

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SOUZA

“NEGRAS NÓS SOMO, SÓ NÃO TEMO O PÉ NO TORNO”:



A IDENTIDADE NEGRA E DE GÊNERO EM
CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS,
CONTENDAS/TAMBORIL E SANTANA-PE


OLYVER

“NEGRAS NÓS SOMO, SÓ NÃO TEMO O PÉ NO TORNO”:

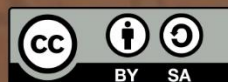
A IDENTIDADE NEGRA E DE
GÊNERO EM CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS,
CONTENDAS/TAMBORIL E SANTANA-PE

“Negras nós somos, só não temos o pé no torno”: a construção da identidade negra e do gênero em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana-PE. Essa é uma frase da entrevista de Dona Maria Emília retirada do Relatório de Identificação da Comunidade Negra de Conceição das Crioulas cuja antropóloga responsável foi Vânia Rocha F. de P. Souza. Essa entrevista sintetizou a construção de uma identidade negra, a vivência de uma negritude, desvinculada da escravidão, que mais claramente assim se expressou: “minha vó sempre dizia nós somos pobres e negras como somos, só não temos é o pé no torno, quer dizer que o pé no torno é a negra cativa...”. (Apud SOUZA, 1988, p. 25) Nesse sentido, é interessante apreender a partir desse fragmento a auto-identificação da identidade negra. Porém, é importante questionar essa identidade, tendo em vista que ela é também fruto de uma construção social. Porque há a necessidade de alguns sujeitos assumirem determinadas identidades? Quando e como foi inventada essa categoria “negro/negra”? Porque alguns sujeitos precisam ser identificados pela cor e outros não? Essas são interrogações que buscaremos responder no decorrer desta pesquisa. Tomando como questionamento central a ideia de quem, afinal, “somos nós”? Qual é o meu lugar? Para esta população o que está em jogo é “a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente no seu próprio imaginário” (ARRUTI, 1997, p. 82).

ISBN 978-65-87192-13-0




OLYVER
www.editoraolyver.org



**“NEGRAS NÓS SOMO, SÓ NÃO
TEMO O PÉ NO TORNO”:**

A IDENTIDADE NEGRA E DE GÊNERO EM
CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS,
CONTENDAS/TAMBORIL E SANTANA-PE

DIREÇÃO EDITORIAL: Maria Camila da Conceição

DIAGRAMAÇÃO: Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira

DESIGNER DA CAPA: Virgílio de Barros Amorim | Jeamerson de Oliveira

IMAGENS DE CAPA: Maria Aparecida de Oliveira Souza

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2019 Editora Olyver

Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05

Antares, Maceió - AL, 57048-230

www.editoraolyver.org

editoraolyver@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S314p

SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira

“Negras nós somo, só não temo o pé no torno”: a identidade negra e de gênero em concepção das crioulas, contendas/tamboril e Santana-PE. [recurso digital] / Maria Aparecida de Oliveira Souza. – Maceió, AL: Editora Olyver, 2020.

ISBN: 978-65-87192-13-0

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Identidade negra. 2. Quilombos. 3. Comunidades. 4. Concepção dos crioulos. 5. políticas públicas. I. Título.

CDD: 981

Índices para catálogo sistemático:

1. História do Brasil 981

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SOUZA

“NEGRAS NÓS SOMO, SÓ NÃO TEMO O PÉ NO TORNO”:

A IDENTIDADE NEGRA E DE GÊNERO EM
CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS,
CONTENDAS/TAMBORIL E SANTANA-PE

Maceió-AL
2020

 EDITORA
OLYVER

DIREÇÃO EDITORIAL

Maria Camila da Conceição

COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Edson Hely Silva

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Profª. Me. Francisca Maria Neta

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Drª. Ana Cristina de Lima Moreira

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Drª. Betijane Soares de Barros

Instituto Multidisciplinar de Maceió – IMAS (Brasil)
Absoulute Chistymas University – ACU (Estados Unidos)

Profª Drª. Andrea Marques Vanderlei Ferreira

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Profª Drª. Laís da Costa Agra

Universidade Federal do Rio de Janeiro | UFRJ (Brasil)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Profª Drª. Nara Salles

Universidade Federal de Pelotas | UFPel (Brasil)

Profª Drª. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

Profª Drª. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

Profª Doutoranda Deisiane da Silva Bezerra

Universidade Federal Rural de Pernambuco | UFRPE (Brasil)

Profª Me. Iraci Nobre da Silva

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)
Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Me. Gisely Martins da Silva

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Augusto César Acioly Paz Silva

Universidade Federal de Pernambuco | UFPE (Brasil)
Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva

Universidad de la Integración de las Américas | UNIDA (Paraguai)
Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva

Universidade do Estado da Bahia | UNEB (Brasil)
Universidade Federal de São Carlos | UFSCar (Brasil)

Prof. Dr. Hélder Manuel Guerra Henriques

Professor da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do
Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal)

Profª Drª. Maria Aparecida Santos e Campos

Doutorado em Actividad física y salud. Universidade de Jaen, UJAEN, (Espanha)

Prof. Dr. Diosnel Centurion, Ph.D

Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción | Asunción (Paraguay)

Profª Drª. Marta Isabel Canese de Estigarribia

Universidad Nacional de Asunción, Escuela de Ciencias Sociales y
Políticas | Asunción (Paraguay)

DEDICATÓRIA

A todas as mulheres negras. Dentre elas, duas em especial, minha avó Mãe Veva (*in memorian*) e minha mãe Raimunda a quem devo muito do que sou. Muitas vezes ficou ao meu lado durante as madrugadas quando precisei ler e escrever. Nada entendia em termos da “poética pós-moderna”, mas de tudo entendia em relação a companheirismo, carinho e amor. A meu padrasto João (*in memorian*), grande incentivador e defensor do conhecimento; a meu filho, Ugo um grande amigo e companheiro; aos meus sobrinhos, Virgílio e Erivania que muito contribuíram, estavam sempre à disposição para ouvir e ajudar.

AGRADECIMENTOS

Esse livro que resultou da Tese de Doutorado em História, foi tecida com muitas mãos. Durante a caminhada, encontrei obstáculos que pareciam intransponíveis. Às vezes, quando tudo parecia nebuloso, aparecia uma luz que me dava forças para continuar. As vozes me diziam: “confio em você, você consegue”. De todas as fases da escrita este é o momento mais sublime. A todos aqueles que serviram como guia, que partilharam das minhas angústias, que me animaram a seguir... Quero agora agradecer.

À Prof. Dra. Isabel Cristina Martins Guillen, pela paciência, liberdade, confiança que depositou em mim, mas principalmente por acreditar e incentivar a luta pela causa negra.

Às seis crioulas, fundadoras de Conceição das Crioulas, que, onde quer que estejam, contribuíram para que eu concluísse essa jornada.

Às(aos) moradoras(es) das comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, que sempre me acolheram, com boa vontade deram seus depoimentos e, o mais importante, por me incentivarem a continuar.

Às mulheres e aos homens incríveis que aceitaram compor minha banca de defesa:

Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva, especialmente pela suavidade, solicitude e militância;

Prof. Dr. Edson Hely Silva, especialmente pela amizade e pelo apoio durante essa pesquisa;

Profa. Dra. Ana Cristina Menezes de Sousa Bradim, pela disponibilidade, apoio e amizade;

Prof. Dr. Drance Elias da Silva pela amizade e orientação;

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos, pela solidariedade e disponibilidade.

Profa. Dra. Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva, pela compreensão; e a solidariedade das amigas Silvania Maciel, Danúsia,

Raquel e Natália, que sempre me incentivaram e estavam sempre prontas para ouvir as minhas lamentações.

À minha amiga, Penélope, pela amizade e apoio incondicional.

À minha família: minha mãe Raimunda, que considero a minha entidade, sempre me dando força e incentivo; meu filho, Ugo, um grande amigo e companheiro que assumiu as responsabilidades da casa me liberando para estudar; meu sobrinho, Virgílio, que me ajudou nas entrevistas; e minha sobrinha, Vânia, sempre pronta para me ouvir e aconselhar.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que possibilitou, por meio da bolsa de estudos, a continuar desenvolvendo a pesquisa.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: 1º Seminário de Planejamento Estratégico da Coordenação de Entidades Negras (foto 1)	106
Figura 2: 1º Seminário de Planejamento Estratégico da Coordenação de Entidades Negras (foto 2)	108
Figura 3: Marta Almeida, Sede do MNU, Recife-PE, 2011.....	110
Figura 4: Foto de capa do Informativo Djumbay (I Encontro Estadual de Mulheres Negras)	119
Figura 5: Associação dos Moradores de Conceição das Crioulas.....	143
Figura 6: Caroá, Bromélia da espécie <i>Neoglaziovia variegata</i> fornece fibra para tecelagem. De caule curto, possui espinho em sua borda, com folha disposta em roseta.....	156
Figura 7: Maria Vera dos Santos em trabalho de orientação no MMTR.....	164
Figura 8: Ivaneide, vice-presidente do Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro.....	165
Figura 9: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (cartaz de boas-vindas)	173
Figura 10: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (primeiro momento do encontro)	178
Figura 11: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (momento de descontração)	179
Figura 12: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (participantes.....	180
Figura 13: D. Isaura, 2005.....	187
Figura 14: D. Isaura, 2012.....	190
Figura 15: D. Antônia.....	192
Figura 16: Descendentes de Simião.....	193
Figura 17: Luzia.....	195
Figura 18: D. Ana Belo (Conceição das Crioulas)	198
Figura 19: Dina (Conceição das Crioulas)	199
Figura 20: Valdeci, Expedita e Jocicleide (Conceição das Crioulas.....	200
Figura 21: D. Antônia e Maria Santos (Conceição das Crioulas)	201

Figura 22: D. Francisca 67 anos (Santana).....	202
Figura 23: Francinete Nivalda e seu filho (Contendas).....	203
Figura 24: Tia Sabina.....	223
Figura 25: Bonecas de fibras de caroá.....	224
Figura 26: Sr. Virgínio.....	233
Figura 27: Mulheres reivindicam seus direitos.....	236
Figura 28: Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Mercado.....	242
Figura 29: Mulheres coordenam novena de N. Sra. da Conceição...	249
Figura 30: Banda de Pífanos no momento dos festejos.....	249
Figura 31: Festividades de Conceição das Crioulas (04 a 14 de agosto)	253
Figura 32: Convite do Arraiá da Santana.....	257
Figura 33: Arraiá da Santana (foto 1)	258
Figura 34: Arraiá da Santana (foto 2)	258
Figura 35: Mulheres da comunidade dançando o Trancelim.....	259
Figura 36: Estrada de Conceição das Crioulas.....	266
Figura 37: Pau de Arara.....	267
Figura 38: Valdeci (Val), uma das vítimas das péssimas condições das estradas.....	269

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Situação das Comunidades Quilombolas pernambucanas em 2000	135
--	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AQCC	- Associação Quilombola de Conceição das Crioulas
CEBs	- Comunidades Eclesiais de Bases
CECAN	- Centro de Cultura e Arte Negra
CEDEFES	- Centro de Documentação Elóy Ferreira da Silva
CNACNRQ	- Comissão Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONAQ	- Coordenação Nacional de Quilombos
CONTAG	- Confederação dos Trabalhadores da Agricultura
CPT	- Comissão Pastoral da Terra
CUT	- Central Única dos Trabalhadores
FCP	- Fundação Cultural Palmares
FETAGs	- Federações de Trabalhadores na Agricultura
FETAPE	- Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco
FNB	- Frente Negra Brasileira
IPCN	- Instituto de Pesquisa da Cultura Negra
IPEA	- Instituto de pesquisa Econômica Aplicada
IPEA	- Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada
IPHAN	- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MNU	- Movimento Negro Unificado
MMTR	- Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais
Pronacampo	- Programa Nacional de Educação no Campo
SEE	- Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco
SEPPIR	- Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial
SPM	- Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres
STR	- Sindicato dos Trabalhadores Rurais
STTRs	- Sindicatos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
TEN	- Teatro Experimental do Negro
UFPE	- Universidade Federal de Pernambuco
UHC	- União dos Homens de Cor
UNIFEM	- Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Edson Silva.....16

APRESENTAÇÃO

Ana Cristina Meneses de Sousa.....28

INTRODUÇÃO.....31

CAPÍTULO I

HISTÓRIA DA PRODUÇÃO DISCURSIVA SOBRE OS

QUILOMBOS.....44

1.Quilombola: produção de sentidos na construção do sujeito.....44

2.Quilombo de Palmares: símbolo da construção da identidade
negra.....63

3.As relações raciais no Brasil e os movimentos negros.....85

4.Os movimentos negros e a questão quilombola.....104

CAPÍTULO II

AGORA EU SOU QUILOMBOLA: QUEM NOS

NOMEOU?.....126

1.Reinvenção do conceito remanescente de quilombo em defesa da
territorialidade.....126

2.A emergência do sujeito “remanescente de quilombo” na cena
política: articulação local, nacional e internacional.....150

3.Memórias e cotidiano: atribuindo sentido à identidade negra....181

CAPÍTULO III

AS RELAÇÕES DE GÊNERO NAS COMUNIDADES

REMANESCENTES DE QUILOMBOS.....205

1.Gênero, identidade e cotidiano nas comunidades
quilombolas.....205

2.Relação de gênero e poder nas comunidades quilombolas.....225

3.O significante e o significado das festas nas comunidades quilombolas.....	241
4.As comunidades quilombolas e o acesso às políticas públicas.....	260
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	272
REFERÊNCIAS.....	287

PREFÁCIO

Afirmando o empoderamento e os protagonismos de mulheres negras no Semiárido: as relações de gênero e as narrativas históricas, em muitas perguntas para pensar e mudar atitudes

Observando a belíssima capa desse livro são suscitadas perguntas como: quem são essas mulheres negras? Porque estão juntas? O que fazem? Porquê de diferentes gerações? Onde é o cenário? A essas perguntas, uma mais provocativa: porque somente mulheres?! O livro ora publicado buscou analisar e afirmar os protagonismos de mulheres negras nas comunidades quilombolas Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana, em Salgueiro no Alto Sertão/Semiárido pernambucano. O livro também motiva outras questões: porque publicado por uma mulher negra nascida em Salgueiro e com grandes relações de amizade em Conceição das Crioulas? Apresentaria qual abordagem se fosse escrito por um homem? Na atualidade, as respostas a essas últimas perguntas evidenciam as desigualdades de gênero, as relações de dominação patriarcal, o machismo que permeiam o Semiárido, a sociedade em que vivemos e o mundo acadêmico.

Nesse livro foram discutidas as vivências de Chica Ferreira, Mendencha Ferreira, Francisca Presidente, Francisca Macário, Maria Solano, Isabel Coração, Romana, Martinha, Sabrina, Maria Rosa, Rosa Ferreira, Antônia Carneiro, Matilde, Januária e Agostinha Caboclo, Isaura, Firmiana Macionila (Ana Belo), Antônia, Joana Joventina, e Maria Auxiliadora, parteiras e benzedadeiras; Generosa, Maria Antônia e Eunice, líderes religiosas e comunitárias; Cecília Maria da Conceição e Maria de Lourdes (Lourdinha) da Conceição, mães, agricultoras, dona de casa e ex-professora, artesã; Maria Emília (D. Liosa), D. Antônia “historiadora”; Júlia Francisca, artesã; Josefa Maria (Zefinha) e lideranças e artesã; Generosa, artesã; D. Lourdes, artesã; Francisca Ferreira, uma das seis primeiras crioulas; Mãe Magá, parteira; Aparecida Mendes, Marcia Jucilene, Fátima de João Pedro, Maria Diva,

Rozeane Mendes, Dina benzedeira, artesã e que sempre dizia “sou paba da minha cor, eu me orgulho de ser negra”, e Maria Santos cultivadora com grande conhecimento das plantas medicinais, Valdeci Silva e Maria Alzira, ambas lideranças e articuladoras do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central, Expedita, Maria Zélia, D. Joana Joventino parteira e benzedeira e Givânia a primeira mulher de Conceição das Crioulas com curso superior e assumida negra eleita duas vezes como Vereadora em Salgueiro.

São tantas, “anônimas” ou reconhecidas, que têm muito em comum com as trajetórias de mulheres negras no universo rural ou urbano, como Dandara líder no Quilombo dos Palmares; Tereza de Benguela liderança no Quilombo do Quariterê, o maior quilombo do Mato Grosso com indígenas e negros; Maria Firmina dos Reis, primeira escritora negra brasileira em 1860; Laudelina Campos de Melo, criou o primeiro sindicato de trabalhadores/as domésticos/as no Brasil em 1930; Antonieta de Barros, professora, jornalista catarinense e primeira mulher negra eleita Deputada Federal em 1934; a escritora negra favelada Carolina Maria de Jesus; a escritora e professora do interior Ruth Guimarães, primeira mulher negra na Academia Paulista de Letras; Lélia Gonzalez professora, feminista carioca e ícone do movimento negro; Marielle Franco, vereadora no Rio de Janeiro, assassinada em 2018 por defender as causas das mulheres, negros e LGBTQs; Benedita da Silva, carioca de origens favelada foi eleita Deputada Federal e a primeira Senadora negra no Brasil; Maria da Conceição Evaristo de Brito, mineira, professora escritora; Maria Aparecida de Oliveira Souza, nascida em Salgueiro, professora e autora desse livro.

Como bem apontou a autora, os estudos sobre o chamado movimento negro no Brasil em muito privilegia o universo urbano e as pesquisas sobre quilombos a maioria são sobre o período colonial ou no máximo abordando o século XIX. Ou seja, são escassos os estudos sobre comunidades quilombolas ou negras rurais contemporâneas. Nessa perspectiva, esse livro também é uma contribuição significativa ao tratar de comunidades quilombolas no Alto Sertão/Semiárido pernambucano, enfocando as relações de gênero, os protagonismos de

mulheres e narrativas históricas que evidenciaram a atuação de mulheres negras.

A presença indígena e negra nas origens de Conceição das Crioulas foi evidenciada pela autora em trechos de relatos das memórias orais, onde D. Isaura citando nomes de mulheres, afirmou que eram conhecidos por “caboco”. E assim habitantes locais “Migue Caboco, João Caboco, Agostinha Caboca, Ana Caboca, Antonha Caboca, Joaquina Caboca e Josefa Caboca” e familiares “tudo era caboco”. Na mesma perspectiva, D. Firmiana Macionila (Ana Belo) relatou: “nós aqui nem somos índio puro nem negro puro é braiado negro com índio, porque os pais da gente uns era negro e outros era índio, minha mãe era caboclinha, mãe era cabocla e o pai dela era negro, minha mãe nasceu aqui na Conceição”. A referência ao “braiado”, expressão muito utilizada no Semiárido pernambucano, corresponde a “misturado”.

A expressão “caboco” é uma corruptela da palavra “caboclo”, esta surgida nos primeiros tempos da colonização portuguesa no Brasil como referências aos indígenas missionados “os caboclos de língua geral”, nas aldeias na Amazônia, no litoral e em diversas regiões do país. Também como era designado ainda filhos/as de relações entre brancos e indígenas, significando uma categoria inferior, o “mestiço” na sociedade colonial. Obviamente que a designação estava vinculada a concepção da perda da cultura, da identidade e direitos como nativos. Embora que, a expressão foi proibida por Alvará Régio de 1755¹, possivelmente porque evidenciava a “impureza de sangue” da nobreza colonial quando comparada a metropolitana, impedindo assim o pleno acesso a títulos nobiliárquicos, honrarias e benefícios reais. A expressão “caboclo” foi retomada no contexto dos esbulhos das terras indígenas no Século XIX.

¹ Para uma discussão sobre o uso da expressão “caboclo” e outros termos para designar os índios ver PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII** (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

A categoria “índios misturados” vem sendo utilizada recentemente para estudar os índios no Nordeste, que por muito tempo não interessaram aos etnólogos no Brasil existindo raras publicações e pesquisas sobre os indígenas na Região. Mesmo após o aumento dos debates sobre os índios no Brasil, a temática indígena no Nordeste era pensada como uma “etnologia menor”, com poucos estudos. Permanecia a ideia das “perdas” ou inautenticidade da “cultura” de índios “mestiçados” ou chamados no senso comum e também oficialmente de “remanescentes” e ainda “caboclos”. A situação mudou a partir da década de 1990 com a intensificação de pesquisas sobre os índios no Nordeste, pensados como sujeitos em relações socioculturais nas dinâmicas dos processos históricos vivenciados pelos indígenas na Região, na perspectiva de Antropologia Histórica ² com várias pesquisas divulgadas e publicações de importantes coletâneas.³

No século XIX após a promulgação da Lei de Terras em 1850, com a determinação para o registro em cartórios de todas as propriedades no país acentuadamente ocorreram esbulhos das terras de antigos aldeamentos indígenas no Nordeste. As câmaras municipais, onde a maioria dos vereadores eram invasores nas terras dos aldeamentos, sistematicamente solicitavam aos governos provinciais as terras indígenas para serem incorporadas como patrimônio, com a

² Um exemplo da abordagem sobre os povos indígenas na perspectiva de Antropologia Histórica é: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

³ Várias pesquisas sobre os povos indígenas no Nordeste a partir da Década de 1990 vem sendo realizadas nos programas de pós-graduação principalmente nas áreas da Antropologia, História e Educação em universidades no Nordeste. Muitos/as pesquisadores/as foram formados/as no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ, sob a orientação do professor João Pacheco de Oliveira, que organizou duas coletâneas importantes com textos na maioria de ex-orietandos/as sobre os indígenas na Região: “**A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**” (1999; 2004) e “**A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**” (2011). Na primeira coletânea, João Pacheco publicou o bastante conhecido e citado texto “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, que se tornou uma referência para os estudos sobre os índios no Nordeste.

justificativa que os índios estavam “confundidos com a massa da população”, logo não existia razão para continuação dos aldeamentos.⁴

A partir de 1870 atendendo os inúmeros pedidos dos invasores das terras indígenas, os senhores de engenho no Litoral e latifundiários no Agreste e Sertão, atual Semiárido, os governos provinciais autorizados pelo Governo Imperial decretaram a extinção oficial dos aldeamento indígenas no Nordeste. A legislação determinou medir, demarcar e lotear as terras. Com essa medida uns poucos lotes foram destinados a algumas poucas famílias indígenas e legitimou-se arrendatários, tradicionais invasores nas terras dos aldeamentos.⁵

Os indígenas oficialmente e no senso comum foram chamados de “caboclos” e considerados integrados as populações regionais vizinhas aos antigos aldeamentos. Expulsos muitos indígenas tornaram-se moradores e trabalhadores nas terras dos fazendeiros invasores. Outros se dispersaram nas regiões circunvizinhas ou migraram para as periferias dos centros urbanos próximos, das cidades médias do interior, capitais nordestinas e ainda para o Sudeste do país Algumas poucas famílias indígenas permaneceram em pequenas glebas de terras, os chamados “sítios” herdadas dos antepassados, espremidos entre os fazendeiros.⁶

As relações entre indígenas e negros são evidenciadas em vários estudos. No Quilombo dos Palmares, pesquisas arqueológicas encontraram cerâmicas e pontas de flechas indígenas.⁷ No Nordeste, em

⁴ SILVA, Edson. “Confundidos com a massa da população”: o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX. **Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco**. Recife, vol. 42, nº 46, p.17-29, dez. 1996.

⁵ SILVA, Edson. História indígena em Pernambuco: para uma compreensão das mobilizações indígenas recentes a partir de leituras de fontes documentais do Século XIX. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, v. 64, p. 73-114, 2011.

⁶ SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. 2ª. ed. Recife: EDUFPE, 2017.

⁷ Ver: FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana, In: **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p.26-51; ALLEN, Scott Joseph. Identidades em jogo: negros, índios e a Arqueologia da Serra da Barriga.

Pernambuco outras situações ocorreram essas relações entre indígenas e negros, a exemplo do Quilombo indígena Tiririca dos Crioulos formado por indígenas Pankará (Carnaubeira da Penha/PE) e negros, onde é dançado o do Toré e a Gira e são cultuados os Encantados. Como afirmaram: “Além do povo negro, nossa comunidade também traz em sua origem o povo indígena. Ao longo dos anos, nossos vizinhos Pankará da Serra do Arapuá foram se casando com negros e negras da Tiririca, por isso nos identificamos como um quilombo-indígena”.⁸

Na história do povo Pankararu é citada a presença negra, escravizados/as, entre os “caboclos misturados” no Brejos dos Padres em Tacaratu/PE.⁹ Entre os indígenas Truká habitantes na Ilha de Assunção é Cabrobó/PE, é visível o fenótipo negroide em razão das relações entre quilombolas e indígenas nas ilhas do Rio São Francisco.¹⁰ A presença negra em Cimbres na Serra do Ororubá e adjacências, região habitada pelos indígenas Xukuru do Ororubá, foi citada em vários registros históricos evidenciando as intensas relações, trocas e apropriações religiosas ocorridas entre indígenas e negros. A mão de obra negra escravizada naquela região foi utilizada na pecuária. Em Pesqueira, na atualidade existe a comunidade Quilombola “Negros do osso”, onde uma pesquisa apontou, embora sem uma análise mais aprofundada a situação, a formação de famílias a partir de casamentos com indígenas em estreitas vinculações e deslocamentos, entre Cimbres e a comunidade quilombola.¹¹ Além disso, no Livro de Tombo da

In: ALMEIDA, L. S. de. GALINGO, M.; ELIAS, Juliana Lopes. (Orgs.). **Índios do Nordeste: temas e problemas 2**. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 245-275.

⁸ ASSOCIAÇÃO DOS REMANESCENTES DO QUILOMBO TIRIRICA. **Tiririca dos crioulos: um quilombo-indígena**. Carnaubeira da Penha-PE, 2016, p. 8.

⁹ ARRUTI, José M. P. A. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1996 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

¹⁰ Para informações históricas sobre os Truká ver: BATISTA, Mércia R R. **De Caboclos da Assunção à índios Truká**: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

¹¹ ARCANJO, Juscélio Alves. **Terras de preto em Pernambuco**: Negros do Osso. Etnogênese quilombola. Salvador: UFBA, 2008 (Dissertação Mestrado em Estudos

Paróquia de Cimbres encontram-se anotações de casamentos, batismos e relações de compadrio entre indígenas e negros.

Os indígenas Atikum habitantes em um território entre os municípios de Carnaubeira da Penha e Salgueiro, também estabeleceram intensas relações com os negros habitantes em Conceição das Crioulas a partir de casamentos, trocas e apropriações religiosas, uma vez que os territórios onde habitam são vizinhos e na zona de fronteira as relações étnicas e socioculturais, embora em alguns momentos também com tensões, historicamente confundiram-se. Como escreveu uma pesquisadora, os negros de Conceição das Crioulas e os índios Atikum “sempre mantiveram estreitas relações; não só pela proximidade físico/geográfica desses povos, mas também por possuírem uma história comum de dominação, a mesma luta pela sobrevivência e manutenção de suas culturas e, principalmente, pelos laços de parentesco que os unem”.¹²

Os estudos antropológicos atuais sobre etnicidade contribuem para compreensão da complexidade das relações étnicas, sobre as definições de os grupos étnicos e a comunhão étnica. Nessa perspectiva Max Weber pensou os grupos étnicos como comunidades políticas e não como constituídas necessariamente por laços de sangue: “chamaremos de grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças do habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de semelhanças de colonização ou migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que está se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva”.¹³ A partir do final da Década de 1960 as afirmações de Fredrik Barth sobre entre os grupos étnicos e os processos sociais de construção da diferença, pensando as identidades na perspectiva relacional,

Étnicos e Africanos).

¹² LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Movimento social e processos educativos: a constituição do sujeito coletivo na luta por direitos na comunidade de Conceição das Crioulas**. Fortaleza: UFCE, 2012 (Tese Doutorado em Educação).

¹³ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora UnB, 1991, p.270.

interacionista e processual, contribuíram decisivamente nas discussões sobre as identidades de indígenas, quilombolas e as fronteiras étnicas, em muito influenciando as reflexões históricas.¹⁴

A ideia da mestiçagem, como uma das explicações mais fáceis para a História do Brasil, escamoteia, omite e nega o racismo, omite as desigualdades e injustiças sociais ao longo da história do país, como bem discutiu Kabengele Munanga,¹⁵ reconhecido pesquisador da temática negra e professor da USP. O pesquisador negro jamaicano Stuart Hall que se tornou um renomado professor lecionando em universidades na Inglaterra, a partir da perspectiva gramsciana discutiu o conceito de hegemonia nas relações socioculturais nos Estados nacionais, contribuindo para pensarmos o Brasil. Pois, a ideia da nação moderna é baseada nas construções dos símbolos, discursos e representações a respeito de supostas culturas e identidades nacionais hegemônicas que buscam apagar as diferentes expressões socioculturais.¹⁶

Portanto, se faz necessário desconstruir os discursos que enfatizam uma suposta identidade nacional ou outras afirmações como a regional, expressa por uma cultura hegemônica que nega, ignora, despreza e suprime as diferenças socioculturais. Portanto, uma suposta identidade e cultura nacional, regional, se constituem pelo discurso genérico impositivo de um único povo. Uma unidade anunciada muitas vezes em torno de ideia de raça, um tipo biológico. Pensemos no caso do Brasil as ideias sobre o mulato, o mestiço, o nordestino, o sertanejo, o pernambucano, dentre outras. As ideias de uma identidade e cultura nacional escondem as diferenças sejam de classes sociais, gênero e étnicas ao buscar uniformizá-las. Negando também os processos

¹⁴ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. (Orgs.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997, p.185-227.

¹⁵ MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999

¹⁶ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

históricos marcados pelas violências de grupos politicamente hegemônicos.

Omitindo-se ainda as violências coloniais e colonizadoras sobre grupos subalternos, a exemplo dos povos indígenas e oriundos da África que foram submetidos a viverem em ambientes coloniais. Observemos que as identidades nacionais além de serem fortemente marcadas pelo etnocentrismo, são também pelo sexismo: afirma-se, por exemplo, o sertanejo, o pernambucano, o paraibano, o alagoano, o cearense, o baiano, acentuando-se o gênero masculino. Em uma perspectiva contrária, afirmar as sociodiversidades, no plural mesmo, existentes no país, é reconhecer e afirmar os direitos as diferenças também de gêneros, é, pois, questionar o discurso da mestiçagem como identidade nacional, discurso usado para esconder a história e as expressões socioculturais de índias/os, negras/os, ciganas/os e de diversos grupos humanos na História do Brasil.

Na pesquisa realizada por Maria Aparecida, ora publicada, foram amplamente evidenciados os protagonismos e lideranças das mulheres negras em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana, que são agentes sociopolíticas construindo a História no cotidiano. Como escreveu a autora, são mulheres que de modo próprio organizaram e organizam suas vidas desde as origens das comunidades, pois “com o trabalho de plantar, colher e comercializar os produtos nas cidades vizinhas, estão garantindo, assim, o seu provento e o trabalho de toda a família. Nesse sentido, são provedoras, o que sugere uma desestabilização da posição de dependência do poder natural dos homens”. O que não ocorre sem tensões dos companheiros, pois além do racismo as mulheres enfrentam o machismo e as ideias da dominação patriarcal, naturalizadas em nossa sociedade.

Ainda que persistam as práticas onde a maioria das mulheres sejam as maiores responsáveis pelos cuidados com a família e as várias tarefas domésticas, como também apontou a autora, a participação no movimento sindical e do movimento de mulheres trabalhadoras rurais provoca questionamento das mulheres a essas situações que foram cotidianamente naturalizadas, com o empoderamento para reorganizar

e refazer as práticas cotidianas. Ou seja, descobrindo-se mulher negra, trabalhadora rural agente sociopolítica construindo a História no cotidiano. E assim essas mulheres são “exemplo e incentivo para outras mulheres se envolverem cada vez mais na luta pela conquista dos seus direitos por meio do movimento de reinvenção da tradição, agregando a dimensão afrodescendente e assim reconstruindo a identidade dos sujeitos da comunidade”.

A conquista e a afirmação do empoderamento das mulheres foi observado nas eleições em 2018, quando pela primeira vez na história do nosso país uma mulher indígena, Sônia Guajajara (Maranhão), foi candidata a Vice Presidência, ainda que na maior parte do tempo estivesse quase “invisível” na chapa liderada por um homem. Mas, nas mesmas eleições também pela primeira vez na História do Brasil uma mulher indígena, Joênia Wapichana (Roraima), elegeu-se Deputada Federal, somando-se a várias parlamentares negras eleitas para o Congresso Nacional. Em agosto de 2008, Joênia como advogada também foi a primeira indígena a participar numa audiência no Supremo Tribunal Federal/STF), falando em defesa da demarcação integral da terra indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima.

E em novas formas de candidaturas em mandatos coletivos, vinculados aos movimentos sociais e também com financiamentos coletivos, as chamadas “bancadas ativistas” ou também “juntas”, em Belo Horizonte/MG foi eleita a “Gabinetona”, onde uma das integrantes é a indígena Avelin Buniacá Kambiwá (Inajá, Ibimirim e Floresta/PE); em São Paulo na Bancada Ativista, entre as vereadoras eleitas está Chirley Pankará (Carnaubeira da Penha/PE). Registrando ainda que atualmente em Pernambuco três mulheres quilombolas ocupam cargos nos parlamentos municipais: Yolanda de Alzira é vereadora em Custódia; Espedita Quilombola é vereadora em Betânia. E Maria Márcia (Márcia do Angico) em Bom Conselho, foi reeleita vereadora para o segundo mandato, sendo ainda suplente do Senador Humberto Costa.

Considerando ainda o cenário sociopolítico que vivenciamos nos últimos tempos e situações mais recentes, como o brutal assassinato em 25/05/2020 nos Estados Unidos do homem negro George Floyd. Detido por supostamente tentar trocar uma nota falsa de 20 dólares em uma loja na cidade de Minneapolis, foi imobilizado, indefeso, mantido preso no chão por um policial branco com o joelho no pescoço de Floyd, que dizia “não consigo respirar”. Uma cena deprimente vista por milhões pela Internet e nos noticiários. Uma atitude comprovadamente racista, de um policial que anteriormente assassinou um indígena, sendo também acusado de outros homicídios e com um histórico de punições por denúncias de humilhações e abuso de poder contra presos.

Considerando também as sistemáticas perseguições, violações dos direitos dos moradores nas favelas e periferias do nosso país, a maioria negros/as, ocorrendo o expressivo número de assassinatos praticados pelas forças policiais no que vem sendo chamado de “genocídio da juventude pobre e negra”; as dificuldades de acesso ao mercado de trabalho que em razão do racismo estrutural reserva as mulheres negras, com baixos níveis de escolaridade, em geral o trabalho em casas de famílias abastadas numa atividade enfrentando discriminações e preconceitos; ou as poucas negras que em empregos melhores, comprovadamente pelas pesquisas oficiais são remuneradas com salários inferiores as mulheres brancas exercendo as mesmas funções.

E que no atual momento da pandemia da Covid-19, a população brasileira pobre e de maioria negra no mundo urbano, as populações rurais e quilombolas, sem acesso amplo as políticas públicas ou com atendimentos bastante precários no serviço de saúde, vêm sendo as mais atingidas com muito infectados e mortos pelo coronavírus. Em um cenário sociopolítico em nosso país com uma onda conservadora, de negação, restrições e supressões de direitos, de abandono oficial e descasos com políticas públicas com um aprofundamento das desigualdades sociais. São por essas tantas razões, que a publicação dessa pesquisa realizada por Maria Aparecida é de fundamental

importância para pensarmos os lugares, os papéis, os protagonismos de mulheres negras e homens negros para as mudanças necessárias, pois "Vidas Negras Importam" e muito! Para a construção de uma humanidade plural, sem racismos e igualdade de direitos.

Esse livro, portanto, evidencia as tensões, os conflitos e inquietações provocadas pelas afirmações do empoderamento e os protagonismos de mulheres negras no Semiárido, com questionamentos as relações de gênero e as narrativas históricas, em muitas perguntas para pensar e mudar atitudes. Num cenário sociopolítico de racismo estrutural, onde os homens são convocados a reconhecer, respeitar e apoiar as mulheres negras em suas demandas para o exercício da igualdade de gêneros em nossa sociedade de dominação patriarcal. As experiências, as vivências e a história das comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana é também a nossa história, a história da autora Maria Aparecida, uma negra pesquisadora apaixonada, dedicada e defensora incondicional das mulheres negras e da igualdade de gêneros.

Olho d'Água dos Bredos (Arcoverde/PE)
Junho de 2020. Festas indígenas do milho.

Edson Silva
Professor Titular de História – UFPE

APRESENTAÇÃO

A presente obra “Negras nós somo, só não temos o pé no torno”: a construção da identidade negra e de gênero em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana-PE, de autoria de Maria Aparecida de Oliveira Souza, é fruto do seu doutoramento em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Em tempos onde presenciamos o atual Presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, classificar o movimento negro como “escória maldita”, em uma tentativa rasteira de deslegitimar uma luta árdua, é com vívido prazer que enriquecemos o debate com uma leitura significativa sobre o processo de construção da identidade negra e de gênero, abrindo clareiras e reflexões para o entendimento do que seja a longa trajetória de naturalização do preconceito no Brasil.

Este trabalho lança luz sobre uma temática importante que se refere ao processo de construção da identidade negra e de gênero nas comunidades remanescentes de quilombos. Nesse sentido, é importante destacar que Maria Aparecida, no ensejo de tocar em questões difíceis, não deixou de lado o processo de construção da subjetividade e revela que foi “induzida a passar pelas questões dos silêncios. Muito foi dito sobre essas questões, mas assim como há multiplicidade nas palavras, no dito, ela está presente também no que deixou de ser dito, nos silêncios”.

A escolha pela temática dos quilombos e pelas comunidades remanescentes de quilombos está intrinsecamente ligada à história de vida da autora que, assim como muitos de seus entrevistados, vivenciou e segue vivenciando a condição de negritude associada à sensibilidade de ver e ouvir narrativas e trajetórias que se estabeleceram, tanto em sua experiência na cidade de Salgueiro/PE, como também na estreita relação com a comunidade de Conceição das Crioulas, distrito de Salgueiro em Pernambuco. Aliás, não somente por essas relações, mas por laços ainda mais ancestrais com sua mãe biológica, D. Raimunda; sua mãe de leite, mãe Valentina, e por sua querida avó, mãe Veva, que

foram responsáveis por sua educação afetiva e pela construção de sua identidade negra e de gênero.

Todo esse cruzamento sensível foi crucial para que Maria Aparecida se sentisse inclinada a problematizar sobre as comunidades de Conceição das Crioulas, Contenda/Tamboril e Santana, situadas em Pernambuco, na região do Sertão Central. Suas preocupações de pesquisa e metodologias ativaram condições de escrita que, muito mais do que se limitar a responder determinadas questões acadêmicas, cumprem hoje a missão deixada pela desafiante frase de Conceição Evaristo: “Eles combinaram de nos matar. Então, nós combinamos de não morrer”.

Do ponto de vista acadêmico, a tese questiona sobre o processo discursivo de construção do sujeito quilombola e como as experiências de vida foram ressignificadas na elaboração de sua identidade negra e de gênero. A autora, embora seja uma entusiasta da história social e utilize a metodologia de pesquisa da história oral, propicia também ao leitor uma experiência teórica pelos campos da história desconstrucionista, fazendo uso da metodologia da Análise de Discurso como rica estratégia na produção de sentidos.

Historiadora por paixão, nutrindo forte identificação com as discussões no campo da Antropologia, a autora trouxe para sua pesquisa os ensinamentos do antropólogo Kabengele Munanga, principalmente nos debates em torno das questões que enveredam pelos conceitos de raça, etnia, mestiçagem e suas implicações na sociedade brasileira. Munanga já enfatizou em vários de seus escritos acadêmicos que enquanto o país não admitir o racismo estrutural será difícil enfrentar o genocídio negro. Portanto, o trabalho de Maria Aparecida é uma busca pela afirmação de que somente pela visibilidade desses discursos é que poderemos diminuir o enorme fosso de desigualdades no Brasil.

Dessa forma, fica o convite para a leitura deste trabalho de pesquisa que foi responsável por horas a fio de boas discussões nas noites frias e quentes da cidade de Recife. Pessoalmente, tenho permanecido alerta para as discussões que se tornam tão presentes na agenda do movimento negro, mas tenho concentrado ainda mais minha

atenção no que diz respeito à produção de uma sensibilidade que implique o convívio com as diferenças, sejam elas de cor, raça ou gênero. É possível estabelecer outros horizontes que apontem para o convívio com as diferenças. Como nos lembra Munanga: “É preciso unir as lutas, sem renunciar às especificidades”

Teresina/PI, 02 de julho de 2020.
Profa. Dra. Ana Cristina Meneses de Sousa

INTRODUÇÃO

“Negras nós somo, só não temos o pé no torno”: a construção da identidade negra e do gênero em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana-PE Essa é uma frase da entrevista de Dona Maria Emília retirada do Relatório de Identificação da Comunidade Negra de Conceição das Crioulas cuja antropóloga responsável foi Vânia Rocha F. de P. Souza. Essa entrevista sintetizou a construção de uma identidade negra, a vivência de uma negritude, desvinculada da escravidão, que mais claramente assim se expressou: “minha vó sempre dizia nós somos pobres e negras como somo, só num temos é o pé no torno, quer dizer que o pé no torno é a negra cativa...”. (Apud SOUZA, 1988, p. 25)

Nesse sentido, é interessante apreender a partir desse fragmento a auto identificação da identidade negra. Porém, é importante questionar essa identidade, tendo em vista que ela é também fruto de uma construção social. Porque há a necessidade de alguns sujeitos assumirem determinadas identidades? Quando e como foi inventada essa categoria “negro/negra”? Porque alguns sujeitos precisam ser identificados pela cor e outros não? Essas são interrogações que buscaremos responder no decorrer desta pesquisa. Tomando como questionamento central a ideia de quem, afinal, “somos nós”? Qual é o meu lugar? Para esta população o que está em jogo é “a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente no seu próprio imaginário” (ARRUTI, 1997, p. 82).

Se o grande pressuposto da construção do humano é a relação entre o dito, o não dito e seus símbolos instituintes, é possível significar ou ressignificar a identidade negra como um construto social amalgamado a partir da memória do grupo intimamente ligada à descendência das “crioulas” fundadoras, no caso de Conceição, do negro Pai Nanão em relação a Contendas/Tamboril e da mistura dos Rochas e Lucianos no caso de Santana.

Assim, os sentidos se fundam onde outros sentidos já se instalaram. Logo, é possível ressignificar a palavra “negro”, tornando-a memória contemporalizada. Para Antonio Torres Montenegro (2007, p. 19), “a memória tem como característica fundante o processo reativo que a realidade provoca no sujeito”. A linguagem interfere, portanto, naquilo que ela toma como objeto. Segundo Eni Puccinelli Orlandi (2007, p. 27), o movimento dos sentidos é estabilizado pela linguagem e “no silêncio, ao contrário, sentido e sujeito se movem largamente”. A recuperação da memória coletiva e da história dessas comunidades não interessa apenas às pessoas de descendência negra, mas a toda sociedade brasileira, “tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos” (MUNANGA, 2005, p. 16).

Para estudar a questão da construção da identidade negra e do gênero nas comunidades remanescentes de quilombo, fui induzida a passar pelas questões dos silêncios. Muito foi dito sobre essas questões, mas assim como há multiplicidade nas palavras, no dito, ela está presente também no que deixou de ser dito, nos silêncios.

A ideia de utilizar os quilombos e as comunidades remanescentes de quilombos como inspiração da presente pesquisa surgiu graças à vivência desta autora, como negra e como mulher que conviveu na região do Salgueiro com pessoas descendentes de tal comunidade. Deveu-se, também, à experiência de ver e de ouvir histórias referentes à Conceição das Crioulas permeadas por discursos sobre o problema da fixação da identidade negra e pela necessidade de reivindicação dessa mesma identidade por parte dos próprios sujeitos políticos no cenário brasileiro.

“O que a história não diz não existiu”, explicita Tania Navarro Swain (2000, p. 13). Assim, ela nos indica a necessidade de pensar a história como uma trama de acontecimentos fragmentados, aos quais as(os) narradoras(es) atribuíram importância histórica. Então, dizer as experiências dessas comunidades é torná-las elemento significativo para História. O meu interesse em apreender suas histórias, suas leituras de mundo, deita suas raízes na infância, nas minhas recordações pueris. A

história dessa comunidade sempre exerceu grande fascínio sobre mim desde garota ao conviver com pessoas da comunidade e a admiração aumentou muito mais ao participar de alguns eventos nos quais foram mostradas a garra e a força de Givânia Maria da Silva e Andreolino Mendes em defesa de sua gente. Tivemos a percepção de que as experiências passadas foram sendo reinventadas, o que possibilitou que mulheres e homens encontrassem força nessas histórias para seguirem na luta em defesa da sua territorialidade e da afirmação das suas expressões socioculturais.

A proposta é problematizar a construção da identidade negra nas comunidades quilombolas e explicitar a partir de que momento na história dessas comunidades surge a necessidade da “invenção” ou da “reinvenção” do conceito. História que nos levará a entender na contemporaneidade a construção da identidade de “remanescente de quilombo”. Investigar como essa identidade se constitui em elemento significativo para afirmação e sustentação daqueles sujeitos naquele espaço, na defesa de sua territorialidade, na importância da afirmação da identidade quilombola, no processo de defesa dos direitos constitucionais e das respectivas políticas públicas.

Além de procurar perceber e analisar a construção identitária desses sujeitos, outra questão significativa que nos instiga nessa busca é desvendar como esses sujeitos constroem em sua vida cotidiana as relações de gênero. Procurar indícios que nos levem a descobrir se em Conceição das Crioulas, Contendas e Santana há delegações de poderes e se isto leva a um processo de dominação de um indivíduo sobre outro ou de um grupo sobre outro.

Para construir essa história, além de fontes escritas, como livros, jornais, panfletos, relatórios, vídeos e atas de reuniões, será utilizada as fontes orais, por compreender-se que ela oferece perspectivas de leituras do mundo, de acesso às sensibilidades de tempos passados e presentes que escapam a textos escritos e a outros tipos de registros. A

História Oral¹⁷ tem “a força de qualquer história metodologicamente competente. Vem da extensão e da inteligência com que muitos tipos de fontes são aproveitados para operar em harmonia” (PRINS, 1992, p. 194).

