento. Nesse sentido, apresentamos os quilombos, como organizações que possuem a resistência e a luta contra a colonização no cerne dos seus modos de ser e organizar, apreendendo, na essência, as (sobre)vivências, experiências e história.

Quilombo, identidade racial negra e escolhas de si: todo corpo negro é um quilombo vivo!

A ansiedade pelo reconhecimento da existência de uma cultura autêntica entre as comunidades negras do Brasil, que garantiria a ampliação de seus direitos em âmbito nacional, sustenta-se pelo advento dos quilombos (Marinho, 2017). Isso porque a autenticidade da existência de tais grupos é fundada na resistência e na negação do sistema colonial opressor e difusor de uma realidade falsa. A partir da discussão de identidade e de seus significados para o sujeito, problematiza-se a necessidade de mostrar uma identidade homogênea para acesso a direitos, apoiando-se na designação de CRQ, termo novo para a comunidade e que é apre(e)ndido por ela de forma diferenciada no processo de garantia de direitos (Antunes, 2011).

Os quilombos foram oficialmente concebidos pelo Império brasileiro como uma organização política e social à margem da legalidade que oferecia um risco à ordem dominante colonial, podendo ser reinterpretada como um elemento de contestação da ordem vigente (Moura, 2001). Para Moura (2021), os quilombos são uma forma de organização política pautada na resistência, “como estavam sujeitos às invasões periódicas das forças de repressão que agiam constantemente contra eles, os quilombos tinham de organizar um tipo de poder capaz de defendê-los das investidas inimigas” (p. 45).

Nascimento (1985) realizou o resgate histórico do quilombo enquanto instituição, partindo de sua compreensão como instituição africana, recebendo o quilombo dois significados: o de território e o de instituição em si, “seria Kilombo os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade” (p. 43). A seguir, Nascimento discorre sobre o quilombo como instituição no período colonial, no qual o quilombo pode ser visto como “sistemas sociais alternativos” (p. 44) que “se organizam dentro de um arcabouço ideológico, ou seja, a fuga implica numa reação ao colonialismo” (p. 46). A autora finaliza a discussão apresentando o quilombo como passagem para princípios ideológicos, em que “o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (p. 47).

O quilombo não é como a historiografia tem tentado traduzir, simplesmente um reduto de negros fugidos, simplesmente a fuga pelo fato dos castigos corporais, pelo fato de os negros existirem a tentativa dentro de uma sociedade opressora, mas também a tentativa de independência de homens que procuram por si só estabelecer uma vida para si, **uma organização social para si**. (Nascimento, 1977, p. 129, grifo nosso)

A junção do termo jurídico-histórico (quilombolas) com outro que remete à discriminação e à dominação (remanescentes de escravos) é a base para discussão em CRQ entre identidade atribuída ou autoatribuição da identidade, associando racialização ao jogo entre passado, presente e futuro, inerentes à construção de identidade que se fundamenta na história viva do grupo num contexto de acesso a direitos focalizados (Antunes, 2011). A construção da identidade quilombola possibilita a visibilidade de um grupo marginalizado de cidadãos, assumindo um caráter sociopolítico, cultural e espacial, que molda o geo-imaginário desta herança e história compartilhadas (Kenny, 2011).

Para Castel (2009), se os sujeitos são ativos nos processos de subjetivação, os determinismos históricos que eles subjetivam são atualizados continuamente através dos processos de socialização

que experienciam. Blondel e Delzescaux (2014) afirmam que a compreensão, do ponto de vista do sujeito, dos suportes que este mobiliza no momento presente para escolher uma direção ante “situações instáveis” e frágeis, vão desembocar na afiliação¹ ou na desfiliação individual, sem que o sujeito possa predizer sobre elas.

Castel (1998) define a desfiliação como “o deslocamento de regulações por meio das quais a vida social se reproduz e se reconduz” (p. 174). Podendo ser compreendido também como “situações nas quais indivíduos deixam de pertencer, deixam de estar vinculados ao universo do trabalho e/ou a redes sociais mais amplas” (Castel, 1997, p. 19). O autor exemplifica esse conceito a partir do trabalho: um sujeito com emprego remunerado encontra-se filiado e com uma identidade social positiva; o mesmo sujeito, ao encontrar-se desempregado, descobre-se desfiliado, sem suas associações coletivas, encontra-se, portanto, “abandonado a si mesmo” (p. 11, tradução das autoras).

Pereira (2009) descreve a filiação, filiação sanguínea e admissão em uma comunidade “como coordenadas que permitem a situação do sujeito no mundo, implicando em cidadania, pertencimento e identidade” (p. 130). A autora discorre que pensar a filiação como forma de inserção grupal, permite alargar seu conceito com foco em seu significado na construção identitária. Já Zioni (2006) entende a desfiliação como “uma série de situações diferentes, que têm em comum o fato de expressarem um modo particular de dissolução dos laços sociais como o resultado de uma dinâmica de precarização e de fragilização” (p. 23), que expõe a fragilidade do indivíduo à medida que desaparecem os coletivos protetores.

Para que o processo de subjetivação permita ao sujeito social entrar em novo registro de existência social, o indivíduo deve encontrar e defrontar-se com as condições sociais que tornam possível a emergência e a realização desse registro. Então o despertar da consciência de si não será um dado espontâneo da consciência, mas aparecerá quando a socialização for colocada à prova por experiências que não fazem parte dos esquemas habituais de pensamento (Blondel & Delzescaux, 2014).

Compreendendo a desfiliação como uma das vias pelas quais o novo emerge na história, as estratégias coletivas de afiliação podem contribuir para construção da história de vida dos sujeitos (Castel, 1998). Pensar os conceitos de filiação e desfiliação no que tange à construção da identidade racial quilombola faz-se necessário, já que todo sujeito tem direito ao conhecimento de suas origens. No caso dos sujeitos negros brasileiros, esta história se inicia com um antepassado escravizado que, salvo raras exceções, tiveram seus registros apagados. Então esse resgate genealógico torna-se muito difícil, cabendo à construção grupal esse papel da construção de relações, convencionais e históricas, para a assunção dessas identidades e papéis (Pereira, 2009).

A identidade não se estabelece permanentemente, estando sujeita a transformações constantes, relativas ao território, ao ambiente e à aprendizagem social (Elias, 1994). A existência de CRQ em dois contextos distintos, como por exemplo o urbano e o rural, irá significar trajetórias diferentes para as comunidades e, conseqüentemente, estratégias distintas de reconhecimento e construção da identidade racial. O território, portanto, não deve ser excluído do processo de construção de identidades, uma vez que não é apenas um espaço físico que abriga as comunidades. É no quilombo (território) que os sujeitos resgatam as histórias, os fatos e as práticas do cotidiano das comunidades (Deleuze & Guattari, 1997).

Para além dos aspectos simbólicos que o território quilombo traz, faz-se necessário destacar a importância da regularização fundiária como um instrumento para equiparação da cidadania no pós-abolição e afirmação da identidade negra brasileira (Leite, 2000). Essa urgência pode ser exemplificada pela proposição realizada pelo Grupo Movimentos Sócio-Políticos no 3º Congresso de Cultura Negra das Américas, seis anos antes da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, “que os movimentos negros apurem onde existem terras ocupadas por comunidades negras, e providenciem por meios legais a aplicação da usucapião evitando os problemas de usurpação das terras. Luta pela defesa dos posseiros, na sua maioria negros e mestiços, com a aplicação das leis desprezadas pelo próprio Estado” (Ratts, 2007, p. 54).

Enquanto organização social, a CRQ está reconhecendo seu território, um território que é um campo que se constitui simultaneamente à identidade coletiva dos moradores, que se expressam por meio de sua cultura e das possibilidades de sua condição socioeconômica. Embora a cor e a procedência africana sejam importantes para as escolhas de vida desses indivíduos, elas não são as únicas diretrizes que orientam a organização social e cultural do grupo. A articulação de respeito e valorização de saberes necessários à manutenção da identidade e de defesa dos interesses é fundamental para as escolhas identitárias dos sujeitos (Antunes, 2011; Farfán-Santos, 2016).

Para pensar identidade é preciso entender como o sujeito, em seus contextos de interação, se define e define o outro como pertencente ou não a determinado grupo social. Dependendo do contexto social e político, o sujeito pode escolher qual identidade irá ressurgir e qual será silenciada, além de como os sujeitos escolhem as suas identificações, mediante os contextos de interação e de mudanças. Pois quem se identifica como negro em um dado contexto, pode não se identificar como tal em outro contexto e situação sociais (Sansone, 2003). Considerando que a construção e reconstrução das identidades ocorrem de maneiras diferentes a depender dos contextos (Castel, 2003), a reflexão sobre identidade racial negra pressupõe uma contextualização densa das especificidades das relações sociais vividas pelos indivíduos envolvidos.

Dessa forma, pensar a construção da identidade racial como escolhas de si, permite considerar os sujeitos como agentes sociais capazes de operar e construir sua cultura, modificando-a e transformando a si mesmo de acordo com seus valores, experiências, vivências e interesses políticos, mesmo que, neste processo de transformação da cultura e das identidades, ajam muitas vezes de modo inconsciente (Antunes, 2011; Farfán-Santos, 2016; Silva, 2019). Ainda, faz-se necessário considerar que o desenvolvimento da identidade racial do Brasil, enquanto sociedade, ignora sistemática e estruturalmente oportunidade para os negros reivindicarem reparações por séculos de escravidão. Assim, a história e a memória das CRQ são caminhos para revelar, por meio dos discursos sobre e produzidos pelas organizações sociais, como ocorre a construção da identidade racial nessas comunidades.