Foram realizadas entrevistas com as comunidades, para tanto recorri a alguns recursos metodológicos da História Oral, pois segundo Paul Thompson (1992, p.26), um mérito principal da oralidade é que ela se baseia em “uma contestação ao relato tido como verdadeiro”. Assim, procurei fazer um cruzamento utilizando algumas dinâmicas da metodologia da Análise do Discurso, com isto busquei as significações do que é dito pelos sujeitos, em relação a construção da identidade negra/quilombola.

Ao registrar o que as pessoas informam sobre sua trajetória de vida, do lugar onde nasceu e cresceu, dos seus antepassados, ela recorre à memória para trazer para o tempo presente os acontecimentos e significá-los segundo suas emoções. Porém, essa memória não reflete apenas as experiências coletivas, do meio social onde foi desenvolvida, como defende Maurice Halbwachs ao dizer “um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros” (2004, p. 58.), mas é também resultado das experiências individuais, pois o sujeito que fala irá atribuir sentidos a

¹⁷ A História Oral é o procedimento metodológico que busca intercambiar e construir fontes e documentos com base em diversas formas de textos, como depoimentos, entrevistas, narrativas induzidas e testemunhos, que apontam para uma interpretação da história nas suas múltiplas dimensões. Para saber mais, consultar: CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008; AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coord.). *Usos e abusos da história oral*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005; RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. FRANÇOIS, Alain, et al. (Trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2007; THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e memória: A cultura popular revisitada*. 6ª Ed. São Paulo: Contexto, 2007; SPINK, Mary Jane (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2000. É importante frisar que essas(es) autoras(es) tem diferentes concepções sobre a História Oral/memória.

memória coletiva, embora ela só “se materializa nas reminiscências e discursos individuais” (sic) (PORTELLI, 2005, p. 127).

Depois de algumas visitas as comunidades optei por aplicar um questionário para quinze integrantes da comunidade de Contendas/Tamboril e Santana, auxiliada por pessoas da própria comunidade com o objetivo de obter maiores informações. Também no decorrer da pesquisa realizei entrevistas com várias pessoas das comunidades, para escolha dessas pessoas levei em consideração a militância e a experiência de vida. Por fim, sem seguir um questionário intransigente, mas procurando estabelecer alguns focos específicos, elaborei algumas questões relativa a compreensão e envolvimento das pessoas no processo de afirmação e construção da identidade negra/quilombola. A escolha das entrevistadas(os) foi pautada por alguns critérios que considerei importante como: a participação no processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo; a relação entre as associações e o movimento sindical; e o envolvimento nos espaços de discussão para formulação de políticas públicas. Foram ouvidas: quatro pessoas de Conceição das Crioulas; quatro de Contendas/Tamboril; três de Santana; e quatro do Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro.

Assim, o presente trabalho se propõe a historicizar, problematizar e analisar a trajetória da construção dessa identidade e o potencial transformador desses atores sociais denominados “remanescentes de quilombo”, situados nos distritos de Salgueiro/PE, também chamado Sertão Central. Para tanto, algumas das fontes utilizadas serão conversas, entrevistas, pesquisas participantes e documentários, pois é necessário imergir nesse conjunto de textos, “procurando deixar aflorar os sentidos, sem encapsular os dados em categorias, classificações ou tematizações definidas a priori” (SPINK, 2000, p. 102).

Assim, o propósito é desenvolver um cruzamento da história oral com algumas dinâmicas da metodologia da Análise do Discurso, no sentido de buscar as significações expressas pelos depoimentos de

lideranças e outras pessoas da comunidade, destacadas nas superfícies discursivas que serão utilizadas como análise.

Orlandi (2007, p. 19-21) apresentou a Análise do Discurso (AD) como uma metodologia que data dos anos 1960 e que tem como objetivo, entre outras perspectivas, pensar os sistemas de significação e de sua produção de sentidos, em que a linguagem funcionaria como um processo complexo de constituição dos sujeitos. A autora acrescentou que, desse modo, a linguagem não é apenas transmissão de informação, pois “as relações de linguagem são relações de sujeito e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados” (2007, p. 21). Dessa forma, considerando que a AD não se limita apenas à interpretação – “quando se interpreta, já se está preso em um sentido” (ORLANDI, 2007, p. 26) –, essa autora (1990, p. 19) apresenta tal metodologia como uma possibilidade para se evitar a reprodução das formas tradicionais de produção de conhecimento. Desse modo, considere aqui a pertinência da sua proposta, uma vez que essa metodologia indica que “não há uma verdade oculta atrás do texto” (ORLANDI, 2007, p. 26). Isso implica perceber que “é fundamental para se compreender o funcionamento do discurso, a sua relação com os sujeitos e com a ideologia” (ORLANDI, p. 32).

A obra de Linda Hutcheon (1991, p. 132-133) se alia à de Orlandi e informa que “só conhecemos esses acontecimentos passados por intermédio de seu estabelecimento discursivo, por Intermédio de seus vestígios presentes”. E destaca que falar sobre prática discursiva “não é reduzir tudo a uma textualidade global essencializada, mas sim reafirmar o específico e o plural, o particular e o disperso”.

Utilizar os quilombos, mais especificamente os remanescente de quilombo como objeto desta pesquisa surgiu, como já explicitado acima, a partir do envolvimento dessa autora nas questões relativas a construção da identidade racial e de gênero, cujas vivências foram atravessadas por discussões sobre o problema da fixação da identidade negra e a necessidade de reivindicação de tais identidades.

Michel Foucault nós fala que quando definida a pertença do sujeito que fala, nós nos afastamos da pretensa neutralidade científica:

Pensava que as particularidades que encontrava estavam no próprio material estudado, e não na especificidade de meu ponto de vista [...] Foi êsse (sic) ponto de vista que tentei definir na *Arquéologie de Savoir*. Tratava-se, em suma, de definir o nível particular ao qual o analista deve colocar-se para fazer aparecer a existência do discurso científico e seu funcionamento na sociedade (Foucault, 1996: 18).

Nesse contexto, nosso estudo pretende trazer, para o campo do visível e do dizível, as comunidades denominadas “remanescentes de quilombos” com base no Artigo 68 do Ato da Disposição Transitória da Constituição Federal, tendo em vista que essas comunidades estão presentes em todo território nacional. Porém, aqui interessam, especificamente, as comunidades de Conceição das Crioulas, Contenda/Tamboril e Santana, situadas em Pernambuco, município de Salgueiro, na região do Sertão Central. O intuito é responder às seguintes perguntas: Quem é esse povo chamado “quilombola”? Como esses sujeitos ressignificaram suas experiências de vida na construção da identidade negra? Como são vivenciadas, nessas comunidades, as relações de gênero?

O caminho trilhado para buscar resposta por meio da pesquisa é surpreendente e parece sempre inacabado. As experiências cotidianas desses sujeitos no decorrer da pesquisa levaram-me ao entendimento de muitas problematizações que foram surgindo ao longo da investigação e que não terminam aqui, até porque outras leituras possíveis certamente podem ter escapado ao meu olhar.

Esses cotidianos de reinvenção das inúmeras experiências dos remanescentes de quilombo foram sendo interpretados e evidenciados com o objetivo de demonstrar que houve um conhecimento anterior do processo cumulativo das variadas formas de resistência dos históricos quilombos e que esse conhecimento realimentou e realimenta, nas diversas formas de resistência da atualidade. Até porque, segundo Orlandi (2007, p. 35), embora tenhamos nossas singularidades, não é

possível afirmar que os discursos se originaram em nós, pois “quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo”. Portanto, sem estabelecer relação direta entre os históricos quilombos e os denominados quilombos contemporâneos, é possível dizer que os sujeitos, especialmente as lideranças políticas das comunidades estudadas, ressignificaram a ideia de quilombo, atribuindo novos significados, de muitas e várias formas, de modo que esses novos sujeitos quilombolas da atualidade pudessem garantir o direito de permanecerem em seus espaços, com a sua cultura, defendendo sua territorialidade, como lugar de descendentes, lugar de ancestrais. Com um olhar mais demorado sobre eles, será possível “destrinchar esse complexo emaranhado de acontecimentos” (GINZBURG, 2007, p. 211) e, assim, encontrar “o fio e os rastros” dessa história. Segui-los, passo a passo, traz a possibilidade de perceber e de mostrar, pelas lentes das ciências, que esses corpos negros foram construídos como “deformados”, “incapazes”, “feios”, “preguiçosos”, “violentos”. Nesse caminho, a lente do discurso da verdade nos oferece perigosas evidências; contudo, interessa atentar para as histórias que narram esses sujeitos, negras e negros, e por meio de pistas buscar na história outras narrativas nas quais esses sujeitos adquiram outros significados.

A partir do entendimento de que é preciso repensar as identidades que fixam e dividem a humanidade em polos distintos, com funções e comportamentos específicos, através de outras identificações e outras subjetividades, é que trago, como objetivo desta pesquisa, pensar os sentidos produzidos pela comunidade quilombola através da construção de um sujeito político “remanescente de quilombo” e na busca pela “visibilidade” de tal identidade.

Para organizar tal abordagem dividimos esta pesquisa em três capítulos tomamos como possibilidade de recorte temporal o ano da elaboração da atual Constituição Brasileira, 1988, que reconhece a existência das comunidades remanescentes de quilombo como contendo cidadãos de direitos.

No primeiro capítulo, intitulado **História da produção discursiva dos quilombos**, é apresentada uma rápida discussão sobre a categorização dos indivíduos na sociedade, a utilização política das diferenças e a naturalização das desigualdades pelo discurso historiográfico. Dessa forma, é importante compreender como os discursos históricos hegemonizam determinados grupos nas relações humanas, aprisionando os sujeitos em categorias fechadas e, conseqüentemente, discriminando-os por serem diferentes. No Brasil, a ideia do branqueamento é culturalmente significativa no processo de construção da identidade individual, pois negras e negros, imersos nesse processo, foram e são induzidos a interiorizarem os valores estéticos do branco. Partindo desses pressupostos, é necessário, para se entender a história das comunidades quilombolas, das negras e dos negros brasileiros, percorrer as trilhas da ideia da formação dos quilombos no continente africano e saber as causas que levaram parte desse povo a se instituir como quilombo. A importância de trazer para o estatuto dessa análise a formação dos quilombos em África reside no que informa João José Reis que o próprio termo (1995/1996, p. 16):

Quilombo derivaria de kilombo, uma sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu adotada pelos invasores jaga (ou imbangala), estes formados por gente de vários grupos étnicos desenraizada de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos palmarinos para enfrentar um problema semelhante, de perda de raízes, deste lado do Atlântico.

Se concordamos com Jacy Alves de Seixas (2001, p. 46) de que "a memória não se possui, mas se percorre. A memória supões um espaço elástico no qual se move interessadamente, supõe uma sequência de planos em 'profundidade' que colocam em pauta a noção de tempo", então podemos supor que mesmo no campo simbólico é possível estabelecer algumas relações entre os quilombos que se iniciaram na África e no Brasil.

Perseguindo a ideia da construção das identidades, visitamos tanto a história de Palmares e do seu líder Zumbi, quanto à de Catucá e de seu líder, Malunguinho, objetivando compreender a legitimidade histórica dessa memória na afirmação da identidade negra em Pernambuco. Partindo dessa memória, torna-se importante deslocar a ideia de quilombo como coisa do passado e procurar entender o que são, quem são, hoje, os sujeitos que se autoidentificam “remanescentes de quilombo”. O fato é que Zumbi ganhou estatuto de verdade como símbolo do discurso da afirmação do negro como sujeito histórico e que “com estes dados reúnem-se as condições para alçar Palmares e Zumbi do plano da lenda para o lugar do efeito-verdade ainda não inscrito na história oficial” (SOUZA, 2003, p. 60). Nessa perspectiva, o discurso sobre o Quilombo de Palmares e Zumbi tem efeito de sentido da ressignificação da identidade negra, constituem o que nos informa Hall: “a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às autoimagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível” (2009, p. 41). A sociedade brasileira é visivelmente marcada pela discriminação racial e pela exclusão social. Nesse processo, a “invisibilidade” das negras e dos negros reflete a existência de um racismo efetivo que adquire formatos variados, com repercussões negativas nas vidas pública e privada, nos setores econômicos e político-sociais. Por outro lado, outros estudos discutem os fundamentos dessas discriminações ao falarem dos paradigmas das interpretações das relações raciais. Tomaremos como ponto de partida a história política dos negros no Brasil do início do Século XX. Para reagir ao estado de marginalização a que estavam submetidos nas primeiras décadas da República, os negros se organizaram em um movimento que de início foi caracterizado como movimento de caráter eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural, mas posteriormente ficou designado por movimento negro.

A identidade quilombola na contemporaneidade surge, portanto, do empenho dos movimentos sociais, entre os quais, tem grande interferência nessa construção identitária o movimento negro. É com ele que a identidade negra passou, simbolicamente, a representar uma

nova forma de se dar sentido à grande parcela dos sujeitos que viviam à margem da sociedade, excluídos e estigmatizados pela cor da pele. Neste contexto, é importante recorrer ao Movimento Negro Unificado (MNU) pernambucano no sentido de entender qual é sua intervenção e sua importância na construção da identidade negra e também apreender como esse movimento contribuiu e como se articulou com a luta pelo reconhecimento das comunidades denominadas “remanescentes de quilombo”.

No segundo capítulo, **Agora eu sou quilombola: quem nos nomeou?** abordamos a história da construção da identidade de remanescente de quilombo nas comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana. Tomando como ponto de partida a Constituição Brasileira de 1988, buscamos contextualizar a formação das comunidades chamadas de “remanescentes de quilombo” no Brasil e os caminhos percorridos para serem reconhecidas e terem o direito de permanecer nas terras pertencentes aos seus ancestrais. Nesse sentido, sabemos que o combate à discriminação racial é o instrumento fundamental para que se garanta o direito a se ter direito de grande parcela da sociedade brasileira que vive às margens. Isso, porém, não funciona, como afirmou Munanga (2010), apenas com políticas generalizantes e generalizadas, mas, sobretudo, com políticas focadas ou específicas dirigidas àqueles sujeitos que são diretamente interessados nas questões raciais e que sofrem esse tipo de discriminação. Por tudo isso é que consideramos importante trazer, para o palco dessas discussões, os sujeitos denominados “quilombolas” ou “remanescentes de quilombo” das comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana. Ainda neste capítulo, trazemos algumas práticas discursivas de militantes, de intelectuais e de políticos envolvidos no processo de reconhecimento e de identificação das referidas comunidades, assim como as diversas leis e decretos que nomearam esse povo. Por meio de alguns instrumentais da metodologia da AD, procuramos abordar a produção de sentidos presentes nas superfícies discursivas dos militantes e dos moradores da comunidade, suas representações e autor representações no processo político de

construção e de efetivação da visibilidade negra. Os estudos sobre quem eram e onde viviam essas comunidades tiveram início no ano 2000, quando a Fundação Cultural Palmares publicou uma lista informando que existiam, possivelmente, por volta de 743 quilombos no país identificados pelo Governo Federal. Desses, 15 pertenciam a Pernambuco, entre os quais, Conceição das Crioulas.

No terceiro capítulo, **As relações de gênero nas comunidades remanescentes de quilombo**, procuro localizar os sentidos produzidos pelos discursos da utilização do gênero como categoria de análise e, com base neles, tentar perceber como essa construção é vivenciada nas comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana no sentido da construção de um sujeito político específico e diferenciado, pois este se move pelo imaginário social e atua na produção ou na reprodução de conceitos e valores que nos informam sobre as possibilidades dos seres em determinados tempo e espaço. A produção do sujeito identitário mulher/homem estaria atrelada ao modo como o discurso opera na produção das identidades sociais e culturais. Para esse tipo de análise, nada mais adequado do que utilizar o conceito de experiência definido pela historiadora Scott (1999, p. 27), segundo a qual não são os indivíduos que têm experiências, mas os sujeitos é que são constituídos por elas. Nesse sentido, o trabalho de Scott reflete muito claramente o que intenta este estudo: desestabilizar as evidências e as certezas históricas, tendo em vista que vivemos em um mundo de sentidos conflitantes e contraditórios.

Entre os inúmeros elementos de pertencimento que recorrem às comunidades quilombolas, as festas ocupam lugar de destaque. Portanto, observar como o lúdico e o sagrado se intercambiam criando relações de solidariedade e de comunhão é um dos objetivos dessa pesquisa. Observar também como as práticas religiosas, que andam juntas com as festas, poderão ser reveladoras de importantes aspectos da dinâmica cultural destas comunidades negras rurais. Outro ponto a ser observado é o fato de os quilombolas enfrentarem ainda hoje situações de grandes dificuldades e isto fica mais evidente quando comparamos as políticas públicas do Estado, que apregoam benefícios

a estas comunidades, e a real situação em que se encontram estes grupos frente às instâncias locais.

Portanto, historicizar as experiências desses sujeitos é o que possibilita investigar como as subjetividades de negras e de negros são produzidas. Para compreender o sentido dessas diversas estratégias, nos inspiramos nas perspectivas teóricas de um conjunto de autores como Scott, Lauretis, Butler, Bandeira, Swain, Braidotti, Muniz, Foucault entre outros, em cujos discursos é possível perceber que as tecnologias de domínio e de disciplinarização dos corpos são engendradas, ou seja, manifestam-se nos corpos de maneira distinta quando esses mesmos corpos são femininos ou masculinos. Observar ainda como esses sujeitos constroem, no seu dia-a-dia, formas diferenciadas de lutas que possibilitam a transformação da sua condição de sujeição.

CAPÍTULO I

HISTÓRIA DA PRODUÇÃO DISCURSIVA DOS QUILOMBOS

1. Quilombola: produção de sentidos na construção do sujeito

É importante atentar para os acontecimentos que fizeram emergir, na história nacional, os sujeitos chamados quilombolas e para a concepção de quilombo. Desse modo, é interessante perseguir as pistas que propiciaram tais emergências. Ao mesmo tempo procuramos, a partir de fontes escritas e orais, problematizar como a construção da identidade negra e ou remanescente de quilombo emerge nas comunidades rurais de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, identificar se essa “invenção” ou reinvenção passa por uma questão política cujo objetivo maior é preservar a vida em comunidade e o direito à territorialidade, mesmo porque segundo Maria de Lourdes Bandeira (1988, p. 23):

Aos índios, entretanto, o Estado acena com a possibilidade de reservas, se bem sejam ainda uma figura de retórica do direito agrário. Aos negros, porém, o Estado não assegurou direito à territorialidade enquanto negros. O acesso ao espaço é mediado pelo branqueamento social.

Inicialmente, deve-se esclarecer que a ideia de usar os quilombos como objeto da presente pesquisa surgiu graças às experiências desta autora, como negra e como mulher, fatores que também moldaram minhas histórias e compõem minhas experiências pessoais. Histórias permeadas por discussões sobre o problema da fixação da identidade negra e pela necessidade de reivindicação dessa mesma identidade por parte dos próprios sujeitos políticos no cenário

brasileiro. Nasceu deste contexto a necessidade de explicitar o lugar de onde falo, ademais,

Não posso e não me interessa transcender a mim mesma, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada (NASCIMENTO apud RATTIS, 2007, p. 19).

Eis um dilema contrário à ordem acadêmica, a impossibilidade da pesquisadora coloca-se à distância do objeto estudado, hoje constatamos o que explicitou Florentina da Silva Souza (2005, p. 19) “a dubiedade de minha posição: pesquisador e também objeto da pesquisa na alternância, involuntária, muitas vezes incontrolável, da primeira e terceira pessoa”. Ainda nesse sentido, como disse Michel Foucault, todo discurso manifesto reside, secretamente, em um dito, que seria, ao mesmo tempo, o não dito, e acrescentou “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento em sua volta” (1999, p. 26). Assim, o acontecimento à nossa volta é, sem dúvida, as mulheres negras que residem em Salgueiro/PE e que fazem parte do meu referencial de vida. Entre elas, minha mãe de leite, mãe Valentina; minha mãe biológica, Raimunda; minha querida avó, mãe Veva; e tantas outras madrinhas e outras tantas mulheres negras politicamente ativas como as mulheres que residem em Conceição das Crioulas, Contendas e Santana.

Sabe-se, antes de qualquer coisa, que essa estreita relação entre a autora e o objeto analisado neste estudo torna-se, muitas vezes, causa de desconforto aos defensores da neutralidade científica. Sobre este aspecto, entretanto, Foucault, ao se referir ao controle dos discursos, observou a parcialidade das ciências no processo de produção de verdades por meio das formações discursivas (1997, p. 38-40). Assim, seria interessante não se ver as fontes documentais como monumento e caminho para uma pretensa verdade escondida no passado, pois elas são resultados de produção simbólica e discursiva do presente, carregados dos efeitos dos poderes que permeiam a busca do saber científico traduzido pela autoridade do sujeito que fala. Assim, o mundo não se dispõe diante de nós, tornando-se ponto de objetivação. Nele, estamos

inseridos e imersos, e “só apreendemos os objetos que se nos apresentam a partir de nossas categorias, convenções, práticas, linguagem” (SPINK; FREZZA, 2000, p. 28).

Nesse sentido, Tania Navarro Swain afirmou que “os sentidos, ao se condensarem em uma formação discursiva, produzem efeitos diversos, que compõem um mosaico de autoridades, primazias, hierarquias e exclusões” (1994, p. 48). Ademais, esses mesmos discursos fundamentam-se em verdades, estabelecendo relações de poder e de força, e são os discursos da identidade e da diferença que definem perfis, tipos e papéis sociais.

Dessa forma, é importante compreender como os discursos históricos hegemonizam as relações humanas, tendo em vista que alguns sujeitos são categorizados e, conseqüentemente, discriminados por serem diferentes. Vale a pena então interrogar: Por que esses sujeitos são considerados diferentes? Diferentes em relação a quê ou a quem? Como e quando começa essa história da diferença? Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 64) diz que “é apenas no século XIX, com as teorias das raças, que a apreensão das ‘diferenças’ transforma-se em projeto teórico de pretensão universal e globalizante”. A partir de então a diferença passa a ser naturalizada e se estabelece relação direta entre características físicas e atributos morais.

Swain (2006, p.2) também explicitou as bases de justificativa dessa distinção:

O que conduziria a esta divisão sexuada do humano, em princípio, seria a “diferença”, que, entretanto, é ela mesma, uma categoria, construto social e político; baseia-se na importância que se dá ao biológico e seu corolário de características “naturais”, quer se trate de gênero ou de raça. Esta constatação, porém, não apaga os contornos e limites desta pretensa diferença política e hierárquica, pois percebê-la não significa eliminá-la. Desta forma, a diferença passa a existir, uma vez que é instituída no social como fundamento valorativo e representacional dos sexos.

Portanto, a diferença como construto social se estabelece com base em um referente que, ao se apresentar como modelo, estabelece

seu oposto como cópia. “No caso de uma sociedade patriarcal, a ‘diferença’ é instituída a partir do masculino universal, daquele que define o humano em geral e a seguir suas especificidades, seus ‘diferentes’”. (SWAIN 2006, p. 2). Assim ocorre na construção da identidade racial nas sociedades ocidentais, que elege o branco como referência e os outros como desvio. Portanto, a desigualdade se ancora na designação política de um referente, de um modelo, que se erige em parâmetro e norma.

Nessa perspectiva, negras e negros são pensados nessa pesquisa como:

Todo indivíduo de origem ou descendência africana suscetível de ser discriminado por não corresponder, total ou parcialmente, aos cânones estéticos ocidentais, e cuja projeção de uma imagem inferior ou depreciativa representa uma negação de conhecimento igualitário, bem como a denegação de valor de uma identidade de grupo e de uma herança cultural e uma herança histórica que geram a exclusão e a opressão (D’ADESKY, 2001, p. 34).

Esse pensamento leva em consideração a população de ascendência ou de origem africana, trata-se de uma denominação genérica que em geral identifica os sujeitos fenotipicamente, reflexo de uma cultura hegemônica e ocidentalizada. Nesse caso, a utilização da categoria negro/branco baseia-se em uma argumentação política que se explica por uma hierarquia social que, há séculos, repousa sob essa dicotomia. Além disso, “os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (WOODWARD, 2000, p. 17).

No Brasil o ideal de branqueamento criou por meio da assimilação a falsa ideia da mestiçagem cultural e da miscigenação, assim observado por Munanga (2004, p. 2) "No meu movimento de fluxo e refluxo, tentei a partir da problemática da negritude, entender as dificuldades que os afrodescendentes encontram para canalizar

politicamente sua identidade cultural. Minhas tentativas explicativas esbarravam-se sempre a um obstáculo: a mestiçagem".

Pensando nesses termos, Schwarcz a nos fala que a questão racial ganha novos contornos, o que vai permitir a produção de argumentos para se pensar um projeto de construção da identidade nacional. E “é essa representação mestiça do país que de negativa se transforma em exótica, de científica se modifica em espetáculo”. (SCHWARCZ, 1993, p. 249).

Guimarães (2008, p. 62) nos diz que é aqui onde encontramos grandes dificuldades e desafios para a teoria do preconceito racial entre nós:

O que Costa Pinto, Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Roberto Da Matta e outros fizeram até aqui se concentrou na compreensão de porquê fenômenos como preconceito e discriminação raciais passavam despercebidos ou não ganhavam a relevância moral e política que adquiriam em outros países. Nossa sociologia ou negava a existência desses fenômenos ou procurava explicar por que eles não resultavam em conflitos sociais importantes.

Diante disso é que vamos encontrar, nos chamados remanescentes de quilombo, uma forte resistência por parte de alguns membros da própria comunidade quilombola, em se assumirem como negras ou negros, conforme revelou o depoimento de D. Antônia, de Conceição das Crioulas (apud SOUZA, 2006): “Minha filha, aqui ninguém nunca se preocupou com essa história de cor, não. Nós somos assim, quer dizer, os morenos. Minha mãe era assim, morena, e tinha o cabelo derramadinho. Nós somos mesmo é braiado”.

Pode-se dizer, portanto, que, identificar-se como remanescente de quilombo, que inclui se sujeitar a outras identidades – a de negra/negro, e com uma possível ancestralidade escrava, – não foi um processo sem tensões ou recusas pelos habitantes da comunidade. Assim como D. Antônia, D. Isaura – embora se identifique como descendente de uma ancestralidade comum nega ser identificada como negra, quilombola e/ou remanescente de quilombo. Em seu

depoimento, ela deixa claro que é cabocla¹⁸, que sua mãe era cabocla, bem como sua avó, “caboca braba ... pegada a dente de cachorro” (SOUZA, 2006, p. 14).

Daí ser importante observar em que momento da história surge essa construção e denominação de negro para parcela da população e, principalmente, em que momento se nomeia esse povo de “quilombola”. Que relação pode existir entre os quilombos, na África e no Brasil?

Atentar para as possíveis africanidades¹⁹ e compreender essas africanidades brasileiras significa conhecer, analisar, aprofundar-se no jeito de ser e de viver de quase metade do povo brasileiro, parcela essa que foi excluída das diversas instâncias de poder e que, durante muitos anos, viveu às margens da sociedade no Brasil. Significa, principalmente, “conhecer e compreender os trabalhos e criatividades dos africanos e de seus descendentes no Brasil, e de situar tais produções na construção da nação brasileira” (SILVA, 2000, p. 153).

¹⁸ Edson Silva, em estudos realizados, informa como os índios foram transformados em caboclos esclareceu que, na segunda metade do Século XIX, torna-se mais intenso nos discursos oficiais os desaparecimentos dos índios em Pernambuco e o fim dos aldeamentos e que, a partir da Lei de Terras de 1850, intensificam-se as invasões de terras dos antigos aldeamentos. E acrescentou: “os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição muitas vezes assumida por eles para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições”. Citou, dentre outros, o autor Estevão Pinto, que no texto ‘O caboclo’, cuja publicação aconteceu na década de 1930, “reafirmou a ideia do caboclo como resultado do amálgama das raças, que gerou um tipo curioso, situado entre um passado primitivo longínquo dos seus ancestrais e a situação dos novos tempos: o caboclo” (SILVA, 2008, p. 29-35). É importante lembrar também que na região estudada historicamente encontra-se a presença de indígenas como o povo Atikum.

¹⁹ Africanidades refere-se à história, às lembranças, às referências familiares, religiosas e culturais que foram trazidas pelos africanos independentemente de sua origem étnica e que do lado de cá do Atlântico foram reconstruídas, ressignificadas, transformadas, mas que, junto com o que aqui estava, fortaleceram-se e influíram em uma nova vida para todos, tornando-se um novo devir. “A riqueza e a diversidade cultural destes povos e de suas tradições influenciaram determinadamente a fé, o falar, o andar, o vestir, o comer, o festejar, assim como trouxeram sons, cores e sabores que moldaram a maneira de ser do Brasil” (SCHUMAHER, 2007, p. 16).

Nesse sentido, Hall (2009, p. 39-40), ao falar da cultura caribenha, aponta para a importância do esforço dos caribenhos em busca da reconstrução das identidades na tentativa de recuperar traços da cultura africana. O autor explicitou que essa mobilização não foi em vão. Muito pelo contrário, ela foi, segundo ele, “o elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural no século vinte”. Porém, ela não é uma construção identitária que se ancora em uma “África homogeneizada” ou em um “ponto de referência antropológico fixo”, mas na “África transformada, vilipendiada com o processo de diáspora”. O autor seguiu explicitando qual a importância de se recorrer à “África como elemento significativo para a história do povo negro”:

Na formação cultural caribenha, traços brancos, europeus, ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascensão, o aspecto declarado: os traços negros, ‘africanos’, escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre foram não ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma ‘lógica’ diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização. As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas ‘rotas’ culturais (HALL, 2009, p. 40-41).

Acreditamos que, assim como no Caribe, o processo de reconstrução das identidades não se deu de maneira muito diferente no Brasil. Os brancos colonizadores eram a categoria visível, enquanto os negros se constituíram como o invisível, o não dito ou, quando muito, o mau dito e mau dito. Por isso, as lutas para descobrir pistas das rotas africanas no interior das complexas configurações da cultura brasileira e para falar desse ponto de vista sobre as rupturas, as estruturas sociais esfaļalhadas pelo tráfico, a exploração e a racialização fizeram surgir um movimento denominado de Movimento Negro²⁰ que, com todas as

²⁰ Entendemos o Movimento Negro como a mobilização dos afrodescendentes na sociedade brasileira com o objetivo de enfrentar e abolir os problemas do preconceito e da discriminação racial que os colocam às margens da sociedade. Para Joel Rufino

suas complexidades, começou a denunciar o racismo, a descriminação racial e a tentar recuperar a história do povo negro. Nesse processo, teve lugar o projeto de afirmação da subjetividade negra, partindo da ressignificação dos quilombos. Aqui, essa construção da África idílica foi necessária, segundo Moore (2008, p. 11), para aqueles que sofreram as consequências nefastas dessas diásporas, pois, apenas assim, eles poderiam “existir, resistir e se manter”. Por isto, para Munanga (2009, p. 13), a militância negra, ao tomar consciência da grandiosa perda histórica, tenta reconstruir o fio condutor que os ligará ao seu passado ancestral, assim, tenta “a busca simbólica de uma África idealizada”. Do mesmo modo é que Palmares e Zumbi tornaram-se símbolos do discurso da afirmação dos negros como sujeitos históricos. Esse é, portanto, um movimento em “que ecoam e reverberam efeitos de nossa história em nosso dia-a-dia, em nossa reconstrução cotidiana de nossos laços sociais, em nossa identidade histórica” (ORLANDI, 2003, p. 12).

Partindo desse pressuposto é que procuraremos perceber como os diversos discursos sobre Palmares e o movimento negro no campo historiográfico irão, por um lado, representar o discurso da história da resistência negra, que se contrapõe ao que reiteradamente circulam no campo do saber histórico, e, por outro lado, este mesmo discurso aplica-se, como afirmou SOUZA (2003, p. 60) “à prática discursiva do ativismo político do movimento negro, criando a ordem contrária à exclusão e constitutiva de uma forma de subjetividade negra”. Esses discursos tornam-se um dos discursos possíveis na construção da identidade negra e da identidade quilombola.

dos Santos (1994, p. 157), o Movimento Negro compreende “todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam a autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros (...). Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro”

É importante analisar Palmares e Catucá²¹ como mitos fundadores da construção da subjetividade negra e principalmente como os movimentos pela causa negra se apropriam e ressignificam os elementos históricos, visando criticar a denominada “história oficial” de viés tradicional, na tentativa de reescrever a história dos negros, procurando trilhar os caminhos em busca de novas possibilidades teóricas.

Nesse sentido, Swain afirmou que “os sentidos, ao se condensarem em uma formação discursiva, produzem efeitos diversos, que compõem um mosaico de autoridades, primazias, hierarquias e exclusões” (1994, p. 48). Ademais, esses mesmos discursos se fundam em verdades, estabelecendo relações de poder e força, e são os discursos da identidade e da diferença que definem perfis, tipos e papéis sociais.

Todos, homens e mulheres são construídos na adversidade. A partir desse pressuposto é que surgiu a questão da identidade e da diferença. “A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social” (SILVA, 2011, p. 2). Diferenças de raças, de culturas, de sexo de gênero, de religião, etc. Está

²¹ Ainda na busca dos fundamentos que dão sentido à construção da identidade negra em Pernambuco, outro episódio importante foi o quilombo de Catucá ou como o defini Marcus Carvalho, “o quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco”. No quilombo do Catucá a autoridade passava de pai para filho criando, portanto, uma hierarquia, “o que confirma a relativa estabilidade do quilombo em que pese os constantes ataques dos inimigos (CARVALHO, 2002, p. 186), Contudo para Carvalho, um fato o intriga, “é o nome do maior de todos os líderes, o negro Malunguinho, Malungo, ou companheiro, era a forma como se tratavam mutuamente aqueles pessoas que vieram para o Brasil no mesmo navio negreiro” (Idem, ibidem, p. 186), O que possivelmente constituíam algum elo entre os africanos. Ainda segundo o autor, Malungo é um termo de origem banto, mas o Malunguinho é uma construção brasileira, crioula. Porém, dentre todas as informações, sem dúvidas de fundamental importância sobre o quilombo de Catucá e Malunguinho, um fato especialmente merece destaque que é o mesmo ser uma entidade de referência para a religiosidade afro-brasileira: “Malunguinho entrou na cultura popular, tornando-se uma entidade no culto da Jurema Sagrada. Entidade poderosíssima, a única que se apresenta como caboclo, mestre ou exu. Subir ao panteão das divindades é talvez a maior homenagem que um povo pode prestar aos seus heróis” (Idem, ibidem, p. 190).

na base de diversas formas de discriminação e desigualdade existente nas sociedades.

Nessa perspectiva, torna-se interessante dialogar com Deleuze no momento que ele nos convida a pensar nas teorias acerca da diferença e da singularidade, que desafiam o ser humano a pensar em temas como “rizoma” e “ontologia da experiência”, atualizando ideias como “devir”, “acontecimentos”, “singularidade”. Ao conceber a vida como um acontecimento que se produz como um devir, Deleuze desafia o leitor com uma lógica do sentido, não com categorias fechadas, fazendo abstrações dos acontecimentos a priori já dados e já equacionados. Além disso, para ele, o conceito de “simulacro”, desenvolvido pelo platonismo, refere-se ao desvio do modelo, àquele ou àquilo que é falso. Deleuze (2003, p. 262-263) positiva essa noção de simulacro, pondo em questão as noções de cópia e de modelo, tornando esse conceito uma criação, pois é marcado pela “dissimilitude”, pelo “desvio”. Isso implica romper com as dicotomias, com as hierarquias, visto que as coisas são incomparáveis, dada as suas singularidades. A construção da inferioridade do Outro a partir do olhar ocidental branco e masculino termina por garantir a esse a pretensa posição de superioridade política, econômica, social e cultural, haja visto que ele se coloca como o Modelo e os Outros como cópia mal feitas.

Em nossa pesquisa procuramos evidenciar os acontecimentos discursivos da história dos movimentos negros que em sua trajetória contribuíram, de maneira significativa, para desconstruir, por exemplo, o padrão de beleza nacional, cujo modelo ideal é aquele que mais se aproxima do modelo de referência, o “branco”. Nesse modelo, o negro, o pardo, o crioulo, o mulato, são a cor por excelência, e o branco, a não cor.

Nesse sentido, Braidotti (2002, p. 9-10) sublinhou que “a fonte do poder representacional do branco é a propensão para ser tudo e nada, ao passo que o negro, é claro, é sempre apontado como uma cor”. A autora segue explicitando o efeito dessa invisibilidade estruturada e da

naturalização do ser branco, que resulta na máscara da “falta de cor multicolorida”.

Assim, nosso estudo não é uma narrativa com estatuto de verdade. Partimos do pressuposto de que os conceitos são produzidos pelos sentidos que emanam das práticas discursivas em diferentes momentos e lugares de fala. É nessa perspectiva que Hutcheon (1991, p. 133) afirmou ser preciso contribuir para “desmascarar as continuidades que são admitidas como pressupostos na narrativa ocidental”, pois as análises científicas também produzem naturalizações na medida em que mantêm discursos que naturalizam e que eternizam a invisibilidade do povo africano, das negras e dos negros na História, como evidência incontornável da raça e do sexo. Essas são “armadilhas científicas” que nos aprisionam em corpos e em papéis determinados pela repetição do mesmo: as desigualdades fundadas nas diferenças, sejam elas de sexo, de raça, de etnia, entre outras. Seriam, portanto, tais certezas produtoras das diferenças e das exclusões no processo de oposição entre conhecido e desconhecido.

Florentina da Silva Souza (2005, p. 61) afirmou que:

Quando um grupo precisa constituir seu discurso identitário recorre à memória histórica para fixar os elementos que, no passado, constituíram a vida grupal e foram utilizados para caracterizá-lo; erigirá uma imagem que possibilite ao grupo reconhecer para si e para os outros suas diferenças étnicas, culturais, ou históricas, úteis e imprescindíveis para a construção do discurso identitário.

Recorremos à memória histórica para definir quilombo em África, segundo Munanga, os “Ki-lombos” eram instituições sociopolíticas e militares, resultantes de envolvimento regionais entre os povos bantu. Referem-se aos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, entre outros, resultados de conflitos pelo poder, da cisão de grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos estrangeiros.

Os imbangala, sociedade guerreira, dominaram Angola. Suas características nômades, somadas à especificidade de sua formação

social, podem ser reconhecidas na instituição Kilombo. Para Beatriz Nascimento (2007, p. 119), “Kilombo aqui recebe o significado de instituição em si. Seriam Kilombo os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala”. Outro significado o denominava “território ou campo de guerra que se denominava jaga”. Ou ainda “Kilombo dizia respeito ao local, casa grande, onde processava-se o ritual de iniciação”. O acampamento de escravos fugitivos era também denominado de Kilombo, assim como eram Kilombo alguns grupos dos imbangala que praticavam o comércio negreiro com os portugueses. “Mais tarde, no século XIX, as caravanas do comércio em Angola receberam também essa denominação”.

Robert W. A. Slenes (1999, p. 173-174), ao analisar as famílias escravas do Sudeste do Brasil, apontou vários indícios que sugerem similitudes nas construções das habitações entre Angola e Brasil:

Na verdade, *mukambu* quer dizer ‘pau de fileira’, ou ‘cumeeira’, não apenas em *kimbundo*, a língua dos njinga e outros povos mbundu, mas também em kikongo, o idioma dos bakongo. Os escravos fugitivos no Brasil, ao escaparem para o mato, levavam seus mocambos não apenas na cabeça, como herança lingüística, mas às vezes literalmente no ombro; *mukambu* em kimbundo também tem significado de ‘pau com que dois carregadores transportam ao ombro coisas pesadas’, ou ‘suporte’. Chegando ao seu destino, eles construía seus ‘quilombos’ – acampamento (de guerreiros) – utilizando as técnicas à sua disposição, incluindo certamente aquelas aprendidas na África. Ao que parece, o ‘pau de fileira’, sem dúvida acompanhado de seus suportes verticais terminando em forquilha, era tão importante para os fugitivos na construção de suas casas que seu nome – ‘mocambo’ – passou a ser sinônimo de ‘quilombo’.

No âmbito dessas análises empíricas, Kathryn Woodward (2000, p. 17) declarou que “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentidos à nossa experiência e àquilo que somos”. Nesse sentido, foi como prática de significação que, ao observar a narrativa de Slenes, voltei às minhas reminiscências, lembrando-me de que esse termo “mocambo” foi sempre utilizado, tanto por minha família, quanto pelos vizinhos. Era comum convidar a

vizinhança para rebocar a casa construída de varas; outros diziam: “graças a Deus que construí o meu mocambo”; e a descrição de como as casas eram feitas corrobora minhas recordações das construções que vivenciei. Geralmente, o processo de rebocar as casas representava dia de festa, pois a casa (ou o mocambo) era rebocada em mutirão, assim como, em mutirão, era feita a comida para distribuir com quem estava rebocando o mocambo.

As casas da Vila União, em Conceição das Crioulas, reconhecida oficialmente como remanescente de quilombo, também se enquadram nessa descrição. Hoje, essas casas são de alvenaria, pois as pessoas estavam sendo contaminadas pelos barbeiros. Por isso, as mulheres se reuniram e começaram, com a ajuda da Prefeitura de Salgueiro, a reconstruir suas casas. Em Conceição das Crioulas, as mulheres participaram e participam, efetivamente, do processo de conquista e de manutenção da comunidade e do seu território.

Assim, a história da África Central (atual Angola), do século XVII até meados do Século XIX, esteve intimamente ligada à História do Brasil, sob vários aspectos. Aqui é possível correr o risco de se cometer exagero ao tentar associar a força das mulheres de Conceição à força das mulheres africanas, resultado de herança ou de experiência acumuladas ou mesmo transmitidas por meio de uma cosmovisão.

Neste aspecto, Sueli Carneiro e Cristina Cury (2008, 121-122) falaram de como a libertação dos escravos trouxe para o negro, especialmente para os homens, um certo constrangimento social e de como o processo de industrialização nascente o marginalizou e que neste contexto:

A mulher negra toma para si, A responsabilidade de manter a unidade familiar e a coesão grupal, preservando as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições subumanas em que a escravidão/liberdade deixou a população negra, as mulheres negras encontraram maiores opções de sobrevivência que os homens negros. Elas foram para a cozinha das patroas brancas, criaram e amamentaram os filhos destas, levaram e passaram suas roupas, foram para os mercados vender quitutes e desenvolveram inúmeras estratégias de sobrevivência. Assim

criaram seus filhos carnais, seus filhos-de-santo, abriram seus candomblés, adotaram seus deuses, cantaram, dançaram e cozinham para eles (sic).

Ki-Zerbo corroborou Carneiro e Cury e nos apresentou qual era o lugar ocupado pelas mulheres nas sociedades tradicionais africanas:

As mulheres dispunham de campos pessoais que não eram adquiridos em plena propriedade, mas que, a título de nível de possibilidades. As mulheres podiam ter pequenos campos e hortas, no pátio ou à volta da casa, em solos muito férteis. Os frutos desta exploração eram seus pessoalmente, enquanto a colheita do grande campo era distribuída por decisão do patriarca da grande família. [...] As mulheres africanas detinham poderes inimagináveis, por exemplo, no domínio religioso. Controlavam organizações puramente femininas de caráter profissional e religioso, como, por exemplo, sociedades mais ou menos secretas. Além disso, podiam gerir atividades que exerciam influência sobre o futuro. As sementeiras deviam ser realizadas pelas mulheres, dado que eram símbolos de fecundidade (2006, p. 104-105)

Observa-se que as mulheres desde a África desempenharam papéis significativos em suas comunidades, vejamos o que acrescentou o autor em relação a questão do parentesco, "a mulher africana mantinha laços extremamente fortes com a sua família de origem. O parentesco, pelo lado das mulheres, era mais íntimo, mais exigente, o que ligava muito mais do que o parentesco pelo lado dos homens. Os parentes maternos são aqueles que nunca se traem (Idem, ibidem, p.105)

Em uma sociedade patriarcal²² como a nossa, que torna as mulheres hierarquicamente inferiores aos homens, fertilizada pelo mito

²² Carole Pateman ao discorrer sobre o patriarcado no livro intitulado *O contrato sexual*, no qual autora argumentou o quanto o termo é controverso, problemático. Elencou três formas de desfazer tais confusões: a primeira forma de "pensamento patriarcal tradicional". Durante séculos, a família, sob o comando da autoridade paterna, forneceu o modelo ou a metáfora para as relações de poder e autoridade de todos os tipos. A argumentação patriarcal tradicional incorpora todas as relações de poder ao regime paterno". O segundo argumenta ela chama de patriarcal clássico "era o de que os filhos nasciam submetidos aos pais e estavam, portanto, a eles submetidos politicamente. O direito político era natural e não uma convenção - não envolvia o consentimento ou o contrato - e o poder político era paternal, originado no poder de reprodução do pai. A terceira forma ela denominou de "patriarcado moderno. O

da “democracia racial”, é importante analisar os diferentes papéis desempenhados por mulheres como Nzinga Mbandi, Aqualtune, Luiza Mahin, Francisca e Mendeça Ferreira, Maria Jenoveva, Beatriz Nascimento, para citar algumas. Recorremos às histórias dessas mulheres no sentido de construir imagens positivas na construção do processo identitário das negras e negros do Brasil.

As identidades, por terem histórias, sofrem transformações constantes; o que as pessoas se tornaram é tanto uma questão de ser quanto de devir. O que importa, a partir desse momento, é mostrar o exemplo de garra e competência desempenhada pelas mulheres na luta contra a opressão, que quebra com as identidades erotizadas, marcadas por uma sexualidade tão latente quanto desenfreada e modelada sob o parâmetro branco, masculino, europeu.

Pelo exposto, torna-se importante destacar algumas das experiências de vida de mulheres que de certa maneira podem ser classificadas como “forasteiras de dentro” no dizer de Linda Hutcheon. Elas subvertem a ordem “natural” do lugar das mulheres no imaginário social.