Corpos negros que se narram: história de vida coletiva enquanto abordagem metodológica

Para responder aos objetivos desta pesquisa, foi recolhida a história de vida da CRQ denominada Comunidade dos Arturos, localizada em Contagem (MG). Esta pesquisa primou, desde a definição do seu tema ao primeiro contato com a comunidade e posteriormente com os sujeitos

participantes, a “tratá-los em sua dignidade, respeitá-los em sua autonomia e defendê-los em sua vulnerabilidade” (Tengan, Venancio, Marcondes, & Rosalen, 2005, p. 27). Em consonância com esse posicionamento e com os princípios éticos requeridos para a pesquisa, foi solicitada autorização para a realização desta ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sendo aprovada em 8 de setembro de 2020 sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) 34488720.9.0000.8507.

Os enfoques tradicionais de pesquisa em administração não conseguem explicar completamente a realidade social, assim, a adoção de métodos que propiciem o aprofundamento em determinadas questões torna-se relevante e necessário (Mageste & Lopes, 2007). A história de vida permite compreender a dimensão subjetiva dos sujeitos enquanto atores sociais, pensando não apenas em indivíduos, mas na análise de organizações sociais em que a experiência deste será compreendida através das histórias singulares, revelando os valores da sociedade que podem interferir na realidade organizacional, bem como um estudo profundo sobre a vida dos sujeitos sociais, assim como penetrar em sua trajetória histórica e compreender a dinâmica das relações que estabelece ao longo de sua existência (Spindola & Santos, 2003; Mageste & Lopes, 2007).

A história de vida, através do contar, visitar e recontar, resgata a história dos sujeitos e, enquanto instrumento de análise psicossocial, pode contribuir para a mudança pessoal e social. Justifica-se, portanto, a escolha da história de vida coletiva como metodologia desta pesquisa, a partir da compreensão de que a reconstrução da história do grupo, de acordo com as características históricas e sociais com as quais se relacionam, contribuirá para a compreensão de suas próprias identidades. Segundo Rheume (2014), “a história de vida coletiva é a história de um grupo que desenvolve coletivamente uma voz relacionada à sua experiência de vida como um grupo estabelecido, portador de uma história mais ou menos longa” (p. 71). Rappapourt (2000) entende a história de vida coletiva como a coleta de narrativas de uma comunidade, na qual as pessoas mantêm histórias comuns sobre de onde vêm, quem são, quem serão ou querem ser acrescentado que o senso psicológico de comunidade pode ser indexado por suas histórias compartilhadas.

Para o recolhimento dessa história de vida coletiva, utilizou-se uma diversidade de técnicas de coleta, entre elas, entrevistas aprofundadas, observação participante e consulta a documentos públicos. A escolha pela coleta e combinação de narrativas oriundas de fontes de dados distintas se dá para melhor compreensão, do ponto de vista psicossocial, da identidade narrativa (Gaulejac, 2006) dos sujeitos e comunidade. Nesse sentido, para além das histórias que os sujeitos contam sobre si mesmos, “a identidade narrativa nada tem de estável. Evolui e pode ser objeto de múltiplas versões, complementares ou mesmo opostas, que se constroem entre a história factual, a dos historiadores, e a ficção, aquela que se constrói sobre o modelo do romance familiar” (Gaulejac, 2006, p. 107).

É importante ressaltar que a identidade narrativa (Gaulejac, 2006) dos sujeitos e comunidade “alimentam as suas identidades respectivas por meio de relatos constitutivos da sua história” (p. 107). Assim, buscou-se não reproduzir meramente a historiografia oficial, mas sim a história construída no coletivo. Contudo, faz-se necessário enfatizar que, assim como acontece na historiografia oficial, identificou-se um silenciamento da categoria gênero nas narrativas, evidenciando que o protagonismo das mulheres é minimizado e/ou apagado, ainda que as mulheres quilombolas de Arturos estejam engajadas em questões políticas, sociais e culturais. Nos relatos e na história documental elas não aparecem espontaneamente na voz e nos relatos, bem como não há informações aprofundadas sobre essas mulheres. Com vistas a mitigar essas ausências,

mencionamos nominalmente estas mulheres e iniciamos a história de vida coletiva a partir de Felisbina, a matriarca de Arturos.

As entrevistas aprofundadas para construção da história de vida coletiva (Ferrarotti, 1983; Gaulejac, 1988 citado por Carreteiro, 2009) foram realizadas com cinco sujeitos participantes (Tabela 1). A coleta das entrevistas com sujeitos participantes individualmente está de acordo com a prática e coleta da história de vida coletiva, a saber, “a narração diz respeito principalmente à história da experiência do grupo, mesmo que seja, é claro, baseada em uma conta enraizada na experiência subjetiva de membros individuais” (Rheaume, 2014, p. 60). O acesso aos participantes ocorreu por meio do método bola de neve (Handcock & Gile, 2011; Biernarcki & Waldorf, 1981).

As entrevistas ocorreram no período de setembro a dezembro de 2020 em formato on-line, devido à pandemia de covid-19, tiveram duração média de 45 a 75 minutos e foram realizadas através dos aplicativos Google Meet e WhatsApp, de acordo com a conveniência do entrevistado, gravadas com auxílio do aplicativo Gravador de Voz e transcritas utilizando o recurso Digitação por voz do Google Docs, bem como o aplicativo Telegram por meio do boot Transcriber. Todas as transcrições foram lidas e relidas na íntegra, devidamente acompanhadas do áudio original, para captação e apreensão das revelações e sentidos, conforme sugerido por Queiroz (1991).

Para garantir o anonimato, os nomes dos sujeitos participantes foram alterados. Devido aos estreitos laços consanguíneos e sociais entre os membros da comunidade, e visando garantir o anonimato dos participantes desta pesquisa dentre este grupo, optou-se por nomeá-los com ideogramas Adinkras, que são conjuntos de símbolos gráficos utilizados para representar uma palavra ou conceito abstrato, oriundo de grupos linguísticos da África Ocidental (Silva, 2018). Essa escolha também foi realizada em respeito (e homenagem) às origens de Felisbina, matriarca do tronco da família Arturos, cuja ancestralidade remonta à África Ocidental (Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais [IEPHA], 2014). Os Adinkras selecionados pelas autoras (Dybax, 2016) remeteram-lhes características dos sujeitos participantes identificadas nas entrevistas.

Tabela 1

Sumário dos sujeitos participantes da pesquisa

Entrevistado	Simbologia Adinkra	Descrição do Adinkra	Geração	Sexo
Fawhodie		Independência, liberdade, emancipação	Terceira	Feminino
Mate Masie		Conhecimento, sabedoria, prudência	Terceira	Feminino
Aya		Resistência, desenvoltura	Terceira	Feminino
Nkonsonkonson		União, relações humanas	Filiação por casamento com membro da segunda geração	Feminino
Dwennimmen		Humildade, força	Segunda	Masculino

Fonte: elaborada pelas autoras.

Além das entrevistas aprofundadas, empreendeu-se a coleta de dados de conversas realizadas com membros da comunidade em aplicativos de mensagem instantânea, bem como de postagens realizadas nas redes sociais de Arturos. Foram utilizados também documentos produzidos pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA), quando do registro da comunidade como Patrimônio Cultural Imaterial, para cruzamento dos dados históricos com as narrativas dos entrevistados. Por fim, apesar das condições fitossanitárias do período em que a pesquisa foi realizada, foi possível realizar uma visita presencial à comunidade, momento no qual ocorreram conversas informais, vivências das práticas e ritos comunitários, conhecimento dos diversos membros dos ramos familiares e visitas aos seus locais e espaços simbólicos, cujas impressões foram registradas em um diário de campo. O uso de múltiplas fontes de dados para a coleta da história de vida está de acordo com o disposto por Riessman (2008).

Para análise dos dados utilizou-se a análise temática proposta por Braun e Clark (2006), que pode ser definida como “um método de análise qualitativa de dados para identificar, analisar, interpretar e relatar padrões (temas) a partir de dados qualitativos” (Souza, 2019, p. 52). Buscou-se identificar questões latentes (temas) que emergem das narrativas, ainda que não definidas previamente no escopo da pesquisa (Queiroz, 1991). Esse posicionamento está em consonância com Atkinson (1998) que considera que a análise deve emergir da própria história.

A história de Arturos: origem documentada ou atribuída

Felisbina, filha de Maria e Felipe Congos, nasceu na Fazenda Bom Jesus em São Gonçalo de Contagem. O sobrenome Congos atribuído a seus pais indica que ambos eram africanos, originários da África Central. Sobre Camillo, filho de Maria Silvéria, nascido em 1840, não há informações precisas de seus antepassados. Ambos eram escravizados por Rita Cândida Costa e João Teixeira Camargos, influentes proprietários de fazendas e de escravizados da região que viriam a estabelecer

relações de compadrio e apadrinhamento com os descendentes de Felisbina e Camillo. Felisbina também foi escravizada por José Antônio da Costa Ferreira, pai de Rita Cândida Costa e sogro de João Teixeira Camargos.

A Igreja sempre esteve como pano de fundo dessas relações, realizando o batismo dos escravizados e atribuindo-lhes novos nomes católicos e sobrenomes para registro de suas origens, seja por meio do estabelecimento de irmandades religiosas negras, como parte do projeto colonizador português, auxiliando no controle e legitimando a hegemonia do Estado, como por meio da catequização católica, como processo de controle social da população escravizada. Algumas dessas irmandades também foram essencialmente criadas por negros escravizados ou libertos, como resultado de uma busca por identidade; outras, foram estabelecidas pela associação entre negros, mulatos e brancos; outras, pela elite local. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem foi fundada em 1867 sem a participação oficial da população escravizada e seu estatuto assinado no mesmo ano pela elite da região que possuía diversos graus de parentescos.