Não se objetiva fazer uma história das exceções, seja de mártires ou heroínas. Trata-se de focar histórias de vida que se estabeleceram por meio das tensões e das contradições em diferentes épocas. Mulheres que lutaram para superar a opressão do domínio masculino e do preconceito racial, para se afirmar enquanto cidadãs de direitos.

Neste ponto, considero importante ressaltar um dos maiores símbolos de resistência à colonização africana, a Rainha do Ndongo, atual Angola, Nzinga Mbandi (também conhecida como Njinga ou Jinga). Ela nasceu no Ndongo e governou essa região de 1624 a 1663,

patriarcado moderno é fraternal, contratual e estrutura a sociedade civil capitalista". Por fim a autora argumentou, "o patriarcado foi um triunfo social e cultural. O reconhecimento da paternidade foi interpretado como um exercício da razão, um avanço necessário que forneceu as bases para emergência da civilização - todas elas realizações dos homens" (PATEMAN, 1993, p. 44-50). Outra análise interessante poderá ser encontrada em “O poder da identidade, no qual Manuel Castells desenvolveu uma análise em torno da questão que ele chamou de “a crise da família patriarcal” (CASTELLS, 1999, p. 173).

entrando para a História como combatente destemida, exímia estrategista militar e diplomata astuciosa. Além disso, falar da Rainha Nzinga é falar, ao mesmo tempo, da África e do Brasil, pois, além de pertencer aos africanos de língua bantu, os mesmos que também foram escravizados no Brasil, ela é eternizada nas congadas brasileiras.

Aqualtune encontra-se dentre uma das grandes mulheres que povoa o imaginário histórico das mulheres negras, algumas versões narram que ela era uma princesa africana, filha do Rei do Congo, que, segundo a tradição, liderava um exército de dez mil guerreiros. Ao ser derrotada em uma das suas batalhas, tornou-se prisioneira. Transformada em escrava, Ela foi vendida grávida e trazida para um engenho de açúcar situado em Pernambuco. Segundo o *Dicionário Mulheres do Brasil* (2000, p. 84), “A tradição afirma que o famoso negro Ganga Zumba seria da família de Aqualtune e uma filha dela teria gerado Zumbi, lendário herói da resistência do povo negro à escravidão”.

Luiza Mahin²³ veio da África, como escrava para a Bahia. Tornou-se livre por volta de 1812. Participou de todas as revoltas de negros escravizados desencadeadas na Bahia nas primeiras décadas do

²³ A partir das informações de Aline Naiara da Silva Gonçalves no artigo intitulado: Luiza Mahim: uma rainha africana no Brasil. Publicado no caderno FINAL3_Layout 1 28/06/11. O que se sabe a respeito de Luiza Mahin advém da carta autobiográfica de seu filho Luiz Gama que relatou: "sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa da Mina (Nagô de Nação) de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã. Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio — era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito" (GONÇALVES, 2011, p. 14-15). Disponível em: http://www.institutobuzios.org.br/documentos/Luiza%20Mahin_Uma%20Rainha%20Africana%20noBrasil.pdf. Porém, na Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana, Nei Lopes nos relatou que Luiza Mahim foi "revolucionária baiana de origem daomeana, daí seu nome ético [...] Na repressão à grande Revolta dos Malês, em 1835, teria conseguido fugir para o Rio de Janeiro, onde foi presa e provavelmente deportada para África. Mãe do poeta Luiz Gama, que a celebra em um poema, sua história é envolta em aura de lenda, sendo muitas vezes descrita como combatente de rua". Lopes, Nei. Enciclopédia brasileira da Diáspora africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.

Século XIX. Luiza envolveu-se nas articulações que levaram à Revolta dos Malês, uma das maiores rebeliões ocorridas em 1835. Luiza foi mãe de um importante abolicionista, Luiz Gama (SCHUMACHER, 2000, p. 345-346).

Francisca e Mendecha Ferreira foram duas das seis mulheres que adentraram o Sertão de Pernambuco e deram origem à comunidade negra rural de Conceição das Crioulas. Segundo Barbosa, “tudo indica que os primeiros moradores de Conceição das Crioulas pertenciam a alguma tribo matrilinear, já que a história é toda contada a partir da ação das mulheres” (1997, p. 6).

Não se procura aqui a prova corpórea das negras fundadoras de Conceição das Crioulas. O que realmente importa é o que afirmou Tânia Navarro Swain: “A significação que pode ter a possibilidade de sua existência” (1998, p. 1).

Maria Jenoveva, conhecida como Mãe Veva, nasceu em 1907, em Jardim, cidade do interior do Ceará. Ficou viúva ainda muito jovem e foi morar com seus quatro filhos em Salgueiro, onde viveu até a sua morte, Mãe Valentina, assim como Mãe Veva foram parteiras tradicionais e comadre de muitas outras mulheres. Elas fazem parte da gama de mulheres anônimas que exerceram as funções de parteira e curandeira, e que, mesmo sem registro nos anais da História, tornou-se conhecida e respeitada no município de Salgueiro por não medir esforços para ajudar quem precisasse. Muitas são as pessoas que a chamam de mãe ou de madrinha. Elas permanecem vivas na memória desse povo.

Beatriz Nascimento nasceu em Aracaju, Sergipe, em 1942. Filha de família pobre, com sete anos de idade emigrou com a família para o Rio de Janeiro. Beatriz, como historiadora, defendia a utilização dos espaços da universidade como campo privilegiado para uma reescrita da História do Brasil, na medida em que se pode historicizar novas dimensões e contribuições dos negros para a história. Nas palavras de Helena Theodoro (apud SILVA, 1997: 30), encontra-se uma excelente definição de quem era Beatriz. Segundo a autora: “Mulheres como Maria Beatriz Nascimento, que ousaram pensar, discordar, contestar e

criar um modo próprio de ser no mundo, pagam um preço alto por esta ousadia.

Esse passado histórico possivelmente deixou heranças na memória e nas práticas cotidianas das mulheres e dos homens de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, o que induz considerá-los como sujeitos significantes na formação das identidades locais. Na tentativa de desvendar como as identidades são construídas e dão significados a essas comunidades é que procuramos pistas que nos indiquem como se processaram os acontecimentos em sua volta. Dentre esses acontecimentos, um dos pontos significativos foi procurar perceber a importância e o significado da identidade afirmativa de quilombola, conquistada com bastante mobilizações e pela qual a comunidade se orgulha tanto. Conceição das Crioulas, Contendas e Santana representam, na verdade, o encontro de identidades perdidas que, não sendo unificadas, completas e coerentes, confronta-se com uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis com as quais se pode identificar.

Stuart Hall (2000, p. 109) nos informou que as identidades são construídas dentro dos discursos. Portanto é necessário compreendê-las nas suas historicidades e especificidades. Deste modo, torna-se significativo compreender quais os caminhos, as estratégias e os discursos construídos pelos movimentos negros no processo de construção da identidade negra. Nesse jogo de poder, Gonçalves (1998, p. 35) argumentou as várias fases percorridas pelos movimentos negros. Segundo o autor:

Os movimentos negros se anteciparam à formação mesma da classe operária, coexistindo, ao longo de nosso século, com outros conflitos, afastando-se das formas tradicionais de organização das classes sociais (partidos e sindicatos), introduzindo, na luta contra o preconceito racial, outras dimensões, não sociais, da identidade, com forte poder de mobilização. Nos anos 20, evocam a *raça*, nos anos 40, a *tradição afro-brasileira* e, finalmente, nos anos 70, a *cultura negra*.

A História, como tantas outras áreas do conhecimento, é um construto interpretativo e representacional, atravessado pelas relações de poder e seus discursos criam versões do passado que legitimariam práticas presentes, reforçando modelos e remetendo àqueles que deles escapam ao “não lugar”. Para Paul Veyne, os historiadores narram tramas, que podem percorrer diversos itinerários possíveis, porém “nenhum historiador descreve a totalidade desse campo, pois um caminho deve ser escolhido e não pode passar por toda parte; nenhum desses caminhos é o verdadeiro ou é a História” (VEYNE, 1998, p. 45).

Para narrar essa trama escolhemos analisar qual o caminho percorrido pelos movimentos negros diante de toda a adversidade brasileira, com vistas a contribuir com a inserção do negro, na valorização da sua história e da sua identidade cultural. “A história, nas suas versões mais contemporâneas, tem procurado evidenciar o ponto de vista dos grupos marginalizados e suas participações na vida e nos fatos sociais” (SOUZA, 2005, p. 15) Instiga-nos, neste estudo, sobretudo a possibilidade de entender o modo como esses movimentos constroem imagens que redesenham as imagens instituídas e redefinem as potencialidades dos sujeitos denominados quilombolas. Na tentativa de contribuir na ordenação de uma história e de uma memória, com vistas a alterar as políticas de representação e de organização de poder. Entendemos que esses movimentos, além estimularem a valorização da autoestima promoveram e promovem as condições políticas, sociais e culturais na perspectivas do direito a ter direito.

2. Quilombo de Palmares: símbolo da construção da identidade negra

“Para ti comandante das armas de Palmares. Filho, irmão, pai de uma nação. O que nos destes? Uma lenda? Uma história? Ou um destino? Ó, rei de Angola Jaga, último guerreiro palmar. Eu te vi Zumbi. Nos passos e nas migrações diversas dos teus descendentes. Te vi adolescente sem cabeça e sem rosto nos livros de história. Te vejo mulher em busca do meu eu. Te verei vagando, ó, estrela negra. Ó, luz que ainda não rompeu. Eu te tenho no meu coração. Na minha

palma de mão. Verde como palmar. Eu te espero na minha esperança. Do tempo que há de vir” (Beatriz Nascimento, 1989, apud RATTs, 2007, p. 76).

Iniciar esta análise inspirada na poética de Beatriz Nascimento é elevar o pensamento e o espírito. É fazer uso do pensamento em toda sua intensidade. É pensar por linhas de fuga, dobras, rizomas. É inventar novas possibilidades. É descobrir os fios, é encontrar os rastros na tentativa de perceber como os discursos funcionam na construção desse sujeito chamado quilombola. Para tanto, é importante fazer o que nos sugeriu Orlandi (2007, p. 10): colocar-se na encruzilhada de um duplo jogo da memória. O da memória institucional, que estabiliza, cristaliza e, ao mesmo tempo, o da memória constituída pelo esquecimento, que é o que torna possível o diferente, a ruptura, o outro.

Ao mesmo tempo, tais ideias nos impulsionam e nos guiam na tentativa de nos ajudar a encontrarmos indícios para as seguintes questões: Como e por que foram construídas as primeiras organizações quilombolas? Quem é esse povo chamado quilombola? Para responder a tais questionamentos, consideramos interessante revistar os quilombos dos Palmares e de Catucá, adentrando na história do processo de formação dos quilombos contemporâneos como Conceição, Contendas e Santana, não objetivando construir uma linha direta de causa e efeito, mas tentando observar a caracterização ideológica que, tendo se iniciado no Século XIX, inaugurou o Século XX (NASCIMENTO, 2008, p. 87). Recorrer aos históricos quilombos nesse estudo é feito com o intuito de tentar perceber se nas comunidades aqui estudadas eles significaram exemplo de força e coragem na mobilização para conquistar o reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombo.

Interessa perceber como os discursos funcionarão como efeito de verdade no sentido da valorização da identidade negra. Decerto, compreendemos que essas narrativas são construções culturais, que envolvem sentidos e valores em disputas, produzindo deslocamentos, fragmentos e rasuras, pondo em suspensão a pretensa universalidade do

saber historiográfico. O objetivo principal a ser discutido e analisado é, portanto, a legitimidade histórica dessa memória na afirmação dos negros como sujeitos.

Nos estudos sobre os negros há muitas lacunas relevantes em relação à identificação dos povos introduzidos no Brasil pelo tráfico. Houve identidades criadas com base em certos pressupostos, não calcados na etnicidade ou na memória ancestral, processo esse que tentou colocar o povo negro no silêncio, mas “nem por isto ele deixou de significar” (ORLANDI, 2007, p 58). Ao olharmos as qualificações dos imigrantes de outros países, provavelmente encontraremos, entre seus dados, o da sua nacionalidade ou o da sua origem: se italiano, alemão ou japonês. Aos escravos, bastava uma denominação: “peça da África”, “negro da costa” ou simplesmente “preto” ou “negro”. Para os traficantes de gente, interessava apenas o físico, a robustez, a idade e o sexo, tendo em vista a melhor produtividade, o único critério de diferenciação entre um negro-mina e um congo ou um angolense.

Se faz necessário aprofundar e analisar os diversos estudos que foram construídos ao longo da História do Brasil em torno das formações sociais denominadas quilombos e suas implicações para a diáspora dos descendentes desses quilombos. Para tanto, propomos uma análise histórica dos quilombos na África, passando pela discussão da quilombagem²⁴ como um fenômeno atlântico, destacando como os quilombos foram vistos na ótica do colonizador e chegaram aos remanescentes dos quilombos como uma “reinvenção” do conceito de quilombo no Brasil, desde a Constituição de 1988. Assim, analisaremos as questões políticas e jurídicas contemporâneas, ao mesmo tempo em que nos discutiremos sobre as organizações dos remanescentes de

²⁴ Expressão cunhada por Clóvis Moura, para quem quilombagem é: “o movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influiu poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre”. Para saber mais, ver MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989. p. 22.

quilombo e as fronteiras das construções identitárias. Tal história dar-se-á por meio da análise das obras de diversos pensadores brasileiros e suas variadas compreensões em torno da organização e das experiências vividas pelos quilombolas.

A história que trata da organização e da luta das comunidades quilombolas do passado e do presente nos possibilita visualizar outra forma de ser e de viver de um povo ao qual, historicamente, não foi atribuído o seu devido valor, ao mesmo tempo em que nos permite compreender as permanências e as transformações vivenciadas por esse mesmo povo, que sempre esteve nas dobras ou na fronteira entre o visível e o invisível.

Foi com os jaga que se iniciou a organização africana denominada “quilombo”, a qual, segundo Nascimento (2008, p. 75), foi uma instituição “verdadeiramente revolucionária na história das grandes migrações humanas”. Etimologicamente, ela tem origem no quimbundo Kilombo e designa “povoação, povoado, acampamento” (LOPES, 2004, p. 550). Para Théo Brandão, a origem do termo é bantu e significa “habitação” e Freitas, por sua vez, afirma que a palavra é um aportuguesamento do quimbundo mutambo, “significativo de telheiro ou cumeeira da casa” (apud SILVA, 1995, p. 32). Porém, segundo Moura (2000, p. 11)²⁵, os quilombos foram elementos dinâmicos de

²⁵ Clóvis Steiger de Assis Moura nasceu em Amarante, Piauí, em 1925, e morreu em 2003. Filho de mãe branca e pai negro, pelo lado paterno, era neto da escrava Carlota. Preferiu assumir-se como negro. Desde então, dedica-se a estudar e a analisar a história social do negro no Brasil. A sua vida intelectual sempre correu por fora da academia. Possivelmente, partem daí algumas reservas feitas por esta instância à sua inserção como intelectual. Contudo, ele não deixou de ser solicitado para eventos, conferências, seminários e recebeu o título de “Notório Saber” outorgado pela Universidade de São Paulo. Fiabani discorreu sobre o do contexto nacional, da redemocratização do Brasil em 1945 e do surgimento da classe trabalhadora como alternativa à nação e “nesse contexto geral, o francês Benjamin Péret e o brasileiro Clóvis Moura abordaram o quilombo, a partir de uma visão revolucionária do passado brasileiro”. (Sic) FIABANI, Ademir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)*. São Paulo: Expressão Popular, 2005. Flávio Gomes, analisando estudos realizados sobre Palmares afirmou que, no final da década de 1966, surge a “Importante obra de Clóvis Moura: Rebeliões de Senzala”. GOMES, Flávio. Apresentação: Palmares, historiografia e fontes. In:

desgastes das relações escravistas e não manifestações esporádicas de pequenos grupos de escravos. Pelo contrário, o quilombo “foi um movimento que atuou no centro do sistema nacional, e permanente”.

Para Munanga (1996, p. 60), o significado da palavra quilombo tem a conotação de

Uma associação de homens aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos.

Joseph. C. Miller (1976, apud MUNANGA, 1996, p. 60) informou ainda que o quilombo amadurecido²⁶ é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas e destacou a contribuição das evidências linguísticas no sentido de esclarecer a

____ (Org.). *Mocambos de Palmares: história e fontes* (Séc. XVI-XIX). Rio de Janeiro: 7Letras, 2010. Além dessas referências podemos destacar, no âmbito da sua produção intelectual, as seguintes obras: *O preconceito de cor na literatura de cordel*. São Paulo: Resenha Universitária, 1976; *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977; *Os quilombos e a rebelião negra*. 1ª e 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981; *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983; *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo, 1987; 2ª ed. São Paulo: Ática, 1989; *As injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990 e *Dicionário da escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2003 (no prelo), entre outros livros e artigos. Por tudo isso, Clóvis Moura torna-se nome de referência para os estudos sobre quilombo.

²⁶ Acreditamos que o autor denomina de quilombo **amadurecido** aquele que com o tempo tornou-se mais experiente, tendo em vista a afirmação "Os imbangala ou jaga tiveram um papel notável na formação do quilombo **amadurecido**. Os seguidores de Kinguli, de origem lunda, rejeitaram a sua liderança, considerada muito opressiva, e adotaram como novo aliado à sociedade guerreira de iniciação quilombo, trazida pelos imbangala. (MILLER, 1996, p. 60). Em outro artigo do autor intitulado "O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos", foi utilizado termo semelhante ao afirmar "Todos os elementos de um sistema agrícola **maduro** estavam, finalmente, nos seus devidos lugares no início do século XVIII, apoiados a partir daí por uma rede de comércio de escravos eficiente, liderada pelos chamados "comerciantes livres" atraídos pelos ganhos financeiros que, por essa época, já estavam à disposição de indivíduos habilidosos e afortunados, integrados às extensas propriedades canavieiras da Jamaica e Saint Domingue (Idem, 1997, p. 33). (Grifos nosso).

origem dos quilombos. Ele enfatizou a importante contribuição dos imbangala ou jaga na formação do quilombo amadurecido. E acrescentou:

Kinguli e seu exército formado pelos lunda e aliados jaga adotaram o quilombo e formaram um exército mais poderoso constituído de bandos de guerreiros nômades conhecidos como imbangala. Tiveram a capacidade de espalhar-se por toda a região mbundu depois de 1610 e finalmente se estabeleceram para fundar novos estados mbundu [...] Os seguidores de Kinguli, de origem lunda, rejeitaram a sua liderança, considerada muito opressiva, e adotaram como novo aliado à sociedade guerreira de iniciação quilombo, trazida pelos imbangala. No entanto, o termo imbangala deriva da raiz umbundu -vangala, que significa “ser bravo” e/ou “vagar extensamente pelo território”.

Essa dispersão do povo africano pelo mundo resultou também na formação dos quilombos que, no senso comum, significa aldeamento de escravos fugidos que tentaram reproduzir vida comunitária à semelhança da África para fugir dos maus-tratos infligidos pelo senhorio branco europeu. Para João José Reis (1995/96, p. 16), "esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos palmarinos para enfrentar um problema semelhante, de perda de raízes, deste lado do Atlântico". Contudo, por outro lado, esse autor não descarta a possibilidade da recriação de algumas tradições e de instituições originária da África (SOUZA, 2009, p. 2). E acrescenta, "obviamente que os quilombos formados por africanos-natos aproveitaram tradições e instituições originárias da África, como indiquei no caso de Palmares" (1995/96, p. 19) (sic). John K. Thornton seguindo essa mesma linha de raciocínio ressalta:

Uma corrente historiográfica brasileira interpretou as comunidades de fugitivos e, em particular, Palmares, como uma tentativa por parte dos africanos de recuperar uma herança cultural da África. Embora haja poucas dúvidas de que uma das consequências da existência do Estado de Palmares tenha sido a introdução de hábitos dos falantes do Kimbundu na região, a centralização real e cerimoniosa do poder não foi apenas um regresso cultural. Antes, ela provavelmente originou-se de necessidades militares, pois a

época da formação de Palmares foi repleta de guerras e atos violentos e a comunidade como um todo sofreu ataques perigosos e quase anuais dos colonizadores portugueses (2010, p. 57)

Ademais, é importante ressaltar que os quilombos, já bastante estudados, não foram constituídos exclusivamente por africanos. Segundo Silva (1998, p. 12)²⁷, “do ponto de vista étnico, a experiência quilombola no Brasil comportou africanos de diferentes regiões, negros aqui nascidos, índios e, em alguns casos, brancos”, e que diante dessa composição, nada mais adequado do que a repercussão de tais vivências “nas formas de organização, na cultura e nas estratégias de ocupação do território engendradas por estes grupos”. Assim sendo, tais composições étnicas possivelmente repercutiram na formação dos quilombos e nas suas especificidades. Cada um foi uma experiência particular, diante das diversidades, dos acordos estabelecidos, das trocas culturais. É compreensível, ainda, a junção destes com outros grupos étnicos locais, fato que levou esses quilombos, no Brasil, a terem se transformado no que Munanga intitulou de uma instituição transcultural.

Reis (2008)²⁸ acrescentou que, embora os quilombos, de maneira geral, não representassem ameaça efetiva à escravidão, “eles passariam a representar uma ameaça simbólica importante. Os quilombolas povoaram pesadelos de senhores e funcionários coloniais, além de conseguir fustigar com insistência desconcertante o regime escravista”. É com base nessa simbologia que procurei abordar a questão quilombola no Brasil, mais especificamente, em Pernambuco.

²⁷ Valdélino Santos Silva. *Rio das Rãs à luz da noção de quilombo*. Este artigo foi baseado no Capítulo 2 da tese de Mestrado do autor - *Do Mocambo do Pau-Preto a Rio das Rãs. Liberdade e escravidão na construção da identidade negra de um quilombo contemporâneo* - defendida no Mestrado em Sociologia da Universidade Federal da Bahia, 1998. Disponível em: http://www.portalanterior.uneb.br/cepaia/docs/rio_das_ras.pdf. Acessado em: 10 jun. 2011

²⁸ João José Reis. *Ameaça negra: escravos fugidos assombravam a Colônia e inspiraram lendas que a História não confirma*. Revista de História, 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/ameaca-negra>. Acessada em: jul. 2011.

Nesse sentido, Flávio Gomes (2010, p. 11) argumentou como essa ameaça simbólica vai atuar na região e que:

A documentação revela que, apesar de Zumbi ter sido assassinado e o principal mocambo, invadido, os habitantes de Palmares continuaram na região. Parte teria migrado para as áreas das Campinas da Paraíba e do Rio Grande do Norte, enquanto outros grupos mantiveram-se na Serra da Barriga e adjacências.

Esse fato levará as forças repressoras a permanecerem na região pelo menos até 1742, sob o argumento de impedir tanto o ressurgimento dos mocambos como a desculpa de salvaguardar “a ocupação e economia das sesmarias doadas” (GOMES, 2010, p. 11). O autor explicitou ainda que Palmares não ressurgiu nos séculos XIX e XX “apenas como evocação simbólica dos movimentos sociais” (GOMES, 2010, p. 12), mas principalmente, pelo fato dos seus descendentes continuarem a existir e a construir suas vidas naquele território, pois esses remanescentes de Palmares permaneceram povoando as matas de Pernambuco e de Alagoas.

Nesse plano, Palmares e Zumbi simbolizarão a legitimidade histórica da afirmação da subjetividade negra no país. “Em verdade, a legitimidade histórica desta memória é a condição de possibilidade para a fundação e sustentação do discurso de afirmação do negro no Brasil” (SOUZA, 2003, p. 60). Assim, para entender o efeito fundador presente no Quilombo dos Palmares, recorreremos à assertiva de John K. Thornton (2010, p. 48), que assim o descreveu:

No Brasil Colônia, as comunidades de escravos fugitivos localizadas numa região conhecida como Palmares, em Pernambuco, se constituíram num momento único da história colonial, momento que, de certa forma, é singular na história da escravidão nas Américas como um todo.

O autor falou de uma “onda angolana”, que quebrava em Pernambuco e que precisava ser mais bem estudada, o que explicará a

“predominância de africano do Centro-Oeste durante praticamente todo período de existência de Palmares” (THORNTON, 2010, p. 48).

É possível argumentar, por meio de análises que ousam desafiar a “ordem do discurso”, fundadores de certezas, que as fontes históricas estariam cheias de indícios sobre as ações e as relações das negras e dos negros, nos mais variados aspectos, os quais foram, muitas vezes, relegados ou considerados como questões menores, ao menos para a maioria dos historiadores. Tais indícios permanecem até hoje atravancados pelo peso do imaginário constituído pelas representações das negras e dos negros como seres dependentes, submissos e incapazes.

Inúmeros estudiosos²⁹, entretanto, mostram como o quilombo tornou-se questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos

²⁹ Sobre esta questão ler, CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. 4a ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1988; ENNES, Ernesto. *As Guerras nos Palmares*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938; GOMES, Flávio (Org.). *Mocambos de Palmares: histórias e fontes (século XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010; GOMES, Flávio. *História de Quilombolas: mocambos e comunidade de senzalas - Século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004 [edição revisada e ampliada]; MOURA, Clóvis. *Rebeliões na Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. São Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1981; PRICE, Richard (Org.). *Maroon societies: rebel Ssave communities in the Americas*. 2ª ed. Baltimore: The Johns Hopkins Universiuty Press, 1979; PRICE, Richard. Palmares como poderia ter sido. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história do quilombo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004; THORNTON, John. Angola e as origens de Palmares. In: GOMES, Flávio (Org.). *Mocambos de Palmares: histórias e fontes (século XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010; VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: séculos XII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987; MUNANGA Kabengele. “Origem e Histórico do Quilombo na África”, *Revista da USP*, 28, 1995/96. pp. 56-63; REIS, João José, e GOMES Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996; REIS, João José e GOMES Flávio dos Santos (Orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 1996; SCHWATZ, Stuart B. “Mocambos, quilombos e palmares: a resistência escrava no Brasil colônia”. *Estudos Econômicos*. São Paulo: IPE-USP, v. 17, número especial, 1987, pp. 61-88; SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil Sudeste, século XIX* (Rio de Janeiro: Ed.

africanos até o período colonial. Entre esses quilombos estudados, o dos Palmares é, sem dúvida, o mais conhecido quilombo de resistência à escravidão (ele resistiu por aproximadamente cem anos, com muitas histórias de luta).

Ao trazer as práticas discursivas dos quilombolas para o status de objeto de estudo, buscamos analisar como esse movimento atribui sentido aos eventos do cotidiano ao reivindicar a existência de um sujeito político. Ressalte-se que “sentido” é empregado aqui, segundo a compreensão de Mary Jane Spink e Benedito Medrado (2000, p. 41), que lhe atribuíram um caráter de construção social, de empreendimento coletivo, mais precisamente, interativo,

Por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos à sua volta.

O fenômeno a ser analisado é o quilombo e suas histórias, pois “essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época e com o tempo. Sua relação com o território” (NASCIMENTO, apud RATTS, 2007, p. 59). Nessa perspectiva, o discurso sobre os quilombos tem efeito de ressignificação da identidade negra; constitui o que nos informou Hall (2009, p. 41): “a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às autoimagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível”.

Silva e Reis (1989, p. 15) nos convidaram, a explorar pequenos indícios, a ouvir os silêncios e a usar a documentação, mesmo que oficial, como arma, pois ela podem contribuir para abrir caminhos para a história dos escravizados e dos que utilizavam a fuga como estratégia. O relato de Sebastião da Rocha Pita³⁰ indica que existia relação entre

Nova Fronteira, 1999; LOVEJOY, Paul E. *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio, Civilização Brasileira, 2002.

³⁰ Segundo Adelmir Fiabani "Rocha Pita viveu de 1660 a 1739. Baiano, oriundo de família nobre, foi membro da Academia Real de História Portuguesa. Entre os livros

negros e sociedade escravistas e, embora sugeriu que tal relação existisse por medo, acrescentou que havia, entre ambos – escravo e senhor –, secreta confederação.

Moura (1959, p. 109), analisando a saga do quilombo dos Palmares, resumiu o que significou esse movimento da seguinte forma:

Dos movimentos dos escravos contra a escravidão, Palmares é, por circunstâncias especiais, o mais conhecido e estudado. Foi o que mais tempo durou; o que ocupou – e ocupou de fato – maior área territorial e o que maior trabalho deu às autoridades para ser exterminado. De 1630 a 1695, os escravos palmarinos farão convergir sobre seu reduto as atividades, os esforços e as diligências dos governantes da Colônia. Da história do que foi sua existência – 67 anos em constantes e sangrentas lutas – até o folclore nos dá notícias. E dos fatos passou à lenda.

Raimundo Nina Rodrigues referiu-se ao quilombo de Palmares, denominando-o de Estado, ou Estado negro ou, até mesmo, nação negra, e fala da escassez de mulheres nos quilombos, consequência do próprio tráfico, que desembarcava, nos portos do Brasil, mais homens do que mulheres. Rodrigues (1976, p. 57) comenta ainda o fato de Pita ter considerado Palmares “uma república rústica, bem ordenada a seu modo” e que, por conseguinte, teria se tornado República dos Palmares, argumentou que essa qualificação de república:

Só lhe poderia convir na acepção lata de Estado, jamais como justificação da forma de governo por eles adotada. Não se pode tomar à letra a eletividade do Zambi ou chefe, em que aquela denominação se inspirou, pois esta eletividade não era a das repúblicas modernas, mas como em toda a África selvagem a do chefe mais hábil ou mais sagaz. Ali se instituiu uma certa política de costumes de que é bom notar não se excluiu a instituição da escravidão.

que escreveu destaca-se a *História da América Portuguesa*, de 1730, onde não economiza detalhes para descrever a terra brasileira. Pita foi contemporâneo a Palmares. [...]. Apoiador incondicional da escravidão, demonstrou seu apreço pelos feitos portugueses e sua antipatia pelo negro escravizado" (2005, p. 40).

Podemos observar a primeira forma de governo, possível naquele contexto, embora Rodrigues o questionou e considerou exagero cogitar ser o quilombo uma república na concepção moderna do termo. Pois segundo ele, a forma de escolha do chefe era feita não por meio de eleições, mas entre os mais capazes e de maior prestígio, seguindo um costume já praticado em toda a “África selvagem”. Seguiu a assertiva afirmando que, nessa forma “selvagem” de escolha do líder, era praticada também a escravidão, o que contradiz a afirmação de Nascimento, para quem era também uma prática africana a condição do escravo voluntário. A autora (2008, p. 80-81) prossegue: “mas é preciso recordar que o escravo colonial, ao aderir ao quilombo, muitas vezes poderia fazê-lo na condição de escravo voluntário, algo perfeitamente compreensivo uma vez que tal prática era largamente utilizada na África”.

Neste aspecto, Thornton (2010, p. 56), analisando a organização interna do quilombo de Palmares, argumentou que, nesse quilombo, desenvolveram-se, de maneira clara, aspectos formais de Estado e que:

A elite ostentava o título de Ngana, que designava lorde, e era recebido com a mesma reverência, submissão e aclamação que a nobreza africana, desenvolvendo redes de dominação e controle baseadas na afinidade, incluindo a escravização daqueles que eram capturados, ao contrário do que acontecia com os que iam ao seu encontro.

Apesar da presença de escravo no Quilombo, o autor esclareceu que não é possível imaginar ou associar esse tipo de escravidão com a exploração “movida pela brutalidade que caracterizava a escravidão nas plantações de cana-de-açúcar” (Ibidem, p. 56), tendo em vista que os líderes de Palmares impunham ordens para todo o reino.

De todas essas questões que envolvem a organização social e política do quilombo dos Palmares, é possível aventar algumas problematizações. Primeiramente, a África chamada de “selvagem” tem uma forma de organização que escapava à compreensão da chamada “civilização”. Tudo aquilo que se desvia do modelo é

considerado selvagem, inculto, rudimentar. Segundo, não é possível desprezar a força e a organização dos palmarinos. Quantos eram não é a questão mais importante. Como e porque não conseguiram destruir tão facilmente esse quilombo é o que importa.

É interessante destacar, neste momento, o que analisa Reis e Gomes (1996, p. 12) sobre esse quilombo em relação ao que foi e como vivia esse povo chamado quilombola:

Para a criação dessa nova sociedade, decerto contribuíram fundamentalmente instituições e sobretudo visões de mundo trazidas pelos africanos, os quais não eram tábula rasa sobre o qual senhor, governo e igreja coloniais inscreviam seus desejos de dominação. As trocas culturais e as alianças sociais foram feitas intensamente entre os próprios africanos, oriundos de diversas regiões da África, além, é claro, daquelas nascidas das relações que desenvolveram com habitantes locais, negros e mestiços aqui nascidos, brancos e índios. Em toda parte esse processo se deu seguindo ritmos e criando combinações que variavam na imensidão territorial do Brasil escravocrata.

É dessa combinação, é por essas atitudes originais e criativas que ocorreram, em inúmeros espaços do território nacional, as organizações compostas principalmente por negros, denominadas quilombos que, em nossa compreensão, tornaram-se símbolo da identidade negra, tendo no Quilombo dos Palmares e no símbolo original de sua representação, Zumbi, o fundamento maior na construção dessa identidade. Para tanto, independentemente da fantasia criada em torno de sua vida e de sua morte, o que importa é a possibilidade de sua existência. Este fato, sim, contribuiu e contribui de maneira significativa tanto para a fortificação e o empoderamento das comunidades quilombolas contemporâneas, quanto para a alteridade da construção identitária das negras e dos negros brasileiros. Mesmo porque como informou Silvia Hunoldo Lara:

Em 1996, completando um processo iniciado no século XIX, Zumbi passou a ser oficialmente considerado um herói nacional e não apenas uma referência para os militantes do movimento negro, já que uma lei determinou que seu nome fosse 'inscrito no livro dos

Heróis da Pátria que se encontra no Panteão da Liberdade e da Democracia (2010, p. 100-1010).

Controvérsias à parte, o fato é que Zumbi ganhou estatuto de verdade como símbolo do discurso da afirmação do negro como sujeito histórico e que “com estes dados reúnem-se as condições para alçar Palmares e Zumbi do plano da lenda para o lugar do efeito-verdade ainda não inscrito na história oficial” (SOUZA, 2003, p. 60). Além disso, tal como Spink e Medrado (2000, p. 61) entendemos que a concepção dos fatos como construções sociais pressupõe que:

Os métodos produzam, antes de tudo, versões do mundo, podendo ter maior ou menor poder performático dependendo do contexto de produção, do movimento histórico, das relações sociais em que ocorre essa produção, aliados à intencionalidade de quem produz e do grau de conformidade de quem recebe.

Como versões do mundo ocorrem nas construções dos fatos, silêncios e apagamentos. O nosso propósito é justamente com base em uma posição política, problematizar e trazer, para o campo historiográfico, as questões que envolvam a formação dos quilombos que, em Pernambuco, estiveram até então envoltas no silêncio, ocupando grandes espaços e, ao mesmo tempo, tendo pouca visibilidade, principalmente em se tratando dos quilombos contemporâneos e/ou remanescente de quilombos e na recusa, por parte de alguns historiadores tradicionais, em considerá-los como campo de estudo e sujeitos da História. Nesses casos, quando por ventura o reconhecimento ocorre, "o universo administrativo-legal tende a reiterar a dominância de uma matriz explicativa construída com base em conteúdos cristalizados, que impedem os vários ângulos de leitura da história dos quilombos e a sua relação com a sociedade envolvente"³¹.

³¹ Informação encontrada em: COSTA, Miriam de Fátima. *A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos"*. Horiz. antropol. vol.7 no.15 Porto Alegre July 2001. Disponível em:

Ilka Boaventura Leite em suas análises apresentou alguns questionamentos ocorridos no momento que precisava nomear e identificar as comunidades como "remanescente" e/ou "quilombo" e acrescenta:

O impasse estava formado, sobretudo porque o significado de quilombo que predominou foi a versão do Quilombo de Palmares como unidade guerreira constituído a partir de um suposto isolamento e auto-suficiência. Parecia difícil compreender uma demanda por regularização fundiária a partir de tal conceito. Foi necessário relativizar a própria noção de quilombo para depois resgatá-lo em seu papel modelar, como inspiração política para os movimentos sociais contemporâneos.

Nos relatos sobre os confrontos travados entre os quilombos, em especial o quilombo dos Palmares, e as forças de repressão, não fica clara, entretanto, a participação efetiva das mulheres, à exceção de Aqualtume, que aparece principalmente por ser a mãe do Rei Ganga Zumba (novamente, o corpo da mulher se aprisiona na condição de reprodutora na visão ocidental).

Para Gizêlda Melo Nascimento (2008, p. 51), as mulheres aparecem, na escravidão, como matriz de cria: “Fornicar e reproduzir passa a ser, então, um negócio vantajoso. Eis um dos projetos brasileiros para a estabilidade econômica do sistema: a reprodução perde sua função de perpetuação da espécie para tornar-se redução de corpos anônimos”. Porém, é importante ressaltar a função reprodutora das mulheres. Nas sociedades africanas tradicionais, a reprodução possuiu outro significado: a importância de gerar filhos está relacionada à cosmovisão de ancestralidade e de descendência. Carneiro e Cury (2008, p. 127) ao falar do universo mítico, ressalta:

Dizem que, na África, são oferecidos dotes às filhas de Oxum, pois sua identificação com o ouro é garantia de riquezas aos pretendentes; além disso, essas mulheres são comumente as mais

belas e, por Oxum estar relacionada a filhos perfeitos e sadios, a continuação da clã está assegurada por elas.

As autoras prosseguiram suas análises informando que, "se a sociedade patriarcal reduz a sexualidade feminina apenas à procriação, as deusas africanas são mães e amantes (idem, p. 130).

Na diáspora, essa cosmovisão será exercida também e principalmente na prática religiosa do povo negro escravizado, utilizada como uns dos pontos de resistência à descaracterização do povo negro como ser humano. Uma das mais destacadas dessas matrizes de origem africana praticadas no Brasil são as comunidades do candomblé e da umbanda. Segundo Nascimento (2008, p. 151), "essa matriz filosófica africana valoriza sensivelmente o feminino e se fundamenta nos princípios da harmonia cósmica e de constante fluxo e reposição de energia".

Para elucidar como esses discursos constroem e tentam definir, nos corpos femininos, um modelo de mulher, observe-se qual o lugar das mulheres negras no desenho da hierarquização social, na qual o corpo aparece como elemento modelar. Segundo Foucault (1987, p. 25), o corpo:

Está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o invertem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhar, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais.

Vários estudos³² já avançaram no sentido de mostrar que as mulheres negras, sejam elas escravas, forras ou libertas, deram a sua

³² Para saber mais leia: GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e Escrava - Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988; SCHUMAHER, Schumann; BRAZIL, Érico Vital (Orgs.). *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007; NASCIMENTO, Elisa Lakim, (Org.). *Guerreiras de natureza: mulheres negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3); SOUZA, Mariana de Mello e. Reis Negros no Brasil escravistas: história da festa de coroação de Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002; RAGO, Margareth. (org.). *A mulher brasileira nos espaços públicos e privados*. São Paulo: Editora Fundação Perseu

contribuição, quer seja nas lutas quilombolas do passado e do presente, quer seja na manutenção da família nos seus diversos sentidos. Muitas, dependendo do tempo e do lugar, utilizaram as mais variadas estratégias na conquista da liberdade, fosse ela grupal ou individual. As mulheres negras desempenharam papel significativo na constituição do parentesco e na transmissão de crenças, de culturas e da valoração das comunidades negras.

Pesquisas realizadas por nós até o momento apontam que, no cotidiano das comunidades quilombolas, as mulheres são os grandes sustentáculos da manutenção dos laços familiares, assim como os vetores significativos na construção da identidade quilombola. Esses estudos nos revelam ainda uma experiência diferente no que se refere à divisão sexual do trabalho. As mulheres agricultam, administram seus recursos e seus lares, articulam políticas, o que sugere uma relação de empoderamento delas. No sentimento de pertença, alguns elementos – como a tradição de fundação, a importância conferida à terra e ao trabalho, a preservação das relações de parentesco e o orgulho de uma descendência comum – operaram e continuam operando como força motriz.

Assim, no silêncio histórico que tenta situar as mulheres negras na condição de invisíveis em um mundo atravessado por relações pautadas no preconceito de raça e de gênero, é preciso atentar para o processo histórico de produção de verdades sobre “o sexo” e “a sexualidade”³³. Como exemplo desse processo, temos os registros

Abramo, 2004; CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estudos avançados. 2003. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>>. Acesso em: 20/2011; FIABANI, Adelmir. Mulheres quilombolas: presença, liderança e participação. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/sncp/bkp/resumos/2010/for_gen/2010_for_gen_005.pdf>. Acesso Em: 24/06/2012; DEL PRIORE, Mary & VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais**: uma introdução da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

³³ Para saber mais sobre o assunto deve-se ler: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. vol. I: *a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. 17ª edição. ____ *História da Sexualidade –II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2003. ____ *História da Sexualidade –III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2002; BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 2002; LAQUEUR,

históricos, que pouco falam das mulheres, principalmente das mulheres escravizadas e negras, como aquelas que participavam ativamente da organização e das lutas nas comunidades quilombolas no passado e no presente. Quando falam delas, na maioria das vezes localizam-nas em um contexto de categorização determinado, como semovente, com um corpo atrelado à sua sexualidade, não atentando para o processo histórico de produção de verdades sobre os sexos.

Nesse caso, é importante entender o sentido do silêncio por meio da observação discursiva. Entender os silêncios nas comunidades de Conceição, de Contendas e de Santana é tratar da forte presença das comunidades, que transborda os limites do isolamento, quebrando barreiras e ultrapassando fronteiras, construindo relações internas e externas, com os de “dentro” e com os de “fora”, particularmente, com vizinhos, autoridades governamentais, políticos, instituições e organizações não governamentais. O silêncio detectado na comunidade acerca das mulheres ecoa na narrativa de alguns homens, como na do Sr. Manuel Leite (apud LEITE, 2001, p. 47), que não reconheceu a liderança das mulheres, não se reconhece como membro de uma comunidade fundada por mulheres e muito menos o comando delas:

Nunca alcancei esse tempo de muié mandano aqui, não. A ordi é dos home! Onde diabo é que muié governa nada? Então num tinha home nesse tempo? Eu acho que era assim mermo! Num vê falar nas crioulas? Então num tinha homem! Hoje as que quer mandar num dá certo.

Nesse fragmento fica claro que Sr. Manuel defende fortemente o poder masculino ao dizer "onde diabo é que mulher governa nada". Reconhece que existiu as crioulas, mas não que eram elas que ditava as ordens. Esse pensamento sobre a existência das crioulas aparece também em entrevistas realizadas com algumas mulheres, principalmente com as herdeiras ou fazendeiras da região, contudo

Thomas. *La fabrique du sexe*. Paris: Gallimard, 1992; FREUD, Sigmund (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. VII.

esses sujeitos, não reconhecem a identidade de remanescente de quilombo. D. Maria do Socorro expressou:

Nasci e me criei em Conceição das Crioulas e, toda a vida, convivi bem com as negras, as crioulas. Mas ninguém tinha essa coisa de quilombola, não. Isso foi invenção de Givânia, depois que ela entrou para política.³⁴

Assim como nas comunidades quilombolas de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana seja negado, em alguns discursos, o poder de mando das mulheres, contudo, não se nega a sua existência e os seus descendentes, que permanecem nesse local até os dias atuais. Com isto, apontamos para uma história das mulheres relacional até porque:

A história das mulheres não é só delas, é também aquela da família, da criança, do trabalho, da mídia, da literatura e das suas imagens frente a sociedade. É a história do seu corpo, da sua sexualidade, da violência que sofreram e que praticaram, da sua loucura, dos seus amores e dos seus sentimentos (DEL PRIORE, 1997, p. 7).

Isto posto, retomemos à discussão da invenção criativa da construção da identidade negra em Pernambuco, que inscreve-se simbolicamente o Quilombo do Palmares, tendo no rei Zumbi a sua representação maior.

Zumbir, para alguns dicionários, significa dizer em voz baixa, sussurrar. Para Nei Lopes, “zumbi vem do quilombo *nzumbi*, e quer dizer ‘espírito’, ‘espírito perturbado, perseguido, atormentado’, mas também significa “lugar ermo, tristonho, sem meio de comunicação” ou ainda ‘lugar onde se espera que a caça apareça” (LOPES, 2004, p. 698). Segundo o Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi, Zumbi significa “‘rei’, ou ‘espírito poderoso’ – orixá, em língua banta”. Os sentidos se fundam onde outros sentidos já se instalaram; assim, é possível ressignificar a palavra zumbi, tornando-a memória

³⁴ Entrevista realizada por Maria Aparecida de O. Souza em 26/12/2010 em Conceição das Crioulas.

contemporalizada. Para Montenegro, “a memória tem como característica fundante o processo reativo que a realidade provoca no sujeito” (MONTENEGRO, 2007, p. 19). Neste plano, Palmares e Zumbi simbolizam nesta pesquisa a legitimidade histórica da afirmação da subjetividade negra no Brasil.

Nessa perspectiva, o discurso sobre o Quilombo de Palmares e Zumbi tem efeito de sentido da ressignificação da identidade negra, constituem o que nos informou Hall: “a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às autoimagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível” (2009, p. 41). Assim, os acontecimentos discursivos das comunidades negras refletem a valorização de Zumbi como mito fundador da identidade negra e da identidade quilombola. Foi elaborado um questionário aplicado para alguns moradores de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana um dos questionamento foi: A história de Palmares e Zumbi teve alguma importância na construção dessa identidade quilombola? Andreino, morador de Conceição das Crioulas respondeu:

Não, teve, teve a gente se espelhou muito nessa questão de Zumbi, veio, vieram pessoas de Alagoas participaram com a gente, deixaram revista pra gente saber exatamente a história de Zumbi. Até então a gente se considerava de Conceição das Crioulas, mas nem sabia que nós também podia ser descendente. Mas aí com a história de Zumbi foi que a gente começou a e lá em Conceição mesmo a gente via o pessoal falar. Ninguém queria ser escravo, ninguém quer ser descendente de escravo, porque escravo era perigoso, com, trazendo a história de Zumbi dos Palmares é que a gente começou. Não os escravos foram uns guerreiros, preguiçosos eram aqueles que ficavam discriminando, batendo nos pessoal, exatamente o quilombo dos Palmares sérvio como referência [...] bem ai chegou um tempo que nós chegamos, bem diz que Jesus morreu por nós na cruz. Nosso Jesus pode ter sido Zumbi. Mas é da história que a gente soube como é que foi, que vieram vários representantes dos senhores lá tentando pegar e até que pegou Jorge Domingo Velho [...] foi quem traiu Zumbi e terminaram matando

ele, então, então nosso Jesus pode ter sido Zumbi [...] morreu por uma causa justa³⁵.

Se os discursos fundam e mantêm os “regimes de verdade”³⁶ por meio dos quais a ordem do mundo se constitui, torna-se importante recorrer às nossas práticas discursivas para entender as histórias através das quais produzimos sentidos em nossas vidas. Por meio desse recorte, entre tantos outros recorrentes na comunidade de Conceição das Crioulas, não se pode ignorar a recusa em identificar-se como descendente de escravos pelo significado social inferior conferido àqueles. Afirmar-se como tal envolve escrever-se sob tais valores, negar-se como sujeito, inscrever-se em posição social subalterna. Significativamente, no universo do quilombo de Conceição, há um enorme silêncio em relação à escravidão.

A negação da condição de cativos dos ancestrais foi construção engenhosamente preservada pela e na memória social. Não apenas pela posição inferior dos escravizados frente aos indivíduos livres, pobres e negros, mas também pela impossibilidade daqueles possuírem terras, o que tornaria infundado o argumento do direito de posse das mesmas, compradas na época do “Rei” e registradas em cartório. A política de ocultação praticada, de negar a condição servil das primeiras seis crioulas fundadoras da comunidade e dos ocupantes/posseiros posteriores, envolve práticas de resistência à escravidão, bem como de administração do conflito/impasse frente aos fazendeiros que também reivindicam as terras.

³⁵ Entrevista feita por Maria Aparecida de O. Souza, no Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro com Andreilino Antônio Mendes, em julho de 2012.

³⁶ Por regimes de verdade nos referimos ao conjunto de enunciações historicamente constituídas em forma de verdade. Essas enunciações, para Foucault (1997, p. 51), pressupõem relações complexas “estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistema de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização”. São essas enunciações que permitem fazer o objeto aparecer, “justapor-se a outros objetos, situando-se em relação a eles, definir sua diferença, sua irredutibilidade”, permitem ao objeto “ser colocado em um campo de exterioridade” (Idem).

Apreender a política da produção de identidades, seu funcionamento e efeitos, o que aproxima e o que distancia os membros da comunidade, inclui atentar também para suas práticas religiosas. Para compreender a construção das identidades sociais é necessário conhecer suas práticas cotidianas, ter percepção de sua memória coletiva, via narrativas de seus habitantes. Tais práticas se encontram atravessadas por um imaginário mítico, religioso. Não por acaso, a narrativa acima concluiu: “diz que Jesus morreu por nós na cruz, nosso Jesus pode ter sido Zumbi [...] nosso Jesus pode ter sido Zumbi [...] morreu por uma causa justa”, Zumbi torna-se divinizado, esse é um discurso fundador da afirmação do negro no Brasil.

José Jorge de Carvalho retomou a questão e acrescentou o quanto seria interessante reinterpretar ou até mesmo refazer uma reescrita da História:

Eis porque penso que uma história dos quilombos no Brasil, feita em 1997, deve ajudar-nos a reinterpretar, quando não mesmo a refazer, a galeria de nossos heróis nacionais, nela incluindo aqueles que representaram nossas lutas populares contra a opressão dos poderosos. Nessa nova galeria de heróis deverão brilhar, ao lado de Zumbi dos Palmares, nomes como o de Cosme, líder do conglomerado de quilombos do Itapecuru; a Rainha Teresa, líder do quilombo do Quariterê (MT); Ambrósio, chefe do Quilombo Grande de Minas Gerais; Atanásio, líder do quilombo Cidade Maravilha, no Trombetas; Malunguinho, lendário rebelde do quilombo Catucá (PE); e tantos outros que lutaram pela bandeira da liberdade, hoje empunhada, com não menos empenho e dignidade, por seus milhares de descendentes (1997, p. 8).

Destacam-se nessa nova galeria de heróis lideranças pouco lembradas na história nacional. Nessa galeria acrescentaríamos mulheres e homens que mantêm a força e a luta desses ancestrais na contemporaneidade, que são os denominados remanescentes de quilombos, dentre eles ressalto os do Sertão Central/PE, como: João Balbino e Ana Mulata, da comunidade quilombola de Araçá; Mendeicha e Francisca Ferreira, duas das seis crioulas fundadora da comunidade quilombola de Conceição das Crioulas e suas descendentes

Mãe Mangá, Agostinha Cabocla, Pai Nuto, Givânia e Valdeci, simbolizando outras tantas mulheres e homens de luta dessa comunidade; José Simião, D. Antonia, Zuleide e Rita, da comunidade de Contendas; Porfilo Gomes de Souza (Jiboião), da comunidade de Feijão; Henrrique dos Galdino, Manuel e Ana Joana da Conceição, da comunidade de Juazeiro Grande; Hemiliano Henrique, António Henrique, José Henrique e Livino Henrique, da comunidade de Pedra Branca; Antonio Cirilo dos Santos, da Comunidade de Queimado; Os Rochas, Francisa, Luciano e Mariano, da comunidade de Santana; Francisco Manuel Balbino (Chico Preto) e João de Chico, da comunidade de Serra do Talhado.

Sabemos que na galeria dos heróis nacionais a historiografia tradicional negou ou pelo menos silenciou a atuação do povo negro na construção da nação, muitos homens e mulheres deram suas contribuições significativas em vários momentos da história do Brasil, como por exemplo os acima citados. Os muitos exemplos do passado contribuirão para afirmação identitária dos afrodescendentes, para desconstrução de estereótipos etnocentristas, possibilitando o desenvolvimento de novas abordagens do conhecimento, pois desloca o discurso hegemônico ao ressaltar elementos que de alguma forma se opuseram a exploração no seu tempo. Ressaltar esses heróis e heroínas poderá possibilitar novas interpretações da nossa História nacional. Como bem observaram Certeau; Girard e Mayol (2008, p. 342):

Nossa categoria de saber ainda são muito rústica e nossos modelos de análise por demais elaborados para permitir-nos imaginar a incrível abundância inventiva das práticas cotidianas. É lastimável constatá-lo: quando nos falta ainda compreender dos inúmeros artifícios dos 'obscuros heróis' do efêmero, andarilhos da cidade, moradores dos bairros, leitores e sonhadores, pessoas obscuras das cozinhas. Como tudo isto é admirável

3.As relações raciais no Brasil e os movimentos negros

A sociedade brasileira é visivelmente marcada pela discriminação racial e pela exclusão social, nesse processo a “invisibilidade” das negras e dos negros reflete a existência de um racismo efetivo que adquire formatos variados, com repercussões negativas na vida pública e privada, nos setores econômicos e políticos sociais.

Maria Aparecida Silva Bento (2003, p. 10) discorreu sobre o silêncio da sociedade brasileira frente à questão da discriminação racial. Afirmando que não é raro ouvirmos, dos poderes públicos e de pessoas bem informadas, o argumento de que a questão das desigualdades sociais no Brasil é uma questão de classe, não de raça, mas a autora esclarece, dizendo que “negros e negras não são discriminados porque são pobres, mas são pobres porque são discriminados”.

Diante dos fatos podemos dizer que a pobreza e a desigualdade no Brasil têm cor. Essa é uma condição que, historicamente, vem se mantendo na comunidade negra, “História que elaborou instituições econômicas, sociais e políticas produtoras de mecanismos e incentivos que perpetuam o paradoxal padrão de desigualdade” (HENRIQUE, 2003, p. 14).

Não há, portanto, como negar ou esconder a profunda desigualdade social existente na sociedade brasileira; desigualdades essas vivenciadas, principalmente, entre brancos e negros. Para tanto, basta observar os indicadores sociais. Nos últimos anos, os dados sobre a exclusão da população negra mostram como a maioria dos brasileiros afrodescendentes está nas periferias das grandes cidades, recebendo os mais baixos salários, com baixos índices de emprego e de escolaridade. É com base nessa problemática, nessa constatação, que urge a necessidade de estudos e de debates envolvendo toda a sociedade no sentido de se coibir as exclusões e de mobilizar toda a sociedade na

busca por igualdade de condição e de oportunidade para todas as raças³⁷ que formam o povo brasileiro.

Em 2010 o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE apresentou a Síntese dos Indicadores Sociais-SIS onde mostrou que embora tenha diminuído as diferenças entre negros e brancos tais diferenças ainda permanecem. O exemplo dessa desigualdade social poderão ser observados nos dois exemplos citado pelo IBGE³⁸, em relação ao analfabetismo:

A taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade era de 13,3% para a população de cor preta, de 13,4% para os pardos contra 5,9% dos brancos. Outro indicador importante é o analfabetismo funcional (pessoas de 15 anos ou mais de idade com menos de quatro anos completos de estudo), que diminuiu de 29,4% em 1999 para 20,3% em 2009. Essa taxa, que para os brancos era de 15%, continua alta para pretos (25,4%) e pardos (25,7%). [...] A população branca de 15 anos ou mais tinha, em média, 8,4 anos de estudo em 2009, enquanto entre pretos e pardos, a média era 6,7 anos. Os patamares são superiores aos de 1999 para todos os grupos,

³⁷ Aqui, o termo “raça” é entendido como um conceito socialmente construído, mas que permanece no imaginário social como referência para se identificar parte significativa do povo brasileiro. Diante da realidade dos fatos sociais criados pela noção popularizada de raça, torna-se necessária a sua nomeação nas análises científicas da sociedade. Nesse sentido, Munanga (2003, p.6) nos informou que o conceito de raça nada tem de biológico, “é um conceito carregado de ideologia, pois, como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. [...] O campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam”. Para uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia, ver: <<http://www.acaoeducativa.org.br/downloads/09aboragem>> e NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003; SCHWARCZ, Lilia Mortiz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996; GUIMARÃES, Antonio, Sérgio A. *Preconceito racial: modos, temas e tempo*. São Paulo: Cortez, 2008; SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

³⁸ Informações retirada do site do IBGE -Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Comunicação Social, 17 de setembro de 2010. Síntese dos Indicadores Sociais. Disponível em: [file:///E:/IBGE%20%20%20S%C3%ADntese %20de%20Indicadores%20Sociais%202010.htm](file:///E:/IBGE%20%20%20S%C3%ADntese%20de%20Indicadores%20Sociais%202010.htm). Acessado em: 15 jan. 2013.

mas o nível atingido tanto pelos pretos quanto pelos pardos ainda é inferior ao patamar de brancos em 1999 (7 anos de estudos).

E em relação à questão dos rendimentos-hora, o IBGE esclareceu:

O rendimento de pretos ou pardos continuam inferiores aos de brancos, embora a diferença tenha diminuído nos últimos dez anos. O rendimento-hora de pretos e de pardos representava respectivamente 47% e 49,6% do rendimento-hora dos brancos em 1999, passando a 57,4% para cada um dos dois grupos em 2009. Os percentuais de rendimentos-hora de pretos e pardos em relação aos brancos, em 2009, eram, respectivamente, de 78,7% e 72,1% para a faixa até 4 anos de estudo, de 78,4% e 73% para 5 a 8 anos, de 72,6% e 75,8% para 9 a 11 anos, e de 69,8% e 73,8% para 12 anos ou mais. [...] A desigualdade entre brancos, pretos e pardos se exprime também quando se observa o número de pessoas por posição na ocupação. Entre as pessoas ocupadas de 10 anos ou mais de idade, em 2009, eram empregadores 6,1% dos brancos contra 1,7% dos pretos e 2,8% dos pardos. Ao mesmo tempo, pretos e pardos eram, em maior proporção, empregados sem carteira (17,4% e 18,9%, respectivamente, contra 13,8% de brancos) e a maior parte dos empregados domésticos com carteira assinada (3,9% e 2,3% contra 1,9%) e sem carteira (8,3% e 6,8% contra 4,1%).

Procurando compreender os sentidos negativos carregados pelo termo “negro”, Alfredo Bosi, explica como o velho mito de Cam serviu para justificar o tráfico negreiro e o discurso salvacionista. Para o autor “o destino do povo africano, cumprido através de milênios, depende de um evento único, remoto, mas irreversível: a maldição de Cam, de seu filho Canaã e de todos seus descendentes. O povo africano será negro e será escravo: eis tudo (BOSI, 1992, p. 256).

Antonio Sergio Alfredo Guimarães, em seu livro intitulado *Preconceito racial*, nos informou que a cor negra dos africanos chamados subsaarianos foi o que mais chamou a atenção dos conquistadores e aventureiros europeus e que é a partir daí “que brota uma primeira fonte de sentimento negativo, ou preconceito, pois no simbolismo das cores, no Ocidente cristão, o negro significava a derrota, a morte, o pecado, enquanto o branco significava o sucesso, a pureza e a sabedoria” (2008, p. 12).

Então diante disto é interessante interrogar por que apenas uma cor se torna centro de referência da positividade? Porque o conquistador designou que toda cor que não possuísse os valores estéticos do modelo referente seria apenas cópia mal feita, pois não possuía os valores civilizatórios designados pelos conquistadores, os negros passaram a ser o estranhamento, o diferente.

Assim, algumas questões se colocam frente a este dilema: como podemos admirar o negro se ele representa o feio, o mal, o pecado? Como conseguir se identificar com termos que nos desvalorizam?

Estudos mostram como historicamente os discursos da desvalorização de uns em detrimento de outros foram construídos na dinâmica das relações sociais. Otavio Ianni, em seu texto intitulado “Dialética das relações raciais”, apresentou os enigmas escondidos na questão racial, fatores responsáveis pelas exclusões, preconceitos, racismos, intolerâncias entre outros, que acontecem desde o início dos tempos modernos. Assim o autor reiterou como a ideologia do racismo se manifesta no indivíduo e na trama das relações sociais:

O racista fundamenta em argumentos que parecem consistentes e convincentes a sua “taxionomia” e “hierarquização”, distinguindo, delimitando, segregando ou estranhando o “outro”: negro, árabe, judeu, índio chinês, oriental e assim por diante. São estereótipos, signos, símbolos mobilizados ao acaso das situações elaboradas no curso de anos, décadas, séculos, com os quais o “branco”, “dolicocéfalo”, “europeu”, “ariano”, “norte-americano”, “ocidental” explica, legitima, racionaliza ou naturaliza a sua posição e perspectiva privilegiadas, de controle de instrumentos de poder. Nesse sentido é que essa ideologia é uma técnica de estigmatização recorrente, reiterada em diferentes formulas e verbalizações, desenvolvendo a metamorfose da marca em estigma (IANNI, 2004, p. 4).

Por outro lado, outros estudos discutiram os fundamentos dessas discriminações ao tratar dos paradigmas das interpretações das relações raciais, Dias Elton Xavier e Solange Procópio Xavier (2009, p. 122) informaram que existem quatro paradigmas em relação às relações raciais do Brasil:

O primeiro deles é o paradigma denominado de racismo científico, cujo objetivo é justificar o racismo por meio de experimentações científicas que teriam comprovado a superioridade da raça branca em relação à raça negra. O segundo paradigma, denominado de “democracia racial”, tem como base interpretativa a obra de Freyre (2002), a partir da década de 1930. O terceiro paradigma origina-se de trabalhos realizados no Brasil por pesquisadores da UNESCO na década de 1950 (Bastide & Fernandes, 1971), que analisam as relações raciais no contexto da modernização e consolidação das relações capitalistas no país: o paradigma da integração do negro na sociedade de classes. O quarto paradigma tem como fundamento o reconhecimento da desigualdade racial existente no Brasil, por intermédio de trabalhos realizados a partir da década de 1970, por autores brasileiros e estrangeiros (Hasenbalg, 1979; Telles, 2004), a partir de dados relevantes obtidos através de pesquisas acadêmicas e dos próprios bancos de dados oficiais do país.

Nesse contexto, o pretenso paradigma do racismo científico tratava-se de teorias raciais ou racistas que pressupunham a existência de raças humanas, segundo as quais a raça branca seria a raça original. A raça síntese da inteligência, da força e da beleza. Em meados do Século XIX, surgiu a denominada ciência biológica, que tornou a raça humana objeto de estudo e nesse processo foram realizados estudos comparativos da caixa craniana e de órgãos genitais de brancos e negros. Guimarães (2008, p. 21) informou quais os reais objetivos dessas teorias: “as teorias raciais faziam (e ainda fazem), presas a esses erros, nada mais era que reproduzir preconceitos vulgares ou refiná-los, buscando uma justificativa pseudocientífica para a dominação política, a exploração econômica e os sentimentos etnocentristas e classistas dos poderosos”.

O segundo paradigma refere-se ao que os autores denominam de “democracia racial”, para Guimarães (2008, p. 67) trata-se de “um rótulo político dado às ideias de Gilberto Freyre”. O autor considerou que essa foi ‘uma verdadeira revolução ideológica’ que ‘substitui a noção biológica de raça pela noção de cultura, enquanto expressão material e simbólica do ethos de um povo’”. Contudo, é importante ressaltar que é no Século XX, com Freyre, se consolidou a ideia de miscigenação, em que o Brasil torna-se o país da morenidade. Foi nessa

época que o mito da democracia racial consolidou suas bases teóricas no imaginário social. Fatos explicáveis a partir das relações plásticas dos colonizadores portugueses, assim descrita por Moura (1983, p. 88), ao criticar as afirmações de Gilberto Freyre:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos deu de comer, ela própria amolegando com a mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo.

A partir dessa visão é possível dizer que, no Brasil, o mito da democracia racial tornou-se uma forte arma ideológica. Essa ideia de vivência harmônica entre as raças contribuiu sobremaneira para desarticular a luta política anti-racista. Esse discurso em verdade, serviu para legitimar as incursões sexuais dos portugueses sobre as escravizadas, mas que o mito da democracia legitimou como ausência de preconceito do branco. A miscigenação pode ser resultado de uma relação de afeto, de amor, mas foi, sem sombra de dúvidas, resultado do abuso, do estupro pelo qual passou a maioria do povo negro. Para Hasenbalg (1979, p. 238-240,) “o mito da democracia racial brasileira é indubitavelmente o símbolo integrador mais poderoso criado para desmobilizar os negros e legitimar as desigualdades raciais vigentes desde o fim do escravismo”.

No terceiro paradigma, analisou-se a questão da integração do negro na sociedade de classe, neste sentido merece destaque as ideias defendidas por Florestan Fernandes e Roger Bastide. Ambos iniciaram suas análises voltadas para cidade de São Paulo, contudo as questões discutidas não se limitam apenas a tal cidade. Fernandes, no livro “*A integração do negro na sociedade de classe*”, tentou historicizar o drama vivenciado pelos negros no processo de adaptabilidade à nova

sociedade de trabalho livre. As mudanças ocorridas na sociedade não trouxeram modificações no status social dos negros, deixaram a condição de dependentes sem os meios para lidar com a nova realidade. Diante disto muitos procuram no “‘ócio dissimulado’, na ‘vagabundagem sistemática’ ou na ‘criminalidade fortuita’ meios para salvar as aparências e a dignidade de ‘homem livre’” (FERNANDES, 1978, p. 28). O autor seguiu explicitando como ocorria o “processo de reabsorção do elemento negro no sistema de trabalho, a partir das ocupações mais humildes e mal remuneradas” (BASTIDE & FERNANDES, 1971, p. 62). Para eles foi possível perceber que:

Do exposto, não se deve inferir que os efeitos da industrialização e da urbanização de São Paulo não repercutiram na situação econômica dos indivíduos de cor. Porém, que as mudanças operadas na organização econômica da cidade possuem um alcance limitado, quanto à redistribuição dos serviços, das ocupações e das rendas entre as pessoas consideradas ‘pardas’ ou ‘negras’. É evidente que a transição para o trabalho livre e a competição com o branco produziram resultados favoráveis à ascensão econômica e profissional dos negros e dos seus descendentes mestiços (BASTIDE & FERNANDES 1971, p. 68).

Desta forma, o fragmento acima aponta para o início da integração do negro dentro da sociedade de classes na cidade de São Paulo. Embora ressaltando a lentidão e os limites do processo, ressaltaram também a possibilidade de ascensão pelos diversos grupos étnicos e, caso os negros se vissem como homens livres, poderiam ter melhores oportunidades de classificação social. MUNANGA (2009, p. 19) afirmou não ser possível ver a situação do negro apenas pelo viés econômico, até porque as práticas racistas impedem o negro de ascender economicamente, e acrescentou: “ao separar raça e classe numa sociedade capitalista, comete-se um erro metodológico que dificulta a sua análise e os condena ao beco sem saída de uma explicação puramente economicista”.

O quarto paradigma se referiu ao reconhecimento das desigualdades raciais existentes no Brasil e para discutir essa

problemática recorremos a Carlos Hasenbalg, que com o seu estudo marcou a Sociologia brasileira não apenas pelas análises inovadoras e impactantes em relação aos estudos das desigualdades raciais no Brasil, mas também por colocar essa temática em destaque para as Ciências Sociais. Além do livro *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* provocar também impacto no campo político, foi reconhecido pelo movimento negro como uma obra que marcou a história política em relação à questão social. Hasenbalg rompeu com a ideia de “democracia racial”, afirmando que é um mito existente no Brasil, assim como criticou a ideia da escola sociológica Paulista, mas especificamente a de Fernandes, que considerou que, com o avanço das relações capitalistas e a modernização da sociedade, as desigualdades raciais, tenderiam a desaparecer. Para Fernandes, o preconceito de raça era uma ilusão, pois ao se observar mais atentamente, percebia-se que o que existia era o preconceito de classe. A partir desses estudos, surgiu a ampla discussão de classes sociais no Brasil. Hasenbalg criticou também a ideia de considerar o racismo como resíduo da ordem escravocrata. Assim como Hasenbalg, Nelson do Valle e Silva, Edward Telles, Antônio Sérgio Guimarães, dentre outros preconizaram a tese de que as desigualdades raciais não estão exclusivamente atrelada as desigualdades econômicas e sociais. A tese central do livro de Hasenbalg pode ser resumida nestes fragmentos, a saber:

(a) a discriminação e preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos (HASENBALG, 1979, p. 84).

O Autor destacou ainda:

Devido aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais, os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem

social. Por sua vez, as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos (Idem, p. 221).

Alguns estudiosos ³⁹ criticaram a forma dicotômica como Hasenbalg analisou as relações raciais no Brasil diante da complexidade de classificação que existem, quando o mesmo agrupou os indivíduos na nomenclatura de “negros”, a exemplo do que fez o Movimento Negro Unificado (MNU), que recuperou a ideia de raça e procurou dividir a população brasileira entre brancos e negros, recusando outros termos como mestiço, morenos, pardos entre outros. Acrescentaram que é preciso atentar para a situação social específica, que envolvem processos sutis e carregados de ambiguidades e que o autor não descreveu nem indicou nos seus estudos de forma observável quais são, como e onde operam as “práticas discriminatórias sutis” e os “mecanismos racistas gerais” a que se referiu.

O processo da construção da identidade nasceu a partir da percepção das diferenças entre “nós” e “outros”. Acreditamos que esse grau de consciência não é o mesmo para todos os negros, pois as experiências socioculturais diferem de indivíduo para indivíduo e de grupo para grupo. Kabengele Munanga em seu livro *Negritude: usos e sentidos* fez uma análise relevante sobre o negro no Brasil, para aqueles que acreditam que a questão brasileira não é de raça, mas de classe, restringido a discriminação e o preconceito a uma explicação puramente economicista, assim acrescentou o autor:

A busca da identidade negra não é, no meu entender, uma divisão de luta dos oprimidos. O negro tem problemas específicos que só ele sozinho pode resolver, embora possa contar com a solidariedade dos

³⁹ Para saber mais sobre essa temática entre outros ler CARDOSO, Fernando Henrique & e IANNI, Octavio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. HARRIS, Marvin et al. "Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil": *Social Forces*. Vol. 2, n. 72, 1993. p. 451-62. MOTTA, Roberto. "Paradigmes d'interprétation des relations raciales au Brésil". In: MATTOSO, Katia; MUZART, Idelette & DONEL, Jacqueline. (Org.). *Les noirs et la culture africaine au Brésil*. Paris. No Prelo, 2000.

membros conscientes da sociedade. Entre seus problemas específicos está, entre outros, a alienação do seu corpo, de sua cor, de sua cultura e de sua história e consequentemente sua ‘inferiorização’ e baixa estima; a falta de conscientização histórica e política, etc. Graças à busca de sua identidade, que funciona como terapia do grupo, o negro poderá despojar-se do seu complexo de inferioridade e colocar-se em pé de igualdade com os outros oprimidos, o que é uma condição preliminar para uma luta coletiva (2009, p. 19).

Tomar consciência da condição histórica do negro no Brasil e procurar construir essa identidade funciona, segundo afirmou Munanga, como terapia de grupo e “torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas” (2009, p. 20). Elisa Larkin Nascimento (2008, p. 94-95) nos falou da precariedade dos registros documentais dos movimentos negros da primeira metade do século que se seguiu à Abolição da escravidão e explicou que o motivo possivelmente advenha do caminho percorrido por “uma comunidade destituída de poder econômico e político e de um movimento composto de entidades perenemente sujeitas à instabilidade e à falta de recursos, infraestrutura, espaço físico e apoio de outros setores da sociedade civil”. Assim, a autora destacou alguns estudiosos e obras que subsidiam a tentativa de construir a história desse movimento, dentre eles destacou Florestan Fernandes (1964), Roger Bastide (1973), o catálogo de uma exposição de publicações da imprensa negra realizada na Pinacoteca do Estado de São Paulo em 1977, os arquivos pessoais de Abdias Nascimento, dentre eles a coleção do jornal *Quilombo* e depoimentos de participantes de movimentos negros.

Ao pensar sobre os caminhos trilhados pelos negros no Brasil, é importante lembrar a invenção criativa dos movimentos negros, que imprimiram ao termo “negro” outros significados. Cabe também lembrar outro aspecto de invenção criativa a considerar, a ressignificação dos quilombos, pensados aqui como passos para o caminho da liberdade, como elemento fundante na construção da

identidade negra. Para se pensar e analisar a história dos quilombos e dos hoje chamados remanescentes de quilombo é interessante fazer o que nos alertou Beatriz Nascimento: sair do eterno estudo sobre a escravidão e mostrar que os negros do Brasil não existiram apenas como mão de obra escrava. E que a existência dessas comunidades quilombolas aponta para “uma coletividade e para indivíduos que, apesar dos vários processos de expropriação de seu espaço, de seu corpo, de suas relações, do uso de seu tempo, procuraram o fio da liberdade e nele se sustentaram até onde foi possível” (RATTS, 2007, p. 41).

Tomaremos como ponto de partida a história política dos negros no Brasil do início do Século XX, pois para reagir ao estado de marginalização a que eram submetidos nas primeiras décadas da República, os negros se organizaram em movimento que posteriormente ficou designado de movimento negro que de início foi caracterizado como movimento de caráter eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural.

Para Nei Lopes (2004, p. 454), o movimento negro é uma denominação genérica atribuída no Brasil ao conjunto de entidades privadas compostas por afrodescendentes empenhados na luta pelo direito a ter direito e que diz respeito às organizações que nasceram a partir do final da década de 1960. Porém, o autor acrescentou que este movimento teve seu início ainda nas “confrarias e sociedades de auxílio mútuo”, construídas desde o período escravista com o objetivo de contribuir com as alforrias dos seus participantes.

Nascimento (2008, p.96) informou que, no início do Século XX, as associações sociais e recreativas afro-brasileiras propagaram-se e, em sua volta, surgiram à imprensa negra.

Autores, como Osvaldo de Camargo, indicaram o jornal *O Homem de Cor*, Rio de Janeiro, em 1833, como o marco do nascimento da imprensa negra no Brasil. Contudo, para Roger Bastide e Florestan Fernandes era possível falar na existência de uma Imprensa Negra apenas a partir de 1915, a qual foi denominada por Fernandes (1978, p. 8) de “protesto negro”, que significava o “movimento de tomada de consciência, de crítica e de repulsa ao duro destino a que se viram

relegados os ‘homens de cor’”. Nascimento (2008, p. 100-101) considerou que o jornal *O Clarim*, fundado em 1923, mais tarde denominado de *O Clarim da Alvorada*, como o jornal que inicia uma nova fase da imprensa negra, por inovar na linguagem ao não considerar o “escravo” em uma condição per si, colocando-o na condição de escravizado, ou seja, como uma pessoa que antes fora livre, além de introduzir o termo “negro” em contraponto ao termo “homem de cor” ou “população de cor”, segundo a concepção de quem o escreveu ‘homem de cor também é o amarelo e o índio; acabou com essa baboseira de homem de cor, que não quer dizer nada’. A autora concluiu dizendo *O Clarim da Alvorada* foi a voz do movimento negro durante décadas, apelando à unidade e à organização da gente negra no combate à discriminação”.

Nesse processo, é importante ressaltar os fatores que impulsionaram e deram nova roupagem aos discursos que engendraria a chamada Literatura Brasileira, assim merece destaque à Frente Negra Brasileira (FNB), que surgiu em 1931. A FNB se consolidaria como movimento que mobilizaria de fato a comunidade afro-brasileira, iniciando em São Paulo, mas propaga-se para outros estados da federação. Objetivava estimular a ascensão social do negro e acreditava que a Educação era o veículo para tal mobilidade e caminho para promoção do fim da discriminação do negro na sociedade brasileira. Para Souza (2005, p. 77), em 1936, a Frente Negra transformou-se:

Em partido político de cunho nacionalista de claras simpatias fascistas e ‘prende-se a uma filosofia educacional, acreditando que o negro venceria à medida que conseguisse afirmar-se nos diversos níveis da ciência, das artes e da literatura. A entidade recebeu uma enorme acolhida dos negros e mestiços de vários estados, como Rio de Janeiro e Bahia. Em 1937, o registro da Frente é cassado pelo Estado Novo e alguns militantes tentam transformá-la em União Negra Brasileira, não conseguindo, no entanto, o mesmo impacto e aceitação.

Para Nascimento (2008, p. 106-108), a Frente Negra procurou preservar sua independência política e citou como exemplo a postura de

neutralidade oficialmente adotada pela Frente no período da Revolução constitucionalista de 1932, o que provocara uma dissidência que deu origem ao surgimento da Legião Negra.

Domingues (2008, p. 102-103) informou que durante a vigência do Estado Novo (1937-1945) a repressão política aos movimentos contestatórios foi intensa; contudo, acrescentou que com a queda da ditadura “‘varguista’ ressurgiu o protesto negro organizado na cena política do país”, destacando para essa nova fase, como organização mais importante, a União dos Homens de Cor (UHC), fundada em Porto Alegre em 1943, que, para o autor:

Era constituída de uma complexa estrutura organizativa e chama-se a atenção sua escala expansionista. Na segunda metade de 1940, ela abriu sucursal ou teve representantes em dez Estado da Federação (Minas Gerais, Santa Catarina, Bahia, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Sul, São Paulo, Espírito Santo, Piauí e Paraná).

Apenas em 1944 foi criada outra entidade negra com maior destaque no cenário cultural do país, o Teatro Experimental do Negro (TEN). Fundado no Rio de Janeiro por Abdias Nascimento, tinha o objetivo de incentivar às atividades teatrais, promover eventos culturais, tornando a arte teatral um veículo de promoção e reconfiguração da imagem do negro, mantendo porém, a ideia de moldar o negro aos padrões da sociedade branca (SOUZA, 2008, p. 78). Nascimento (2008, p. 121), assim descreveu o significado do TEN: “foi a primeira entidade do movimento afro-brasileiro a ligar, na teoria e na prática, a atuação política com a afirmação e a valorização da cultura brasileira de origem africana. Assim, introduzia uma nova abordagem à luta negra do século”. Dentre as várias ações desenvolvidas pelo TEM, merece destaque a publicação do *Jornal O Quilombo*, participação de eventos como a Convenção Nacional do Negro em São Paulo e no Rio de Janeiro (1945-1946), organizou a Conferência Nacional do Negro (1948-1949) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950).

Florentina da Silva Souza (2005, p. 88) informou a importância dos *Cadernos Negros* e do *Jornal do MNU*, citando Derrida ao dizer

que esses periódicos vão ‘quebrar a uniformidade do desenho identitário’ no Brasil e acrescentou ainda que eles tornaram-se “ponto de contestação da hegemonia e de deslocamento do centro, o discurso afro-brasileiro fornece o excesso necessário para que o perfil do discurso nacional seja alterado, a acomodação seja perturbada, e seus sentidos rearticulados e ressignificados”.

Com a implantação da Ditadura em 1964, os partidos políticos entraram na ilegalidade, inclusive a Frente Negra, que passou a se chamar União Negra Brasileira, transformando-se depois em Clube Recreativo Palmares. O Golpe Militar impossibilitou a organização política do movimento negro organizado. A discussão racial tornou-se assunto proibido, os militantes foram acusados de criar um problema que não existia no Brasil, o preconceito racial, posto que aqui existia uma democracia racial⁴⁰. Segundo Lélia Gonzalez (1982, p. 30), a repressão “desmobilizou as lideranças negras, lançando-as numa espécie de semiclandestinidad”.

As organizações das negras e dos negros retomaram, com mais força, seu movimento na década de 1970, época em que surgiram diversas organizações negras em várias regiões do país. Essas organizações apontaram para uma crescente expansão da tomada de consciência nacional, conquistando visibilidade por meio de suas ações e de suas produções.

⁴⁰ Nascimento (2008, p. 177), em nota, informou: “o Ato Institucional nº 5, de 1968, proibia explicitamente a discussão da questão racial. Azevedo (2008, p. 77) registra a seguinte justificativa dada, entre outras, pelo General Jaime Portela (1975, p. 53) ao sugerir, em relatório apresentado ao governo militar, a formação de uma Comissão Geral de Inquérito Policial-Militar (10 fev. 1969): “Campanha conduzida através da imprensa e de televisão em ligação com órgãos estrangeiros de imprensa e de estudos internacionais sobre a discriminação racial, visando criar novas áreas de atritos e insatisfação com o regime as autoridades constituídas” (sic). A Lei de Segurança Nacional de 11/03/1967 em seu artigo nº 33 no item VI assinalava como crime contra a segurança do Estado Brasileiro incitar publicamente ao ódio ou à discriminação racial incluindo veiculação na imprensa, panfletos radiodifusão ou televisão. Isso consequentemente aumentou a repressão política dos ativistas da luta antirracista. Disponível em: <http://www.enfpt.org.br/eol/timeline/timeline-primeira.php#29>. Acessado em: 12 dez 2012.

Nascimento (2008, p. 155) informou que, na década de 1970, surgiram inúmeras organizações negras em várias regiões do país, dentre elas destacou:

O grupo Palmares, de Porto Alegre; o Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN), o Grêmio Recreativo de Arte Negra e a Escola de Samba Quilombo, do Rio de Janeiro; o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan), o Grupo Afro-Latino-Americano do jornal Versus e o Centro de Estado Afro-Brasileiro, de São Paulo; o Grupo Teatro Evolução, de Campinas; o Grupo Rebu/Congada, de São Carlos; o Grupo Zumbi, de Santos; o Grupo de Teatro e Cultura Palmares e o Grupo dos Malês, na Bahia, onde surgiram também os blocos carnavalescos Ilê-Aiyê, Olodum e Orunmilá sic).

Em 1971, tomando novamente a sua combatividade, o movimento negro foi às ruas para denunciar o racismo e lutar pela melhoria da condição de vida da população negra brasileira. No mesmo ano, o Grupo Palmares de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, realizou o primeiro ato público em homenagem a Zumbi. Em 1978, em ato público realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, foi fundado Movimento Negro Unificado (MNU). Nesse mesmo ano, em novembro, na cidade de Salvador, Bahia, o MNU, em Assembleia Nacional, decidiu transformar o dia 20 de novembro em Dia Nacional da Consciência Negra, contrapondo ao 13 de Maio, que foi transformado em Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo.

É importante ressaltar que neste período questão racial assim como a questão de gênero não tinha espaço nas organizações de esquerda. Para a maioria delas a questão das desigualdades e do preconceito raciais decorria da divisão da sociedade em classes sociais, consequência da dominação capitalista. Para a esquerda, a solução estava na revolução socialista, só o socialismo cessaria com as desigualdades sociais que, ao serem eliminadas, automaticamente terminaria com as desigualdades raciais.

Não é objetivo aqui fazer um histórico minucioso da história do MNU no Brasil. Primeiro, porque não daríamos conta de tamanha investidura. Segundo, porque, como sabemos, não existe um

movimento único, que agregue todas as lutas do povo negro. Nas décadas de 1980, 1990 e início do Século XXI foram criados inúmeros grupos afro-brasileiros que se espalharam por todo o país. Dentre estes, surgiu o MNU de Pernambuco que, segundo o Informativo Djumbay⁴¹, existe desde 1981 e que, inicialmente, para fazer parte desse movimento, era necessário apenas ser membro dos grupos de trabalhos (GT). Nesse informativo, o próprio MNU (1992, p. 5) também fazia uma autocrítica que refletia sua pouca inserção perante a comunidade negra:

Apesar de admitir não ter raízes mais profundas dentro da comunidade negra local, vem tentando realizar este trabalho de conscientização e transformação social sem estrutura adequada, o que dificulta a perpetuação e reconhecimento do trabalho. Em 1989, iniciou um trabalho na Mangabeira com crianças e adultos, realizando atos públicos (1º de maio, 13 de maio, 20 de novembro) e desde lá vem se inserindo aos poucos naquela comunidade através dos grupos de trabalho de educação e de cultura.

Essa dificuldade do MNU não surpreende. Pois Pernambuco, a partir de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, passou a ser o lugar do mito “da democracia racial”, da cordialidade entre as raças, da exaltação à mestiçagem; portanto, não seria, obviamente, facilitada a visibilidade das negras e dos negros. Em depoimento, o militante Pereira (apud SOUZA, 2011, p. 2) fez ainda uma avaliação da atuação do MNU/PE:

O MNU virou uma instituição. Houve um momento no movimento que existiam regras fechadas para ser do MNU. Havia quase que um

⁴¹ “O JORNAL DJUMBAY, cujo significado é ‘ACONTECIMENTO’ no idioma crioulo do país africano Guiné-Bissau, surgiu em março de 1991 como o INFORMATIVO DO PROJETO CULTURAL SAMBAXÉ, tendo como objetivo informar os seus leitores acerca das realizações artístico-culturais desenvolvidas pelo Projeto [...]. Em 27 de março de 1992, o JORNAL DJUMBAY ressurgiu como o INFORMATIVO DA COMUNIDADE NEGRA PERNAMBUCANA, com uma nova linha de atuação, objetivando resgatar, reavaliar, difundir e promover a Arte e Cultura Negra, incluindo a participação de outros segmentos discriminados, independente da posição política, religiosa ou social” (sic). (COLETÂNEA DJUMBAY: informativo da comunidade negra pernambucana, agosto/setembro 1993, p. 2).

dogma. Mas, acho que isto faz parte do momento, que se justifica pelo momento, pois, quando você é vítima da opressão ou você reproduz a ideia do opressor ou você radicaliza sua conduta. Quem fazia isto não estava na escola com possibilidade de fazer uma releitura (sic).

Nesse relato, a memória opera por descontinuidade, o militante nos informou a partir do seu olhar; assim ele estabeleceu os recortes, selecionou os acontecimentos para explicar o que passou. Ao analisar a atuação do movimento, ele apresentou a dicotomia vivenciada no momento para justificar a posição política da época e suas radicalizações, fato que provocou o distanciamento das muitas negras e negros do movimento em Pernambuco. Talvez a radicalização da conduta encontrou suas bases no que explicitou Florentina da Silva Souza (2005, p. 49) ao analisar as condições do racismo no Brasil:

As *nuanças* do racismo à brasileira têm sido apontadas como um empecilho ao crescimento do movimento negro num país no qual os negros são maioria em todos os setores e lugares socialmente desprestigiados, são sempre vistos como suspeitos. Entretanto, se apontam o caráter racista da discriminação nos processos de exploração e competição no trabalho e nas oportunidades educacionais, são imediatamente, acusados de praticar o ‘racismo às avessas’.

“Racismo às avessas”, essa acusação dirigida aos afrodescendentes passa pelo receio da valorização de tal identidade, até porque o “essencialismo pode, assim, ser biológico e natural, ou histórico e cultural” (WOODWARD, 2000, p. 37). Fato que pode provocar radicalização nas ações e pensamento do movimento negro. Para tanto Nascimento (2008, p. 213) explicou que “esse receio ecoa o antigo medo do ‘outro’ absoluto, o negro – medo que engendrou o próprio racismo europeu ocidental”. A autora prosseguiu esclarecendo o receio do “essencialismo”:

Ao rechaçar o ideal de ego branco e as identidades estereotipadas impostas pela cultura hegemônica ocidental, os afrodescendentes procuram novas identificações, e o antigo medo ressurge. Sentindo-

se ameaçado, a sociedade dominante projeta nos afrodescendentes as atitudes do etnocentrismo ocidental, atribuindo-lhes um suposto racismo negro.

Nessa construção, o Ocidente irá reproduzir nos corpos o essencialismo sexual e racial. Esse etnocentrismo transfere para os negros e negras, assim como para os movimentos negros organizados, o seu próprio racismo e atribuiu ao “outro”, aos negros, “um suposto racismo”. A autora informou que os afrodescendentes, para se livrarem das grades impostas pela cultura ocidental, procuram novas identificações. Neste sentido, Hall (2000, p. 106) esclareceu que, na linguagem do senso comum, identificação “é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão”. Acreditamos que sejam essas as bases que o MNU encontrou para lutar contra o racismo.

As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por momentos de grandes transformações culturais, políticas e sociais, tanto a nível mundial como nacional. Também nas décadas de 70 e 80 do Século XX, alguns segmentos da sociedade, chamados de “minorias”, tais como mulheres, negros, índios, entre outros, “que há muito lutam por um espaço de expressão, conseguem dar visibilidade às suas reivindicações e autoexpressões no conjunto das discussões sobre cultura, arte, comunicação e identidade” (SOUZA, 2005, p. 32). José Bento Rosa da Silva, ao analisar “as lutas da tradição religiosa de matriz africana contra a intolerância no Brasil republicano”, destacou a atuação do movimento negro em defesa da religiosidade, informando que:

No final da década de setenta, quando 'novos personagens entraram em cena', entre eles estava o movimento negro brasileiro, que, entre outras bandeiras de lutas, defendia e reconhecia a importância da religiosidade matriz africana, malgrado o fogo cruzado de que historicamente era vítima: 'a cultura afro-brasileira está presente na

linguagem brasileira, na religiosidade que mesmo marginalizada por credos oficializados, leva pessoas a ‘fazerem sua fé’ nos terreiros’⁴².

A desigualdade e a discriminação pelas quais passam o povo negro na história do Brasil tem sua base no período colonial e nessa construção do imaginário social. As mulheres negras nessa produção discursiva constituem-se no espelho que caracteriza o negativo do social instituído. Não por acaso, Freyre (1994, p. 373) notificou acerca dos estereótipos existentes em seu tempo e determinou qual o lugar dessas mulheres, ao dizer: “Ninguém nega que a negra ou a mulata tenha contribuído para a precoce depravação do menino branco da classe senhorial”. As mulheres negras passaram para a história carregando, em seus corpos, esse passado. Swain (2000, p. 58) analisou o que designou de “tecnologia do gênero”, que a partir de suas representações sociais irão modelar os corpos e suas identidades. Nesse processo as mulheres negras perceberam que mesmo combatendo o racismo junto aos seus companheiros no movimento negro precisavam demarcar sua posição de gênero, por entender que o racismo atinge de forma distinta mulheres e homens negros.

4. Os movimentos negros e a questão quilombola

Neste item, é importante começarmos analisando a partir de que momento a questão quilombola entrou na pauta do movimento negro, quando devemos perguntar: quem fala, de onde fala e para quem fala?

A identidade quilombola na contemporaneidade surgiu, portanto, das lutas dos movimentos sociais, entre os quais, tem grande interferência nessa construção identitária o movimento negro. É com ele que a identidade negra, simbolicamente, passou a representar nova

⁴² José Bento Rosa da Silva. Sob o signo de Cam: as lutas da tradição religiosa de Matriz africana contra a intolerância no Brasil republicano. Disponível em: http://repositorio-iul.iscte.pt/bitstream/10071/2336/1/CIEA7_30_SILVA_Sob%20o%20signo%20de%20Cam.pdf. Acessado em: 12 dez 2012.

forma de se dar sentido à grande parcela dos sujeitos que viviam à margem da sociedade, excluídos e estigmatizados pela cor da pele.

A questão quilombola, por sua vez, emergiu para as Ciências Humanas a partir dos anos 1970 e na década seguinte. Para Ratts (2007, p. 53-54), essa discussão ganhou importância na Quinzena do Negro da USP (Universidade de São Paulo), “na qual Beatriz Nascimento pronunciou a conferência “Historiografia do Quilombo”, pugnando pelo empreendimento de pesquisa acerca de quilombos e não apenas da ‘escravidão’. Segundo o autor, a conferencista era uma das pesquisadoras que mais se dedicava ao tema e que estava “preocupada com topônimos referentes ao termo quilombo, às favelas, aos ‘bailes black’ e às comunidades negras rurais contemporâneas que estavam sendo identificadas naquele período”.