Em 1888, Camillo já atuava como Regente do Congado, cargo relevante no Reinado de Nossa Senhora, o que evidencia um profundo envolvimento com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Em algum momento de sua vida, Camillo alcançou a "liberdade", tendo atuado como trabalhador rural nas fazendas de São Gonçalo da Contagem. Não há registros sobre a data em que o fato ocorreu, contudo, pode-se inferir que Camillo tenha adquirido a liberdade com a promulgação da Lei Áurea, já que adquiriu um terreno em 2 de novembro de 1888, meses após a abolição da escravatura.

Camillo e Felisbina tiveram filhos, entre eles Arthur. Arthur nasceu em 21 de dezembro de 1885, época em que já vigorava a Lei do Ventre Livre, que previa que, a partir de 28 de setembro de 1871, todos os filhos de escravas seriam juridicamente livres, estando Arthur, aos olhos da lei, livre. Arthur foi apadrinhado por Benjamim Camargos, filho de Rita Cândida Costa e João Teixeira Camargos, "donos" de seus pais. A relação de compadrio que se estabeleceu foi de controle e coerção, caracterizada por servidão, dor, tortura e sofrimento.

Em 17 de agosto de 1893, Camillo faleceu, aos 53 anos. Com o falecimento, o terreno adquirido por ele em 1888 foi deixado para seus filhos. Arthur, que à época tinha oito anos, após um dia inteiro de trabalho, pediu permissão ao seu padrinho para despedir-se de seu pai. Em resposta ao pedido, que foi negado, Arthur foi agredido. Arthur foi agredido em outras ocasiões por outros membros da família que o "apadrinhavam". Aos 15 anos, farto da situação vivida, fugiu para a Fazenda do Morrão, onde viveu e trabalhou como carreiro, vaqueiro, tropeiro.

Arthur casou-se com Amélia Philomena Diniz, filha de Maria do Amparo e Francisco José da Silva, em 15 de novembro de 1906. O casal foi apadrinhado por Antônio Olinto Costa Ferreira, neto de José Antônio da Costa Ferreira, ex-dono de Felisbina. Quatro anos depois, Amélia faleceu aos 19 anos. O casal não teve filhos. Em 16 de novembro de 1912, Arthur casou-se com Carmelinda Maria da Silva, irmã de sua primeira esposa. Após casados, Arthur e Carmelinda mudaram-se para a Mata do Macuco ou Mata do Curiangu, situada em Santa Quitéria – atual Esmeraldas (MG) –, onde tiveram seus dez filhos.

Ainda que residentes em outra cidade, a família mantinha laços estreitos com o município de Contagem: os filhos foram batizados na cidade e a família se deslocava para celebrar o Reinado/Congado de Nossa Senhora do Rosário em Contagem. Havia um lugar de residência,

Esmeraldas, e um lugar de sociabilidade e religiosidade, Contagem. Contagem passa a ser lugar de residência para a família em 1940, quando o filho mais velho de Arthur e Carmelinda – Geraldo – se muda para trabalhar na região, após uma época de dificuldade em encontrar emprego em Esmeraldas. Após Geraldo, suas irmãs também se mudaram para a cidade, para trabalhar e auxiliar na subsistência da família. A rotina era de segunda a sexta, trabalho, e no fim de semana, casa dos pais.

Para reduzir o desgaste e a dificuldade do deslocamento dos filhos entre as cidades, Arthur recomendou que Geraldo e sua respectiva família fossem viver na propriedade que havia herdado do pai. Geraldo acatou a recomendação e construiu um rancho de sapé. Logo em seguida, Arthur, Carmelinda e os demais filhos mudaram-se para a propriedade, também em um rancho de sapé. Ao longo do tempo, a casa foi desfeita e, em 1956, a construção de outra foi concluída, a Casa Paterna, ainda hoje existente.

Entre os anos de 1940 até o início de 1960, a maioria dos filhos de Arthur e Carmelinda casou-se. E, a pedido do pai, para manutenção da proximidade e unidade familiar, construíram casas no território e ali se estabeleceram com suas respectivas famílias. Além dos filhos biológicos, Raimundo, filho adotivo de Arthur, se estabeleceu na propriedade com sua família. Juntou-se também ao grupo Joaquim Quadros, pai de Maria Auxiliadora e Lúcia, esposas de Mário e Raimundo, respectivamente.

Arthur faleceu em 19 de dezembro de 1956 de insuficiência cardíaca. Após seu falecimento, Carmelinda foi a principal responsável pela manutenção da estrutura familiar de Arturos, mantendo vivo o desejo da unidade familiar e manutenção das tradições. Esse núcleo familiar compõe a primeira geração de Arturos. E na propriedade herdada por Arthur, além de local de moradia, constituiu-se um espaço onde desenvolviam, no cotidiano e nos momentos rituais, as tradições de matriz africana herdadas de seus antepassados.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário viveu um período de decadência iniciado em 1897, quatro anos após o falecimento de Camillo, com uma tentativa de restabelecimento em 1920 pelas famílias mais abastadas da cidade, na qual os dirigentes da Irmandade eram os senhores dos ancestrais dos Arturos. Conforme averiguado, Rita Cândida e João Teixeira Camargos (citados anteriormente como donos de Camillo Silvério e Felisbina) eram pais de: Augusto Teixeira Camargos, Joviano Camargos, juiz, Manoel João Camargos e Antônio Benjamim Camargos, todos da Irmandade e padrinhos de Arthur Camilo. Observa-se que, além dos laços de servidão e apadrinhamento, foi estabelecido pelos senhores uma posição de mando também na estrutura religiosa de Arturos (Figura 1).

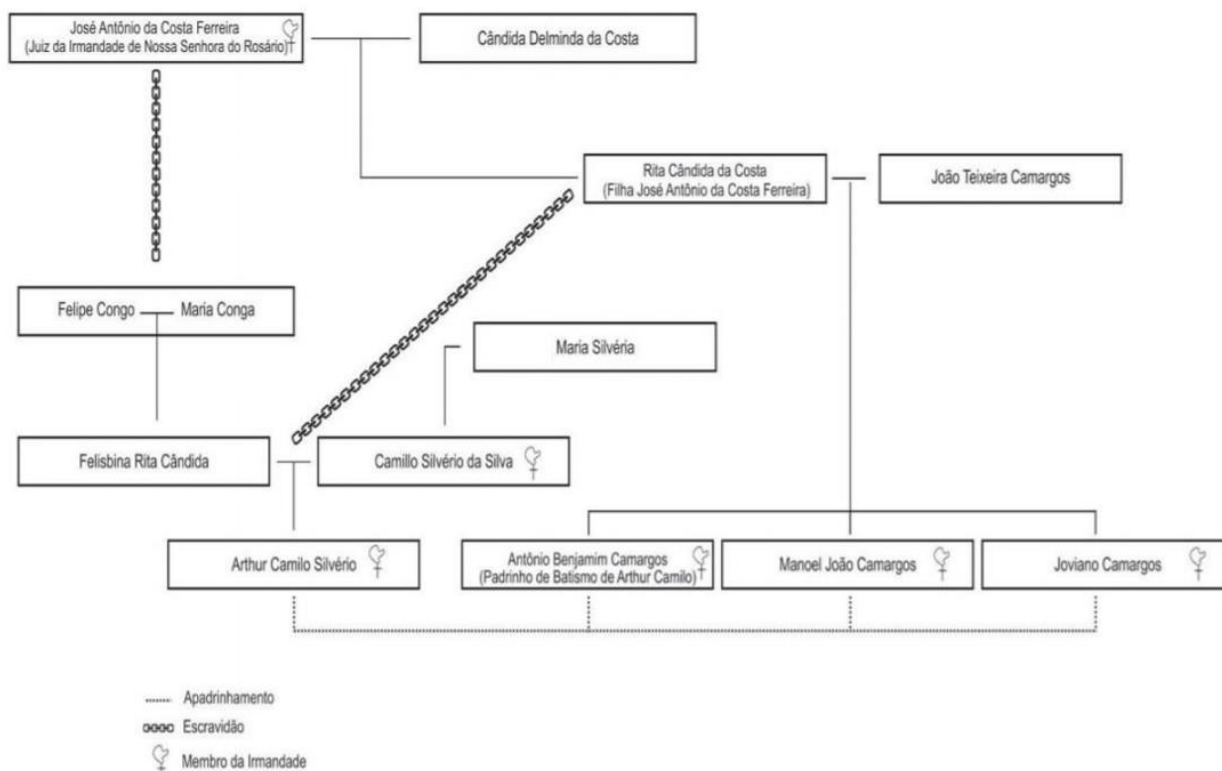


Figura 1. Relações entre os senhores vinculados à Irmandade e os Arturos²

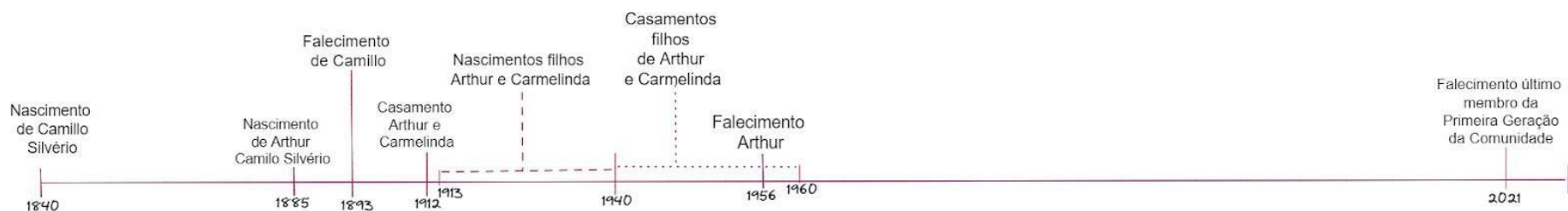
Fonte: IEPHA (2014).