É interessante observar como Beatriz Nascimento (1989, apud, RATT, 2007, p. 59) compreendia o termo quilombo, atribuindo-lhe uma das mais pertinentes definições:

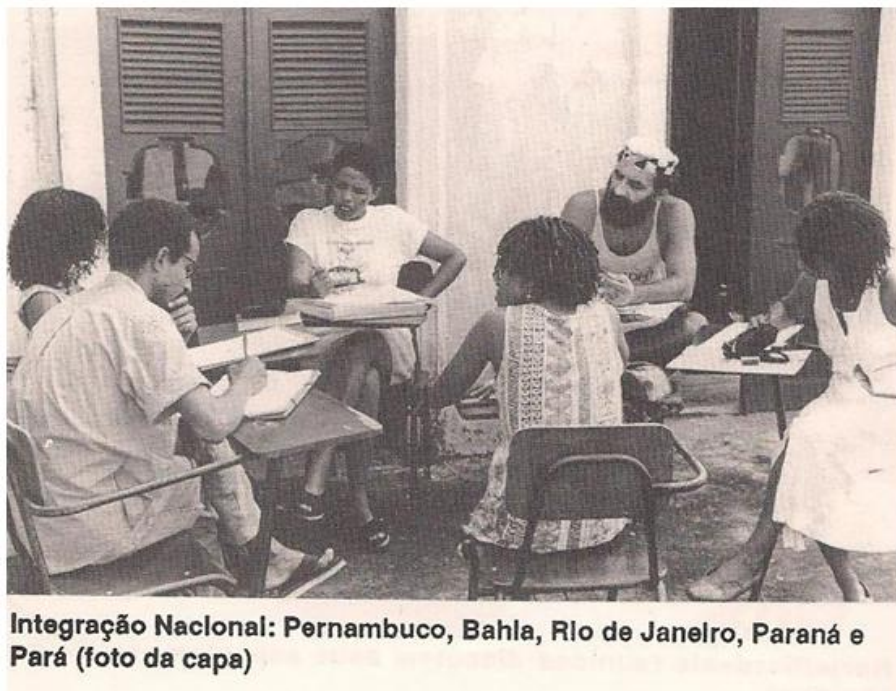
É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isto que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (Sic).

Esse é um discurso do movimento negro sobre quilombo. Nesse discurso, os militantes acadêmicos atribuíram sentidos outros à questão quilombola. Ao dizer “a Terra é meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo” e trazendo o território de forma simbólica, instauram-se novos significados ao termo quilombo. “Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua ‘memória’” (ORLANDI, 2003, p. 13).

Além do mais, essa definição de quilombo serviu para conduzir as reivindicações das negras e dos negros que, há muito tempo, residem naquele espaço, naquele território. Foi importante para o reconhecimento desses sujeitos como quilombolas, como quilombos contemporâneos, como remanescentes de quilombo, dadas as devidas restrições aos termos. Essa ideia de quilombo perpassou todo o território nacional e repercutiu em Pernambuco com os militantes do movimento negro. Assim, neste ponto, pergunta-se: por que será que as comunidades remanescentes de quilombo, que sempre estiveram ali nas dobras da sociedade, ora tentando se mostrar, ora tentando não se mostrar demais, foram omitidas nos discursos e nos debates políticos nacionais? Esse silêncio não fala, ele significa (ORLANDI, 2007, p. 42). Significa a tentativa de apagar a memória histórica de um povo e assim negar a sua identidade negra, que se vincula a uma ancestralidade que tem suas bases nas memórias históricas da África.

Na história de lutas contra o racismo, de reconstrução e ressignificação identitária, entrou na pauta do movimento negro outro desafio: estabelecer interlocução com um novo ator social que a partir dos anos 1990 ganhou espaço político na cena nacional e se configurou como movimento quilombola: as comunidades quilombolas, comunidades negras rurais e ou remanescentes de quilombos. Nessa perspectiva, registramos abaixo um dos momentos em que a Coordenação Nacional de Entidades Negras se encontrou para reavaliar e reorganizar seus passos no I Seminário de Planejamento Estratégico.

Figura 1: 1º Seminário de Planejamento Estratégico da Coordenação de Entidades Negras (foto 1)



Fonte: DJUNBAY: Organização pelo desenvolvimento da arte e cultura negra, 1994, p. 90.

A Figura 1 é uma das fotos do 1º Seminário de Planejamento Estratégico da Coordenação Nacional de Entidades Negras, ocorrido no período de 4 a 8 de maio de 1994, na cidade de Aracaju-SE, que registrou a participação de Pernambuco no movimento. No Seminário, concluiu-se como síntese da missão do movimento negro: “construir uma identidade política que considere as questões de gênero, raça e classe e seja capaz de ampliar a luta contra o racismo na perspectiva de contribuir para a transformação da sociedade” (Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadanias e Coordenação Nacional de Entidades Negras, 1994, p. 19). Ainda nesse seminário, foi escolhido como público meta a população negra, dentre elas um dos segmentos a serem privilegiados foram às comunidades remanescentes de

quilombos, com o objetivo de identificar as Oportunidades (O) e os Riscos (R) nas relações com as mesmas. Como resultado, concluíram que:

O – Encontros, legalização das terras, demarcação, trabalho de conscientização para unidade de organização, ação nacional do Movimento Negro com fim de resgatar as Comunidades Remanescentes; O – Regularizar a permanência na terra; R – Intervenção de outras entidades e latifundiários alheios ao Movimento Negro; R – Confronto com grandes proprietários rurais e/ou Estado; R – Contribuir de maneira contrária e/ou contraditória por não ter conhecimento jurídico de causa. (Ibidem, p. 22)

Como se observa no trecho acima, as comunidades remanescentes de quilombo são meta e fruto de preocupação e análise do movimento negro. Porém, há de se perguntar como e de que forma o movimento negro viabilizou e viabiliza, na prática, a sua atuação junto às comunidades remanescentes de quilombos. Mas antes de procurar aprofundar essa questão é importante fazer uma análise do discurso de Lepê Correia, militante de Pernambuco que estava presente no citado Seminário, ao refletir sobre os dilemas vivenciados pelo movimento naquele momento.

Figura 2: 1º Seminário de Planejamento Estratégico da Coordenação de Entidades Negras (foto 2)



Fonte: DJUNBAY: organização pelo desenvolvimento da arte e cultura negra, 1994, p. 90.

O militante se encontra ao centro da mesa, na Figura 2. Suas roupas refletem o símbolo de uma identidade cultural, da identidade negra. Ao mesmo tempo em que fez uma análise da luta pelo poder travada dentro do próprio movimento, e ressaltou o fato de uma entidade querer se sobrepor à outra, a partir de uma visão marxista que segundo o mesmo não admitia ser questionado e considerando que ‘a minha entidade tem que guiar as outras entidades’ e concluiu:

Nos quilombos, segundo a tradição, cada mocambo tinha o seu rei, mas na hora da decisão eles sentavam na praça e iam decidir os pontos em comum e as diferenças. Parece que não seguimos esta prática. O sistema está nos olhando de cima, e nós estamos nos digladiando aqui em baixo, dando margem pra ele saber onde estamos e que estratégia utilizar para eliminar um a um. As mulheres

têm força, mas não tem poder porque não tem solidariedade. Os machos ficam achando que têm poder por causa da solidariedade, mas o machismo não se acaba porque não há respeito pelas diferenças. Diferença não significa inferioridade (CORREIA, 1994, p. 46).

A análise recorre à ideia de quilombo como símbolo da identidade negra e como modelo democrático de se tomar decisões⁴³. Mostra a estratégia de respeito as diferença, aponta ainda para a falta de solidariedade entre as mulheres e o machismo dos homens e que são esses preconceitos que levam a fragilidades de ambos. É questionável a afirmação “as mulheres tem força, mas não tem poder porque não tem solidariedade”. As generalidades são sempre muito perigosas, pois como explicitou Judith Butler (2003, p. 20), o termo “mulher” pouco significa na representação das diversidades dos sujeitos. Nós somos mulheres, mas não somos apenas isto, ou melhor, “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é”. As mulheres são seres plurais. Assim sendo, as teorias feministas denunciam os processos de instituição de um mundo binário, “natural” - onde os sexos estão determinados e separados com papéis e comportamentos específicos e opostos. Deste modo, colocaram em evidência o que era oculto ou invisível, descortinaram “os efeitos perversos de uma

⁴³ É possível que Lepé tenha partido do princípio de democracia dos quilombos informado a partir do que Ki-Zerbo descreve sobre a democracia africana, para o autor: "há, na África, um esforço para a limitação, a partilha do poder, a participação e uma certa solidariedade que consiste em donativos e contradonativos. Na base do sistema africano, há uma poderosa organização autogestionária pelos próprios povos. A gestão do bem comum existia na África, como disse anteriormente, sob o nome de farobà (em língua diulá), que representa a concepção africana da 'coisapública' (res publica). A democracia de base existia ao abrigo de estruturas aldeãs, com a representação das diferentes famílias. Estas reuniam-se regularmente, quer através do grupo dos dirigentes destas famílias - os anciãos ou os decanos -, a fim de discutir todos os problemas relativos à aldeia, quer sob a direção de uma chefatura importante ou de um reino. Todavia, na base havia sempre essa autonomia camponesa e aldeã. [...] Em todos os níveis, o africano era, acima de tudo, um ser social. Todas as etapas da vida eram marcadas por reuniões. Foi por isto que se falou do debate permanente africano que se realizava debaixo das árvores - a assebléia -, onde cada um tinha, não só a liberdade de expressão, mas também a obrigação de se exprimir" (KI-ZERBO, 2006, p. 63-64)

organização social, na qual os lugares e as atividades dos indivíduos são naturalizadas e hierarquizadas segundo o pertencimento a um sexo ou outro” (DESCARRIES, 2000, p. 10).

Retomamos os discursos sobre quilombo e, para tanto, recorremos ao MNU de Pernambuco na tentativa de fazer interface com o movimento quilombola, procurando apreender em que momento e até que ponto aquele movimento contribuiu com a luta dos remanescentes de quilombo no Estado. Essas são questões que requerem menos respostas objetivas e mais atenção às interpretações possibilitadas pela atuação dos movimentos identitários.

Nesse sentido, os movimentos negros de Pernambuco, seguindo orientação dos movimentos negros do Brasil, significaram, reivindicaram, apropriam-se, ressignificaram as palavras. Negros e quilombolas, em suas múltiplas dinâmicas, propõem uma identificação coletiva a ser utilizada no processo de busca pela visibilidade.

Figura 3: Marta Almeida, Sede do MNU, Recife-PE, 2011



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal)

A Figura 3 mostra Marta Almeida na Sede do MNU, Recife, em 2011 e reproduz, em seu rosto, o vigor da juventude, os seus acessórios representam a opção por uma identidade negra. Consideramos a importância da fotografia a partir das ideias de Barthes (1984, p. 13): “o que a fotografia reproduz ao infinito só ocorreu uma vez, ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente”. Marta Almeida, coordenadora do MNU/PE narrou, em entrevista, como teve início a participação dos militantes de Pernambuco no movimento negro ao tomarem parte do ato para denunciar as várias formas de racismo ocorridas em 1978 e que, “a partir daí, todos voltam para seus estados e fundam o MNU local. Em Pernambuco, funda-se em 1979”⁴⁴. Desse modo, é interessante entender como esse movimento pernambucano ressignificou elementos históricos, na tentativa de transformá-los em marca da identidade etnicorracial de um grupo.

Almeida e Pereira, em entrevista⁴⁵, informam quais foram os primeiros militantes responsáveis pela fundação do movimento negro em Pernambuco. Citaram Inaldete Pinheiro, Lepê Correia, Edvaldo Ramos, Silvio Ferreira, Jorge Morais, entre outros. Almeida acrescentou que “o MNU trouxe, para Recife, o debate político. O forte do movimento foi a articulação política. No ano passado, fizemos articulação para o II Congresso de Cultura Negra. Criamos o foro e o pessoal de cultura toca pra frente”.

Na entrevista abaixo da moradora de Conceição das Crioulas, podemos observar como essa discriminação atua na formação dos sujeitos e como o encontro com o MNU contribuiu para repensar esse lugar:

Em 92, Givânia participou de um encontro de comunidades promovido pelo Movimento Negro Unificado. ‘Até ali, éramos todos moreninhos. Poucos diziam que eram negros, a gente não aceitava e ainda hoje há muita resistência, mas muitos já podem dizer que são negros e com muito orgulho. Também em Conceição, passamos a ter orgulho das seis crioulas, de quem todos nós, de certo

⁴⁴ Entrevista realizada na sede do MNU/PE em 24 fev. 2011.

⁴⁵ Informação verbal.

modo, somos descendentes'. [...] Em 93, outro marco na experiência de Givânia Maria da Silva: a participação em um Encontro de Comunidades Negras, no Maranhão. 'Ali foi como uma luz, porque eu percebi que aquele povo que eu tinha deixado em Conceição era o mesmo que eu via ali no Maranhão, morando tão longe, mas com uma mesma realidade'. [...] Em 95, Givânia participou em Brasília da Marcha contra o Racismo, ano em que os 300 anos de Zumbi foram uma referência histórica sem precedentes. [...] Givânia chegava a uma certeza: 'a de que a luta dos quilombos é uma bandeira de vida. Abracei essa bandeira e vou tentar segurá-la até quando Deus deixar. É a luta de um povo e dentro de mim isso é muito forte, tem o significado de poder desvendar e contar a história dos negros quilombolas, mas também para essa geração que está nascendo e crescendo poder conhecer, defender sua cultura, a sua raça' (QUILOMBO NO BRASIL, 2000, p. 98-99).

Em seu discurso, Givânia falou da dificuldade encontrada na comunidade para assumir a identidade negra e de como o citado encontro dessa mesma comunidade com o MNU atuou no sentido de algumas pessoas locais se reconhecerem como negras e negros e se orgulharem disso. A narrativa recorreu à descendência, às seis crioulas, como fonte inspiradora, como memória histórica imprescindível para a construção do discurso da identidade do grupo. Hall (2009, p. 109) narrou como esse processo de construção das identidades se desenvolveu:

Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a 'suturação à história' por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático.

Assim, as identidades são construídas em relação ao outro. Segundo sua própria narrativa, Givânia descobriu, ao participar do encontro no Maranhão, a similitude na realidade de vida entre os negros de lá e os que vivem em Conceição das Crioulas. É possível perceber, na trajetória de vida de Givânia, como foi se processando a construção da identidade quilombola, que ela diz utilizar como uma "bandeira de

vida” e que pretende “segurar até quando Deus deixar”. Aqui, ficou claro a sua formação religiosa. A luta em torno da construção da identidade se apresenta como missão. O enfoque discursivo apontou para uma enunciação do novo, que é a identidade quilombola, mas, por outro lado, carrega em si o já dito, segundo o qual, Zumbi e Palmares “podem ser focalizados como termos indiciais da dêixis fundadora da afirmação do negro como sujeito” (SOUZA, 2003, p. 60).

Contudo, é importante ressaltar a compreensão que temos e a utilização que fazemos do termo identidade partiu do entendimento explicitado por Hall (2000, p. 111) o qual utilizou o termo para:

Significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que traduzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeitos que as práticas discursivas constroem para nós.

Retomando a questão da construção da identidade negra a professora Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva (1992, p. 5), evidenciou a dificuldade encontrada pelo movimento, em Pernambuco, para conquistar os negros e fazê-los aderir ao movimento:

Então, grande parte da população negra ainda não atingiu um estágio de percepção do que é negro, das suas necessidades e contradições. Assim, continua faltando um trabalho de base muito forte. As pessoas se descobrem enquanto negros, pessoas iguais que passam pelos mesmos problemas de discriminação, de exclusão da sociedade. Mas, na hora de trabalhar politicamente essa questão, aí se perdem. Vêm a decepção e esse entra-e-sai no movimento. O que acontece também em outros movimentos populares, por motivos semelhantes e outros específicos.⁴⁶

⁴⁶ Segundo o *Informativo Djumbay*, esta dissertação foi defendida no curso de Mestrado de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, em dez/91. Segundo Maria Auxiliadora G. da Silva, essa dissertação depois se transformou em um livro intitulado: *Encontro e desencontro de um movimento negro*, publicado pela Fundação Cultural Palmares, 1994.

É compreensivo, portanto, que a população negra tenha ainda essa dificuldade de se assumir como negras e negros. No entanto, ela é herdeira de uma cultura que considerava seus descendentes como “peças”, “semoventes”. Hoje, essa população, modo geral, ainda é considerada incompetente, formada por cidadãos de segunda categoria.

Estamos em processo de reconstrução da nossa história. Para tanto, o MNU nacional tem procurado selecionar fatos históricos e personalidades que nos engrandecem, que nos orgulhem. Um desses fatos é, sem dúvida, o quilombo dos Palmares e seu herói maior, Zumbi, assim descrito no *Informativo Djumbay* (1992, p. 3):

20 de novembro de 1695. O povo negro ficava de luto pelo massacre de crianças e homens que formaram a maior tentativa de autogoverno negro, fora do continente africano e principalmente do seu maior líder, Zumbi dos Palmares. O valoroso baluarte das lutas libertárias do povo brasileiro. O chefe do maior foco de resistência contra a escravidão: o Quilombo Palmarino. Zumbi conduziu incessantemente o nosso povo até seus últimos dias, dando um exemplo de dignidade, persistência, inteligência e liderança. Entretanto, os louros ficaram para os seus assassinos: Domingos Jorge Velho, Caetano Montenegro, Bernardo Vieira de Melo e vários outros mercenários brancos que só pensavam em si.

Nessa perspectiva, embora devamos destacar a questão da descontinuidade⁴⁷ entre os fatos: o MNU recorre à saga do Zumbi no sentido de mostrar que existiram formas de vida diferentes, para além da senzala. Assim, a história de Palmares e de Zumbi adquire novos significados, ao mesmo tempo em que tenta encontrar as “brechas” que

⁴⁷ A descontinuidade, para Foucault (1997, p.10), seria uma “operação deliberada do historiador”, por meio da qual ele deve “distinguir os níveis possíveis de análise, os métodos que são adequados a cada uma e as periodizações que lhe convêm”. Assim sendo, por meio da descontinuidade discursiva da história tradicional, é possível reconhecer as evidências das narrativas. Foucault assinalou ainda que, a história se realiza por deslocamentos, por rupturas e que “fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência” (Idem, Ibidem, p. 15).

as fontes históricas deixam abertas para novas apreensões e significações sobre a atuação dos quilombolas. Nesse sentido, a linguagem “apresenta-se com a propriedade de produzir, sobre o anteriormente dito, o efeito novo” (SOUZA, 2003, p. 63).

Os discursos dos militantes negros e negras, nesse contexto, realizam-se com base nas representações sociais que os informam sobre seu lugar no mundo, possibilitando-lhes que falem desse lugar, embora, às vezes, possam fixar tais representações em uma identidade sexual e racial. A consciência desse lugar e a percepção de sua condição de marginalização e de invisibilidade seriam fundamentais para o empoderamento das negras, dos negros e dos quilombolas, autoidentificados como tais.

Nessa tentativa de reconstrução da identidade negra, o MNU/PE valoriza também a história do Quilombo do Catucá, em Pernambuco. Foi assim que, em 1993, esse movimento publicou um artigo no *Informativo Djumbay* com o professor Carvalho (1993, p. 4), estudioso do assunto, que assim descreveu esse quilombo:

O maior quilombo pernambucano do século passado foi o que se formou na chamada Floresta do Catucá. Desde o começo da colonização que os escravos fugiam para essa mata que serpenteava as plantações entre Recife e a Paraíba, Camaragibe, São Lourenço, Goiana, Paulista e Abreu e Lima, ao norte, e o planalto a oeste. [...] Apesar da violenta repressão, também foi possível aos quilombolas construir uma hierarquia própria, prova de sua força. Assim por exemplo, João Batista, um dos dois líderes mortos em 1835 era filho do líder anterior, o que demonstra que a autoridade passara de pai para filho, fato só possível se assumirmos uma relativa estabilidade do quilombo.

Sem dúvida, essa memória do Quilombo de Catucá serve como elemento simbólico para o orgulho da identidade negra, em especial, da identidade quilombola. Como explicitou Orlandi (2007, p. 30), “os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma, presentes no modo como se diz”. Essas memórias dos históricos quilombos vão contribuir para a

reconstrução da identidade, da identificação das comunidades denominadas remanescentes de quilombo, pois atuam como instrumento mobilizador “com vistas à elaboração de uma subjetividade para os indivíduos da raça negra” (SOUZA, 2003, p. 59).

É possível observar, em um recorte do *Jornal Negritude*⁴⁸ (1993, p. 1), boletim informativo do MNU/PE, o depoimento de um militante sobre como o movimento negro se articulou com o movimento quilombola:

Nossa chegada em Conceição das Crioulas se deu num momento muito importante para nós do MNU e comunidade negra remanescente de Quilombos. As lideranças da comunidade estão na luta pelo resgate da história local. Nossa relação com os negros ‘crioulos’, como eles se autodenominam (nascidos em Conceição das Crioulas), está sendo uma valorosa troca de experiência. Identificando-se com a luta de todo povo negro, reivindicam um acompanhamento mais sistemático do MNU. A comunidade de Conceição das Crioulas, está localizada a 42 Km de Salgueiro, no Sertão de Pernambuco. Um lugar que a seca castiga há pelo menos dois anos, sem trégua, onde o povo é forte e resistente como mandacaru. [...] ‘POVO RESISTENTE, POVO FORTE, POVO CRIATIVO E INTELIGENTE, É O NOSSO POVO, POVO NEGRO DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS’.

Essa notícia filia-se a uma tendência tímida e, embora expressasse o desejo de “um acompanhamento mais sistemático do MNU” às comunidades quilombolas, esse desejo perde a força e a continuidade à medida que as lutas dos quilombolas se acirraram e envolveram outros atores sociais. Apesar disso, naquele momento histórico, tal notícia serviu para denunciar e divulgar o processo de discriminação e de assujeitamento pelo qual passava esse povo. Tais situações aconteceram devido ao fato de vivermos em uma sociedade

⁴⁸ Negritude é um informativo do MNU/PE que, em seu editorial, explicita o seu objetivo, dizendo: “O **Boletim Negritude** volta a circular junto à comunidade negra recifense num momento bastante importante para o Brasil e o mundo, sob diversos pontos de vista. A violência racial a cada dia toma as páginas dos jornais, noticiários de televisão e rádios. Os *skinheads* (carecas neonazistas) ganham as ruas de São Paulo e outros estados, à procura de negros para violentar e matar.” (Sic).

que “‘confunde’, estrategicamente, diferença com inferioridade” (DJUMBAY, 1994, p. 3), sociedade esta que faz da cor e do sexo condições para o estabelecimento de hierarquias que determinam e fixam características, comportamentos e lugares. Assim, dentro da categoria “negro”, as mulheres negras são discriminadas e estereotipadas negativamente e carregam nos seus corpos o peso do imaginário constituído pelas representações das mulheres como seres frágeis, dependentes e incapazes, embora reconheçamos que estes estereótipos recaem sobre todas as mulheres, não podemos esquecer que existem as especificidades, as mulheres negras, em sua maioria pobres, ainda enfrentam esses três tipos de discriminação a de gênero, a de raça e a social. Neste sentido Gizêlda M. Nascimento (2008, p. 52) informou a respeito da manipulação histórica em torno da produção discursivas desses corpos "Corpos indesejáveis, porém utilizáveis. De besta de carga a cavidade agradável para o cio do senhor, depois a reprodutor de crias e por fim, a objeto 'exótico' para delícia de olhos e de outras exigências dos turistas. O corpo da mulher negra ao largo de si mesma". A partir dessa distinção as mulheres negras precisam demarcar suas posições frente essas diferentes realidades, tanto no movimento feminista quanto no movimento negro, objetivando criar mecanismos de diálogos diante das diversidades.

Foi a partir dessa experiência, desse olhar sobre as especificidades das mulheres negras que Sueli Carneiro nos convida a enegrecer o feminismo, afirmando que ao politizar as desigualdades de gênero:

O feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de

gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso (CARNEIRO, 2003)⁴⁹.

Carneiro continuou informando que considera válida a afirmação de que o racismo rebaixa o *status* dos gêneros, pois para que as mulheres negras chegassem a atingir o nível de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancas, seria preciso que acontecesse uma extraordinária mobilidade social, e a autora parte do princípio da não existência de uma natural *solidariedade racial intragênero*, tendo em vista que:

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em *solidariedade racial intragênero* conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros.

Objetivando desconstruir esse lugar de assujeitamento é que as mulheres de Pernambuco se reuniram para repensar suas posições de sujeitos nestes lugares.

⁴⁹ CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento*. Estudos avançados. 2003. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>>. Acesso em: 20/2011

Figura 4: Foto de capa do Informativo Djumbay (I Encontro Estadual de Mulheres Negras)



Fonte: DJUMBAY, 1994.

A Figura 4 mostra o encontro de mulheres negras promovido pelo Centro Solano Trindade. Esse encontro foi importante, uma vez que contribuiu para a articulação do movimento negro com as comunidades remanescentes de quilombo. O evento teve como objetivo organizar as mulheres negras para lutarem pelos direitos a Educação, Saúde e trabalho, assim como pelo direito de reconstruir suas histórias com base em seus ancestrais.

O evento ocorreu de 19 a 21/08/94 no Seminário Cristo Rei, na cidade de Camaragibe, com a participação de mulheres de diversos segmentos da Comunidade Negra Pernambucana: Djumbay, Afoxé Ylê de Egbá, Centro Cultura Afro Câmaras, Movimento Negro Unificado; contando também com representantes de outros movimentos populares a exemplo da Associação de Mães de Tejucupapo e do Centro de Mulheres do Cabo; enriquecido ainda pela presença das mulheres dos redutos de Quilombos, como Castainho (Garanhuns), Conceição das Crioulas (Salgueiro) e Gado Branco (São Bento do Uma), com depoimentos riquíssimos a respeito da posição da mulher negra na sociedade, da necessidade de uma troca de apoio, contribuindo para uma relação de intercâmbio entre as mulheres negras de vários municípios, seus aspectos sociais, econômicos e culturais (DJUMBAY, 1994, p. 3).

Tornou-se visível, portanto, a preocupação em articular as mulheres negras no sentido de dar visibilidade e de ampliar o espaço de cidadania. O empoderamento ⁵⁰ efetivo das mulheres deriva de modificação e desconstrução dos atuais esquemas políticos e sociais, através da participação ativa em movimentos, da atuação nas instâncias governamentais e não governamentais e também com a criação de organizações.

Partindo desse entendimento é que, em entrevista com o MNU/PE, procuramos informações a respeito de qual a relação entre este movimento e as comunidades remanescentes de quilombos. Nesse sentido, Marta Almeida respondeu: “Temos atividades pontuais. O MNU, com a SEPPIR e a Fundação Palmares, articularam um encontro com as 11 negras, onde foram discutidas as questões de infraestrutura entre a Fundação Palmares e as 11 negras”. Além disso, ela acrescentou que “fizemos uma discussão com Tereza Leitão e Pedro Eugênio⁵¹ para ver a possibilidade de reconhecimento da comunidade Amaro Branco, em Olinda; para tentar encaminhar o processo de reconhecimento como comunidade quilombola”⁵². No mais, a entrevistada informou que, geralmente, o movimento atua em algumas atividades de níveis mais gerais, como:

Movimento Nacional de Direitos Humanos; Central de Movimento Popular; da Coordenação dos Movimentos Sociais; Foro Nacional de Juventude Negra; Foro de Educação Étnico Racial; Instituto de Cultura e Tradição Afro-brasileiro; Conselhos de Igualdade Racial,

⁵⁰ Ana Alice Costa explicou que o conceito de empoderamento surgiu nos Estados Unidos nos anos 70, com o movimento pelos direitos civis, por meio da bandeira do poder negro, como forma de autoavaliação da raça e conquista da cidadania plena. Nesse mesmo período, o movimento feminista também se apropria do termo. Para as feministas, o *empowerment* compreende a alteração radical dos processos e estruturas que reduzem a posição de subordinação das mulheres como gênero. “As mulheres tornam-se empoderadas por meio da tomada de decisões coletivas e de mudanças individuais” (COSTA, 2007: 2).

⁵¹ Tereza Leitão e Pedro Eugênio são parlamentares da Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco.

⁵² Entrevista feita por Maria Aparecida de O. Souza em 24 fev. 2011.

Como foi possível observar, embora o MNU/PE tenha contribuído com o processo de conscientização política para a construção da identidade negra a nível nacional, a sua atuação perante as comunidades remanescentes de quilombo continuou muito pontual. O que foi atestado abaixo em conversa com um dos moradores de Conceição das Crioulas, que refletiu de certa forma o sentimento de outros moradores das comunidades aqui estudadas.

Em conversa realizada com um dos moradores de conceição por nome de Andreilino foi narrado como ele começou despertar para a questão da identidade negra, identidade quilombola, o morador contou sua história. O mesmo nasceu em Conceição das Crioulas, em 1952, e lá ficou até 1972, mas diante das secas e das grandes dificuldades que está acarreta, fez como tantos outros sertanejos, migrou para São Paulo na tentativa de procurar melhores condições de vida, ficou por lá até 1989 quando retornou a sua terra natal. Foi lá na cidade de São Paulo que iniciou suas primeiras manifestações como militante sindical e também começou perceber o peso da discriminação e do preconceito racial, como narrou o autor:

Tudo começou de lá de São Paulo, porque lá tenho uma filha que na época ela tinha de 7 pra 8 anos e foi botada na escola e ela era discriminada. Tinha outras crianças brancas que quando ela chegava ficava cantando, foi naquela época que tinha aquela música ‘negra do cabelo duro que não gosta de pentear’. Foi naquela época, isto me deixava chateado, eu ficava de coração partido. Minha filha chegava chorando por conta disso e foi aí também que eu disse nós vamos voltar para Conceição porque lá, pelo menos lá, ninguém vai manganhar de nós, nós somos tudo igual. Não tinha despertado essa questão de identidade, mas eu já sabia que aqui [...], não, vamos pra Conceição que todo mundo é igual, lá tinha uns dos olhos verdes, outros de olhos azul (SOUZA, 2012, p. 1).⁵⁴

⁵³ Idem.

⁵⁴ Entrevista realizada por Maria Aparecida no dia 08 de julho de 2012

Na entrevista com Andrelino, foi perguntado em que momento da sua história entrou a questão da luta pela identidade negra, identidade quilombola, e se o Movimento Negro Unificado teve alguma importância nisso. Ele começou informando que, ao retornar de São Paulo para Conceição das Crioulas, tinha uma pessoa, João Alfredo, que havia sido escolhido como animador da comunidade e que era a mesma pessoa que fazia a interlocução entre Igreja Católica Romana e comunidade. Foi aí que ele começou a participar e acrescentou:

Aqui me engajei nessas coisas de João Alfredo. Aí onde foi nascendo à história da gente saber nossa história, meu pai na época era vivo dava uma força, ele contava à história que em 1802 as primeiras negras já recebiam o título de posse de Conceição das Crioulas, aí foi trazendo tudo e a gente não! Agora quero saber.

Com relação ao Movimento Negro Unificado ele disse:

O movimento negro unificado teve alguma importância nisso, no começo ele participou de alguma coisa, que é o MNU, né? Teve, ele teve uma participação, porque vinha Valdério lá de Salvador, sei lá e vinha outro pessoal, como Lepê, Inaldete do Centro Solano Trindade, mas quem despertou essa questão da identidade negra exatamente foi as participações que a gente tinha em outras, em vários segmentos e com o MNU também, porque nós chegamos a participar de encontro com Lepê, com Valdério, tinha um tal de Ailton, Nilton, Adnilton era um nome assim, um magro alto que usava cabelo rastafári, ele também chegou a participar, aí chegou num ponto que não dava para seguir com o MNU, aí nós começamos tomar nossos próprios meios, porque o MNU parece que é mais ligado as coisas urbanas é um negócio assim, e nós somos rurais, as ideias do MNU era uma e a gente era outra coisa, e aí Inaldete foi uma das que também levava a gente para participar das reuniões, tinha Inaldete e tinha aquela outra Bernadete, que depois começou a nos detonar.

No relato consideramos a entrevista como prática discursiva empregada aqui no sentido atribuído por Spink e Medrado (2000, p. 45), os quais consideraram “as práticas discursivas como linguagem em ação, isto é, as maneiras a partir das quais as pessoas produzem sentidos e se posicionam em relações sociais cotidianas”. No relato está em foco,

portanto, duas questões que merecem ser destacadas: primeiro a contribuição do MNU para que as pessoas se reconhecessem como quilombolas. Segundo, a diferença que foi ressaltada entre a atuação do movimento que é mais voltado para as questões urbanas, enquanto que a comunidade é rural e um último ponto é que isto irá acarretar diferentes formas de agir e de pensar fatos que em determinado ponto gera conflitos. Desta forma, torna-se difícil a relação entre ambos, o que nos induz a supor que o MNU-PE não tem presença significativa junto ao movimento quilombola, não conseguindo assim, um diálogo permanente com as comunidades quilombolas do Estado, pelo menos no que toca as comunidades aqui estudadas.

Acreditamos que esse intercâmbio do MNU/PE com as comunidades quilombolas poderia acontecer de forma mais sistemática e permanente, pois essa relação contribuiria sobremaneira para se repensar e fortificar as vivências de ambos e, mais importante, para minimizar os preconceitos e as discriminações ainda sofridos por todo o povo negro no país. Porém, é possível dizer que, embora cada movimento quilombola siga a dinâmica do local de origem, em Pernambuco a relação entre o movimento quilombola e o movimento negro é complexa e um dos elementos dessa complexa relação é o fato de o movimento negro ser de base urbana, enquanto as comunidades quilombolas têm suas bases nas comunidades rurais, embora já tenha aparecido comunidades urbanas que se autoidentificam como quilombos. No entanto, não poderíamos deixar de registrar a atuação do MNU em defesa dos direitos quilombolas, o que resultou em um Manifesto do Movimento Negro Unificado em Defesa da Luta Quilombola⁵⁵. Acreditamos que deveriam existir esforços maiores dos dois lados no sentido de unir forças em direção à luta contra a discriminação racial e, para tanto, seria necessário buscar na caminhada do povo negro aqueles pontos que podem ser referencial simbólico de

⁵⁵ Manifesto do Movimento Negro Unificado em Defesa da Luta Quilombola, publicado em 12 de outubro de 2008. Disponível em: <<http://mnu.blogspot.com./2008/10/em-defesa-da-luta-quilombola.html>>. Acesso em: 15 mar. 2011.

união. Um desses referenciais é, sem dúvidas, a história de Zumbi dos Palmares, considerado aqui como mito fundador da identidade negra.

Mesmo com todos os limites e controversas relações entre o MNU-PE e o Movimento Quilombola, consideramos importante ressaltar a atuação de Givânia (2001, p. 1), quando se tornou Vereadora de Salgueiro. Um dos projetos apresentados na Câmara Municipal de Vereadores é o Projeto de Lei nº 8 de 2001, que em sua Ementa “institui a semana da consciência negra no município de Salgueiro-PE”, e estabelece:

- Art. 1º - Fica criado a Semana da Consciência Negra no município de Salgueiro, no período de 15 a 20 de novembro.
- Art. 2º - O período de que trata o artigo 1º deverá ser destinado ao desenvolvimento de atividades voltadas para o resgate da história e valorização da população afro-brasileira, convivência com a diversidade racial e cultural, como forma de garantir a participação igualitária em todos os âmbitos da sociedade.
- Art. 3º - Será de responsabilidade da Secretária Municipal de Educação e Departamento Regional de Educação do Sertão Central – DRE, organizar e assessorar os educadores nas suas respectivas rede de ensino no sentido de construir projetos a serem desenvolvidos nas escolas tematizando a questão racial.

Salgueiro, 22 de agosto de 2000

São ações como está que mostram o compromisso político de quem sempre esteve na luta pela construção da identidade negra. Esse Projeto de Lei significa muito para os negros da região no sentido de despertar sua valorização como sujeito e vem carregado de sentido, uma vez que em sua justificativa a autora deixa bem claro o objetivo do mesmo ao dizer “se defendemos o fim das injustiças sociais praticadas

para com as minorias, devemos desde já, resgatar a autoestima da raça e, fundamentalmente, reparar de forma organizada e sistemática os erros de 500 anos de marginalização e exploração ao qual foram e continuam sendo submetidos” (GIVÂNIA, 2001, p. 2). Todas essas histórias de negras e de negros, das experiências de vida e de luta espalhadas por todo o território nacional, são referências para a construção da identidade negra e da identidade quilombola. Essas experiências de resistência são elementos fundantes e motivadores para que as comunidades remanescentes de quilombos consigam, na contemporaneidade, encontrar forças e permanecer na luta pelo reconhecimento da sua territorialidade e pela manutenção de sua comunidade. Assim, os quilombos contemporâneos permitem “repetir e deslocar transformando o já dito num novo dizer” (SOUZA, 2003, p. 64). Então, percorrer os caminhos, observar as diversas estratégias criadas que culminaram na nomeação desse povo como remanescente de quilombo, é o que perseguiremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II:

AGORA EU SOU QUILOMBOLA: QUEM NOS NOMEOU?

*“Desconfiei do mais trivial na aparência
singela
e examinei, sobretudo, o que parece
habitual
Suplicamos expressamente:
Não aceite o que é de habito
como coisa natural,
pois em tempo de desordem sangrenta,
de confusão organizada,
de arbitrariedade consciente,
de humanidade desumanizada,
nada deve parecer natural,
nada deve parecer impossível de
mudar”.*

Bertold Brecht

1.Reinvenção do conceito remanescente de quilombo em defesa da territorialidade

A nossa Constituição Federal, Carta Magna, de 1988, marco jurídico da transição democrática e da institucionalização dos Direitos Humanos no Brasil, estabelece em seu artigo 3º que “constitui objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I- construir uma sociedade livre, justa e solidária” e estabelece ainda como princípios fundamentais nos seus incisos “III – erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor,

idade e quaisquer outras formas de discriminação” (VADEM MECUM ACADÊMICO DE DIREITO, 2007, p. 43).

É nesse contexto que se estabelece a chamada igualdade formal, onde teoricamente “todos são iguais perante a lei”. Essa igualdade genérica e abstrata ainda está por chegar às comunidades chamadas “remanescentes de quilombos”. Ao analisar a questão do preconceito, Durval M. de Albuquerque Júnior (2007, p. 10-11) explicou o que esta palavra carrega embutida em si mesma: “é um conceito apressado, uma opinião, uma descrição, uma explicação, uma caracterização, que vem antes de qualquer esforço verdadeiro no sentido de se entender o outro, o diferente, o estrangeiro, o estranho, em sua diferença e alteridade”.

A alteridade que nos importa aqui diz respeito às comunidades remanescente de quilombo. Nesse cenário, essa população deve ser vista nas especificidades e particularidades de sua condição social. Assim, torna-se importante analisar como se processou a construção de tal identidade, mesmo porque “o problema da alteridade deixa de se expressar apenas em termos de diferença para se expressar também por meio das identidades” (ARRUTI, 2005, p. 26).

Arruti (2005, 45) em sua análise constatou também que para esses grupos entrarem no que ele denominou de “análise universalizante do direito” tiveram que construir um discurso objetivando fazer-se reconhecer na esfera pública e para “terem seus direitos reconhecidos são ‘objetivados’ por meio de sua territorialização”. Tiveram que entrar na ordem do discurso que Arruti descreveu como “modelo processual quatripartido entre nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização”.

Devemos ficar atentos para o modo como o discurso opera na produção das identidades sociais e culturais. No caso das comunidades de Conceição, Contendas e Santana, tratam-se de discursos de saberes que, historicamente, supõem uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugerem um ideal de homogeneidade, que se efetivou graças à política de miscigenação e de assimilação cultural. Assim, por exemplo, o discurso da miscigenação caminha para o progressivo “branqueamento” e não “enegrecimento” da população, estratégia eleita

para solucionar conflitos, ao conformar negras e negros na sociedade brasileira. Aqueles sujeitos que por opção não se enquadrem e nem defendam tal ideal são classificados como racialistas. Não por acaso que Munanga, em 2009, foi acusado de racialista pelo geógrafo Demétrio ao defender as cotas nas Universidades Brasileiras. O autor de *Uma gota de Sangue*, Magnoli (2009, p. 1), descreveu o que ele entende como mestiçagem dizendo:

Mestiçagem se faz na cama e na cultura. É troca entre corpos e intercâmbio de ideias. Os arautos brasileiros do mito da raça talvez gostassem de ter uma lei antimiscigenação, mas concentram-se na missão mais realista de higienizar as mentes, expurgando de nossa consciência a imagem de uma nação misturada.⁵⁶

Tal posição foi o argumento utilizado para discordar de Munanga, e o professor explicou o porquê dessa posição: “Bem, o geógrafo Demétrio Magnoli leva ao extremo a acusação a mim dirigida quando me considera um dos **“ícones do projeto da racialização oficial do Brasil”**⁵⁷. O Professor Munanga foi muito feliz em sua resposta e a utilizamos aqui como fundamento para aqueles que ainda acreditam que todos os brasileiros gozam das mesmas oportunidades, visto que somos um país democraticamente miscigenado, embora esta mistura não esteja representada em todos os espaços de poderes, sejam eles sociais, políticos ou econômicos:

Um dos maiores problemas da nossa sociedade é o racismo, que, desde o fim do século passado, é construído com base em essencializações sócio-culturais e históricas, e não mais necessariamente com base na variante biológica ou na raça. Não se luta contra o racismo apenas com retórica e leis repressivas, não somente com políticas macrossociais ou universalistas, mas também, e, sobretudo, com políticas focadas ou específicas em benefício das vítimas do racismo numa sociedade onde este é ainda vivo. É neste sentido que faço parte do bloco dos intelectuais

⁵⁶ Matéria disponível em: <http://arquivoetc.blogspot.com/2009/05/demetrio-magnoli-mostro-tristonhos.html>.

⁵⁷ Matéria disponível em: <http://aldeiagriot.blogspot.com/2009/07/resposta-do-kabengele>.

brancos e negros que defendem as políticas de ação afirmativa e de cotas para o acesso ao ensino superior e universitário. Na cabeça e no pensamento de Demétrio Magnoli, todos os que fazem parte desse bloco querem racializar o Brasil, e isso faz parte de um projeto e de um plano de ação. Que loucura!⁵⁸

Assim, há que se atentar para o modo como tais imagens emergem nos discursos e nas práticas da sociedade, conformando corpos, comportamentos e relações sociais. O combate à discriminação racial é instrumento fundamental para que se garanta o direito a ter direito de grande parcela da sociedade brasileira que vive as margens. E isto não funciona, como afirmou Munanga, apenas com políticas generalizantes e generalizadas, mas “sobretudo, com políticas focadas ou específicas”, dirigidas àqueles sujeitos que são diretamente interessados e que sofrem esse tipo de discriminação. Por tudo isto é que consideramos importante trazer para o palco dessas discussões os sujeitos denominados quilombolas ou remanescentes de quilombo. Tendo em vista que historicamente esses sujeitos ocuparam na nossa sociedade a posição de não sujeitos, aqueles que estiveram sempre na fronteira entre o visível e o invisível. Diante disto, é necessário combinar políticas de proibição à discriminação com políticas compensatórias que possibilitem a esses sujeitos sua inclusão social.

Cunha Junior (2010, p. 8) corroborou Munanga e explicitou como o racismo atua no Brasil como forma de controle social:

A maioria das pessoas parte de uma definição do racismo genérica e pouco útil para compreensão da sociedade brasileira. Pensam o racismo como o ódio entre as raças, mas não é isto o que ocorre no Brasil e sim a forma de controle social entre grupos sociais. O racismo brasileiro executa um longo e fortíssimo trabalho de manutenção das estruturas sociais. Exclui o coletivo de uma participação ampla na sociedade brasileira por formas práticas e não diretamente declaradas. Uma das formas é produzindo ideias ambíguas, erradas ou preconceituosas sobre a população negra. Ideias que muitas vezes nós mesmos negros não percebemos o que está por detrás delas e as admitimos como verdade.

⁵⁸ Idem.

A partir do exposto acima, consideramos relevante fazer uma cronologia das mobilizações realizadas a partir dos anos 1970 por todos os sujeitos, militantes ou não, sensíveis às questões raciais do Brasil, que culminaram no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias/ADCT da Constituição Brasileira, que diz: “aos remanescentes da comunidade dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Constituição da República Federativa do Brasil, 1998, p. 161). Em 1978, como mencionado no capítulo anterior, foi criado o MNU em ato público; em 1879, depois de muita articulação, conseguiu-se que o item “cor” fosse incluído no recenseamento de 1980; em 1981, foi feito o assentamento da pedra fundamental no possível lugar em que Zumbi teria sido assassinado; no mesmo ano, dia 20 de novembro, foi celebrado em Recife, pelos bispos Dom Helder Câmara e Pedro Casaldáliga, a Missa dos Quilombos. Em 1983, em São Paulo, surgiu o Coletivo de Mulheres Negras; em 1985, fundou-se o Sítio Histórico de Zumbi dos Palmares; em 1988, segundo a Constituição Brasileira, o racismo tornou-se crime inafiançável. Nesse mesmo ano foi criado pelo governo a Fundação Cultural Palmares (FCP), que tem como objetivo “a integração econômica, política, e cultural do negro no contexto social do país (Fundação Cultural Palmares/MinC, 2000, p. 12-13).

Em maio de 1996, objetivando otimizar o processo de organização das comunidades quilombolas foi instituída a Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ), durante a reunião de avaliação do I Encontro Nacional de Quilombos. Esse processo de luta e organização teve início na década de 1990 em alguns Estados, como Maranhão e Pará, tornando-se hoje uma organização de âmbito nacional, dela participando representantes de vinte e dois estados da federação. Em agosto do mesmo ano, foi constituída a Comissão Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CNACNRQ), com sede em Brasília. Participaram dessa comissão representantes de seis estados brasileiros, dentre eles Pernambuco.

Em 1977, aconteceu em Brasília o Primeiro Seminário Técnico de Mapeamento e Banco de Dados, Sistematização e Projetos de Auto Sustentabilidade. Neste Seminário, participaram a Comissão de Remanescente de Quilombo, Movimento Negro Unificado (MNU), Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), entre outros. Neste encontro, participou também Givânia Maria da Silva (2000, p. 80-81), da comunidade de Conceição das Crioulas, como membro da Comissão Nacional de Remanescente de Quilombo. Em sua fala Givânia faz uma retrospectiva das dificuldades pelas quais passava a sua comunidade, tanto com relação à educação do seu povo como com relação à utilização de uma nova maneira de falar ou, como ela mesma afirmou, da dificuldade de “trabalhar um novo linguajar dentro das comunidades, de maneira que elas possam exibir a negritude” e acrescentou que além da questão de que tipo de educação deve ser levada a cabo nas comunidades negras, essa é, para ela, “outra briga que a gente tem que travar, além da questão agrária, da questão jurídica e da questão da terra”.