Essa lógica se inverte em 1972, quase um século após a fundação da Irmandade, com a elaboração de um novo estatuto para esta, no qual Arturos, já estabelecido como uma comunidade, participa ativamente e se torna o principal responsável pela Irmandade, com Geraldo Arthur Camilo ocupando os cargos de capitão-mor, Izaíra Maria da Silva, como segunda secretária e Mário Braz da Luz, como segundo tesoureiro. No novo estatuto, além dos tradicionais ritos católicos, são inseridas também as dimensões culturais da comunidade, como o Congado e a celebração dedicada à Santa. Apesar de suas solicitações, a Capela de Nossa Senhora do Rosário foi demolida em 1973, devido à gentrificação da cidade, tendo a nova capela sido concluída em 1976.

Arturos ocupa pela primeira vez um cargo de direção na Irmandade e contribui efetivamente para a manutenção da associação, visto que, após a sua integração, o culto, a devoção e a Festa de Nossa Senhora do Rosário se tornaram constantes. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é juridicamente formalizada em 1978. Em algum período desde sua formalização até o início dos anos 2000, esse registro permaneceu inativo. A reativação ocorreu em 2005. Em 1992, a comunidade cria o Grupo Afro-Brasileiro Filhos de Zambi, visando disseminar sua cultura, origem e tradição em uma linguagem que os aproxime das novas gerações.

No século XXI, a comunidade tem atuado para sua regularização territorial. Apesar de o terreno ter sido legalmente adquirido por Camillo, a comunidade não tem sua posse. Assim, a comunidade solicitou seu reconhecimento como Comunidade Remanescente Quilombola, sendo certificada em 2004. Em 2011, foi solicitada a regularização fundiária, que até o presente momento não ocorreu. Ainda em 2011, Arturos também solicitou o pedido de registro como Patrimônio

Cultural Imaterial de Minas Gerais. O registro foi concluído em 2014. Em 2021, Arturos sofreu a perda do último membro da sua primeira geração, Mário Braz, que faleceu vítima de covid-19. A Figura 2 representa graficamente as linhas do tempo da comunidade dos Arturos.



Linha Familiar

Linha Sócio-histórica

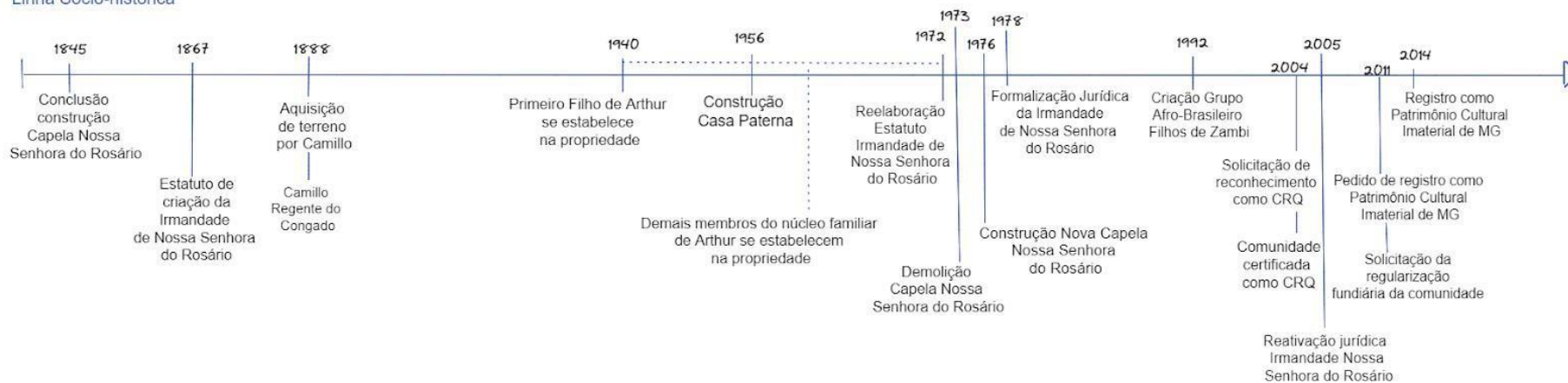


Figura 2. Linhas do Tempo Comunidade Quilombola dos Arturos

Fonte: elaborada pelas autoras.

Análise

Esta análise foi dividida em dois grandes temas. O primeiro se refere à discussão sobre a assunção da identidade racial e identidade quilombola e o segundo sobre a tomada de decisão como um processo de construção histórica. Na análise dos dados a seguir, a articulação entre os achados de pesquisa e os debates teóricos propostos foram realizados de forma orgânica. Esta forma de apresentação está em consonância com a própria dinâmica do aporte teórico da psicossociologia, que nos demanda uma construção que remete às idas e vindas e confrontações entre a teoria e o campo (Guimarães, 2014).

“Eu sou porque nós somos”: assunção da identidade racial e identidade quilombola

A construção social brasileira é permeada por estereótipos e imaginários racistas que impactam na construção das identidades positivas dos sujeitos negros. Ao averiguar-se como ocorre a construção da identidade étnico-racial da Comunidade dos Arturos, verificou-se que o mero fato do sujeito nascer em uma comunidade quilombola, não faz com que ele vista essa identidade. O mesmo ocorre com sua identidade racial. Ser Arturos é mais do que possuir a ancestralidade e residir no espaço geográfico da comunidade. As identidades em Arturos constroem-se a partir da “aceitação das normas sociais que determina quem são ‘seus semelhantes’ e da afirmação de sua singularidade e diferenças em relação a todos os outros”, afinal, “é o outro que me dá a consciência de existir” (Gaulejac, 2006, p. 127), como exemplificado por Fawhodie “*No caso, meu pai que é da Comunidade, minha mãe é uma pessoa de **fora**, mas que casou aqui dentro*”.

A identidade étnico-racial dos sujeitos é construída a partir da socialização familiar, cultural e histórica. Os sujeitos quilombolas se filiam como tal a partir da sua vivência e experiência comunitária e da atribuição de sentido e significado a essas. Por outro lado, os sujeitos podem desfiliar-se em caso de afastamento, tornando-se uma “*geração perdida de quilombolas*” (Aya). O primeiro ato de resistência à identidade negativa imposta pela sociedade ocorre quando os membros de Arturos aceitam sua história, memória e tradições em si sem perderem-se a partir do olhar exterior (Castejon, 2009).

A prática das tradições ancestrais, como as festividades, colabora positivamente para a construção da identidade étnico-racial de Arturos. Os membros da Comunidade da segunda e terceira gerações realizam ações de inserção dos jovens nas atividades para que essas não sejam perdidas e em uma estratégia para que esses jovens se reafirmem enquanto descendentes e portadores desses ritos ancestrais. Uma ação importante foi a criação do conselho comunitário para a tomada de decisões sobre as demandas comunitárias. Observou-se que a inserção dos membros que não participam das festividades nesse processo de tomada de decisões também teve reflexos positivos na construção da identidade. É interessante perceber que esta mudança na percepção do que é ser Arturos, para além das festividades, decorre da própria vivência – e incômodo – de membros de gerações mais novas que experienciaram esse afastamento. Assim, a criação do conselho comunitário foi benéfica para a valorização positiva da identidade de Arturos e uma estratégia para enraizamento comunitário.

A identidade étnico-racial de Arturos também é construída a partir do olhar da sociedade e do Estado. A comunidade tem muito orgulho de ser frequentada por cidadãos de vários países e de levar suas tradições a outras cidades. Essa construção ocorre também a partir do olhar negativo da

sociedade. Integrantes de Arturos relatam que vivenciaram episódios de racismo, mas que construíram estratégias para reafirmar suas identidades visando mitigar seus sofrimentos. A comunidade realiza ações nas escolas da região que recebem seus membros, com o intuito de mitigar ofensas racistas, apresentar sua cultura e ancestralidade, visando construir uma identidade positiva do que é ser negro e quilombola. A educação antirracista também está presente no movimento inverso, quando a sociedade visita a comunidade e são realizadas discussões sobre diversidade e o orgulho de sua ancestralidade, origens e tradições.

Ainda, para a construção da identidade étnico-racial de Arturos a partir do olhar do Estado, foi necessário que a comunidade, e seus sujeitos, se tornassem detentores de direitos políticos, civis e sociais. Enquanto sujeitos de direito, Arturos adquire uma identidade positiva frente à sociedade uma vez que está sob a proteção da mesma lei que assegura os outros (Enriquez, 2006). Em Arturos essa valoração positiva acontece quando Camillo, na condição de liberto, adquire a propriedade em que a comunidade se estabelecerá. Está presente também no reconhecimento como Patrimônio Cultural Imaterial pelo estado de Minas Gerais e na certificação pelo governo federal como CRQ.

Ao analisar a história de constituição e registro de Arturos, percebe-se que a comunidade evoluiu de um espaço geográfico somente de residência, para um espaço simbólico de práticas ancestrais. O ponto catalisador dessa mudança foi a assunção da responsabilidade de mantenedores da Irmandade Nossa Senhora do Rosário por Arturos. A partir desse marco, a propriedade perde o caráter puramente territorial, sendo ressignificada como espaço simbólico de manutenção de práticas e saberes. Arturos deixa de ser significativo apenas para um grupo familiar e passa a ter o reconhecimento externo, a partir do olhar do outro.

A partir da experiência de Arturos, compreendemos que a **identidade étnico-racial na comunidade** é construída: **de dentro para fora**, a partir da vivência no ambiente comunitário, na educação informal nos espaços comunitários, na imersão nas tradições ancestrais e religiosidades comunitárias; e, **de fora para dentro**, a partir do reconhecimento da sociedade e do Estado. Então, não é somente a terra que identifica esses sujeitos como quilombolas, mas sim sua condição de membro – que participa da vida coletiva e da tomada de decisão – do grupo, bem como a capacidade de auto-organização e autogestão comunitária para identificar seus membros para além dos laços consanguíneos.