“Terras de pretos”, “comunidades negras rurais”, “remanescentes das comunidades de quilombolas” todas essas denominações atestam não haver consenso quanto à questão quilombola, partindo do pressuposto que a origem dessas comunidades aponta para várias modalidades de aquisição, quer seja por compra da terra pelos escravos alforriados, para a doação de terras pelos proprietários falidos, para a prestação de serviços em revoltas, ou seja “concessões feitas pelo Estado em retribuição à prestação de serviços guerreiros” (ARRUTI, 2008, p. 16) e não somente pela referência aos redutos de negros fugitivos. Nesse sentido, historiadores e antropólogos advertem para o fato de o termo quilombo, tomado de forma política e juridicamente, abrigar sob um mesmo teto conceitual todas as comunidades negras cujas formações são particulares e adversas. As análises elaboradas por José Maurício Arruti apresentou o caráter problemático para definição dos quilombos na contemporaneidade,

segundo o autor por ser "um objeto em disputa, em processo, aberto" (Idem, p. 1-2), reconheceu que:

Entre a enorme variedade de formações sociais coletivas contemporâneas, que derivaram direta ou indiretamente das contradições internas ou mesmo da dissolução da ordem escravista e o termo “quilombo” há uma construção conceitual: o 'significado contemporâneo de Quilombo'. O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente.

Arruti (Idem, p. 4-7) continuou historicizando como os quilombos passaram por processos de ressematizações desde a instauração da República. Para o autor é com a ordem republicana que o termo quilombo sofreu suas mais radicais ressematizações, "quando deixa de ser usado pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistência". Em seguida mostra o que denominou de "três principais formas destas novas ressematizações:

A primeira delas fala do quilombo como *resistência cultural*, tendo como tema central a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil [...]. O segundo plano de ressemantização do quilombo passaria pela sua vinculação à *resistência política*, servindo de modelo para se pensar a relação (potencial) entre classes populares e ordem dominante [...] O terceiro plano de ressemantização do quilombo é operado pelo movimento negro que, somando a perspectiva cultural ou racial à perspectiva política, elege o quilombo como ícone da “resistência negra”.

A partir de então, teve início as discussões sobre como definir, conceituar e identificar as comunidades negras rurais. É importante destacar alguns debates e questões levantadas. Nei Lopes (2004, p. 551) afirmou que a denominação de quilombo contemporâneo assim como a de quilombo remanescente ou terra de preto:

É usada no Brasil, para designar comunidades em que os habitantes se identificam por laços comuns de africanidade, reforçados por

relações de parentesco e compadrio, antiguidade na ocupação de sua base física (fundamentada em posses seculares e por tradições culturais próprias) dentro de um sistema que combina apropriação privada e práticas de uso comum, em uma esfera jurídica infra-estatal.

Com relação a nomeação dos sujeitos agora identificados como remanescente de quilombo Arruti (2005, p. 52) descreveu três etapas que envolveu o processo dessa disputa pela classificação, segundo o autor:

Primeiramente, por que essa formulação é suficientemente recente para que a absorvemos em ato; em segundo lugar, porque sua definição tanto se apropria de uma forma muito particular de uma categoria histórica, até então pouco problematizada (quilombo), quanto agrega a ela um termo de origem estatal (remanescente), nesse caso também pouco problematizado por ser parte de um *habitus*; em terceiro lugar, porque a apropriação dessa categoria por parte do movimento social (do que dependeu sua efetividade) esteve associada ao engajamento direto dos antropólogos nas operações de conversão e tradução de significados ligados a ela.

De Acordo com Richard Price a história dos quilombos nas Américas sempre esteve vinculado à terra. "o que estas comunidades de diversas origens têm em comum, fora a 'negritude', é uma resistência de longas décadas, em um território que exploram (geralmente pela caça, pesca e agricultura de subsistência) sem subdivisões e sem escritura oficial". O autor acrescenta ainda, que foi o movimento negro com apoio de diversos acadêmicos que:

Obteve sucesso durante os debates que levaram à promulgação da nova Constituição Federal do Brasil, ao assegurar a inclusão de três artigos. Os Arts. 215 e 216 ("Da Cultura") reconhecem oficialmente a contribuição de 'grupos negros' ao 'patrimônio cultural' da nação e 'garante o pelo exercício dos direitos culturais afro-brasileiro' (em particular o Candomblé e outras religiões)⁵⁹

⁵⁹ Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n28_price.pdf. Acessado em: 10 nov. 2012

O Decreto Federal nº. 3.912/2001, em cumprimento ao Art. 68 do ADCT, determinou ser competência da Fundação Cultural Palmares identificar os “remanescentes de quilombos”. A partir de então, começaram os mecanismos para o processo de identificação. É importante ressaltar que esse Decreto dificultou de maneira significativa a titulação das terras quilombolas, uma vez que, entre outras questões, impunha a condição de ocupação dessas terras vinculada ao fim da escravidão, ou seja, os quilombolas deveriam comprovar que em 1888 já residiam nas mesmas. Sabe-se da imensa dificuldade histórica que essas comunidades tiveram para comprovar os diretos às suas propriedades, mesmo aqueles que as ocupam tradicionalmente. Além do mais, muitas dessas comunidades se formaram depois de decretada a Abolição. Portanto, tais imposições praticamente impediram a titulação das terras quilombolas. Pesquisas realizadas por Arruti informaram que tantos nas comunidades quilombolas de Kalunga (GO), Rio das Rãs (BA), Oriximiná (PA), Mocambo (SE), Sacotiaba (BA) e nós acrescentaríamos, como nas comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana o processo que levou a comunidade a assumir a identidade de "remanescente" teve início:

Com a disputa por recursos (normalmente traduzidos em termos territoriais), e só então, concomitantemente ou ainda mais tarde, quando o instrumento de luta privilegiado passa a ser o “Artigo 68”, as questões de cultura e origem comum emergem, passando a ser plenamente tematizadas pela comunidade e tornando-se objeto de reflexão para o próprio grupo. A mobilização desses elementos de identidade leva a uma nova relação com o passado e com as “reminiscências” de que falou W. Benjamin, num esforço de reconstrução de uma continuidade na maioria das vezes perdida, levando ao que Hobsbawm e Ranger chamaram de “invenção de tradição”, isto é, uma reapropriação de velhos modelos ou antigos elementos de cultura e de memória para novos fins, em que o passado serve como repertório de símbolos, rituais e personagens exemplares que até então poderiam ser desconhecidos pela maior parte da comunidade (ARRUTUI, 1997, p.27-28).

Os estudos sobre quem eram e onde viviam essas comunidades iniciaram em 2000. Só a partir deste ano foi que a Fundação Cultural Palmares publicou uma lista informando que existiam 743 quilombos no país identificados pelo Governo Federal e, destes, 15 pertenciam a Pernambuco, conforme a Tabela 1, abaixo:

Tabela 1: Situação das Comunidades Quilombolas Pernambucanas em 2000.

Comunidade	Município	Titulação
Afrânio	Petrolina	Sem titulação
Cabeleiras	Garanhuns	Sem titulação
Cascavel	Capoeiras	Sem titulação
Castainho	Garanhuns	14/07/2000
Conceição das Crioulas	Salgueiro	14/07/2000
Conte	Salgadinho	Sem titulação
Contendas	Salgadinho	Sem titulação
Estrela	Garanhuns	Sem titulação
Fandango	Petrolina	Sem titulação
Gado Bravo	São Bento do Una	Em processo
Guaraíbas	Bezerros	Em processo
Livramento	Triunfo	Sem titulação
Serrote	São Bento do Una	Sem titulação
Timbó	Garanhuns	Em processo
Sítio Imbé	Capoeira	Sem titulação

Fonte: Fundação Cultural Palmares/MinC. Quilombos no Brasil (Revista Palmares 5. Brasília, 2000, p. 39).

O Antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004, p. 28), analisou o processo de dificuldades que passaram e ainda passam todas as comunidades quilombolas, segundo o autor "estima-se oficialmente que as terras de quilombo correspondem a mais de 30 milhões de hectares. Em contraste, as terras de quilombo tituladas correspondem a cerca de 900 mil hectares". Esse quadro não deverá ter sofrido grandes modificações se tomamos como referência a situação

das comunidades quilombolas de Pernambuco, tais situações permanecem na atualidade inalteradas, pois continuamos apenas com duas comunidades quilombolas tituladas.

A luta por autonomia e sobrevivência prossegue na contemporaneidade com o esforço de aglutinação da comunidade em torno da política de reconhecimento como “remanescentes de quilombos”. Em Pernambuco, segundo mapeamento feito pelo Centro de Cultura Luiz Freire, por meio da iniciativa do Governo Estadual com recursos do Governo Federal, atualmente constatou-se que existem 112 comunidades quilombolas identificadas. Destas, 78 foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares e, na sua maioria, estão concentradas nas regiões do Agreste e Sertão, mas apenas duas receberam a titulação das suas terras: Castainho e Conceição das Crioulas, localizadas respectivamente em Garanhuns e Salgueiro⁶⁰.



Fonte: Virgílio de Barros Amorim

⁶⁰ Mapa da cidade de Salgueiro com destaque para as três comunidades, Conceição das Crioulas, Santana e Contendas/Tamboril.

Sampaio (2008, p. 18-19-20) nos informou que a regulamentação e a implementação do ADCT 68 foram marcadas nos anos seguintes por intensos debates e “pelo jogo das forças políticas que se enfrentaram nos cenários agrários e das relações étnico-raciais no País”. Não por acaso esse projeto foi vetado pelo Presidente da República Fernando Henrique Cardoso em 13 de maio de 2002. No entanto, diante da intensa pressão e mobilização dos movimentos sociais, retornou à pauta da Câmara e do Senado, resultando em um novo aparato conceitual e jurídico, que foram os Decretos 4883 e 4887, publicados em 20 de novembro de 2003. Tendo em vista os mesmos trazerem como principal características: “a transferência ‘do Ministério da Cultura para o Ministério do Desenvolvimento Agrário’ da ‘competência relativa à delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos’; “a adoção de ‘critérios de autoatribuição’ e ‘a regularização das terras mediante ‘título coletivo às comunidades’”.

Paralelamente, o Decreto nº 143, de 20 de junho de 2002, aprovou, no Brasil, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes, confirmado por meio do Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004. Segundo os preceitos da Convenção 169 da OIT, cabe às próprias comunidades se auto definirem como “remanescentes de quilombo”, sendo de competência do Estado apenas o registro desta autoatribuição e a tomada das medidas cabíveis, previstas pela legislação.

Almeida (2000, p. 181) fez algumas observações interessantes no sentido de perceber essas identidades coletivas não como passados ou como “remanescentes”, tendo em vista o próprio manejo com que esses grupos trabalham em suas terras – preservando-as, mantendo sua capacidade de conservar suas roças, a pequena fauna e as plantas medicinais, mesmo depois de serem usadas por dezenas de anos, servindo inclusive de lição para a sociedade nacional –, além de serem comunidades que se constituíram como sistema social autônomo em relação à sociedade abrangente. Para o pesquisador, esse dado da consciência ecológica, da afirmação étnica e do critério político não é passado, não é o que sobrou, é o futuro. Portanto, considerou uma

impropriedade “se trabalhar isso como ‘sobrevivência’, como ‘remanescente’, como sobra, como resíduo, porque é justamente o oposto – é o futuro, é o que se manteve em melhores condições para viverem independentes dos favores e benefícios do Estado”.

O'Dwner, na revista *Palmares nº 5*, corroborou Almeida e chamou a atenção em relação à utilização do termo “remanescente de quilombo” que, segundo a autora, “remete às sobras de um passado, que sobrevive somente pela permanência de alguns dos seus traços culturais” (2000, p. 66). E acrescentou que o pesquisador do campo não realiza pesquisa sobre “restos” ou “resquícios”. Os indivíduos ou grupos podem ser pensados “como identidades locais, de lugares específicos que emergem em defesa de formas orgânicas de existência baseada no parentesco, na vizinhança e no compadrio” (Idem, p. 69).

No Jornal da Comunidade intitulado *Conceição das Crioulas: a voz da resistência*, encontramos depoimentos que dão significado às análises feitas por Almeida e O'Dwner, que mostram as identidades locais não como "resto":

Podemos citar o exemplo de Agostinha Cabocla, mulher corajosa e cheia de estratégias que lutou incansavelmente contra a invasão de nossas terras, inclusive para defender o documento (registro) de nossas terras, que devido ao seu grande valor era bastante perseguido pelos fazendeiros. Uma estratégia usada por ela para esconder o documento era colocá-lo em cabaças e entregar a pessoas de sua confiança, porque ela sabia que se os invasores pegassem-no podiam falsificá-lo ou até mesmo destruí-lo (RODRIGUES e NASCIMENTO, 2004, p. 7).

Esse fragmento é indicativo da posição de coragem e sabedoria assumida por Agostinha Cabocla em defesa do seu território. Assim como ela, outras tantas mulheres dessa comunidade permaneceram na luta até os dias atuais, pela legalização das suas terras e, principalmente, pela manutenção de sua comunidade. Seguindo o exemplo de Agostinha Cabocla, encontramos, nos dias atuais, outro exemplo na comunidade de Conceição das Crioulas, agora tendo Givânia Maria da

Silva como porta voz. Vejamos o que a mesma fala no Manifesto pelos Direitos Quilombolas⁶¹:

Os desafios de hoje são os desafios de ontem. Por que os de ontem? Porque esses foram o desafio da superação dos navios, da escravidão, do anonimato, do abandono, e etc. Os de hoje não são esses, mas tem a mesma finalidade, que é anular qualquer possibilidade de que preto, nesse país, seja tratado como o restante da população. Quando a grande imprensa, o latifúndio, os setores conservadores da sociedade reagem contra essa política, nós entendemos que o que está acontecendo hoje é o mesmo que aconteceu ontem, só que por outros meios e outros mecanismos. O que está posto é a certeza de que cada vez mais precisamos estar unidos. É uma luta árdua e, acima de tudo, é uma luta coletiva, pois só assim teremos força para lutar por um direito que nos é tão negado, que é o direito às nossas terras.

Givânia analisou a o fato que na atualidade as comunidades quilombolas passam por uma imensa luta ao terem que enfrentar os conflitos fundiários. A elite que se contrapõe aos direitos quilombolas encontram formas e mecanismos vários para justificar o seu poder. Assim como acontecia no passado com os senhores de escravos, os negros livres ou forros tinham que diariamente enfrentar conflitos para conseguir direitos na sociedade da época.

A comunidade, ao ser interpelada pelos poderes públicos com a possibilidade, por exemplo, de reconhecimento como “remanescente de quilombo”, vive momentos de tensão frente à necessidade de ter que “assumir-se” como tal, embora não seja unânime esse reconhecimento de “remanescente”, nem de “quilombola”, ou de recusar tal identificação. A recusa implica excluí-la da política de reconhecimento do governo e das possibilidades de recuperar e/ou legalizar as terras em disputa (SOUZA, 2006, p. 9).

A Fundação Cultural Palmares, em resposta ao determinado pela Constituição, realiza estudos antropológicos com vistas a subsidiar a identificação e o reconhecimento territorial das comunidades

⁶¹ Disponível em: www.petitionnnline.com/conaque123/petition.html. Acessado em: Acessado em: 20 agosto 2009.

quilombolas. Em novembro de 1998, foi publicado o relatório de Identificação e Reconhecimento Territorial da Comunidade Negra Rural de Conceição das Crioulas. Finalmente, em julho de 2000, ela foi reconhecida como “remanescente de quilombo”, conforme definição contida no Art. 2º do Decreto Federal nº. 4887, de 20/11/2003 (SOUZA, 2006, p. 28). Que institui o artigo da autoidentificação, segundo o qual:

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

Art. 3º - Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (Decreto Federal, 2003).

A partir de então foi publicado no Diário Oficial da União o reconhecimento de 38 comunidades remanescentes de quilombos do Brasil, dentre elas as duas de Pernambuco, a saber: Castainho, no município de Garanhuns, publicado em 28 de maio de 1997 e Conceição das Crioulas, em 11 de setembro de 1988. Apenas em 2005, a comunidade de Santana foi certificada e, em 12 de fevereiro de 2007,

a comunidade de Contendas/Tamboril foi reconhecida como comunidade remanescente de quilombo.

Na atualidade, a partir dos debates, se repensa e se amplia o conceito de quilombo, desatrelando-o do termo histórico, passando a ser reconhecido pelas suas características antropológicas e territoriais. Tornando-se “espaço de resistência e reinterpretação do mundo pelos seus moradores etnicamente diferenciados” (CEDEFES, 2008, p. 36).

Assim, se estabeleceu a condição jurídica de “terras de quilombo”, cuja caracterização fica definida como:

Modalidade específica de apropriação fundiária, cuja regularização, enquanto ‘territórios étnicos’, se dá de modo condizente com a ‘trajetória histórica própria’, com as ‘relações territoriais específicas’ e com a ‘presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida’ por parte da coletividade étnica que a detém; e guardando semelhança com outras formas de domínio territorial coletivo por comunidades tradicionais, como as terras indígenas e as Reservas Extrativistas (ALMEIDA apud CEDEFES, 2008, p. 21)

Ainda em relação à legislação específica sobre quilombos é interessante ressaltar as regulamentações internas que se encontram em vigor, no INCRA, como a Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005, que estabeleceu os procedimentos administrativos para a regularização territorial das comunidades que solicitarem a abertura do processo com esse fim. A FCP ficou com a incumbência de estabelecer os procedimentos para registro das comunidades que se autoidentificam como quilombolas ou remanescentes de quilombos, por meio da Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. Já o Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”, dentre os quais se incluem os quilombolas.

Procede nesse instante recorrer à relevância analítica de Arruti (1997, p. 7-8), da significação das “palavras”, no caso do termo de “remanescentes”, o autor explicitou:

O esforço de crítica e historicização de categorias sociais, que nos levou a esta incursão pelas implicações da noção de 'remanescentes', não deve ser reduzido à simples observação de que as 'palavras' podem ser inventadas, emprestadas e ganhar novos sentidos, o que transformaria este num morno exercício de etimologia. Talvez tenha alguma utilidade lembrar que o trabalho genealógico, neste caso, é apenas o ponto de partida de uma crítica à ideia de que tais denominações são simples institucionalizações de divisões espontâneas do mundo social, ou, de outra forma, *batismos de seres naturais*. A história dos nomes é também a história dos seres e instituições que eles nomeiam, do seu surgimento, desaparecimento e mutação. Afirmar que o termo 'remanescente' não era conhecido ou usado pelos remanescentes até que lhes fosse 'comunicado' é apenas uma tautologia se não avançarmos até a ideia de que a criação do nome está ligada ao próprio surgimento da coisa.

A ideia da utilização do termo “remanescentes” foi defendida pelo autor no sentido que devemos sair da repetição do mesmo ao reiteradamente dizermos que esse termo “não era reconhecido ou usado pelos remanescentes até lhes fosse ‘comunicado’”, seria como ficarmos dando voltas sem sair do lugar. O que importa é analisar a lógica interna do seu surgimento, essa categoria de remanescente aparece no cenário político e social, quando esses sujeitos resolvem gritar para as instituições e para o mundo que eles existem e que eles são sujeitos que tem direito a ter direitos e para conseguir tais direitos necessariamente deveriam observar que “a criação do nome está ligado ao próprio surgimento da coisa”.

Para que as comunidades pudessem receber os títulos das suas terras seria necessário se organizarem e construírem suas associações. Desta forma, foi fundada, em 2000, a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC), em Contendas, e, em 2006, a Associação de Moradores de Santana.

Figura 5: Associação dos Moradores de Conceição das Crioulas



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, p. 3

A Associação (vide) é um espaço de intercâmbio e interação tanto entre os membros da comunidade como dos demais visitantes. Foi um espaço conquistado com muito trabalho e é neste local que os militantes da comunidade pensam e planejam suas ações. A imagem reproduzida é a representação simbólica da luta pela conquista da identidade quilombola.

"Agora eu sou quilombola", afirmam os habitantes de Conceição, Contendas/Tamboril e Santana, pois a legislação definiu e as comunidades tentam assegurar esses direitos através de suas associações. Assim posto, é interessante observar o histórico da comunidade e da Associação (AQCC, 2000, p. 1), que destaca:

Dentre as comunidades quilombolas de Pernambuco, Conceição das Crioulas é pioneira na organização, mobilização e articulação da luta quilombola, se tornando uma referência tanto no âmbito

regional, como nacional. Criada em 17 de julho de 2000, a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas – AQCC formada por 10 associações de trabalhadores e produtores rurais dos sítios da área titulada, surgiu com o objetivo de encaminhar a luta pela desintrusão da terra; garantir educação e saúde específicas e diferenciadas; e fomentar o desenvolvimento sustentável, explorando as potencialidades e tradições locais, sempre na perspectiva do fortalecimento da identidade quilombola.

O Estatuto da AQCC reiterou e reafirmou os seus direitos como resultado das diversas estratégias empreendidas pelos remanescentes de quilombos. Criam-se as associações, tornando-se instâncias responsáveis por canalizar e encaminhar aos órgãos competentes suas diversas reivindicações. Entre as reivindicações pleiteadas destacam-se:

Artigo 2º - Para atingir sua finalidade, a AQCC define como objetivos: a) Representar os(as) quilombolas residentes nas localidades de Conceição das Crioulas, 2º Distrito de Salgueiro, Pernambuco; b) Exigir do Poder Público a regularização fundiária da área quilombola de Conceição das Crioulas titulada pelo Governo Federal, de acordo com o estabelecido no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT: *“aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”*; c) Defender o território ocupado pela comunidade originária de quilombo, em cujo espaço físico exerce o seu modo de viver, fazer e criar; d) Respeitar e fazer respeitar a autonomia e autodeterminação das comunidades quilombolas como forma de organização política e social

diferenciada; e) Promover o desenvolvimento autossustentável de Conceição das Crioulas, valorizando sua identidade cultural de comunidade negra rural; f) Preservar o meio ambiente e a convivência harmoniosa com a natureza; g) Lutar contra todo e qualquer tipo de discriminação; h) Desenvolver estudos e pesquisas que divulguem a causa quilombola, valorizem a memória histórica de Conceição das Crioulas e subsidiem práticas educativas e pedagógicas específicas para comunidades quilombolas; i) Valorizar e divulgar as diversas manifestações culturais da comunidade; j) Promover a equidade nas relações de gênero, bem como a organização de mulheres quilombolas; k) Desenvolver proposta de educação específica, diferenciada e intercultural para as comunidades quilombolas e lutar por uma legislação própria; l) Desenvolver ações educativas no campo da profissionalização e da iniciação profissional; m) Utilizar a comunicação como instrumento de integração da comunidade e de luta pelos direitos dos(as) quilombolas; n) Executar o serviço de radiodifusão comunitária, para dar oportunidade à difusão de ideias, elementos de cultura, tradições e hábitos sociais da comunidade; oferecer mecanismos à formação e integração da comunidade, estimulando o lazer, a cultura e o convívio social; prestar serviços de utilidade pública, integrando-se aos serviços de defesa civil, sempre que necessário; contribuir para o aperfeiçoamento profissional nas áreas de atuação dos jornalistas e radialistas,

de conformidade com a legislação profissional vigente; e permitir a capacitação dos cidadãos(ãs) no exercício do direito de expressão da forma mais acessível possível; o) Estabelecer relações fraternas de apoio mútuo e solidariedade, troca de conhecimentos e experiências com outras comunidades quilombolas em Pernambuco e no Brasil; p) Promover a organização da juventude quilombola, bem como os direitos das crianças, adolescentes e idosos; q) Incentivar e promover os diferentes modos de lazer e esporte para crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos da comunidade quilombola de Conceição das Crioulas; r) Atuar judicial e extrajudicialmente na defesa de quaisquer direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos, relacionados à finalidade e aos objetivos da AQCC.

Artigo 3º - A Associação Quilombola de Conceição das Crioulas - AQCC poderá firmar convênios, contratos, parcerias e intercâmbios com organizações ou instituições públicas e/ou privadas nacionais, internacionais, estrangeiras e multilaterais, visando a realização de seus objetivos e finalidade (AQCC, 2000, p. 1).

Sendo Conceição das Crioulas pioneira na luta pelo reconhecimento e organização das comunidades quilombolas em Pernambuco, torna-se interessante destacar o Estatuto da AQCC, uma vez que o mesmo contribui sobremaneira para a construção de outras associações na região, destacando as de Contendas/Tamboril e de Santana. A força e o peso político da comunidade advêm não apenas de

seu programa de luta e dinâmica atuação, mas também de sua composição, já que é formada pelas lideranças das dez associações de agricultores e agricultoras da comunidade. Com o objetivo de fortalecer a sua organização política e sua identidade étnica e cultural, a AQCC é também responsável por sediar a Comissão de Articulação Estadual das Comunidades Quilombolas de Pernambuco.

Todas as comunidades estudadas têm na terra, no trabalho familiar e nas relações de parentesco, suporte de sua sobrevivência enquanto coletividade que se mantém no território desde tempos imemoriais. São dimensões agregadas, portanto, de valor material e simbólico. A terra é o bem fundamental dessas populações, é de onde se retiram os produtos essenciais para a subsistência do grupo familiar. É, ao mesmo tempo, o espaço de trabalho, cultura e lazer. É também o elemento unificador do grupo social, no qual se constrói a história cotidiana de homens e mulheres, dotando-se de significados a vida e o mundo dessas comunidades negras. Em todas estas comunidades o significado social conferido à terra, ao trabalho familiar e às relações de parentesco são valores fundamentais para a existência de tais comunidades, pois lhes garantiram manutenção do seu modo de vida, a despeito das adversidades internas e externas.

A existência dos vários “quilombos”, definidos atualmente como “remanescentes”, inclui reconhecimento de territorialidade própria, referências históricas identificáveis entre os seus membros, engendradas a partir de experiências, valores, costumes e tradições partilhadas. Ou seja, são reconhecidos como espaços resultantes das lutas históricas de seus integrantes.

Segundo Almeida (2004, p. 10), a territorialidade funciona "como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes". Bandeira (1988, p. 22-23), ao analisar a formação de comunidades negras em áreas rurais, informou que “a territorialidade negra, inequívoca aos negros e aos brancos, configura uma situação específica de alteridade, cujo prisma refrata alguns aspectos encobertos

das relações raciais”. Prosseguiu sua análise dizendo que a etnicidade torna-se ingrediente essencial na luta pela terra e que a “identidade étnica cimenta a coesão interna e os suportes da resistência externa”. Nesse sentido, são “espaços praticados” com existência própria, singular, e não podem ser considerados como o que sobrou.

Os quilombos ainda hoje compõem a realidade brasileira e estão espalhados por todo o território nacional como comunidades com trajetórias próprias e não como “sobrevivências”. No caso das comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, interessou-nos principalmente observar como estas comunidades construíram suas identidades, histórias e singularidades. Estivemos, portanto, particularmente interessadas em “captar a singularidade e a positividade dos acontecimentos” (RAGO, 1995, p. 30) relativas a tais comunidades. Afinal, são comunidades constituídas a partir de suas especificidades. No caso de Conceição das Crioulas, as mulheres são celebradas como fundadoras e vistas como pessoas que resistiram, negociaram e agenciaram suas vidas, sendo as principais responsáveis pelas conquistas efetivas. Nas outras áreas, as mulheres também são destacadas na luta pelo reconhecimento da comunidade.

Nesse caso, observa-se a operacionalidade da política de produção de identidades, uma vez que se dá a conformação a “uma identidade negra” em contexto até então adverso a tal nomeação, para viabilizar a identificação da comunidade como “remanescente de quilombo”. Na nova identidade instaurada por força do poder público, a estratégia da ação afirmativa pela valorização do “ser negro”, bem como a de viabilizar o direito às terras demarcadas. Stuart Hall alerta quanto à instabilidade e diversidade das identidades sociais. Segundo esse autor, toda a identidade:

É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão continuamente deslocadas (HALL, 2004:13).

Justamente porque não são unificadas ao redor de um “eu coerente” é que as identidades devem ser analisadas historicamente, no processo interno de sua constituição, na configuração da comunidade e daqueles que a integram. Partindo dessa ótica, a identificação construída em torno da etnia/raça, de uma tradição e da história comum, como também em relação à delimitação da territorialidade, é produzida no interior das relações sociais, de relações de poder, inclusive o poder de definir quem é incluído e quem é excluído do grupo comunitário.

A Comunidade de Conceição, ao se sentir ameaçada, investe na identidade de “remanescente de quilombo”, pois esta foi via que lhe possibilitou a permanência em seu território, em sua terra. Nessa apropriação, a ressemantização do significado conferido à identidade quilombola: menor importância à dimensão racial e maior à territorialidade.

A maioria dos moradores das comunidades atualmente denominadas de remanescentes dos quilombos não se via como quilombola. Foi a partir da década de 1990, após profundos debates sobre o significado do que seria quilombo e muitos contatos com representantes dos movimentos negros, com movimentos das comunidades negras, com estudiosos do assunto, como antropólogos e historiadores, que os indivíduos e as comunidades começaram a se identificarem como quilombolas.

As categorias como identidade, raça, negro, quilombola e remanescente de quilombo fazem parte das estratégias linguísticas e são fundamentais para “organizar, classificar e explicar o mundo”, pois, segundo Spink (2000, p. 79), falamos por categorias. Em nosso cotidiano, elas estão tão presentes que muitas vezes não percebemos a sua existência. Assim, a autora argumentou que “as categorias, expressas por meio de práticas discursivas, são estratégias linguísticas delineadas para conversar, explicar, organizar e dar sentido ao mundo, cujas especificidades estão vinculadas ao contexto que as produzem” (Idem, Ibidem).

O processo de construção e afirmação da identidade, assim como seu reconhecimento social, representa uma luta histórica para essa comunidade que tem suas raízes nas histórias das mulheres do passado e do presente. Análises das experiências cotidianas, como locais onde as diferenças e as divisões são encenadas e praticadas, mostram que as histórias se confundem, interpenetram-se, em razão da forte presença e atuação de suas mulheres. Presença essa que tem suas bases históricas na antiguidade, no ato da fundação, quando assinalam que foi no início do Século XIX quando seis crioulas chegaram e ocuparam as terras. Recorrer às origens de sua fundação é o que dá significado às experiências de vida dessas comunidades, algumas como Contendas/Tamboril e Santana, não tendo como destaque terem sido fundadas por mulheres, não negam no cotidiano a participação efetiva das mesmas em todo seu desenvolvimento social e político.

2. A emergência do sujeito “remanescente de quilombo” na cena política: articulação local, nacional e internacional

As comunidades quilombolas no Sertão Central de Pernambuco tiveram que construir redes de sociabilidades, parcerias locais, estaduais, nacionais e até internacionais com objetivo de fortalecer, mostrar para o mundo que elas existem e resistem, que precisam defender e proteger sua territorialidade, herança de ancestrais e sustentáculo das suas descendências. Diante disso é que, nos últimos vinte anos, aconteceram centenas de encontros em todo Brasil dos grupos negros, atualmente organizados em associações locais, estaduais e nacionais. Tiveram também que se articular com diversos setores, sejam eles locais, nacionais e internacionais, objetivando encontrar apoio para sua luta e preservar sua sustentabilidade.

As articulações construídas serviram como canais institucionais de participação política, no caso das comunidades aqui estudadas merece destaque o Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro, sem perdemos de vista que a base de formação da maioria

desses militantes aconteceram nas Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs) vinculadas a Igreja Católica Romana.

As comunidades remanescentes de quilombo no Sertão Central, com ênfase à comunidade de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, tornaram-se visíveis, como movimento social organizado, por conta do trabalho pioneiro que Andreolino, morador de Conceição das Crioulas, denominou dos três pilares: João Alfredo, como animador; Givânia, como Vereadora e Andreolino, como militante sindical.

Segundo João Alfredo, foram os textos bíblicos que despertaram o interesse das pessoas da comunidade para começarem a pesquisar sobre sua história e seus ancestrais. A comunidade começou a se mobilizar em 1987, incentivados pelo trabalho de uma missão religiosa de freiras carmelitas. A missão, por meio dos textos bíblicos, incentivou a comunidade a querer conhecer a sua história. Desta forma teve início o despertar para questão da identidade étnico/racial. Givânia e Andreolino foram os primeiros a despertar para uma efetiva militância e a participar de reuniões do Movimento Negro, a manter contatos com comunidades remanescentes de quilombos do Maranhão e tornaram-se veículos dentro da comunidade, no sentido de discutir junto à comunidade os seus direitos. Formaram uma Comunidade Eclesial de Base e começaram a participar da Pastoral Rural, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgueiro e do Partido dos Trabalhadores. As mulheres também se organizaram e começaram a participar do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Diversas foram as estratégias criadas por Conceição das Crioulas, Contendas e Santana para se mostrarem diante do mundo, para terem visibilidade pública como comunidades que buscam reconhecimento político e institucional de sua existência e de seus direitos. Dentre aquelas, destaca-se a participação de seus representantes nas diversas reuniões de comissões, conselhos municipais, estaduais e nacionais, nos intercâmbios permanentes com os movimentos sociais, entre eles o Movimento Negro Unificado, o Sindicato de Trabalhadores Rurais, o Movimento

de Mulheres Trabalhadoras Rurais, além do estabelecimento de parcerias com diferentes ONGs.⁶² (SOUZA, 2006, p. 40-41)

Além das associações, como espaços de articulação, os “remanescentes” realizam, periodicamente, seminários e encontros para tratar dos problemas da comunidade. A fim de possibilitar um espaço de discussão local, algumas militantes organizam o I Congresso de Negras e Negros Quilombolas em Conceição das Crioulas, realizado nos dias 12 e 13 de fevereiro de 2000. Nesse Congresso, segundo Leite (2001, p.52), inscreveram-se e participaram 110 representantes da vila e de todos os “sítios”. Todos os participantes, ao se apresentarem, identificavam-se como negros e negras remanescentes de quilombos ou quilombolas. Durante o encontro, as discussões giraram em torno da luta pela posse da terra, da importância da construção de uma identidade étnica e cultural do grupo enquanto remanescentes de quilombos e outras questões de ordem econômica e social. O Senhor Expedito, morador de um dos sítios declarou:

É importante se reunir nesse encontro, ter coragem de lutar pelas terras e pelas raízes, dizer sempre a verdade, ter conhecimento da paz e trabalho e em defesa dos mais fracos, dos negros, porque também sou negro, e eu queria dizer a ramicês qui o problema qui ocorre cum nossa comunidade é o mesmo de cada um. Todos nós fomos tirados de nossa terra não vendemos (...) e hoje, nós tamo num país de democracia, num país de direito, onde o cidadão tem direito, tem vez, tem bravura e luta por seus direitos. É isso que eu digo a ramicês e a eu mesmo: *somo negro, somo pobre, não escondemos isso* (grifos da autora)⁶³.

⁶² ONGs como o Centro de Cultura Luiz Freire – CCLF; a Associação Recife – Oxford para Cooperação ao Desenvolvimento Oxfam; Action Aid/Brasil e o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, além dos movimentos acima citados.

⁶³ Entrevista registrado por Maria Jorge dos Santos Leite quando da sua pesquisa para o Mestrado em 2001, cujo título foi: *Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco*. Fortaleza, 2001. p. 52. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará.

O trabalho desenvolvido pelos citado "três pilares da comunidade", começou a se multiplicar. Não por acaso, as palavras do Sr. Expedito denotaram o quanto na sua simplicidade ele possui uma consciência rebuscada da sua identidade racial e dos seus direitos. Um enunciado como este, ressaltando a afirmação da negritude, reverbera o sentido que lhe dá um caráter social e político. Ao ganhar essa dimensão, tal enunciado repercutiu e é um sentimento compartilhado pela maioria que luta pela causa quilombola, nesse sentido, vejamos o pronunciamento de Givânia, no I Encontro Nacional de Lideranças das Comunidades Remanescentes de Quilombos Tituladas, ocorrido em Brasília em 2002:

Companheiros e Companheiras, lideranças das mais diversas regiões do nosso imenso Brasil, ao ser convidada para esta reunião, ao mesmo tempo em que me interessava em vir, ficava me perguntando se sairíamos daqui, pelo menos, com uma melhor expectativa em relação às Comunidades Remanescentes de Quilombo. Foi bom começar este Encontro já pela manhã, quando estivemos com o representante do Incra, com a representante do Ministério Público Federal - Dra. Ella Wiecko - e com o coordenador das Comunidades Quilombolas, da Fundação Cultural Palmares, dr. Luiz Fernando Linhares, a quem eu já disse e repito do seu esforço, não só como pesquisador, mas como militante, e o quanto isso contribui quando vamos enfrentar determinadas questões. Na primeira parte deste encontro, nos deparamos com uma realidade que, podemos dizer, ganhou, a partir de hoje, um rosto novo, que é esse diálogo com o Governo. Muitas das vezes que viemos a Brasília foi para reforçar as brigas institucionais, reforçado de um lado ou de outro as questões menores, e talvez tenhamos perdido tempo. Então, vejo que nós estamos inaugurando um rosto novo nesta conversa que não se limita a querer saber 'quem fez até aqui', ou dizer 'eu faço sozinho' ou 'você não tem competência', barrando a participação do outro. Mas, precisamos entender que só vamos construir, definitivamente, a alternativa que realmente seja condizente com o nosso discurso, se cada um fizer a sua parte, seja a Fundação Cultural Palmares, seja o Ministério do Desenvolvimento Agrário, seja o Ibama, o Parlamento ou as comunidades quilombolas. Finalizo dizendo que eu acredito nesta nova versão e que nós precisamos, em nossas conversas travadas, hoje, aqui, chamar outros ministérios que terão certamente um papel fundamental. Pois, queremos garantir a posse da terra, e além da posse da terra, fazer com que essas comunidades sobrevivam, e

sobrevivam com dignidade. Muito obrigada. (FCP/MinC, 2002, p. 16-17)

Antes de analisar o discurso, é importante dizer quem é essa pessoa e o que ela representada, não apenas para a comunidade de Conceição das Crioulas, mas para o movimento quilombola em Pernambuco⁶⁴, Givânia foi uma das primeiras pessoas a despertar para o processo de discriminação e desigualdade pelo qual passava seu povo. No pronunciamento, é visível o compromisso com a causa quilombola, assim como sua clareza em relação aos conflitos institucionais estabelecidos. Ela selecionou em sua fala partes da sua experiência enquanto militante, e relatou as dificuldades dos atores sociais envolvidos na causa quilombola de se entenderem no sentido de buscar solução em relação a posse da terra e das pessoas “sobreviverem com dignidade”. Neste ponto em que destacou “fazer com que a comunidade sobreviva”, consideramos muito pouco, pois isto já é o que acontece até os dias atuais. Manter-se vivo é muito pouco, agora a luta deve ser travada no sentido de viver e viver bem, de ter todos os direitos que estão reivindicando e pelos quais lutaram os seus ancestrais. Deste mesmo Encontro participou mais uma liderança importante da comunidade, Maria Aparecida Mendes, que também se pronunciou sobre a temática Desenvolvimento Sustentável. Lia, como é chamada na comunidade, fez uma avaliação de como se processou o desenvolvimento do artesanato na comunidade. Segundo ela:

É uma atividade que foi desenvolvida na comunidade há muito tempo, haja visto que Conceição das Crioulas é uma área que foi paga através de materiais artesanais obtidos da fibra do algodão. A comunidade vivia basicamente com a economia tirada do artesanato. Geralmente, se trabalhava com a fibra do algodão, fibra de caruá, cerâmica e também, com a palha de catolé. Com o passar

⁶⁴ Givânia Maria da Silva foi a primeira da comunidade quilombola de Conceição das Crioulas a conseguir um diploma de curso superior, assim como também foi a primeira a se candidatar pelo Partido dos Trabalhadores - PT e ser eleita como vereadora de Salgueiro em 2000, sendo reeleita em 2004. Portanto, é possível perceber a sua importância política na região.

do tempo, com a globalização e a modernidade, nosso povo foi deixando de trabalhar o artesanato e tudo foi abandonado. O tempo passou e o pessoal foi parando, ficou apenas um grupo de mais ou menos 5 pessoas produzindo peças utilitárias, como bolsas e vasilhas para colocar água. Com o passar do tempo, como era algo para tirar recursos financeiros para sobrevivência, não estava mais dando, foi diminuindo e diminuindo, até que esse ano, no início de julho, aconteceu a 2ª Feneart - Feira Nacional de Negócios de Artesanato, no Centro de Convenções do Recife, onde a comunidade foi estimulada a participar, através da prefeitura municipal, do Universidade Solidária e dois meninos que fazem parte de design, através da Universidade Federal. [...] Nessa mostra, produzimos: descansa-prato, jogos que antes eram chamados de jogo americano. Como somos de Conceição das Crioulas - uma comunidade de afrodescendentes - conseguimos mudar o nome, e chamamos de jogos africanos. Então, inovamos, produzimos jogos africanos com fibra de caruá, depois das oficinas já produzimos também com uma planta nativa da comunidade chamada imbira, e produzimos também almofadas para sofá, tudo tirado da fibra do caruá. Quer dizer, antes se jogava fora, hoje produzimos cordas, bolsas, jogos africanos, painéis de parede, e ainda aproveitamos, não se joga mais nada fora tirado do caruá, a gente aproveita tudo (Idem, ibidem, p. 55-56)

Como se observa à luz de vivências passadas, o foco desse discurso pronunciado, mostra que é da terra que as pessoas da comunidade retiravam e retiram o que necessitam para sobreviver, bem como a força que os une como integrantes da mesma. Um primeiro aspecto refere-se à ideia de ação do mito fundador, as primeiras mulheres que, com trabalho, fiando algodão, conseguiram pagar sua terra. Outro aspecto a ser considerado é que a comunidade continuou retirando da terra a matéria-prima que lhes garantia a manutenção das suas famílias, seja a fibra do algodão, do caroá, da cerâmica, da imbira e da palha do catolé. O discurso apontou, ainda, para as articulações feitas pela comunidade para continuar incentivando, desenvolvendo e profissionalizando o artesanato. Nesse sentido, privar todas essas comunidades da terra significa não apenas a submissão de sua força de trabalho aos fazendeiros locais, como “meeiros” ou “rendeiros” em terras que, por direito, deveriam ser suas, mas também a perda de um referente identitário, de um elemento que opera na construção de um

sentimento de pertença. Consideramos todos essas falas como práticas discursivas, tendo em vista a definição de Davis e Harré (apud PINHEIRO, 1990, p. 450): “práticas discursivas são as diferentes maneiras em que as pessoas, através dos discursos, ativamente produzem realidades psicológicas e sociais”.

Figura 6: Caroá, Bromélia da espécie *Neoglaziovia variegata*, que fornece fibra para tecelagem.

De caule curto, possui espinho em sua borda, com folha disposta em roseta.



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), 2005.

O caroá (vide Figura 6) é uma bromélia típica da região. Teve papel importante na economia nordestina, como fonte de renda utilizada por diversas famílias para a fabricação artesanal de cordas, bolsas etc., como bem foi dito no discurso de Maria Aparecida Mendes. Todos na

comunidade falam da dificuldade de adquirir essa planta, uma vez que a maior parte dela é encontrada nas terras dos fazendeiros, que não permitem o acesso a ela. Por conta disso, a comunidade tomou duas decisões: a primeira foi de "invadir" as propriedades para poder continuar desenvolvendo o seu artesanato e a segunda foi tentar cultivar a planta em locais que lhes eram permitidos.

Perseguindo a ideia de articulação, os quilombolas decidiram se articular também a nível nacional. Fazia parte de um processo que vislumbrava o fortalecimento das negras e negros autoidentificados como “remanescentes de quilombo”, silenciados até então pelas práticas hegemônicas das discriminações raciais no cenário político nacional de reivindicação de direitos. A participação de representante no Fórum Social Mundial, ocorrido em Durban em 2001 cujo tema foi, *III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*. A participação neste Fórum teria possibilitado a articulação entre militantes negros de vários lugares do mundo. A organização do Fórum Social Mundial (Durban) teve início em 2001 nos encontros de preparação do Fórum foram escolhidos vários indicativos para igualdade racial da América Latina e do Caribe, ressaltamos dois deles:

Os malefícios da escravidão, assim como as formas como se deram os processos de abolição nos mais diferentes países, tornaram-se barreiras para a vivência cidadã dos afrodescendentes. Por isso, foi indicada a necessidade de garantir a participação, visando à igualdade de condições na vida política, social econômica e cultural; É urgente o estabelecimento de medidas de reparação, que propiciem o ressarcimento às vítimas dos danos acarretados por atos de racismo, discriminação racial, xenofobia ou outras formas de intolerância. (RIBEIRO, 2009, p. 31)

Merece destaque o fato de homens e mulheres, a partir dos seus movimentos sociais, juntarem-se e se fortalecerem no importante papel de denunciar e desmascarar o preconceito, mostrando a desigualdade entre as raças e a necessidade de superar essa realidade. Em maio de 2003, na cidade de Salgueiro e em Conceição das Crioulas, aconteceu

o II Encontro das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, realizado de 01 a 03 de maio, tendo como tema “Terra, Direito e Cidadania Quilombola”. Ressaltamos que participamos do Encontro como observadora e pesquisadora. O II Encontro das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, promovido pela Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/AQCC em parceria com o Centro de Cultura Luiz Freire/CCLF, Universidade Federal de Pernambuco, Prefeitura Municipal de Salgueiro e Oxfam, e contou com o apoio do Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social, Ministério da Cultura, Ministério do Desenvolvimento Agrário/Secretaria da Reforma Agrária, Comissão Pastoral da Terra, Centro de Direitos Humanos de Garanhuns e Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Salgueiro. Participaram também do II Encontro: Sítio Guaribas, Contendas, Santana, Conceição das Crioulas, Onze Negras, Serrote do Gado Brabo, Castainho, Timbó, Negros do Osso, Sítio Imbé, Rainha Izabel, Sítio Leitão, Furnas, Sítio Estrela, Sítio Estivas, Negros de Gilú, Povoação de São Lourenço, Sítio Gia, Sítio Cascavel, Quilombo de Águas Belas, Sítio Caluete, Sítio Angico dos Lúcios, Lagoinha, Pé-de-Serra e Angicos.