Identificou-se, então, que os marcos de constituição de um quilombo ocorrem por meio de (a) **reconhecimentos subjetivos**: reconhecimento da própria comunidade em sua vivência, ao conceber o significado do quilombo para além da propriedade territorial privada; (b) **reconhecimento social**: a sociedade percebe Arturos como um quilombo ao reconhecer sua existência, por meio da participação nas festividades, solicitação de benzeção, nomeação do território e seus membros, adquirindo, o quilombo, um lugar simbólico; e (c) **reconhecimento legal**: titulações e certificações concedidas pelo Estado. Neste último marco, cabe ressaltar que esse reconhecimento não ocorre por benevolência estatal, mas sim por ação, movimentação e articulação das comunidades que precisam, desde sempre, lutar para (re)existir.

Decisão de existir: tomada de decisão como um processo de construção histórica

A experiência de Arturos chama a atenção para as dificuldades e desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas, tanto às decisões de nível micro — necessárias para sua

autopreservação – quanto no que tange a algo fundamental que perpassa todo esse percurso histórico: as decisões governamentais em termos de amparo a essa população.

É importante ponderar que o fato de Arturos ser uma comunidade urbana, traz especificidades que os afastam de conflitos que são comuns a outras comunidades, como o conflito territorial via guerras ecológicas. Contudo, os membros de Arturos também vivenciam a insegurança territorial pela não titulação de suas terras. Arturos têm como peculiaridade a posse do registro de compra de seu território, o que não influenciou na ação do Estado para agilizar o processo de regularização fundiária na atualidade. Essa insegurança territorial impacta no próprio modo de vida comunitário, uma vez que, conforme dito por Aya, casas para locação foram construídas na comunidade.

Também é importante pensar nas instituições que surgem como representações dessas comunidades, como é o caso da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ). Nkonsonkonson alegou que Arturos, inicialmente, não fazia parte ou teria contato com a CONAQ, mas indicou outras redes de mobilização tal qual a Rede Quilombola. Contudo, com o avanço da pandemia e com o monitoramento da população quilombola acometida pela covid-19, realizado quase que exclusivamente por essas instituições, Mate Masie informou que, em um segundo momento, houve uma aproximação de Arturos com a entidade. Reafirma-se a necessidade desse tipo de arranjo no sentido de fortalecimento das comunidades.

Observou-se, em Arturos, uma mudança na compreensão do modo de organizar da comunidade, partindo de uma organização prioritariamente voltada para a manutenção dos saberes, festividade e religiosidade, para uma organização que inseriu, também nesse contexto, o cuidado social e melhorias estruturais no território. Membros da comunidade se inseriram em posições estratégicas da esfera municipal, o que auxilia na mobilização política para que avanços sejam realizados. Essas escolhas pessoais, pautadas nos modelos construídos pelos sujeitos ao longo da vida, reforçam o entendimento de que o processo de tomada da decisão é, fundamentalmente, a essência da atividade administrativa e uma atividade eminentemente humana e, no caso de Arturos, com reflexos em sua coletividade. Apesar disso, a falta da titulação territorial impossibilita melhorias estruturais em sua plenitude.

Ainda no que tange à organização de Arturos, o modelo existente evoluiu de um modelo centrado unicamente nos griôs³, como experienciada na primeira geração, para um modelo híbrido no século XXI, semelhante a um conselho. Neste conselho, os membros eleitos em assembleia para representar juridicamente a comunidade através da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, levantam e/ou acolhem as demandas da comunidade. Além disso convocam dois representantes de cada família para exposição da demanda (os núcleos familiares dentro da comunidade são divididos pelos descendentes de cada filho de Artur e seus representantes são escolhidos por este núcleo). Por conseguinte, os representantes de cada família discutem com seu núcleo familiar e posteriormente retornam à Irmandade a decisão de seu núcleo. Em caso de divergências não conciliáveis, a questão é levada ao griô, para a decisão final, sendo esta a decisão acatada. Ressalta-se a própria ressignificação da Irmandade que, de instrumento catequizador fundado pela elite escravagista, passou a ser representante jurídica de Arturos, sendo ambos indissociáveis.

Em toda a existência de Arturos, observa-se a presença da resistência, tanto no sentido de organização coletiva quanto na perspectiva individual, inicialmente no próprio sentido de

sobrevivência e de permanecer vivo, bem como no sentido de desenvolver estratégias e novos modos de ação para manutenção da vida (Théry, 2009). A Comunidade de Arturos decidiu existir e manter-se viva em um espaço territorial que extrapola os limites físicos. Arturos constitui-se de um espaço de resistência em que as discussões individuais se desdobram em debates coletivos e ações para coletividade (Théry, 2009), um modelo por resistência (Monceau, 2009), coletiva e positiva (Théry, 2009), que reverbera em evolução institucional.

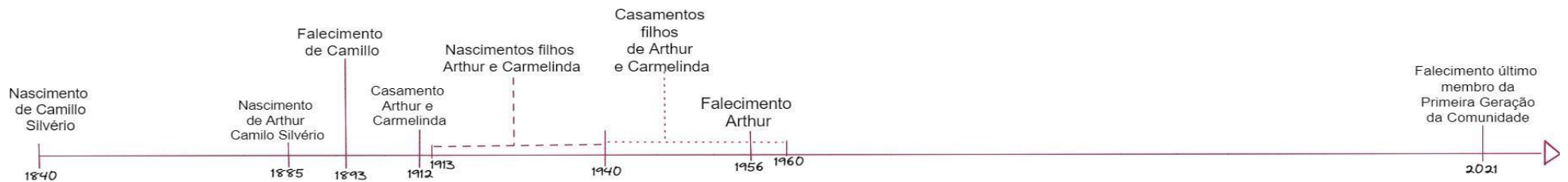
Na trajetória sócio-histórica de Arturos, é possível identificar esses marcos históricos que aparecem como atos por resistência ao vivido. Quando Camillo adquire, em 1888, uma propriedade, é uma decisão individual, não esperada de um homem negro daquela época, com reflexos no coletivo, sua família. A aquisição da propriedade é realizada seis meses após a promulgação da abolição da escravatura (maio de 1888), o que indica que Camillo já gozava de liberdade.

Contudo, não se pode descartar a influência da religiosidade na perpetuação do sistema de dominação – exercido pela, até então, elite escravagista – na vida dos descendentes de Camillo. O sofrimento experienciado por Arthur é um exemplo. Por meio da Irmandade, os laços entre escravizadores e descendentes de Camillo foram mantidos. Esse ciclo só foi interrompido em 1972, quando o estatuto da Irmandade foi reelaborado e os Arturos estabeleceram-se como mantenedores e responsáveis pela Irmandade. A Irmandade foi definitivamente ressignificada quando, em 2005, foi reativada e assumiu a representação jurídica de Arturos.

Há uma lacuna de quase 30 anos entre a formalização jurídica da Irmandade e sua reativação. Não encontramos informações sobre os motivos pelos quais ela esteve inativa, porém, infere-se que ela foi reativada para cumprimento do disposto no artigo 17 do Decreto nº 4.887/2003 “o território deve ser reconhecido e registrado mediante entrega de título coletivo às comunidades, que serão representadas por suas associações legalmente constituídas”, ou seja, há obrigatoriedade legal de uma associação dos moradores da comunidade para a titulação das suas terras. Ainda que cumprindo uma obrigação governamental, Arturos utilizou-se desse dispositivo legal para solicitar sua regularização fundiária.

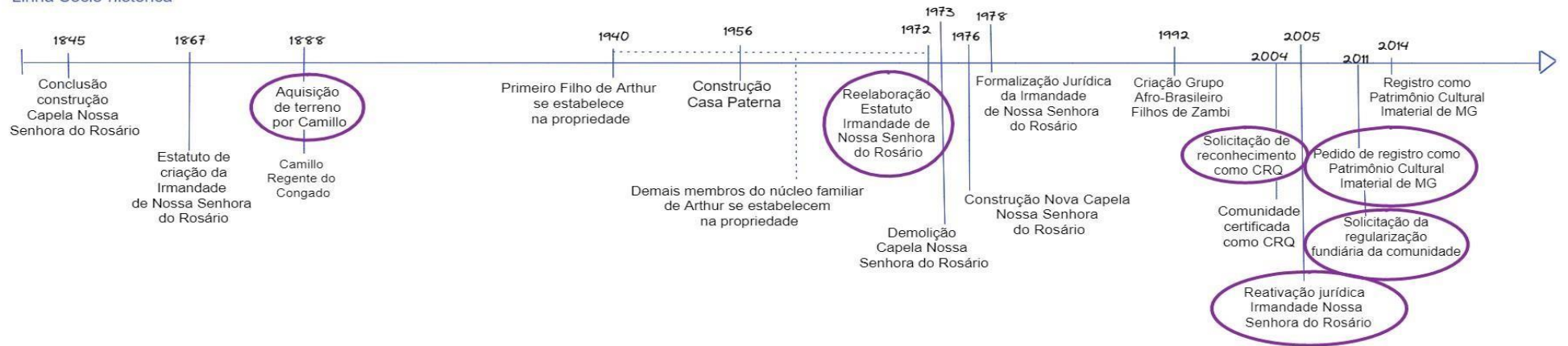
Ainda sobre a lacuna de informações existente sobre a Irmandade, após Arturos assumir como sua mantenedora, observa-se que houve uma mudança na forma de compreender sua própria forma de organizar. Na primeira geração, a atuação estava mais voltada para a manutenção das práticas ancestrais, religiosidade e festividade, tendo Arturos assumido um lugar simbólico, posteriormente reconhecido pelo título de Patrimônio Cultural Imaterial. A criação do Grupo Filhos de Zambi é um exemplo de um instrumento criado para ressignificar a ancestralidade para as novas gerações de Arturos. Do outro lado, observa-se que a preocupação das novas gerações em manter os laços e vínculos familiares, para além das práticas ancestrais e festividades, mas com a preocupação com o desenvolvimento estrutural do espaço territorial e com a subsistência dos membros de Arturos.

Podemos definir esses marcos históricos, que ressignificaram, construíram e criaram alternativas para Arturos (re)existir, como marcos contra colonizadores (Figura 3). Esses marcos evidenciam que a resistência de Arturos opera para além do compromisso com a vida e mobilização dos seus sujeitos, mas também na decisão de criar formas de organização e reinvenções no enfrentamento ao *status quo*.



Linha Familiar

Linha Sócio-histórica



Legenda:

 Marcos contracolizadores

Figura 3. Marcos contra colonizadores da Comunidade Quilombola dos Arturos

Fonte: elaborada pelas autoras.

Discussão

Considerando o processo de colonização e seus reflexos, podemos observar que tanto nas práticas políticas quanto no cotidiano – e no imaginário que os sustenta – há uma deflagração sistemática de violações aos direitos das pessoas negras em solo brasileiro, que são não só toleradas, mas desejadas e naturalizadas. Nessa perspectiva, pensar a tragédia que assola os povos negros desde o processo de escravização é pensar que as implicações desta mentalidade racista nacional atingem homens e mulheres negros em suas especificidades, afetando seu acesso à liberdade, à vida e à legalidade, potencializando sua desumanização também em outras variáveis sociais. A assunção de uma identidade, antes mesmo de garantir direitos e atenção governamental específica, permite ao sujeito associar-se a um grupo e colocar-se de outra forma perante a sociedade.

No caso de comunidades quilombolas, a afirmação da identidade é necessária para que seus membros, individualmente e como grupo, possam ser reconhecidos e dialogar em pé de igualdade com outros grupos e setores da sociedade e possam reconhecer-se em sua coletividade (Leroy, 1997). Nesse contexto, a pesquisa em Arturos evidencia suas particularidades e revela que as identidades são construídas a partir de três marcadores que ocorrem simultaneamente e de forma indissociável: a ancestralidade, a resistência e o senso de pertencimento comunitário. Essa mobilização provocada e sustentada pela identidade étnico-racial de Arturos assegura a existência desta CRQ, conforme apresentado na Figura 4.

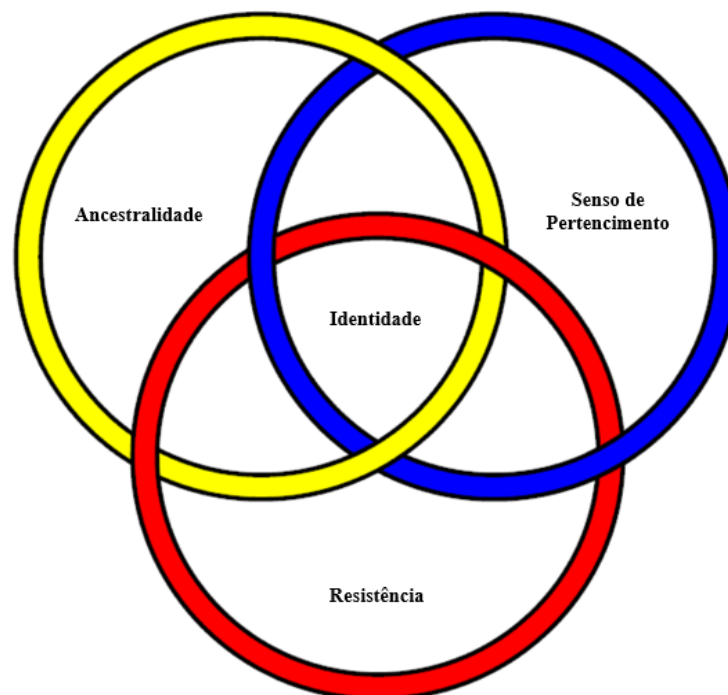


Figura 4. Identidade étnico-racial como agente mobilizador de CRQ
Fonte: elaborada pelas autoras.

A ancestralidade na CRQ opera nos sentidos da identificação étnica, nos quais a manutenção das raízes dos ancestrais reafirma os laços sociais de forma tão contundente quanto os laços sanguíneos. A ancestralidade também está presente na identificação racial dos membros de Arturos e no resgate de suas origens. Quando Arturos conta sua história, ocorre o reforço dos laços. A manutenção dessa história, ao contar, recontar e se apropriar dela, promove a perpetuação desses laços, assegurando que a história do quilombo permaneça viva e não seja perdida.

O senso de pertencimento opera nos sentidos do enraizamento, com o território e com a comunidade. À medida que os membros de Arturos reafirmam sua identidade enquanto quilombolas e enquanto sujeitos negros – e dividem essas vivências e experiências –, ocorre a valorização e perpetuação do território, geográfico e simbólico, do quilombo. Enfim, o senso de pertencimento não se restringe ao território do quilombo. Os quilombolas relataram que quando retornam para a comunidade “*é como se a gente tivesse entrando em outro mundo*”. Essa noção de vida comunitária é algo muito particular à organização quilombola e remonta aos seus traços originários de junção e apoio mútuo para sobrevivência e resistência.

A partir da compreensão de que há (e sempre houve) uma dinâmica genocida da população negra em curso no Brasil, as comunidades quilombolas foram, ao longo de sua trajetória, estabelecendo estratégias de resistência que visam a redução de danos à vida e subsistência das comunidades. Nesse contexto, a resistência opera a organização quilombola como uma força que produz movimento e mudança, sendo parte inerente das dinâmicas sociais – e organizacionais –, podendo ou não se manifestar como uma força contrária ao poder ou dominação, redefinindo a posição das comunidades na sociedade. Assim, a resistência pode ser vista como um elemento fundamental de formulação de estratégias organizacionais (Rantakari & Vaara, 2016). Em Arturos, a conquista do título de Patrimônio Cultural Imaterial e da certificação como comunidade quilombola foram estratégias de resistência contemporâneas para subverter o sistema e redefinir sua posição no lócus social.

As identidades são construídas por meio do reconhecimento da ancestralidade, em que os sujeitos se filiarão a essa história, reconhecendo seus antepassados como composição do que se é. Essas identidades permitem que os sujeitos quilombolas se sintam pertencentes a este grupo, que permanecerá (re)existindo devido à resistência ancestral que é reapropriada considerando a própria história dos sujeitos e do quilombo. A ancestralidade, mais do que somente a origem histórica, remonta à cor da pele, aos antepassados quilombolas escravizados. A resistência é indissociável da identidade, porque para o próprio ato do sujeito quilombola decidir ser, é necessário resistir, uma vez que o outro quer que o quilombo deixe de ser.

Respondendo ao objetivo deste trabalho, afirmamos que a identidade atua como a grande articuladora dos marcadores apresentado na Figura 4, uma vez que, sem identificação étnico-racial, não há o reconhecimento da ancestralidade ou, mesmo que haja, não ocorre mobilização para sua perpetuação. Ao mesmo tempo, sem a identificação étnico-racial o sujeito não adquire o senso de pertencimento ao grupo e não engajará para a resistência do coletivo. Por fim, podemos dizer que a identidade étnico-racial sustenta a existência de uma CRQ.

Conclusão

Este estudo objetivou compreender como a construção da identidade étnico-racial assegura a existência de uma CRQ da região metropolitana de Belo Horizonte (MG). Para tanto, realizou-se o resgate da história de vida coletiva da Comunidade Quilombola dos Arturos. A partir da história coletada pôde-se perceber que o fato do sujeito nascer em uma comunidade quilombola, não o faz quilombola e o mesmo ocorre em relação à sua identidade racial: ela não é naturalmente herdada, mas trata-se de uma construção. Nesse sentido, a compreensão de que a identidade étnico-racial assegura a existência da CRQ parte do entendimento de que a identidade desses sujeitos enquanto indivíduos é coconstruída coletivamente com o quilombo. Sendo assim, o grande achado dessa pesquisa é justamente o entendimento de que não é possível descolar as constituições identitárias dos sujeitos quilombolas da própria história do quilombo, que é coletiva.

Em resumo, a identidade étnico-racial em Arturos é construída: (a) de dentro para fora, a partir da vivência no ambiente comunitário; e (b) de fora para dentro, a partir do reconhecimento da sociedade e do Estado. Dito de outro modo, se por um lado, há uma construção resultante das práticas que emergem no seio comunitário: as festividades, a tentativa de manter viva as tradições e a ancestralidade e envolver os jovens na sua produção (e reprodução); por outro, há uma construção decorrente da forma como a sociedade e o Estado percebem, legitimam e interagem com a CRQ. São dimensões em constante movimento e retroalimentação. É importante destacar que esses são movimentos permeados de tensões, uma vez que é possível identificar aproximações e distanciamentos da CRQ tanto pelos sujeitos (afiliações e desafiliações) quanto pelas instituições (reconhecimento e deslegitimação). É essa identidade étnico-racial construída (sempre em tensão) que assegura a existência da CRQ.

No que tange às contribuições desta pesquisa ao campo dos estudos organizacionais, essas são de natureza teórica e metodológica. A primeira contribuição remete ao fato de que se trata de uma pesquisa realizada em uma organização não hegemônica. Além dos achados da pesquisa trazerem reflexões sobre organizações sociais não convencionais, ainda pouco tratadas nos estudos em administração, eles evidenciam a necessidade de mais pesquisas serem realizadas sobre essas organizações. Uma outra contribuição é o avanço na discussão sobre a compreensão do quilombo para além de uma organização social. O entendimento, após os achados desta pesquisa, é o de que os quilombos devem ser compreendidos como organizações contra colonizadoras, ou seja, organizações que possuem no cerne dos seus modos de ser e organizar a resistência e luta ao colonial, e que os marcos contra colonizadores apresentados nesta pesquisa apreendem na essência suas (sobre)vivências, experiências e história dessas organizações.