Neste Encontro, foi fundada a Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco. Cerca 180 pessoas participaram do evento. Estiveram presentes representantes de 25 comunidades quilombolas de Pernambuco, além de integrantes de entidades governamentais, de organizações da sociedade civil e de defesa dos Direitos Humanos. Na abertura do Encontro, no painel Comunidades Quilombolas no Brasil, Givânia Maria da Silva, da Coordenação Nacional de Quilombos, fez uma retrospectiva das ações desenvolvidas. Em seguida, houve o lançamento do *Jornal Crioulas, a voz da resistência*. Dentre as apresentações no evento, destacaram-se as apresentações do Samba de Coco de Castanho, o Samba de Roda de Timbó de Garanhuns, a dança do Trancelim e Banda de Pífanos de Conceição das Crioulas.

No segundo dia, Delma Silva (Centro de Cultura Luiz Freire), Aparecida Mendes (Coordenadora da Associação Quilombola de

Conceição das Crioulas) e José Carlos Lopes da Silva (Presidente da Associação Comunitária de Castanho e Adjacências) apresentaram o painel “Realidade e perspectivas das Comunidades Quilombolas de Pernambuco”. Os temas discutidos foram terra, educação, atividade produtiva, saúde, infraestrutura, programas sociais e organização política. À tarde, ocorreu a apresentação do painel intitulado: O papel do Estado e os Direitos e cidadania quilombolas. Neste momento, foram discutidas as questões fundiária, de educação, de cultura, de identidade e as relativas às perspectivas de investimento e desenvolvimento das comunidades em relação ao seu potencial no que se referia a geração de renda.

No terceiro dia, o painel foi sobre Organização das Comunidades Quilombolas. Neste momento foi possível ouvir os relatos das experiências da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, do Pará, e da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, do Maranhão. À tarde, a maioria dos participantes do Encontro foram à Conceição das Crioulas com o objetivo de conhecer a comunidade quilombola e participar das inaugurações da Biblioteca Afro-Indígena e da ampliação das Escolas José Nêu e Professor José Mendes, obras conquistadas a partir das lutas e da organização de seus moradores.

Ainda com o objetivo de mostrar a importância e atuação de Conceição das Crioulas, por meio de sua Associação, para as comunidades quilombolas locais e Estaduais é que destacamos segundo Juscélio Alves Arcanjo⁶⁵, o último relatório do Pernambuco de 2004 sobre a trajetória do Movimento Quilombola no Estado:

No ano de 1988, na cidade de Garanhuns, aconteceu o I Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, com o apoio do Centro Solano Trindade. O momento marca início do trabalho de mobilização das comunidades quilombolas em Pernambuco, criando a Comissão Estadual de Articulação. Em 2000

⁶⁵ Informação disponível em:

http://www.posafro.ufba.br/ARQ/dissertacao_juscelio_arcanjo.pdf. Acessado em 5 jan. 2013.

com a consolidação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas – AQCC, e com o apoio de seus parceiros e apoiadores e força de mobilização do movimento quilombola que tomou corpo em todo Brasil através da Coordenação Nacional dos Quilombos – CONAQ, foi possível à inserção política de quilombolas em diversos espaços importantes como a composição do Grupo de Trabalho Interministerial – GTI, participação em Conselhos Nacional, Estadual e Municipais, bem como a realização de ações que não só fortaleceram a AQCC, como as demais comunidades, por ex.: a realização do II Encontro Estadual, ocorrido na cidade de Salgueiro com a participação de representantes de 23 comunidades, em maio de 2003. Esse momento marcou a reestruturação da Comissão, a inclusão das cinco microrregiões do Estado na sua composição. **Em seguida na sua primeira reunião, a comissão elegeu a AQCC como sede da secretaria executiva, o que exige da entidade a capacidade de articular as condições para dar continuidade ao trabalho, como também fazer com que seus membros possam atuar nos diversos espaços na tentativa de garantir a inclusão das comunidades nas políticas públicas de saúde, educação e principalmente na garantia de seus territórios (grifo nosso).**

O III Encontro Estadual das comunidades Quilombolas de Pernambuco teve como objetivo discutir as políticas públicas para estas populações, acontecendo de 06 a 08 de junho, no Hotel Portal de Gravatá. Segundo o Instituto Sumauma, neste Encontro, visando construir um conceito de educação quilombola, foi sugerido como base dessa educação o seguinte:

“...resgate a história, os costumes, os valores, a posição social e a cultura, procurando construir um currículo com os quilombolas e para os quilombolas e que valorize tudo de bom que nossa gente tem”;

“...respeite o saber dos mais velhos e que leve isso que eles sabem para ser ensinado e aprendido na escola”;

“Seja voltada para os quilombolas, onde, possamos conhecer nossa história, nossos direitos; conhecer mais sobre nossa cultura e religião, ... tem que ser pessoas da comunidade”;

“É o resgate das nossas culturas e valorização da nossa raça e conscientização do mesmo; uma educação diferenciada onde se trabalha a realidade resgatando a história, costumes do povo quilombola”;

“Voltada para as raízes da comunidade; que reconhece sua própria história; que valoriza as especificidades; forma cidadãos capazes de exercerem a cidadania e dessa forma estabelecerem uma melhor qualidade de vida”.⁶⁶

A partir destas bases, podemos perceber que o movimento quilombola atribui grande importância à educação por compreender que só é possível transformar aquilo que se conhece, conhecer a sua história torna-se condição ímpar para estas comunidades. Para tanto construíram diversos mecanismos para se fazerem ouvir.

Um dos veículos utilizados para estabelecer essa comunicação foi o *Jornal Crioulas: A voz da resistência*, publicado trimestralmente e com cerca de três mil exemplares distribuídos. O Jornal foi lançado em maio de 2003 como explicitado acima, funciona como informativo e porta-voz da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/AQCC. Sua criação e funcionamento devem-se à Comissão de Comunicação da AQCC, contando com o apoio da Associação Recife/Oxford para Cooperação ao Desenvolvimento/Oxfam, sob a responsabilidade do jornalista Ivan Morais Filho, do Centro de Cultura Luiz Freire. Fazem parte de seu Conselho Editorial representantes da comunidade e de outras entidades: Maria Aparecida Mendes, Givânia da Silva e Josivan Rodrigues (representantes da comunidade), Delma Silva, Paulo Valença e Ticiane Arraes (representantes do Centro de Cultura Luiz Freire). A programação visual fica por conta da Via Design Projeto de Comunicação e a impressão é feita pela gráfica J. Luiz Vasconcelos. A importância dessas informações reside no fato de mostrar como a comunidade se articula e foi construtora dos mecanismos de comunicação e divulgação dos feitos da comunidade.

Além do jornal, um grupo de jovens da comunidade, em parceria com o Centro de Cultura Luiz Freire e com o grupo Identidade do Porto, Portugal, recebeu capacitação e formaram o “Crioulas Vídeos”, em

⁶⁶ Informação Disponível em: www.institutosumauna.org.br/imagem/arquivo/cartilha_educacao_quilombola_um_direito_a_ser_efetivado.pdf. Acesso em: 10 de out de 2012.

abril de 2005, primeira produtora de vídeo quilombola do país. Participam desse grupo: Marta Adelaide, Adalmir José, Martinha Mendes, Francisca Mendes, Joseane de Oliveira, Reginaldo Antônio, Jocilene, Jocicleide, Jociclécia e Cícero Mendes. O Crioulas Vídeos é hoje o responsável pelos registros audiovisuais da história e da cultura em torno da comunidade e de outras organizações quilombolas da região. Ainda seguindo o campo do registro audiovisual, jovens de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, participaram do projeto “Tankalé: formação para o autor registro audiovisual quilombola”. Pertencente ao Instituto Nômades, é um projeto de formação técnica, política e pedagógica da equipe de educadores quilombolas do Crioulas Vídeos para realização de oficinas de vídeo nas comunidades quilombola de Contendas e Santana, procurando contribuir para o auto registro e fortalecer os conceitos de pesquisa e preservação do patrimônio cultural dessas comunidades.

Dentro da ideia de articulação, consideramos dois envolvimento fundamentais para a emergência do sujeito remanescente de quilombo aqui estudado no cenário político: primeiro, o envolvimento no Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro e, segundo, das mulheres trabalhadoras rurais no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central, uma entidade regional, com sede em Serra Talhada, a cem quilômetros de Salgueiro. É importante situar historicamente como ocorreu o início do movimento sindical rural em Pernambuco. O sindicalismo rural brasileiro teve, nos trabalhadores das lavouras de cana-de-açúcar de Pernambuco, um de seus pontos de apoio mais fortes. A Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco (FETAPE), em meados dos anos 1990, passou a dirigir um grande número de ocupações de terra na região canavieira, e que caracterizou uma prática política dos sindicatos rurais. O movimento sindical em Salgueiro começou com uma Delegacia Sindical em 1990. Desde seu início, Andreilino, da comunidade de Conceição das Crioulas, participa como Delegado Sindical. Desde a sua fundação que sindicato e quilombolas convivem e se intercambiam.

Nos últimos dez anos, a Diretoria desse sindicato vem tendo expressiva participação de pessoas de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana. O Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro é filiado à Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco (FETAPE) e à Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG), que propõem e negociam políticas públicas, principalmente por meio de ações de massa como o Grito da Terra Brasil, Marcha das Margaridas, Mobilização Nacional dos Assalariados e Assalariadas Rurais, Festival Nacional da Juventude Rural e Jornada de Luta pela Reforma Agrária. As mobilizações envolvem as Federações de Trabalhadores na Agricultura (FETAGs) e Sindicatos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTRs), e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), que tem como compromisso o fortalecimento da democracia, o desenvolvimento com distribuição de renda e valorização do trabalho. A CUT luta pela universalização dos direitos, essa luta é cotidianamente reafirmada com a participação ativa da Central na construção de políticas públicas. “Estas ações têm garantido e ampliado a participação da CUT em conselhos, mesas de negociação e fóruns públicos, espaços que tem ocupado com contribuições decisivas”.⁶⁷

A emergência das mulheres, tanto no sindicato quanto na luta política pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e no MMTR, aponta para uma quebra da invisibilidade das mulheres nos discursos históricos.

Desta forma procurei historicizar as experiências das mulheres quilombolas dentro do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, no qual se torna possível compreender quais os caminhos percorridos pelo Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), quais mecanismos de empoderamento⁶⁸ foi construído ao longo de sua

⁶⁷ Informações disponível em: de www.cut.org.br/institucional/38/histórico. Acessado em: 10 abril 2012

⁶⁸ Ana Alice Costa explicou que o conceito de empoderamento surgiu nos Estados Unidos nos anos 1970, com o movimento pelos direitos civis, por meio da bandeira do poder negro, como forma de autovalorização da raça e conquista da cidadania plena.

trajetória, e quais estratégias foram criadas para combater as discriminações, as violências de gênero e o processo de construção da subjetividade feminina.

Figura 7: Maria Vera dos Santos em trabalho de orientação no MMTR



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), 2011

Na Figura 7 é possível observar Maria Vera dos Santos em pleno exercício da sua função sindical, contribuindo e orientando outras mulheres, Vera, que é agricultora e reside no Sítio Baixa da Cacimbinha. Foi da Pastoral da Juventude e catequista. Em 2002, começou a participar do movimento Sindical na coordenação do MMTR. Foi diretora do Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro entre 2004 à 2008, e também a primeira mulher a se tornar Presidente deste Sindicato desde sua fundação, em 1982. Vera é

Nesse mesmo período, o movimento feminista também se apropriou do termo. Para as feministas, o *empowerment* compreende a alteração radical dos processos e estruturas que reduzem a posição de subordinação das mulheres como gênero. “As mulheres tornam-se empoderadas por meio da tomada de decisões coletivas e de mudanças individuais” (COSTA, 2007: 2).

militante ativa, membro do Conselho de Saúde, participou da Conferência Nacional de Saúde, congressos estaduais e nacionais, e da Marcha das Margaridas, isso sem deixar de participar da vida da comunidade em que reside onde é Secretária da Associação. Além de Vera, outras mulheres se destacam como podemos observar a seguir.

Figura 8: Ivaneide, vice-presidente do Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), 2012.

A Figura 8 mostra um dia de trabalho de Ivaneide, Vice-Presidente do Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro no próprio Sindicato. Ivaneide narrou quando teve início seu despertar no sentido da militância:

O meu primeiro vínculo com essas questões foi no grupo de jovens, eu era catequista. Em 1991 comecei a trabalhar na aposentadoria da minha mãe e aí fiquei fazendo a intervenção entre a comunidade e o Sindicato aí o Sindicato me convidou para ser agente sindical, em 1993 assumi a secretaria de finança e passei dois mandatos nesta secretaria hoje estou na vice-presidência.⁶⁹

⁶⁹ Entrevista realizada por Maria Aparecida em 07/07/2012 na sede do STTRs em Salgueiro-PE.

As duas histórias se imbricam nas histórias de tantas outras mulheres. Neste sentido, Carmen Diana Deere explicitou que a origem do movimento de mulheres rurais se localiza no contexto da abertura democrática da década de 1980 e na consolidação do movimento feminista e de mulheres no Brasil. Corroborando os depoimentos acrescentou:

Nas áreas rurais, as Comunidades Eclesiais de Base e grupos de mulheres organizados pela CPT na década anterior muitas vezes forneceram a experiência formativa que levou as mulheres a questionar a injustiça social, frequentemente ligada a questões de saúde e de educação. Mas, dado que as principais estruturas organizacionais em áreas rurais eram os sindicatos, na década de 1980, o movimento de mulheres rurais desenvolveu duas reivindicações centrais: a incorporação de mulheres nos sindicatos e a extensão dos benefícios de seguridade social, incluindo licença-maternidade paga e aposentadoria para as mulheres trabalhadoras rurais. Essas reivindicações refletiram o crescimento da participação de mulheres rurais na força de trabalho agrícola e a discriminação que as mulheres enfrentaram, tanto como trabalhadoras assalariadas como dentro dos sindicatos rurais. (DEERE, 2004, p. 175-204)

Reconhecer essas experiências é importante no sentido de atribuir maior visibilidade à história desses sujeitos, assim como fez Thompson ao estudar a classe operária inglesa, quando atentou para a mobilização dos operários, ao informar que “não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente no seu próprio fazer-se” (THOMPSON, 1987, p. 9). Contudo, Saffioti ressaltou que “o autor não revela a participação feminina no processo de construção dessa classe” (SAFFIOTI, 2005, p. 48).

Nessa perspectiva, os estudos desenvolvidos por Rosineide Cordeiro mostraram como esse “fazer-se” opera no cotidiano das mulheres trabalhadoras rurais do Sertão Central. Quando diferentes fatores as impulsionaram para providenciar suas documentações, por exemplo, “as mulheres recusam classificações como ‘domésticas’ ou ‘do lar’ e registram nos documentos que são agricultoras” (CORDEIRO; SCOTT, 2007, p. 422).

Cordeiro e Scott, ao analisarem a atuação das mulheres em contextos rurais, afirmaram que, só a partir dos anos 1980, as questões relativas a mulheres e gênero alcançaram maior visibilidade. Destacaram três possibilidades que contribuíram para que esse fato ocorresse:

A produção das pesquisadoras feministas sobre o trabalho feminino e, particularmente sobre o trabalho das mulheres na área rural; os discursos das mulheres trabalhadoras rurais organizadas em grupos e movimentos; as pesquisas etnográficas sobre o campesinato, ribeirinhos/as, populações indígenas, comunidades de coletores/as e pescadores/as, etc. (CORDEIRO; SCOTT, 2007, p. 420).

De acordo com Deere (2007: 4), o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais se desenvolveu mais cedo em Pernambuco e isso se deve ao envolvimento das mulheres com o sindicato de trabalhadores rurais e “ao papel positivo dos sindicatos rurais no encorajamento das mulheres à crescente conscientização de seus direitos, incluindo o direito à terra”. É interessante destacar essa relação e tentar perceber até que ponto um influenciou o outro, até que ponto um modificou o olhar sobre o outro.

Evidenciar essas transgressões, como afirmou Thompson, no que se refere à produção dessa história, é o que nos impulsiona a enfrentar esse desafio, de buscar entender qual é esse novo jeito que essas mulheres desenvolveram para pensar e repensar suas vidas.

Entre o silêncio histórico, que tenta situar as mulheres rurais do Sertão na condição de invisíveis em um mundo atravessado por relações machistas, nas quais os sujeitos são construídos pela força da exclusão, narradas a partir do estranhamento que instaura as mulheres sertanejas no campo do “não ser” e do “não dito”, é necessário se pensar os sentidos produzidos pelas mulheres da comunidade de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana e pelo Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais/MMTR na construção de um sujeito político e na busca pela “visibilidade”. Nesse sentido, esclareceu Ginzburg, “o estranhamento é um antídoto eficaz contra um risco a que todos nós

estamos expostos: o de banalizar a realidade (inclusive nós mesmos)” (GINZBURG, 2001, p. 41).

No Brasil, as desigualdades sociais que agregam mulheres e negros estão longe de ser superadas. Essas desigualdades têm influenciado historicamente a vida das mulheres e aparecem de forma mais relevante quando somadas à realidade social e econômica, como é o caso das mulheres negras do Sertão pernambucano. Por isso, é importante registrar a história cotidiana dessas mulheres e suas lutas.

Uma das estratégias de luta desse movimento é, sem dúvida, a Marcha das Margaridas⁷⁰, pois a consideramos fonte fecunda que se constitui como um claro exemplo da política “criativa”. Nossa proposta é problematizar a trajetória desses atores sociais, registrada em documentos e lembranças; é trazer, para o debate, questões que dizem respeito à experiência de algumas dessas mulheres que participam, diretamente, de muitas práticas inventadas no seu cotidiano. O que se confirma na narrativa de Almeida (2004, p. 15), assessora e fundadora do MMTR do Sertão Central:

Nossa área de atuação é no Sertão Central de Pernambuco, portanto, no Semiárido brasileiro, onde enfrentamos dificuldades na agricultura familiar, na falta de terra, na falta de sementes para a época do plantio, na falta de políticas públicas voltadas para o período da seca, para saúde e combate à violência. Enfrentamos grandes problemas no período da seca como falta de água, fome, nosso povo saindo para as grandes cidades, onde vão sofrer muito e enfrentar outros problemas.

⁷⁰ A Marcha das Margaridas originou-se depois da morte da dirigente sindical Margarida Alves, que foi brutalmente assassinada no dia 12 de Agosto de 1983. Margarida Maria Alves, foi presidente do Sindicato Rural de Alagoa Grande na Paraíba entre 1973 e 1982, tornou-se o símbolo das trabalhadoras rurais que lutam por terra, trabalho, igualdade, e contra todo tipo de injustiça social no campo. Neste cargo, fundou o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural. A Marcha das Margaridas é o espaço criativo utilizado pelas mulheres trabalhadoras rurais para resistir, lutar contra as formas de discriminação e violência no campo. A Marcha das Margaridas ocorrem em Brasília e até a atualidade foram realizadas quatro Marchas, em 2000, 2003, 2007 e 2011.

Diante de afirmações como essa, fomos instigadas a entender que a história desses sujeitos sociais do MMTR do Sertão Central precisa ser pensada e analisada para que ela não se limite ao que Thompson denominou “termo ausente”; para que se reconheça a importância desse movimento no cotidiano das mulheres do Sertão. E assim afirmou Thompson (1998, p. 182):

O que descobrimos (em minha opinião) está num termo que falta: ‘experiência humana’ [...] os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro desse termo – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura das mais complexas maneiras.

O reconhecimento dessas experiências é fundamental no processo de subjetivação desses sujeitos que caminham conforme sua realidade, ao mesmo tempo em que procuram transcender as experiências imediatas do cotidiano com vistas a construir-se como sujeitos políticos. Para esse tipo de análise, foi adequado utilizar também o conceito de experiência definido pela historiadora Scott (1999, p. 27):

Precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiências, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (por que vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento.

Os estudos de Scott refletem muito claramente o que objetivamos neste trabalho, que foi desestabilizar as evidências e as certezas históricas, tendo em vista que vivemos em um mundo de sentidos conflitantes e contraditórios. Portanto, historicizar as

experiências desses sujeitos é o que possibilita investigar como a subjetividade feminina é produzida.

Na fala da trabalhadora rural, Almeida, ficou claro também que a seca é, sem dúvidas, um dos grandes problemas da região, causador inclusive das migrações desse povo. Neste aspecto, foi bastante apropriado observar a análise feita pela historiadora Guillen, que enfatizou em seu texto a banalização por alguns estudiosos em relação a essa questão. Para a autora, esse tipo de produção intelectual “destituía os migrantes da condição de sujeitos, transferindo-a para a seca” e acrescentou que:

A existência de populações tradicionalmente nômades marcou nossa fisionomia em figuras históricas de todos conhecidas: o vaqueiro, o mascate, o tropeiro, etc. Essa infixidez imprimiu marcas profundas nos meios de vida, principalmente das populações rurais, traço este marcado pela recusa em manter criações (GUILLEN, 2001, p. 2)⁷¹.

Essa é uma leitura interessante e ao mesmo tempo paradoxal. Migrar pode ser uma escolha, pode ser uma estratégia. Porém, como bem falou Almeida, a fome, a falta d'água, a falta de terra, a violência são, sem dúvidas, condições que impulsionam as pessoas a não quererem permanecer no Sertão Central. Guillen adverte sobre a ambiguidade do sentido de migrar e acrescenta que é em última instância uma forma de dizer não à situação em que se vive:

É pegar o destino com as próprias mãos, resgatar sonhos e esperanças de vida melhor ou mesmo diferente. O problema está no fato de que numa vasta produção discursiva, retirou-se do migrante a sua condição de sujeito, como se migrar não fosse uma escolha, como se ele não tivesse vontade própria. Migrar pode ser entendido como estratégia não só para minimizar as penúrias do cotidiano, mas também para buscar um lugar social onde se possa driblar a exclusão pretendida pelas elites brasileiras através de seus projetos modernizantes (Idem, ibidem).

⁷¹ Disponível em: <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/TPD/article/viewFile/1380/1214>. Acessado em: 3 out. 2007.

A ausência de uma política de desenvolvimento sustentável para o Semiárido, que tenha como eixo a luta contra a exclusão aliada à criação de alternativas econômicas locais, condena a população pobre que vive da agricultura de subsistência às precárias condições de vida, que se agudizam nos períodos das secas. Essa é a imagem divulgada e cantada em verso e prosa, o Sertão se define apenas pela sua Natureza, a seca, a sua terra rachada. Ou ainda, como descreveu Durval Muniz de Albuquerque (2009, p. 225), terra de “homens submissos a Deus, à natureza, ao patrão e ao governo. Homens devorados por uma sociedade, em que eram impotentes para mudá-la. Sociedade em que a idade das mulheres se conta pelo número de filhos” (sic). São enunciados que reiteradamente repetidos tem efeito de verdade. E que vão servir como argumento para justificar a miséria, a pobreza dos sertanejos, pois sendo “homens submissos a Deus, à natureza, ao patrão e ao governo” nada se pode esperar. Porém, existe o outro lado da mesma moeda, descrito na máxima de Euclides da Cunha: “o sertanejo é antes de tudo um forte.” (2004, p. 47). É a partir desses discursos que se inventa a tradição. Tradição que servirá muitas vezes como indicativo para moldar os comportamentos dos sujeitos. Ser mulher no Sertão, no imaginário social, representa a figura do feminino que passou boa parte de sua vida confinada ao ambiente da casa e subordinada à autoridade masculina. Essas são as imagens propagadas e, na maioria das vezes, aceitas como representação cultural do Sertão. Contudo, surge o Movimento de Mulheres, que faz um deslocamento do lugar atribuído às mulheres do Sertão.

Assim, ao trazer as práticas do MMTR para o estatuto do discurso, procuramos analisar como esse movimento foi elemento significativo na construção desse sujeito político, e desestabilizador da condição de “assujeitamento” das mulheres. E ainda outra questão: o empoderamento efetivo das mulheres deriva de uma modificação e desconstrução dos atuais esquemas políticos e sociais. Através da participação ativa em movimentos, da atuação nas instâncias governamentais e não governamentais e também com a criação de organizações. Tais aspectos correspondem às alternativas de

sobrevivência de várias mulheres e suas famílias, pois levam demandas do âmbito privado para os espaços públicos, influenciando nos processos de tomadas de decisões. Um exemplo deste empoderamento foi a Carta das Mulheres Rurais de Salgueiro, de março de 2005, que afirmou:

As mulheres trabalhadoras rurais do município de Salgueiro reuniram-se em suas comunidades para discutirem (sic) sobre direitos humanos, dando ênfase à causa feminina, nos seguintes aspectos: saúde, segurança, geração de renda, educação, saneamento básico, discriminação racial, direitos da criança e do adolescente, transporte, acesso à terra. Após análise da conjuntura atual, dos pontos supracitados, as mulheres apresentaram sugestões e reivindicações: combater a violência sexual e doméstica; fazer valer a igualdade de gênero e de raça; capacitar as mulheres para produzirem, utilizando matéria-prima local: umbu, fibra, argila e etc. (Carta das Mulheres Rurais de Salgueiro, 2005)

Por essa Carta, é possível compreender o grau de preocupação e de organização do movimento. Nesse contexto, as experiências locais constituem processo de aprendizagem, no sentido de desenvolver e fortalecer as organizações coletivas que representam a força das lutas pelos direitos frente aos poderes públicos. Tem-se percebido que as lutas enfrentadas pelas mulheres passaram a ser mais reconhecidas, conquistando mais respeito e, assim, muitas reivindicações foram aceitas e concretizadas – como, por exemplo, o reconhecimento do trabalho da mulher na zona rural, o acesso a médicos, a educação dos filhos, entre outros, embora, estes serviços ainda sejam bastante precários. Com isso, o movimento de mulheres tem conseguido romper a condição de receptoras passivas, levando para os espaços públicos discussões antes vistas como inferiorizadas e encaradas negativamente como de competência doméstica. Essa experiência no 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (vide Figura 9) refletiu bem o que afirmou Scott, naquilo sobre o qual se produz conhecimento. Esse Encontro aconteceu em Conceição das Crioulas e envolveu grande número de mulheres da região, foi realizado pelo STR, pela AQCC e pelo MMTR de Salgueiro,

coordenado pela Comissão de Mulheres do Município com o apoio da Prefeitura Municipal e de Maria Aparecida de Oliveira Souza.

Figura 9: Cartaz do 13º Encontro do MMTR de Salgueiro



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), 2008.

O Encontro foi realizado nos dias 08 e 09 de novembro de 2008, cuja temática foi "Meio Ambiente", conforme o relatório abaixo:

No primeiro dia foi iniciado com o café da manhã a partir das 10:00 horas, seguindo com acolhida feita por Valdeci Maria, com uma Mística sobre uma mesa que foi preparada com ornamentação de materiais do meio ambiente sobretudo da agricultura, onde cada pessoa se encontrava naquela mesa em um dos símbolos e dizia o porquê. Teve a presença de representantes dos distritos do município, em seguida apresentação da comissão MMTR. Logo após houve a participação da senhora Liosa, de 70 anos de idade. A mesma é da comunidade. Foi realizada uma oficina por Valdeci Maria e Maria de Lourdes, onde as participantes utilizaram garrafas PET e mostraram como poderia ser reciclado esse material criando vassoura, planta, brinco, tirando do meio ambiente. À noite,

ocorreram várias dinâmicas e a animação foi por conta de Damião e Vera, Adalmi, Antonio Mendes e Coordenação. Em seguida, as mulheres foram recebidas pelas famílias. Que bela hospedagem! No dia seguinte, iniciou-se com uma oração em agradecimento à vida, depois músicas de animação. Foi trabalhada uma oficina por Vera, dividindo em 03 (três) grupos para trabalhar a seguinte metodologia. Cada grupo deveria listar: “Que tipos de materiais podem ser reciclados”.

LATINHAS, GARRAFA PET, TAMPAS, RETALHOS DE TECIDOS, PEDAÇOS DE MADEIRA, COITÉ DE CÔCO E O BAGO, SEMENTES, ALUMÍNIO, PAPÉL, PAPELÃO JORNAL, PALITOS PICOLÉ E PIRULITO, FÓSFORO, VIDRO, CARTÃO TELEFÔNICO
SABUGO, EMBALAGEM DE CAFÉ, RESÍDUOS DE LÁPES, FOLHAS SECA, BARRO
BORRACHA, PALHA DE COQUEIRO, ARAME, PALHA DE BANANEIRA, PEDRAS
LINHA DE NÁLION, PNEUS, CASCA DE BATATA, CASCA DE OVOS

O próximo passo foi ministrado por Vera, ficando para concluir em outra oficina dividir em 03 (três) grupos para desenvolver a seguinte tarefa, cada grupo responder:

1-Que objetos reciclados já existem na região? As componentes citaram que existem: bolsa, árvores de natal, xadrez, painéis, potes, jarras, cuscuzeiro, colchas de retalhos, fuxico, esteiras, almofadas, cortinas, cestas, vassoura, depósito de água, brincos, colar, pulseira, cintos, chapéu, tapete, bonecos, quadros, botões, roupas, jogo americano entre outros.

2-Se não existe o que pode ser criado? Porta-moedas, retrato, arranjos, lixeiro, artesanato, decorações, vasos, plantas, toalha de mesa, entre outros objetos. Teve uma parada para animação e segue com o almoço. No retorno do almoço, houve um debate sobre os itens que foram citados pelos grupos, o que já existe de reciclagem e do que pode ser reciclado. Na ocasião houve a participação da prefeita Cleuza Pereira do Nascimento.

Houve uma palestra com a comissão MMTR: Diana, Valdeci, Maria Auzira, Edilene, Vera, juntamente com João Alfredo, a prefeita Cleuza Pereira, Samora Wulma, Aparecida, e todos participantes. Para reforçar os conhecimentos houve com o instrutor Samora Wulma, o mesmo natural de Moçambique, que reside atualmente na comunidade de Conceição das Crioulas. Relacionado ao tema: meio ambiente e Agroecologia, o mesmo desenvolveu uma atividade. Iniciando pediu para que alguém que já participara do encontro

desde o início explicar o sentido do encontro, uma das Participantes, Lucilene da comunidade de Sitio Curral Velho falou com clareza o objetivo de estar trabalhando este tema que é para tentar conscientizar a importância de preservação do meio ambiente e ainda gerar renda, houve também a participação do Sr. Vicente do Sítio Lagoinha 2º distrito. Em seguida o palestrante realizou uma oficina entre os (as) participantes, para trabalharem a atividade nomeada FOCA (Fraquezas, Oportunidades, e Conquistas e Ameaças). Dividido em 04 (quatro) grupos:

***Grupo Fraqueza:** Muitas pessoas não dão nenhuma importância e não procuram meios para mudar a realidade.

***Oportunidades:** Sindicatos, Associações, Escolas, Postos de Saúde, conselhos e Secretaria Municipais de meio Ambiente, MMTR, Federações dos/das trabalhadoras rurais entre outras organizações.

Conquistas: Seminários, palestras promovidas pelo MMTR, que mobiliza como fazer para mudar, reciclando materiais do lixo, conquistando a liberdade passando a sair organizadas em grupo para discutir sobre assuntos interessados as mulheres a exemplo de direito à saúde, liberdade sexual, viver na sociedade, contudo conhecendo os direitos e deveres.

Ameaças: Grandes usinas, fábricas, desmatamento, queimadas, poluição de riachos, rios, construção de barragens, poluição do ar, lixões, esgoto a céu aberto. Como encaminhamentos foram escolhidos pelas participantes para ser criado pelo 2º distrito: vários objetos utilizando a garrafa pet. O 4º distrito criar xadrez (jogos) comunidade contendas 3º distrito construir esteira de folha de bananeira e o 5º distrito, construir plantas da garrafa pet e brincos. Na avaliação tivemos resultado positivo em realizar com muito desafio o encontro e conseguir pela própria coordenação realizar a maioria das oficinas desenvolvidas durante o encontro. Houve a sugestão do tema do próximo encontro ser “Direitos Humanos”. As cozinheiras da comunidade fizeram uma alimentação maravilhosa voluntariamente.

Na fala da prefeita colocou a prefeitura a disposição para acompanhar no que for possível nas atividades das Mulheres.

Participantes do encontro: Damião Antonio, Thais Valdeci, Rejane Silva, Lucilene Vereda, Dayse Vereda, Magaly vereda, Francisca Alice, Maria Josefa, Edilene Ricart, Maria Edenise, Paula

Daniela, Aline Elita, Vitalina, Maria das Dores, Cristiane Maria, Maria Zuleide, Rita Inês, Maria de Fátima, Maria Aparecida, Edineide da Silva, Maria José, Maria de Fátima, Gilza Maria, Maria Auzira, Maria Antonia, Gizania Maria, Maria Vera, Lucicleide Maria, Edineide Maria, Ana da Silva, Joseni Maria, Maria Margarida, Rosa Doralina, Generosa Ana, Maria Odília, Virginio, Vicente, Paula Teodora, Ana Vicência, Vicente José, Magna da Silva, Leidiane Maria, Leticia Telma, Gilvaneide Maria, Maria Aparecida de oliveira, Ana Maria, Maria Nilza, Mona, Maria Aparecida, Valdeci Maria, Givanildo Antonio, Aparecida Maria, Maria de Loudes, Damiana da Silva, Maria Cicera, João Alfredo, Adalmi, Tuta, Antonio Mendes.

Salgueiro 09 de novembro de 2008.

Relatoria: Ana Maria de Jesus e Silva

Como pode ser observado a partir desse relatório as militantes do movimento utilizaram como estratégia sua inserção e ação política no mundo a partir do seu lugar de fala: mulheres, negras, quilombolas e trabalhadoras rurais, identificação disseminada pela ênfase atribuída no contexto geral e não apenas fixada numa única identidade. No processo de constituição de alianças de mulheres negras em favor de tornar-se visível há importantes diálogos entre as concepções que informam a instauração de um espaço específico para as discussões sobre o processo de construção dessas identidade, como os encontros locais, regionais e internacionais, espaços que aponta para as tentativas de aproximações, sugerindo que o privado, o afetivo e o sexual também é político. Estes espaços de discussão contribuem para a superação da dicotomia público e privado, apresentam questões que oprime as mulheres de maneira geral e que estão interligadas por múltiplos aspectos que envolve o econômico, o afetivo e o sexual.

Nesse aspecto, Carmen Silva e Ana Paula Portella (2006, p. 135) a partir de pesquisas analisou qual o lugar que ocupa a maioria das mulheres trabalhadoras rurais, para a autora:

As relações de poder entre as diferentes pessoas que trabalham, homens e mulheres, são hierárquicas, com maior prejuízo para as mulheres; o que torna evidente que a gestão da produção não é igualitária ou compartilhada. Muito pelo contrário, as decisões sobre produção, comercialização e, muitas vezes, consumo são

marcadamente masculinas e centradas no homem adulto, que, nesse caso, cabe bem na terminologia chefe de família, pois realmente chefiava uma unidade produtiva que, ao mesmo tempo, um grupo unido por laços de afeto e/ou de parentesco.

Sabemos que essa é uma realidade, e que embora algumas de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana ainda possa estar nestas condições, porém consideramos de grande importância ressaltar muitas das mulheres que se negam a se manter neste lugar e para que esses exemplos não funcionem como figura de exceção, foi importante que lembrar que outras tantas mulheres da comunidade, não listadas, também participaram do Encontro acima citado. Não podemos esquecer que esse encontro só foi possível pelo fato de existirem outras mulheres que, em suas lutas travadas no tempo presente, serviram como fonte inspiradora, mulheres como Mãe Mangá; Agostinha Cabocla, da comunidade de Conceição das Crioulas; Maria da Penha do Nascimento, que sucedeu Margarida Maria Alves na Presidência do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande (PB); Vanete Almeida, assessora e fundadora do MMTR do Sertão Central; Cleuza Pereira, eleita pela segunda vez como Prefeita de Salgueiro, e outras tantas anônimas que vale apenas serem destacadas pela sua fibra, força e coragem.

Figura 10: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (primeiro momento do encontro)



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), 2008.

Valdeci Silva coordenou o primeiro momento do Encontro (vide Figura 10), ela vestia uma saia onde um ponto conta um conto⁷². A saia conta a história da fundação da comunidade. Ao seu lado Maria Emília da Silva (D. Lioza), do Sítio Poço da Pedra, na época com cerca de 80 anos, trouxe em seu semblante, as marcas de uma vida cheia de dificuldades e esperanças. Mulher de fibra e muita coragem, tanta coragem que mesmo com essa idade terminou o Ensino Médio, em 2012. Essas duas mulheres, cada uma em seu tempo, tem uma vivência marcada em sua trajetória de luta pela reconquista da sua territorialidade. Entendemos que as imagens assumem em si o conteúdo básico das informações que nos são transmitidas. Assim, elas

⁷² A invenção criativa de narrar a história das seis crioulas/negras que chegaram em Conceição das Crioulas e com o seu trabalho conseguiram arrear as terras que hoje são dos seus descendentes foi um dos meios encontrados por Rosa Doralina, Anunciada e Lourdinha para contar sua história. Juntas pontearam essa história nas saias das mulheres de Conceição das Crioulas e assim elas contam um conto sem aumentar um ponto. Onde a tradição da história de fundação da comunidade é transmitida de maneira inventiva, onde o conto pode adquirir marcas de historicidade.

representam fragmentos de uma história que, embora não exista tal como é reproduzida na memória, é recorrente na vida das pessoas da comunidade. D. Lioza reproduz o que contava os mais velhos:

Antigamente minha vó dizia que a escritura tinha no livro do Tombo, através dessa escritura, né? Ela dizia assim, que tinha comprado aos reis, foi arrendando aos reis e elas foram pagando, até qui pagaram a renda de Conceição das Crioulas, né? Qui as crioulas eram poucas mulheres, que fiando, né e pagavam Conceição das Crioulas aos reis, sabe? Pois existiu rei antigamente, não foi? Pagaram a terra, elas arrendaram e pagaram as terras aos reis, né? Aí fiando aqui muito algodão e aquilo juntaram os fios de algodão e foram para pagar em Flores. Sabe? Tem esse lugar? (SOUZA, 1998, 24-25)

Figura 11: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (momento de descontração)



A Figura 11 mostra que o envolvimento das mulheres no Encontro foi um olhar do tempo presente. Ocorreu a captação de um momento do Encontro onde as mulheres manifestavam sua alegria pelo

canto. Essa imagem tenta evidenciar e/ou acrescentar informações que não puderam ser expressadas em palavras e que podem escapar ao nosso olhar cotidiano.

Figura 12: 13º Encontro do MMTR de Salgueiro (participantes)



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), 2008.

O processo de articulação das comunidades remanescentes de quilombos busca, de todas as maneiras, continuar fortalecendo suas lutas. Isto acontece de forma permanente na região. Avaliamos que esse encontro foi um grande momento de solidariedade, confraternização e união. Toda comunidade de Conceição das Crioulas se preparou para receber pessoas de outros sítios e outras comunidades (vide Figura 12), todos contribuíram com a alimentação e com a organização do Encontro de diferentes formas.

Nesse ponto, é importante fazer uma reflexão sobre as ideias de Said quando tratou sobre “o modo de intervenção intelectual”, da vontade que se tem de que nosso trabalho seja apresentando de um lugar onde ele encontre eco e que isso possa de alguma forma influenciar “um

processo contínuo e real”. Então o autor acrescentou: “sim, a voz do intelectual é solitária, mas tem ressonância só porque ela se associa livremente à realidade de um movimento, às aspirações de um povo, à busca comum de um ideal partilhado” (Said, 2005, p.103).

A partir deste ponto de vista é que buscamos pequenos indícios guardados na memória que retratem o cotidiano das comunidades aqui estudadas e que possibilitem reconhecer as subjetividades por meio de fragmentos e lembranças. Nessa perspectiva, a História Oral participa como referência das tramas da memória e torna-se fonte principal. “É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte.” (KI-ZERBO, 1982, p. 182). Pois, “ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.” (Idem, Ibidem). Acrescentamos que as palavras valem tanto para homens quanto para mulheres, pois nas comunidades quilombolas a palavra possui grande força. São elas responsáveis pela transmissão dos costumes, das experiências e da cultura guardados na memória e que são transmitidos de geração em geração.

3. Memórias e cotidiano: atribuindo sentido à identidade negra.

“É o olhar que faz a História”, afirmou Perrot (2005, p. 14), “o que a História não diz não existiu”, reitera Navarro Swain (2000, p. 13). Neste contexto, as perspectivas teóricas apontam para a incontornável mediação discursiva das fontes e de suas condições de produção, ao mesmo tempo em que mostra a necessidade de pensar a História como uma trama de acontecimentos fragmentados, resultado produzido pelas relações de forças e pelo sistema de valor aos quais os narradores atribuíram significações a partir do imaginário de cada época. “Assim, tudo o que escapou às possibilidades daqueles que a narraram permaneceu no silêncio ou foi significado de acordo com suas concepções e valores em um determinado tempo e lugar” (SELEM, 2008, p. 1). Assim, é narrada a história dos moradores de Conceição:

chegaram nesta região seis negras livres, arredaram as terras que foram pagas com o cultivo, fiação e venda do algodão. Conceição é das crioulas, o nome do quilombo traz em si sua significação.

José Maurício Arruti, em um artigo intitulado “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombola” ao analisar a questão dos rearranjos classificatórios, informou que proposição de unificar tais populações resultou em “brutal redução de sua alteridade” e, ao falar da plasticidade de categorias, citou vários exemplos de como essas populações foram sendo classificadas. Dentre eles merecem destaque o exemplo que diz respeito às comunidades aqui estudadas, até porque, segundo a memória oral da comunidade, foi no sopé da Serra de Umã que as seis crioulas fundadoras se fixaram inicialmente, hoje denominada de Serra das Crioulas. Para o autor:

Os Atikum, descritos por Grunewald (1993), localizados na Serra do Umã, em Floresta (PE), local em que as fontes históricas apontam a existência de quilombolas históricos, são conhecidos pela população local como negros e não eram totalmente refratários a essa classificação até que na década de 40 conseguissem ser reconhecido como 'remanescentes indígenas' pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (1997, p. 4)

Vale apenas destacar o que o autor escreveu na nota de nº 9:

Apesar de Grunewald não enfatizar esse aspecto na sua dissertação, uma ideia jocosa apresentada por ele durante o GT sobre indigenismo na ABA, em 1994, revela o alcance dessa plasticidade étnica que estamos sugerindo ser interesse antropológico e político. Segundo aquele pesquisador, os 'caboclos da serra do Umã' poderiam não ter se transformado em Atikum, se a agência de contato na época de sua mobilização política não tivesse sido o Serviço de Proteção ao Índio, mas um possível Serviço de Proteção ao Negro, caso ele tivesse existido, já que na ascendência do grupo podem-se encontrar essas duas fontes identitárias (Idem. Ibidem, p. 12).

Partindo desses pressupostos é possível afirmar da forma flutuante por meio da qual a população foi sendo classificada. Desta forma, devemos fazer o que sugeriu Arruti: avançar na desnaturalização

das categorias sociais. Etnia e raça são categorias criadas para diferenciar um grupo do outro, um indivíduo do outro, para estabelecer desigualdades sociais, uma vez que são constituídas sempre numa relação entre o “eu” e o “outro”, diferença que passa a ser vista como atribuição feita a partir de um determinado lugar social. Contudo, talvez por reflexo dessa construção identitária, é que encontraremos, nas comunidades aqui estudadas, resquícios dessa dualidade étnico/racial, fato que levou sem dúvidas a divergências internas entre os grupos, como bem atestam os depoimentos.

Morgana. G. C. de Oliveira, corroborou Arruti e assinalou que,

Os descendentes dos índios Atikum, que residem em Conceição das Crioulas se (re)conhecem enquanto índios, apesar de estarem em território quilombola, visto que entre os negros e os índios existe uma cumplicidade de relações estabelecidas na forma de antepassados comuns, hoje (re)estruturados não apenas nas relações de compadres e comadres, mas também, de sobrinhos, primos, tios e vizinhos (Oliveira, 2000, p. 93).

No entrevista de Maria de Fátima, negra da comunidade, ficou clara essa construção: “negro com índio é tudo assim uma mistura só, não tem é branco aqui no meio de nós, que não tem mesmo, a gente não conhece branco, agora entre negro e índio é uma mistura só, a gente não pode separar nem dizer quem somos nós” (sic) (Centro de Cultura Luiz Freire, 1996).

“Quem somos nós”, separar, escolher dentre as duas possibilidades – negro ou índio – é definição impossível, para Maria de Fátima, pois ela como os demais integrantes da comunidade, se vê e se representa como a mistura dos dois. A recusa em se ver, se enquadrar como “produto da marcação da diferença” entre ser “negro/negra” ou ser “índio/índia” é visível, pois como despojar-se das duas faces que compõem sua identificação como pessoa, como indivíduo integrante da comunidade? Quem, afinal, “somos nós”? Qual é o meu lugar? Para esta população o que está em jogo é “a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos

e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente no seu próprio imaginário” (ARRUTI, 1997, p. 82).

O estranhamento acontece no momento em que a distinção se dá entre o eu e o outro, e que tal diferenciação se constitui sempre numa relação e é vista como atribuição feita a partir de um determinado lugar social. O “nós de pertencimento” envolve não apenas a cor, a mistura, a relação de parentesco, mas sobretudo a experiência de viver e integrar a comunidade de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, e compartilhar de suas tradições, valores, imagens, normas, modos, costumes e significações, que a conformam como tal, em sua singularidade histórica e cultural.

A partir destes acontecimentos, torna-se importante analisar os discursos proferidos por algumas lideranças e pessoas comuns das comunidades, pois eles retratam a memória histórica. A memória tem a capacidade de recuperar os acontecimentos e lhes atribuir significado. Paul Ricœur (2007, p. 26) nos alertou que:

Nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu antes de formarmos sua lembrança. A própria historiografia, digamo-lo desde já, não conseguirá remover a convicção, sempre criticada e sempre reafirmada, de que o referente último da memória continua sendo o passado, independentemente do que possa significar a preteridade do passado.