Ao analisar a história de constituição e registro de Arturos, identificou-se que a comunidade deixou de ser um espaço geográfico somente de residência, para se constituir como um espaço simbólico de práticas ancestrais. O ponto catalisador desta mudança foi a assunção da responsabilidade de mantenedores da Irmandade Nossa Senhora do Rosário por Arturos. A partir desse marco, a propriedade perde o caráter puramente territorial, e passa a ser ressignificada como espaço simbólico de manutenção de práticas e saberes. Arturos deixa de ser significativo apenas para um grupo familiar e passa a ter o reconhecimento externo.

Nesse sentido, foi possível identificar três marcos de constituição de um quilombo, que ocorrem por meio de (a) reconhecimentos subjetivos – por meio da própria comunidade em sua

vivência, ao assumir o significado do quilombo para além da propriedade territorial privada; (b) reconhecimento social – a sociedade admite Arturos como um quilombo ao reconhecer sua existência, por meio da participação nas festividades, solicitação de benzeção, nomeação do território e de seus membros; e (c) reconhecimento legal – titulações e certificações concedidas pelo Estado. Neste último marco, cabe ressaltar que essa legitimação não ocorre por benevolência estatal, mas sim por ação, movimentação e articulação das comunidades.

Como contribuições metodológicas, especificamente para o campo das relações raciais nos estudos organizacionais, esta pesquisa contribui ao abordar a temática da questão racial a partir de sujeitos racializados. Além disso, essa investigação utiliza a história de vida coletiva como metodologia. O uso da metodologia de história de vida coletiva, na perspectiva utilizada aqui, convida futuros pesquisadores a refletir sobre a vastidão de recursos, possibilidades de utilização e metodologias ainda pouco explorados no campo, que rompem com padrões positivistas de investigação científica centrados, na maior parte das vezes, na neutralização da subjetividade do pesquisador, na comprovação de hipóteses ou na objetividade.

Por outro lado, a realização deste estudo deparou-se com algumas limitações. A primeira diz respeito à dificuldade de um primeiro contato com os quilombos para início da pesquisa. O cenário pandêmico também foi um fator limitante na medida em que impactou a sociedade e a vida das próprias pesquisadoras, que se viram impossibilitadas de realizar deslocamentos seguros, dificultando o próprio acesso aos participantes.

Para além das limitações, o que se pode dizer com a experiência desta pesquisa é que apesar da escravização do período colonial brasileiro estar superada no sentido de não existir como estrutura político-social, as atitudes racistas e preconceituosas ainda permanecem imbricadas na sociedade em diversas situações e em diferentes esferas sociais. Após anos de libertação da situação de escravização, os negros ainda precisam lutar para terem seus direitos adquiridos e seu lugar de pertencimento na sociedade. Apesar disso, as comunidades quilombolas têm persistido, resistido e existido. Essa pesquisa se apresenta como um espaço necessário para estimular debates sobre as organizações, sociedade e raça. Assim como o mito da democracia racial e os discursos racistas impactam na construção das identidades e na constituição da subjetividade dos sujeitos, e considerando este estudo como parte da construção do conhecimento da humanidade, é possível entender também que quem faz ciência, detém poder. Dessa forma, pesquisas contra colonizadoras, como esta originada de uma dissertação de uma pesquisadora negra, é um ato de resistência frente ao *mainstream* acadêmico.

Referências

- Antunes, M. (2011). O quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. *Mana*, 17(3), 667-670. doi:10.1590/S0104-93132011000300011
- Ardoino, J., & Barus-Michel, J. (2011). Sujeito. In Barus-Michel, J., Enriquez, E., & Levy, A. (Orgs.). *Dicionário de psicossociologia*. Lisboa: Climepsi.
- Atkinson, R. (1998). Interpreting the interview. In *The Life Story Interview* (pp. 54–74). SAGE Publications.

- Barus-Michel, J., Enriquez, E., & Levy, A. (orgs.). (2011). *Dicionário de psicossociologia*. Lisboa: Climepsi.
- Biernarcki, P.; Waldorf, D. (1981). Snowball sampling-problems and techniques of chain referral sampling. *Sociological Methods and Research*, 10(2), 141-163.
- Blondel, F., & Delzescaux, S. (2014). O juramento de fraternidade de Robert Castel. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 17(Edição especial), 177-179.
<https://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v17ispe1p177-179>
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Qualitative Research in Psychology Using thematic analysis in psychology Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101.
- Campos, L. R., & Souza, S. F. (2015). Educação quilombola e decolonialidade: um diálogo intercultural. Artigo apresentado no Congresso Nacional de Educação, Curitiba, PR.
- Carreteiro, T. C. (2009). Fazer de uma coletividade uma história coletiva. In N. Takeuti; C. Niewiadomski (Orgs.). *Reinvenções do sujeito Social: Teorias e Práticas Biográficas* (pp. 126–140). Natal: Sulina.
- Carvalho, J. C. B. de. (2015). *Trajetórias Marcadas: Histórias de vida de adolescentes com vivência de acolhimento institucional*. (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, DF.
Recuperado de <https://repositorio.unb.br/handle/10482/19505>
- Castejon, C. (2009). La résistance qui s'ignore. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 7, 19-32.
doi:10.3917/nrp.007.0019
- Castel, R. (1997). A dinâmica dos processos de marginalização: da vulnerabilidade à “desfiliação”. *Caderno CRH*, 10(26), 19-40. Recuperado de <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18664>
- Castel, R. (2003). Désaffiliation et affiliation en Europe occidentale. *Ateliers*, (26), 19-28.
doi:10.4000/ateliers.8725
- Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes*. Paris: Seuil.
- Castel, R. (1998). Rupturas irremediáveis: sobre Tristão e Isolda. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (43), 171-221. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0102-64451998000100010>
- Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (2003, 21 de novembro). Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (P. P. Pelbart, & J. Caiafa, Trad.; Vol. 5). Rio de Janeiro: Editora 34.
- Dybax, V. (2016). Cultura africana por meio dos símbolos gráficos Adinkra. In *Os desafios da Escola Pública paranaense na perspectiva do professor PDE: produções didático-pedagógicas*. (Vol. 2). Curitiba: SEED/PR. Recuperado de

http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2016/2016_pdp_arte_unespar-curitibai_vanessadybaxcortes.pdf

Elias, N. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Enriquez, E. (2006). O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável *rae-eletrônica*, 5(1), 1-14.

Farfán-Santos, E. (2016). *Black bodies, black rights: the politics of quilombolismo in contemporary Brazil*. Austin: University of Texas Press.

Ferrarotti, F. (1983). *Histoire et histories de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris: Méridiens.

Gaulejac, V. (1988). Romance familiale et Trajectoire Sociale. In Pineau, G., & Jobert, G. *Histoires de Vie* (vol. 2, pp. 25-38). Paris: Ed. L'Harmattan.

Gaulejac, V. (2006). *As origens da vergonha*. São Paulo, SP: Via Lettera Editora e Livraria.

Gaulejac, V. (2011). Identidade. In Barus-Michel, J., Enriquez, E., & Levy, A. (Orgs.). *Dicionário de psicossociologia* (pp. 104-109). Lisboa: Climepsi.

Gontijo, L. R., & Leite, M. M. G. (2020). Os Quilombos e a Superação da Colonialidade Moderna: Resistência e reconhecimento de direitos étnicos e territoriais. *VirtuaJus*, 5(8), 187-211.

Gonzalez, L.; Hasenbalg, C. A. (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

Guimarães, Ludmila de Vasconcelos Machado. (2014). *Entre o céu e o inferno [manuscrito]: confissões de executivos no topo da carreira profissional*. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Recuperado em <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-9LSPU2>

Handcock, M. S.; Gile, K. J. (2011). On the Concept of Snowball Sampling. *Sociological Methodology*, 41(1), 367-371.

Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. (2014). *Dossiê de Registro da Comunidade dos Arturos – Contagem/ MG*.

Jenkins, P. (1996). *An acre of time: The enduring value of place*. Toronto: Macfarlane, Walter & Ross.

Justo, J. S., & Vasconcelos, M. S. (2009). Pensando a fotografia na pesquisa qualitativa em psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 9(3), 760-774.
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000300013

Kenny, M. L. (2011). Making Heritage in Brazilian Quilombos. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, (12), 93-111.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro, RJ: Cobogó.