O autor segue informando que não temos nada melhor "que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela" (Idem, Ibidem, p. 40). Neste discurso, proferido por Givânia em 2005, na Câmara de Vereadores, por ter sido uma das cinco mulheres pernambucanas a serem indicadas para o Prêmio Nobel da Paz, é perceptível o exercício da memória:

Essas mulheres, após a conquista da terra, após viverem a liberdade por mais de 200 anos, foram tomadas pelo poder do latifúndio do Sertão e passando de donas da sua própria terra, sua liberdade, sua dignidade, para ser mais uma vez oprimidas. Creio que muita dessa força vem dessa descendência. Nasci ali, me criei vendo essa situação. Inconformada com tudo isso ingressei nos movimentos

muito cedo, ainda adolescente, (Pastoral da Juventude, catequese, Comunidades Eclesiais de Bases, partido político e movimento negro), como respostas aos questionamentos que me eram feitos: porque as pessoas daquele lugar não tinham direito a estudar? Por que os médicos só visitam a comunidade no ano da eleição (4 em 4 anos)? Por que os políticos sequer tinham o trabalho de visitar a comunidade? Bastava apenas que os fazendeiros decidissem em quem votar, já era o suficiente para que a comunidade inteira os seguisse... Transformei o meu saber em uma arma, inclusive a que acredito ser a única capaz de transformar a vida de um povo. Não foi fácil, não é fácil, pois desde 1993 venho sendo ameaçada de morte. Por algum crime? Não. Porque tive coragem de, não sozinha, mas juntamente com outras pessoas, levantar a voz quanto a isso (SILVA, 2005, p. 1-2).

O discurso da nossa interlocutora inicia-se baseado numa regularização da memória. Para Pierre Achard (1999, p. 16), “a regularização se apoia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido. Esse reconhecimento é da ordem do formal, e constitui um outro jogo de força, este fundador”. Os mais velhos da comunidade narram que foram as seis crioulas que fundaram essa comunidade que, com seu trabalho, conseguiram arrendar essas terras. Esse é um discurso fundador, onde memória e história se ligam e conferem identidade a quem lembra. Não por acaso, Givânia afirmou “creio que muita dessa forma vem dessa descendência”. É lá da fonte do passado que retira sua força para lutar politicamente pelo seu povo. Esse depoimento mostra como se dá a produção da identidade social, o sentimento de pertencer a um grupo, a uma comunidade fundada por mulheres. Nesse discurso, sem dúvidas, aparecem as mulheres como responsáveis e condutoras da luta pela recuperação de suas terras:

Os nomes que aparecem como sendo de lideranças que se destacaram na fundação de Conceição das Crioulas e na luta pela recuperação da terra são quase todos de mulheres. Os “remanescentes” lembram, frequentemente, de: Chica Ferreira, Mendencha Ferreira, Francisca Presidente, Francisca Macário, Maria Solano, Isabel Coração, Romana, Martinha, Sabrina, Maria Rosa, Rosa Ferreira, Antônia Carneiro, Matilde, Januária e Agostinha Caboclo (LEITE, 2000, p. 45)

É a essa memória que a comunidade recorre para legitimar o direito à sua terra. A memória, entendida como categoria de análise, torna-se responsável pela construção das identidades quilombolas, como ressaltou Maurice Halbwachs (1990, p. 59): “Toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo. [...] o grupo, no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo”. Contudo, Ricœur (2007, p. 142) advertiu que “não é apenas a hipótese da polaridade entre memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros”. Assim, esse é um mecanismo fundamental para uma análise da definição das comunidades quilombolas.

Nessa narrativa, as mulheres de Conceição arrendaram suas terras e, embora não se encontre a escritura que comprove o direito legal aos seus descendentes, um acontecimento que não se questiona é a existência dessa comunidade residindo nesta região desde tempo longínquo. Essas terras foram sendo apropriadas pelos brancos da região que, segundo os moradores, foram se apossando das melhores terras.

Dona Isaura recorreu a sua memória e relatou:

Antigamente tinha os caboco, mas ninguém falava em nada não, vivia todo mundo em paz num tinha esse negócio de pirambola não [quilombola], no tempo dos mais veio não tinha isso... O pessoal conhecia nós prus caboco, era Migue Caboco, João Caboco, Agostinha Caboca, Ana Caboca, Antonha Caboca, Joaquina Caboca e Josefa Caboca, tudo era os fios dele e tudo era caboco [...] (Dona Isaura, 2005).

Assim como D. Isaura, D. Firmiana Macionila (Ana Belo) narrou: “nós aqui nem somos índio puro nem negro puro é braiado negro com índio, porque os pais da gente uns era negro e outros era índio, minha mãe era caboclinha, mãe era cabocla e o pai dela era negro, minha mãe nasceu aqui na Conceição” (Firmiana Macionila, 2005).

Esses dois relatos mostraram o que Arruti (2005, p. 32) analisou, como o estreito contato entre quilombolas e indígenas, "efeito provável de certos mecanismos históricos comuns de repressão, controle e territorialização" Provavelmente foi o que uniu as caboclas/os de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana descendentes dos Atikum, com a possibilidade de também descenderem do Quilombo dos Palmares.

Figura 13: D. Isaura



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal) Conceição das Crioulas, 2005

As fotografias aqui citada apresentam-se como possibilidade de reconstrução de memórias e histórias. E são utilizadas como fragmento cujo registro situa-se a partir do olhar de quem o fez, mesmo porque a interpretação das imagens será sempre pessoal, repleta de subjetividade. Assim, a mesma imagem poderá ser lida de diversas maneiras, dependendo de quem o fizer. Na Figura 13, trago D. Isaura, que se autodenomina de “caboca braba”. Este registro fotográfico aconteceu

em umas das tardes de muita conversa em Conceição das Crioulas. Fomos nos aproximando vagarosamente, pois tínhamos conhecimento do quanto ela era arredia. Esse foi um dos dias em que conversamos bastante. No final do dia achamos que seria importante registrar esse momento com a sua imagem, pois tratava-se do resultado de um grande encontro. Esse fato aconteceu em 06 de dezembro de 2005, quando fomos à Conceição das Crioulas para as comemorações das festividades de Nossa Senhora Aparecida. Trataremos desta festa no decorrer da análise.

Captar esse momento mágico vivido com D. Isaura foi explicitado por Roland Barthes (1984, p. 1320) quando assinalou que uma das potencialidades da fotografia é que “a foto possui uma força constativa, e que o constativo da fotografia incide, não sobre o objeto, mas sobre o tempo”.

Não se procura neste estudo a prova corpórea das negras fundadoras de Conceição das Crioulas. O que importa é o que afirmou Tânia Navarro Swain: “A significação que pode ter a possibilidade de sua existência” (1998, p. 1). É essa possibilidade de existência que fortalece e impulsiona a comunidade, em especial as pessoas mais jovens a lutar pelo seu reconhecimento como “remanescentes de quilombo” e, para que isto ocorra, recorrem à memória, onde os idosos ocupam uma situação privilegiada como guardiões da memória histórica. Então a comunidade vai experimentar um momento de redescoberta e valorização das pessoas mais idosas e de suas práticas sociais.

Uma referência presente nos discursos dos moradores de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana dizem: “aqui tudo é parente”. O que nos permite perceber que são as relações de parentesco o que os torna um grupo de pessoas unidas por laços de consanguinidade, onde a relação de pertencimento se forjou a partir dos seus ancestrais. O sentimento de pertencimento se fortalece por meio de séculos de vivência naquele lugar.

Figura 14: D. Isaura



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2012

Na Figura 14, observamos D. Isaura em outro momento de sua existência, agora em outro estágio de sua vida. Aos 95 anos, deitada, fraca, muito doente e ainda assim conseguindo reagir. Quando sua filha informava “mãe, abra os olhos. A Cida veio lhe visitar” ela abriu rapidamente e disse “pra que devo olhar?”. Sua filha relatou ainda que, às vezes, ela dormia muito durante o dia e à noite começava a recordar do seu passado. Então chorava, outras vezes sorria e outras, cantava as músicas do seu tempo. Por mais que se busque privilegiar ou destacar um detalhe na tentativa de dizer verbalmente o que se vê na imagem, sempre haverá algo a se perguntar sobre ela, algo que a pessoa que descreve não conseguiu captar em sua totalidade. Isto talvez se explique pelo que advertiu Valém Flusser (1985, p. 26): “as fotografias são superfícies imóveis e mudas que esperam, pacientemente, serem distribuídas pelo processo de multiplicação ao infinito”. Contudo, a

importância de se registrar essa e outras imagens é que trazem em si grande significado para a história e a memória dessas comunidades.

Segundo Barbosa, “tudo indica que os primeiros moradores de Conceição das Crioulas pertenciam a alguma tribo matrilinear, já que a história é toda contada a partir da ação das mulheres” (1997, p. 6). Para Nascimento (2003, p. 69-70):

A matrilinearidade, identificada pelo evolucionismo social como 'estágio primitivo' no desenvolvimento social humano, caracterizava algumas das sociedades mais altamente organizada da história, como Egito e o império de Gana. O protagonismo da mulher prevalecia na organização jurídica, econômica, social e política em muitas dessas sociedades.

A matrilinearidade não deve ser visto como um modelo de organização social inferior ou superior já que não pressupõe a dominação feminina em detrimento da masculina, mas um poder compartilhado, como explicitado em páginas anteriores por Ki-Zerbo ao analisar o papel das mulheres na sociedade africana tradicional. O autor notificou ainda que:

A sua posição chave no plano social e político fazia, das mulheres africanas, personalidades poderosas, a ponto de serem mais importantes do que o rei, sobretudo como mães dos futuros reis. As mulheres ascendiam muitas vezes ao poder real na África. Inúmeras rainhas exerceram o reinado e comandaram exércitos. Por volta do final do século XIX, contingentes militares eram formados unicamente por guerreiras consideradas amazonas. Milhares de mulheres não se casavam porque eram militares no Exército do Reino de Abomey. Nos combates, estas eram unidades de elite, enviadas para as frentes mais difíceis.

Acreditamos que a força e a coragem que conduzem as mulheres das comunidades quilombolas de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana entre outras, assim como das diversas mulheres negras que enfrentam cotidianamente as dificuldades e os obstáculos com a mesma força e coragem são consequências da descendência dessas guerreiras africanas.

Figura 15: D. Antônia



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Contendas, 2012

A Figura 15 retrata um momento em sua residência, em que D. Antônia contou a história de luta desenvolvida pela comunidade de Contendas/Tamboril para ser reconhecida como remanescente de quilombo e outras lutas realizadas junto aos poderes públicos para que a comunidade tenha direito aos benefícios do Estado. O seu semblante refletia a seriedade de sua narrativa; suas vestes, o compromisso com sua religiosidade. Assim como para essa comunidade, terra representa para a comunidade de Conceição das Crioulas e Santana o bem mais precioso, o que justificou ser espaço de conflitos e mobilizações. Portanto, foi a partir da luta pela defesa de suas terras que, nessas comunidades, foi revigorado o desejo na perspectiva do fortalecimento da identidade quilombola. D. Antonia tem 69 anos, mãe de oito (08) filhos, todos nasceram em casa pelas mãos das parteiras. Ela falou das dificuldades em receber a titulação das terras e disse “só recebemos o reconhecimento como quilombola, mas a titulação da terra ainda não”,

confirmou o pertencimento pela relação de parentesco e assim expressou em relação aos associados “somos casca do mesmo pau, vai se chegando e vão se associando”. Se temos a mesma descendência, não temos como recusar aqueles que mais tardiamente despertam para participar do processo de luta, pois nem todos despertaram ao mesmo tempo, mas nem por isto deixam de ser bem vindos.

Figura 16: Descendentes de Simião



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Contendas, 2012.

Milton Duran (2000, p. 205) assinalou que “fotografar é antes de tudo atribuir (ou reconhecer) valor a um aspecto determinado de uma cena. Este aspecto deve ser evidente e claro desde o primeiro olhar sobre a fotografia”. Numa manhã de sexta-feira, estávamos em visita a Contendas quando nos deparamos com quase toda a família dos descendentes de Simião (vide Figura 16), destaque para Zuleide e Rita Inês, ao centro, por terem sido quem mais informou sobre a história da

comunidade. A história do lugar é contada a partir da história de vida de José Simião dos Reis, fundador da comunidade, “o negro velho chamado Chico Batista, então morador da Fazenda Tamboril, foi quem acolheu o menino José Simião dos Reis com três anos de idade” (CCLF, 2008, p. 24). Rita começa dizendo que:

Tem gente aqui que tem terra, mas como o marido não queria dividir a terra não se assume como negro, ela é minha prima legítima, mas não se assume como negro. Agente tem aquela consciência que é negro, não é porque estou fazendo a entrevista aqui com ela, que vou dizer que sou negra, não é isso não, a gente tem que ser o que a gente é.⁷³

Neste mesmo momento e no mesmo local estava presente Luzia (vide Figura 17). Com 45 anos, não participava da associação e não se identificava como quilombola. Quando perguntada como se identificava, falou “eu acho que tenho um pouquinho de índio”. Luzia na ocasião reclamou que a maioria dos que estavam lá tiveram direito a uma casa de alvenaria, enquanto ela morava numa casa de taipa e não teve direito a nada. Nesse momento Rita e Zuleide acrescentam “nós sempre fomos discriminados pela família de Luzia, que nos chamava os negros de Simião. Os pais de Luzia tem terra, por isso não querem se juntar a nós na luta, na Associação”.

⁷³ Entrevista realizada por Maria Aparecida em 09/07/2012, Contendas - Salgueiro-PE.

Figura 17: Luzia



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Contendas, 2012

Começamos observar o modo como a construção das identidades se processam nestes discursos. É importante perceber como “fatos vividos reclamam sentidos e os sujeitos se movem entre o real da língua e o da história, entre o acaso e a necessidade, o jogo e a regra, produzindo gestos de interpretação” (ORLANDI, 2007, p. 68). Assim, podemos notar como os sistemas simbólicos e sociais produzem as identidades. Rita e Luzia, resultado da construção de identidades

conflitantes, procurando atender uma nova ordem. Agora é preciso assumir uma identidade para ter direito aos benefícios do Estado; entretanto, nós vivemos e sofremos as mesmas mazelas construídas desde o período colonial. Em nossa herança histórica, Índios e Negros foram relegados a coisa e na base de nossa construção identitária muitas vezes tivemos que nos unir com o objetivo de manter nossa descendência. Silva (2000, p. 81) alertou sobre a construção da identidade e diferença “A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder”. Todavia, com a entrada em cena do Estado, os indivíduos foram interpelados e convocados a adotar uma forma comum para falar de si mesmos. Agora eu sou “remanescente de quilombo”, ou “agora eu sou índio”, o que obrigou a entrar na ordem do discurso das identidades. Ao assumir tais discursos, existirá por cento ônus e vantagens nessa inserção. Paradoxalmente, as duas narrativas ocorreram porque:

No cotidiano, um indivíduo se depara seguidamente com situações múltiplas e totalmente diferentes. Cada um supõe um comportamento específico. Assim, a situação se torna um fator central para explicação da variação dos comportamentos. Um mesmo indivíduo tem necessidade de múltiplos modelos interativos, a fim de dominar a complexidade e a variedade da vida social atual. Ele tem de possuir uma verdadeira cultura de comunicação (como, quando e em que situação falar, por exemplo) (WINDISCH, 2001, p. 148).

As comunidades negras rurais, remanescentes de quilombos como explicitado, tiveram que construir o discurso da identidade política para responder a uma exigência legal e com isto a possibilidade de vislumbrar o direito de ter e permanecer nas terras heranças dos seus ancestrais, fato que não acontece de forma pacífica, como podemos perceber nas narrativas acima, pois tais exigências vem acompanhadas de divisões internas e conflitos. Foi recorrendo à memória que a

comunidade do Território de Contendas e Santana responderam ao questionário por amostragem aplicado para trinta (31) pessoas de diferentes faixas etárias sobre sua identidade⁷⁴. Foram elaboradas as seguintes questões, dentre outras: para você o que significa ser remanescente de quilombo e você é quilombola? Explique. A maioria respondeu que ser quilombola é “participar das atividades oferecidas pela comunidade, estar disposto a lutar pelas causas quilombolas e lutar pelos direitos negros”. E explicaram que são quilombolas “porque se autoidentifica como negro, como quilombola”. “Eu acho que ser remanescente de quilombo é morar em um ‘território’ que antes de nós, era habitado por negros escravos, ou simplesmente ter orgulho de dizer que é negro que mora em um quilombo e que defende as causas quilombolas”. E explicaram que são quilombola por conta de sua descendência negra. Outros disseram que eram remanescentes de quilombo por conta de sua descendência escrava, de sua descendência africana. Algumas responderam “porque seu marido era negro”. A maioria dos discursos permite transformar o já dito em um novo dizer: “observa-se que o componente enunciativo deste discurso é formado por operação que regulam a remissão à memória discursiva pressuposta neste mesmo quadro de enunciação” (SOUZA, 2003, p. 67).

Concluímos esse capítulo citando duas passagens do vídeo feito pela comunidade que diz: “ser poderoso e ser poderosa significa compreender que para ter consciência negra não basta ser negro e até se achar bonito. É preciso também que sinta a necessidade de lutar contra as discriminações raciais, sociais e sexuais, onde quer que se manifeste”.

⁷⁴ Pesquisa realizada em 2010. Nossa amostra na pesquisa foi com trinta e uma (31) mulheres/homens. 15 aplicada em Santana e 16 em Contendas/Tamboril. Desse universo total foram entrevistadas 11 mulheres e 5 homens em Contendas e 12 mulheres e 3 homens em Santana. Elaboramos um segundo questionário que foi aplicado para dez (10) pessoas. A saber: três (3) de Contendas/Tamboril, três de Santana e três de Conceição que também eram da direção do Sindicato dos Trabalhadores (as) Rurais de Salgueiro com o objetivo principal de saber qual o conhecimento deles sobre Zumbi dos Palmares, qual a relação deles com o MNU e como eles se identificam e porquê? Segue anexo exemplo dos questionários que foram aplicados no campo.

E ainda:

Ser poderoso e poderosa significa compreender que nós, negros e negras, somos protagonistas da construção deste país e hoje somos mais da metade da população, portanto, temos direito de exigir da sociedade e do segmento governamental o pagamento dos débitos para com nosso povo, já que o desrespeito moral, as humilhações ao nossos antepassados jamais poderão ser reparadas.⁷⁵

Consideramos os grupos chamados “remanescentes de quilombo” como uma das forças mais significativas de expressão da resistência negra no Brasil e a sua existência muito importante para uma reescrita da História do Brasil. Por isto pensamos que seria importante destacar algumas mulheres (Figura 18 à Figura 23) no intuito de homenagear todas as poderosas das comunidades, tendo em vista o que elas representaram e representam até o tempo presente na História dessas comunidades. Podemos considera-las guerreiras como afirmou Nascimento, "na melhor tradição das Candaces nubianas"⁷⁶.

As fulô de Mandacaru

*Mandacaru quando fulora na seca,
É o sinal que a chuva chega no sertão
Já dizia Luiz Gonzaga.
As mulheres quilombolas do sertão
Representam essas flores
Pela sua beleza, graça e coragem.*

⁷⁵ Informação encontrada no vídeo Sou Poderoso, Sou Poderosa; Produção da AQCC e Crioulas Vídeo; Direção de Martinho Mendes; Adaptação de Texto de Nilma Bentes; Montagem de Martinho Mendes/Marcos Antonio. Salgueiro: 2011.

⁷⁶ Segundo Nascimento (2008, p. 27), "as Candaces são uma linha de rainhas-mães, soberanas e guerreiras, do Sudão antigo"

Figura 18: D. Firmiana Macionila (Ana Belo)



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2005

Na foto Dona Ana Belo, atualmente com seus 89 anos, fiando em sua residência, procurou demonstrar para nós como durante muito tempo fez as linhas de que precisava para costurar suas roupas. Essa foi uma das atividades desenvolvida por muitas pessoas da comunidade, fiar, fazer trabalho com a fibra do caroá, trabalhar na agricultura e com o barro, foi algo que esteve sempre presente na sua vida e na vida de muitas mulheres de Conceição das Crioulas.

Figura 19: Bernadina (Dina)



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2009

Dina, seu sorriso reflete sua beleza, não apenas a beleza física, mas a beleza que representa a sua atuação e participação as diversas atividades que envolve a comunidade. Não por acaso foi durante muito tempo modelo nas propagandas que contribuíram para divulgar os feitos da comunidade, de maneira especial o artesanato. A foto foi feita à noite em um dos dias que se comemora a festa de Nossa Senhora da Assunção. Dia em que o distrito de Conceição das Crioulas se reveste de luz, música, barracas, comida, dança etc. para receber quem a visita.

Figura 20: Valdeci, Expedita e Jocicleide



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2009

Captação de um momento vivido na casa de Val em Conceição das Crioulas, com sua irmã Expedita e sua filha Jacicleide, ilustrando assim, o quanto as fronteiras são fluidas entre pesquisador e pesquisado. Um dos momentos de interação entre a pesquisadora e a família. Pois, entendemos que o processo de investigação é também um momento de troca, onde cada um doa um pouco do seu tempo, sua experiência, sua história em favor do objeto pesquisado.

Figura 21: D. Antônia e Maria Santos



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2007

Dona Antônia que faleceu durante o desenvolvimento dessa pesquisa e estava com cerca de 69 anos, e Maria Santos, duas mulheres incríveis da comunidade de Conceição das Crioulas, a vida dessas mulheres registram histórias de lutas heroicas quer seja na participação efetiva no processo de identificação da comunidade como quilombola, quer seja no seu cotidiano. Dona Antonia com sua serenidade foi sempre considerada a memória viva da comunidade, ela contava aos mais jovens toda História de luta realizada por todos aqueles que a antecederam

Figura 22: D. Francisca 67 anos



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Santana, 2010

D. Francisca em frente ao muro de uma velha escola de Santana, que não funciona mais como tal, devido as condições de deterioração. Esta fato ocorreu depois de uma reunião com várias mulheres da comunidade, onde apresentamos o nosso projeto de pesquisa e convidamos algumas pessoas da comunidade para nos ajudar na aplicação de um questionário. D. Francisca informou que nasceu e se criou em Santana e que lembra da mãe dela contando das dificuldades que eles passaram. Ela se identifica como negra e participa da Associação desde sua fundação, quem incentivou a participar foi sua filha Senilda que desde o princípio mobilizou e incentivou o envolvimento da comunidade, atualmente ela é Presidente da Associação.

Figura 23: Francinete Nivalda e seu filho



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Contendas, 2012

Momento de conversa com Francinete Nivalda. Ela tem 23 anos, é casada e mãe dessa criança que conversa com ela, no momento da entrevista ela nos convidou a sentarmos em baixo do pé de uma árvore, localizada em frente à sua residência, era de fato o lugar mais ventilado naquele momento, e começamos a conversar. Iniciou sua conversa dizendo como começou a participar das mobilizações em sua comunidade, segunda a entrevistada começou a participar em 2011 da Associação e o incentivo maior foi para garantir o acesso aos benefícios distribuídos, "pois só quem tinha direito era quem fosse associado, mas nós somos negro e quilombola, pois somos todos descendentes de Simião" ⁷⁷. Várias são as motivações que levaram as pessoas a participarem do movimento pela causa quilombola, contudo todos tem

⁷⁷ Entrevista realizada por Maria Aparecida de O. Souza em 9/07/2012, em Contendas/Salgueiro-PE.

um ponto em comum, a noção da identidade quilombola está intrinsecamente ligado a ideia de pertença.

Assim, no próximo capítulo iremos observar como se processou a construção de gênero nestas comunidades. As mulheres negras, mais especificamente as mulheres quilombolas, não podem ser tratadas exclusivamente dentro do contexto da opressão de gênero e classe, sem examinar as suas especificidades raciais, pois é necessário articular racismo as questões históricas mais amplas e observar as singularidades dessas mulheres. Partimos do pressuposto que o gênero é uma construção social, e deve ser compreendido como experiência cultural, por isto, não pode ser naturalizado. Tornam-se necessário, então, historicizar as condições das mulheres e dos homens quilombolas enquanto protagonistas de suas histórias. O que me interpela e impulsiona a presente pesquisa é problematizar as experiências desses sujeitos no sentido de entender como questões relativas ao gênero foram e são construídas no cotidiano dessas comunidades.

CAPÍTULO III:

AS RELAÇÕES DE GÊNERO NAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO

1. Gênero, identidade e cotidiano nas comunidades quilombolas.

Em nossa perspectiva de análise, consideramos relevante perceber como foram e como ainda são construídas as relações de gênero e, dentro dessas relações, como as mulheres no seu cotidiano constroem, negociam e agenciam estratégias que venham a indicar uma modificação das relações patriarcais. Assim, a partir de entrevistas, analisaremos quais elementos simbólicos são construídos pelas mulheres, que sugerem a quebra da concepção universalista do domínio patriarcal.

Esse estudo não pretende abarcar todos os debates acadêmicos realizados em torno de conceitos como gênero, poder, representações sociais, etc. Ao abordarmos essas categorias, são apresentadas como capacidade dos sujeitos sociais de analisarem suas experiências, de contarem a sua história. Assim, consideramos que o envolvimento dos sujeitos sociais a serem pesquisados é produzido culturalmente e de modo coletivo.

Nas análises desenvolvidas ao longo desse texto utilizamos gênero como uma categoria de análise histórica, tomando como referência os estudos feitos por Joan Scott, Teresa de Lauretis, Judith Butler, Carole Pateman, Tânia Navarro Swain, Diva do Couto Gotijo Muniz, entre outras/os.

Nessa perspectiva, a categoria gênero é utilizada em sua dimensão relacional e compreendida no sentido empregado por Guacira Lopes Louro (1992, p. 57):

Gênero, bem como a classe, não é uma categoria pronta e estática. Ainda que sejam de naturezas diferentes e tenham especificidade

própria, ambas as categorias partilham das características de serem dinâmicas, de serem construídas e passíveis de transformação. Gênero e classe não são também elementos impostos unilateralmente pela sociedade, mas com referência a ambos supõe-se que os sujeitos sejam ativos e ao mesmo tempo determinados, recebendo e respondendo às determinações e contradições sociais. Daí advém a importância de se entender o fazer-se homem ou mulher como um processo e não como um dado resolvido no nascimento. O masculino e o feminino são construídos através de práticas sociais masculinizantes ou feminilizantes, em consonância com as concepções de cada sociedade. Integra essa concepção a ideia de que homens e mulheres constroem-se num processo de relação.

Assim, gênero significa que homens e mulheres são produtos da realidade social e não apenas natural, e o que se designa por masculino e feminino varia enormemente conforme o tempo e o lugar. Mas significa, sobretudo, que há modos ditos legítimos de ser homem e ser mulher, que acabam criando verdades e hierarquias entre essas modalidades diferentes de ser.

É importante destacar que, segundo Scott (1989, p. 4), o termo gênero tem sido utilizado como sinônimo de mulheres e esclarece que “enquanto o termo ‘história das mulheres’ revela a sua posição política ao afirmar (contrariamente às práticas habituais), que as mulheres são sujeitos históricos legítimos, o ‘gênero’ inclui as mulheres sem as nomear, e parece assim não se constituir em uma ameaça crítica”, e que utilizá-lo desta forma foi uma saída encontrada pelos estudos feministas dos anos 1980 com o intuito de obter legitimidade acadêmica. Outra observação de Scott (Idem, p. 5) é que “o uso de gênero enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade”, isto é, tal construção diz apenas que as relações entre os sexos são construções sociais, mas não diz nada a respeito de como se processaram tais construções. A autora acrescentou ainda que “o gênero é um novo tema, novo campo de pesquisas históricas, mas ele não tem a força de análise suficiente para interrogar (e mudar) os paradigmas históricos existentes” (Idem, Ibidem).

A partir de então, surgiu o conceito de gênero, ele se refere à construção social do sexo anatômico. Esta ideia foi produzida para se distinguir a dimensão biológica da social, baseando-se no raciocínio de que há machos e fêmeas na espécie humana, mas a maneira de ser homem e mulher é realizado pela cultura. Colette Guillaumin (1978, p. 7) explicitou este naturalismo ao dizer: “ideologicamente, as mulheres são o sexo, inteiramente sexo e utilizadas nesse sentido... uma cadeira não é mais que uma cadeira, um sexo não é senão um sexo. Sexo é a mulher, mas não possui um sexo: um sexo não possui a si mesmo. Os homens não são sexo, mas possui um”. Assim, a invenção do corpo feminino vai ocupar um lugar no social que naturaliza-o como reprodutor, receptor e passivo.

Outra autora que em seus estudos abordou o conceito de gênero foi Tereza de Lauretis (1994, p. 206). A qual iniciou sua análise criticando o gênero como diferença sexual, para essa autora, o “conceito de gênero como diferença sexual e seus derivados - a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade etc. - acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista”. Citou também duas limitações em relação a esse conceito de diferença. A primeira é porque restringe o pensamento crítico feminista “ao arcabouço conceitual de uma posição universal do sexo” na qual aparece a mulher como diferença do homem, ambos universalizando sem levar em conta as diferenças existentes entre as mulheres ou a “diferença nas mulheres” (Idem, p. 207). A autora seguiu ressaltando uma segunda limitação do conceito, é a de que embora os sujeitos sejam constituídos no gênero, deve-se levar em conta os “códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito ‘gendrado’⁷⁸ não só na experiência de relações de sexo, mas nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplos em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido” (Idem, p. 208). Portanto, não é um gênero imposto a corpos pré-existentes, cujas

⁷⁸ Para Tereza de Lauretis, o termo “gendrado” é utilizado para designar ‘marcado por especificidade de gênero’ (1994, p. 206).

variações apenas exprimem as roupagens culturais e históricas; a representação e autorrepresentação criam, ao contrário, corpos adequados às limitações deste gênero são “produtos de diferentes tecnologias sociais” (Idem, Ibidem).

De fato, Judith Butler (2003, p. 25) elucidou essa questão pontuando que:

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado; tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura.

Com efeito, o sexo biológico, tomado como dado natural, e o gênero, concebido como construção cultural não problematizado, são produtos de um sistema de representações do mundo, de um regime de verdade que constrói a diferença ao anunciá-la “quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino” (Idem, p. 24-25). Butler indicou os limites das análises do sistema sexo/gênero e argumentou “nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino” (Idem, p. 26). Considerando que o gênero é uma identidade tenuemente construída no tempo, então:

Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma *temporalidade* social constituída. Significativamente, se o gênero é instituído mediante atos internamente descontínuo, então a *aparência de substância* é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização performativa em que a plateia

social mundana, incluindo os próprios atores, passam a acreditar, exercendo-a sob a forma de crença (Idem, p. 200. Grifo Original)

A historiografia das últimas décadas favoreceu estudos sobre as mulheres, pois vem se dirigindo para a construção da memória de grupos que estão às margens do poder. Na década de 1970, com a retomada do projeto feminista, estudos sobre as mulheres e sobre as relações de gênero passam a ganhar espaço nas Ciências Sociais e Humanas, lançando novos olhares em torno da vida social e política das mulheres.

No Brasil, as desigualdades sociais que agregam mulheres e negros estão longe de serem superadas. Só para termos ideia de como essas desigualdades funcionam apresentaremos os estudos feitos por Waiselfisz Julio Jacobo, publicado no livro *Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil*. Que concluíram como a violência acontecem de forma bem mais significativa quando o que está em jogo é a questão da cor:

Entre 2002 e 2010, segundo os registros do Sistema de Informações de Mortalidade, morreram assassinados no país 272.422 cidadãos negros, com uma média de 30.269 assassinatos ao ano. Só em 2010 foram 34.983. Esses números já deveriam ser altamente preocupantes para um país que aparenta não ter enfrentamentos étnicos, religiosos, de fronteiras, raciais ou políticos: representa um volume de mortes violentas bem superior à de muitas regiões do mundo que atravessaram conflitos armados internos ou externos. Inquieta mais ainda a tendência crescente dessa mortalidade seletiva. E segundo os dados disponíveis, isso acontece paralelamente a fortes quedas nos assassinatos de brancos. Dessa forma, se os índices de homicídio do país nesse período estagnaram ou mudaram pouco, foi devido a essa associação inaceitável e crescente entre homicídios e cor da pele das vítimas⁷⁹

⁷⁹ JACOBO, Waiselfisz, Julio. *Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPIR/PR, 2012. Disponível em: http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf. Acessado em: 13 jan. 2013.

Essas desigualdades têm influenciado historicamente a vida das mulheres e aparecem de forma mais relevante quando somadas à realidade social e econômica, como é o caso das mulheres negras trabalhadoras rurais do Sertão pernambucano. Raquel Soihet (2005, p. 306) mostrou como no Brasil o corpo feminino é também lugar de violência, "seja a violência física - espancamentos, estupros, etc. - tão bem conhecida, sejam aquelas outras violência sutis, engenhosa, entre as quais a chamada violência simbólica, que igualmente, contribui para a manutenção de desigualdades". Por isso, é importante registrar a história cotidiana desses sujeitos e suas lutas. Lourdes Bandeira e Fernanda Bittencourt, ao falar do desafio da transversalidade de gênero, chama a atenção para a "feminização" e racialização da pobreza e afirmaram:

As mulheres negras tem sido, ao longo de sua história, as maiores vítimas da desigualdade de gênero somada à racial, pois, os estudos realizados revelam um quadro dramático que não está apenas nas precárias condições socioeconômicas em que vivem, mas, sobretudo, na negação cotidiana de ser mulher negra, através do racismo e do sexismo que permeiam todas as esferas de sua vida (2005, p. 179)

Eis porque essas mulheres são merecedoras das nossas pesquisas. Mesmo porque as questões relativas as mulheres negras nem sempre ocupou espaço dentro do próprio movimento feminista que durante muito tempo manteve um discurso generalizante em torno da categoria "mulher". O foco dessa investigação envolve também a dimensão da subjetividade feminina que passa pela construção de sua realidade e de sua colocação no mundo como sujeito. Teresa de Lauretis (1994, p. 211) afirmou:

As concepções culturais de masculino e feminino como duas categorias complementares, mas que se excluem mutuamente, nas quais todos os seres humanos são classificados formam, dentro de cada cultura, um sistema de gênero, um sistema simbólico ou um sistema de significações que relacionam o sexo a conteúdos culturais de acordo com os valores e hierarquias sociais.

Observar a subjetividade das práticas cotidianas das mulheres negras e trabalhadoras rurais, levando em conta suas experiências, é importante na medida em que possibilitará a desnaturalização das representações cristalizadas no imaginário social, além de registrar a atuação das mulheres no processo histórico como sujeitos ativos.

No citado discurso de Givânia foi evidenciado esse processo de discriminação e desigualdade social, vivenciado por todos os negros e de maneira especial as mulheres negras. Utilizamos novamente esse discurso por compreendê-lo bastante apropriado no sentido de apreender as suas superfícies discursivas:

A nossa sociedade é movida por três grandes contradições: de classe, de raça e de gênero. E eu carrego as três contradições; de ser mulher, de ser negra e de ser de classe social baixa. Ou seja, sou pobre, sou professora, filha de agricultor, enfim esse é todo o meu perfil. Uma das coisas que contribuiu para que eu conquistasse meu espaço, primeiro foi a autodeterminação que eu tenho tido e que eu vou encarar isso, e depois eu finjo que não escuto, finjo que não vejo. Se eu parasse para pensar no que as pessoas dizem, no que as pessoas imaginam, no que as pessoas querem que eu assimile, eu talvez não tivesse abraçado essas três bandeiras, que para mim são fundamentais. Então, eu vejo que a minha inserção no mundo da política, foi movida por uma das contradições que é a questão de classe. Essa é uma luta imediata, pra que a gente conseguisse um espaço mais igualitário, mais democrático. Ao me inserir nesse meio, eu vi, também, que não era só isso, nós éramos, também, um grupo que tinha características específicas e que isso estava sendo tratado de maneira diferente. Então, parto pra mais uma contradição que é discutir a questão racial, há uma primeira que é o homem é a mulher negra. Embora os dois sejam discriminados, mas, mesmo o homem negro ainda tem tratamento diferenciado da mulher negra e, isso não é uma questão de Conceição das Crioulas ou do Brasil, mas, uma questão mundial.⁸⁰

A autorrepresentação, de fato, abre uma brecha, uma fissura, pois a partir de uma experiência, de um lugar de fala “mulher, negra e pobre”, a entrevista mostra que ser, pertencer e insistir na condição de

⁸⁰ Depoimento de Givânia Maria da Silva, em entrevista feita por Maria Jorge dos Santos Leite, em 13/11/2000.

membro deste grupo penetra o universo comunitário e estabelece a mediação entre classe, gênero e raça. A tríade da identidade coletiva é construída permanentemente no interior de um universo de confronto, contradição e resistência. Desta forma, não se pode negar o fato de que todas as mulheres estão de algum modo sujeitas ao peso da discriminação de gênero, além de outras carregarem em si outras identidades sociais como a de classe, raça, cor, etnia, religião e orientação sexual. São “diferenças que fazem diferença” na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Scott questiona a paridade entre os termos “classe, raça e gênero”. Ela afirmou que essa semelhança inexistente, pois:

Quando mencionamos a “classe”, trabalhamos com ou contra uma série de definições que no caso do Marxismo implica uma ideia de causalidade econômica e uma visão do caminho pelo qual a história avançou dialeticamente. Não existe esse tipo de clareza ou coerência nem para a categoria de “raça” nem para a de “gênero” (1989, p. 2).

Observamos na narrativa de Givânia as múltiplas identidades que o ser mulher comporta. Ela fala da primeira opção política que foi a questão da classe. Essa questão levou em conta a questão material, deixando de lado outras dimensões do sujeito. Scott (Idem, p. 9) explicitou que “no interior do marxismo, o conceito de gênero foi por muito tempo tratado como subproduto de estruturas econômicas mutantes: o gênero não tem tido o seu próprio estatuto de análise”. Outra questão evidenciada foi a racial. Sabemos que a desigualdade racial no Brasil muitas vezes é confortavelmente ocultada pelo silêncio, quando não dissimulada em nome da pretensa cordialidade nacional. Negam cotidianamente o preconceito e a discriminação; porém, nesse mesmo cotidiano, o que é negado se confirma em gestos e ações. Partindo desse entendimento Nascimento advertiu, “a questão racial e a de gênero, no seu inter-relacionamento, dizem respeito à vivência real dos direitos humanos e da cidadania, e é nesse contexto que a abordagem teórica da identidade ganha sentido” (2003, p. 77).

Givânia ressaltou uma última questão dizendo: “Embora os dois sejam discriminados, mas, mesmo o homem negro ainda tem tratamento diferenciado da mulher Negra”. Ela mostra como gênero e raça assumem papel importante na construção das hierarquias sociais. Mais uma vez se confirma a proposição de que não podemos usar o sujeito “mulher” como um termo universal, não é possível desconhecer a variedade de experiências das mulheres em todo o universo. As mulheres negras e as mulheres quilombolas por certo tem as suas especificidades e historicidades, mas que estão inseridas no processo histórico de exclusão e se encontram em meio a uma estrutura social de profunda desigualdade.

Antes de qualquer coisa, se levarmos em conta que as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, pelo menos até o presente, experiência está classificada por vários como sendo das margens, da coisa miúda, da gestão dos detalhes, é perceptível que uma nova mudança está em processo também na produção do conhecimento científico. Hall tratou do conceito de identidade não como algo essencialista, mas como algo estratégico e posicional:

Toda identidade tem, à sua ‘margem’, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo ‘identidade’ assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ - mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado (2000, p. 110).

Givânia mostrou em seu depoimento o quanto ela foi interpelada, convocada a assumir estrategicamente identidades múltiplas como sujeito social. Portanto, as mulheres negras e trabalhadoras rurais do Sertão Central devem ser localizadas “dentro de um equilíbrio particular, de relações sociais, um ambiente de trabalho de exploração e resistência à exploração, de relações de poder mascaradas pelos ritos do paternalismo e da deferência” (THOMPSON, 1987, p. 17).

Não se pode negar a importância das teorias feministas que denunciam os processos de instituição de um mundo binário, “natural” - onde os sexos estão determinados e separados com papéis e comportamentos específicos e opostos. Nessa perspectiva, os estudos feministas surgem como desestabilizadores dessas “verdades históricas” e assim,

Fizeram ser aceita a ideia de que não era mais possível pensar e agir no mundo como antes, isto é, ‘de maneira que detrás da categoria abstrata do humano universal apague-se sistematicamente, exclua-se ou recuse-se as experiências da metade ou mesmo da maioria do gênero humano’” (DESCARRIES, 2000, p. 11).

Deste modo, colocaram em evidência o que era oculto ou invisível, descortinaram “os efeitos perversos de uma organização social, na qual os lugares e as atividades dos indivíduos são naturalizadas e hierarquizadas segundo o pertencimento a um sexo ou outro” (Idem, Ibidem, p. 10).

É possível argumentar, através de análises que ousam desafiar a “ordem do discurso”, fundador de certezas, que as fontes históricas estariam cheias de indícios sobre as ações das mulheres, nos mais variados aspectos, as quais foram apagadas pelos historiadores. Tais indícios até hoje permanecem atravancados pelo peso do imaginário constituído pelas representações das mulheres como seres frágeis, dependentes e incapazes.

A análise feita por Maria do Socorro de Abreu e Lima corroborou com a ideia de submissão das mulheres do Sertão. Assim narrou a autora:

Na produção agrícola familiar tradicional, mais comum no Agreste e no Sertão, a mulher também era destinada às atividades reprodutivas. Seu trabalho na produção era considerado como “ajuda”, não remunerado e sem nenhum poder de decisão quanto à aplicação do dinheiro conseguido. Se o que ela produzia era consumido pela família, não era levado em consideração. Se destinado ao mercado, era transacionado pelo marido, geralmente sem qualquer tipo de participação da mulher. Nesse sentido, faz

parte daquele ‘trabalho invisível’, que tanto contribui para o não reconhecimento da mulher como trabalhadora e a sua desvalorização como pessoa (ABREU e LIMA, 2006, p. 102).

A despeito do que informou tal narrativa, foi possível verificar que muitas mulheres do Sertão Central organizadas em movimentos procuraram sair desse lugar de dependência e submissão, como destacou Cordeiro (2006, p. 152):

Na atualidade, as lutas das trabalhadoras rurais vão além do acesso formal a direitos sociais, políticos e civis e incluem aspectos como auto-estima, os aprendizados pessoais e políticos, a capacidade de reinvenção da vida e das relações sociais. Elas conjugam um eixo de reflexões de cunho identitário e de conversas afinadas com uma agenda feminista, com as questões que dizem respeito às suas vidas como mulher trabalhadoras rurais, que vivem em precárias condições e residem na área rural do semiárido pernambucano (sic).

A autora ao discorrer sobre o processo de organização das mulheres em movimento destacou a forma como as mulheres de Salgueiro se organizaram, "Serra Talhada e Salgueiro se reúnem nos sítios, nos chamados grupos de base, e, uma vez por ano, há um encontro municipal" (Idem, Ibidem p. 153). E acrescentou que, "no grupo de mulheres de Conceição das Crioulas, no município de Salgueiro, existe uma peculiaridade: as mulheres se posicionam como mulheres negras trabalhadoras rurais" (Idem, Ibidem).

Orlandi sugeriu que “os sentidos não estão apenas nas palavras, nos textos, mas na relação com a exterioridade, nas condições em que eles são produzidos e que não dependem só das intenções dos sujeitos” (Orlandi, 2003, p. 30). Assim, esse discurso reflete as representações sociais construídas ao longo do tempo a cerca desses sujeitos. No entanto, Certeau nos alerta dizendo que “o acontecimento abala, portanto, toda a estrutura do saber assim como a da sociedade” (CERTEAU, 1995, p. 171-172). Ao trazer as práticas do Movimento Quilombola e MMTR para o estatuto do discurso, foi com o objetivo de analisar como esses movimentos foram elementos significantes na

construção desse sujeito político, e desestabilizador da condição de “assujeitamento” das mulheres.

Ser mulher no Sertão representa, no imaginário social, ser a figura do feminino que passou boa parte de sua vida confinada ao ambiente da casa e subordinada à autoridade masculina, essas são imagens propagadas e, na maioria das vezes, aceitas como representação cultural do Sertão. A esta imagem de mulher sertaneja, entretanto, outras se contrapõem, como aquelas que dizem respeito às mulheres de coragem, de resistência, de luta. Nestas, “ser mulher” é apenas uma “marca” dentre outras; é ponto de apoio temporário às posições de sujeitos; refere-se a uma condição historicamente construída; é discurso momentâneo dirigido a um público específico – as mulheres quilombolas e as que participam do MMTR. Cordeiro destacou seis aspectos que demonstram o processo de empoderamento dessas mulheres, "ter confiança, respeito e estima; ter voz, ou seja, capacidade para expressar as próprias ideias; ter liberdade de ir e vir além da casa e dos sítios; a ação coletiva e o fazer político; lutar por direitos; e o acesso a programas e recursos" (sic) (CORDEIRO, 2006, p. 156)

O desafio do estudo que realizamos residiu justamente em procurar entender as experiências constitutivas das mulheres trabalhadoras rurais que são presididas por várias representações como as de etnia, raça, gênero, terra, trabalho, entre outras. Representações que funcionam, muitas vezes, como redutores, minimizando as suas atuações como mulheres políticas, economicamente ativas e empoderadas (SOUZA, 2006, p. 4). Assim, o conceito de representações sociais é também fecundo na realização dessa análise devido à sua importância na vida social desses sujeitos. Denise Jodelet (2001, p. 22) caracterizou a representação social como: "uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social". E Se apresentam enquanto sistema de interpretação, enquanto maneira de se pensar nossa relação com o mundo e com os outros, a autora segue informando que as

representações sociais enquanto fenômeno cognitivo "envolvem a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, como interiorizações de experiências, práticas, modelos de condutas e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social, que a ela estão ligados". Seguindo essa linha de raciocínio Serge Moscovici (2001, p. 49) em outras palavras ressaltou:

O indivíduo sofre a pressão das representações dominantes na sociedade e é nesse meio que pensa ou exprime seus sentimentos. Essas representações diferem de acordo com a sociedade em que nascem e são moldadas. Portanto, cada tipo de mentalidade é distinto e corresponde a um tipo de