Leite, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Revista Etnográfica*, 4(2), 333-354. Recuperado de http://ceas.iscte.pt/etnografica/2000_04_02.php

- Leroy, J. P. (1997). Da comunidade local às dinâmicas microrregionais na busca do desenvolvimento sustentável. In Becker, B. K., & Miranda, M. (org.). *A geografia do desenvolvimento sustentável* (p. 248-256). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Mageste, G. S., & Lopes, F. T. (2007). O uso da história de vida nos estudos organizacionais. Artigo apresentado no Encontro de Ensino e Pesquisa em Administração e Contabilidade. Recife, PE
- Marinho, T. A. (2017). Territorialidade e cultura entre os Kalunga: para além do culturalismo. *Caderno CRH*, 30(80), 353-370. doi:10.1590/S0103-49792017000200009
- Michaelis. (2021). *Afiliar*. In: *Michaelis*. Recuperado de <https://michaelis.uol.com.br/palavra/Mlda/afiliar/>
- Michaelis. (2021). *Filiar*. In: *Michaelis*. Recuperado de <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/filiar/>
- Monceau, G. (2009). L'usage du concept de résistance pour analyser la coopération des parents d'élèves avec les enseignants dans l'institution scolaire. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 7, 151-165. doi:10.3917/nrp.007.0151
- Moura, C. (2001). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió, AL: EdUFAL.
- Moura, C. (2021). *Quilombos: Resistência ao escravismo* (5. ed.). Teresina, PI: EdUESPI.
- Munanga, K. (2019). As ambiguidades do racismo à brasileira. In N. M. Kon, N. M., C. C. Abud, & M. L. Da Silva (Orgs.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (2th ed., pp. 33-44). Perspectiva: São Paulo.
- Nascimento, B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, 6-7, 41-49.
- Nascimento, B. (2018). Historiografia do Quilombo. In *Nascimento, B. Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição* (p. 125-149). São Paulo: Diáspora Africana.
- Neves, F. (2021). Filiado ou afiliado. In *Dicio: dúvida de português*. Recuperado de <https://duvidas.dicio.com.br/filiado-ou-afiliado/>
- Neves, R. P. A. (2019). Uma revisitação geográfica da noção legal de território quilombola no Brasil contemporâneo: colonialidade e raça. Artigo apresentado no Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, São Paulo, SP.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Nogueira, I. B. (2019). Cor e Inconsciente. In N. M. Kon, N. M., C. C. Abud, & M. L. Da Silva (Orgs.), *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (2th ed., pp. 121-126). São Paulo, SP: Perspectiva.
- Pereira, S. E. F. N. (2009). *Redes sociais de adolescentes em contexto de vulnerabilidade social e sua relação com os riscos de envolvimento com o tráfico de drogas*. (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, DF. Recuperado de <https://repositorio.unb.br/handle/10482/4416>

- Pinto, B. O. S., Carreiro, T. C. O. C., & Rodriguez, L. S. (2015). Trabalhando no “entre”: A história de vida laboral como método de pesquisa em psicossociologia. *Farol: Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, 2(5), 976-1022. Recuperado de <https://revistas.face.ufmg.br/index.php/farol/article/view/3129>
- Queiroz, M. I. (1991). *Variações sobre a técnica de gravador no registro de informação viva*. São Paulo, SP: CERU.
- Rantakari, A. & Vaara, E. (2016). Resistance in Organizational Strategy-Making: Reflections on What We Know and How We Could Go Further. In Courpasson, D. & Vallas, S. (orgs.). *The SAGE Handbook of Resistance* (p. 208-223) . Newbury Park: SAGE.
- Rappapourt, J. (2000). Community Narratives: Tales of Terror and Joy. *American Journal of Community Psychology*, 28(1), 1-24. doi:10.1023/A:1005161528817
- Ratts, A. (2007). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Kuanza.
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Rheume, J. (2014). Community Development and Empowerment: A Clinical Sociology Perspective. In J. M. Fritz, & J. Rheume (Orgs.), *Community Intervention* (pp. 59-72). New York: Springer.
- Rheume, J. (2009). Relato de vida Coletivo e Empoderamento. In N. M. Takeuti, & C. Niewiadomski (Orgs.), *Reinvenções do sujeito social: teorias e práticas biográficas* (pp. 166-190). Porto Alegre: Sulina.
- Sampaio, A. C.; Pacheco, A. C. L. (2016). Mulheres Griôs quilombolas: um estudo inicial sobre identidade de gênero e identidade étnica. *Pontos de Interrogação: revista de crítica cultural*, 5(2), 55-70. doi:10.30620/p.i.v5i2.2165
- Sansone, L. (2003). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba.
- Santos, E. F. dos. (2015). *Das margens, escritos negros: relações entre literatura periférica e identidade etnicorracial negra*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP. Recuperado de <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/8577>
- Silva, E. J. F. (2019). *Entre vivências e lembranças de uma comunidade quilombola: história, memória e discurso*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Recuperado de <http://hdl.handle.net/1843/30848>
- Silva, R. P. (2018). *Memórias de juventude [manuscrito]: experiências educativas no/do hip-hop*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Recuperado de https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-BAGQ5N/1/dissertao_mem_rias_de_juventudes_experi_ncias_educativas_no_do_hip_hop__1_.pdf
- Silva, R. F. (2020). A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina. *Revista Entreletras*, (11)2, 122-150. <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/10715/17567>

- Souza, L. K. de. (2019). Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(2), 51-67. doi:10.36482/1809-5267.ARB2019v71i2p.51-67
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal.
- Spindola, T., & Santos, R. da S. (2003). Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora?). *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 37(2), 119-126. doi:10.1590/S0080-62342003000200014
- Tengan, C., Venancio, P. C., Marcondes, F. K., & Rosalen, P. L. (2005). Autonomia e Vulnerabilidade do Sujeito da Pesquisa. *Revista de Direito Sanitário*, 6(1-3), 25-37. doi:10.11606/issn.2316-9044.v6i1-3p25-37
- Théry, L. (2009). Résister collectivement à l'intensification du travail: quand les syndicats interrogent leurs pratiques syndicales. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 7, 137-149. doi:10.3917/nrp.007.0137
- Zioni, F. (2006). Exclusão social: noção ou conceito? *Saúde e Sociedade*, 15(3), 15-29. doi:10.1590/S0104-12902006000300003

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradecimentos

As autoras agradecem à Comunidade Quilombola dos Arturos pelo compartilhamento das memórias, histórias e vivências que viabilizou a realização deste estudo.

Notas

1. Filiação e afiliação são palavras sinônimas (Michaelis, 2021). Apesar de apresentarem grafia variante, ambas são corretas para a língua portuguesa (Neves, 2021). O mesmo ocorre para seus antônimos, desfiliação e desafiliação. Assim, ambas as grafias serão utilizadas nesta pesquisa, respeitando-se a grafia utilizada pelos autores citados.
2. A legenda da Figura 1 foi mantida como no original. Contudo, ressalta-se que na compreensão desta pesquisa trata-se de relações de escravização, considerando que os sujeitos foram escravizados por alguém. A escravização não se trata de uma constituição do ser, mas uma ação que foi provocada por outrem. Assim, o termo escravidão é inadequado, pois apaga os agentes.
3. O termo griô vem do francês *griot* e designa os mestres e portadores de sabedoria na cultura africana, que têm a função de preservar a história e repassá-las a outras gerações. No Brasil, seu uso tem o intuito de valorizar os agentes da tradição oral, identificando-os como representantes da sabedoria, da tradição oral e como referência de ancestralidade, identidade e cultura (Sampaio & Pacheco, 2015).

Autoria

Hellen Cordeiro Alves Marquezini

Doutoranda em Administração de Empresas na Fundação Getulio Vargas – FGV/EAESP. Mestre em Administração pelo CEFET-MG. Membro do Núcleo de Estudos Organizacionais, Sociedade e Subjetividade – NOSS. Aquilombada no Núcleo de Estudos Amefricanidades – NEA. Tem como área de interesse os Estudos Organizacionais e seus temas de pesquisa são relacionados a Relações Raciais em Organizações, Gestão em Organizações Não Convencionais/ Não Hegemônicas, Subjetividades e Decolonialidade.

E-mail: hellenmarquezini@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9511-1955>

Ludmila de Vasconcelos Machado Guimarães

Doutora em Administração. Professora do Programa de Pós-Graduação em Administração do CEFET-MG e do CEPEAD/UFMG. Coordenadora do Núcleo de Estudos Organizacionais, Sociedade e Subjetividade – NOSS. Tem como interesse de pesquisa e ensino as áreas relacionadas às Clínicas do Trabalho, Psicossociologia, Psicanálise e suas interfaces com os Estudos Organizacionais.

E-mail: ludmila@cefetmg.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5741-0279>

Raquel de Oliveira Barreto

Doutora em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com residência pós-doutoral na linha de Estudos Organizacionais pela mesma universidade. Docente efetiva do Departamento de Ciências Sociais Aplicadas do CEFET-MG. Tem como áreas de interesse os Estudos Organizacionais e as Relações de Trabalho, especificamente os seguintes temas: Envelhecimento e Trabalho, Subjetividade e Trabalho, Clínicas do Trabalho, Economia Solidária e Gestão Pública.

E-mail: prof.raquel.barreto@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7424-5105>

Conflito de interesses

Os autores informam que não há conflito de interesses.

Linguagem inclusiva

Os autores usam linguagem inclusiva que reconhece a diversidade, demonstra respeito por todas as pessoas, é sensível a diferenças e promove oportunidades iguais.

Contribuição dos autores

Primeira autora: concepção (líder), curadoria de dados (líder), análise formal (líder), aquisição de financiamento (líder), investigação (líder), metodologia (líder), administração do projeto (líder), recursos (líder), validação (líder), visualização (líder), redação – rascunho original (líder), redação – revisão e edição (líder).

Segunda autora: concepção (apoio), análise formal (apoio), investigação (apoio), metodologia (apoio), recursos (apoio), supervisão (líder), validação (apoio), visualização (apoio), redação – rascunho original (apoio), redação – revisão e edição (apoio).

Terceira autora: concepção (apoio), análise formal (apoio), investigação (apoio), metodologia (apoio), recursos (apoio), supervisão (apoio), validação (apoio), visualização (apoio), redação – rascunho original (apoio), redação – revisão e edição (apoio).

Verificação de plágio

A O&S submete todos os documentos aprovados para a publicação à verificação de plágio, mediante o uso de ferramenta específica.

Disponibilidade de dados

A O&S incentiva o compartilhamento de dados. Entretanto, por respeito a ditames éticos, não requer a divulgação de qualquer meio de identificação dos participantes de pesquisa, preservando plenamente sua privacidade. A prática do *open data* busca assegurar a transparência dos resultados da pesquisa, sem que seja revelada a identidade dos participantes da pesquisa.

A O&S é signatária do DORA (The Declaration on Research Assessment) e do COPE (Committee on Publication Ethics).



Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional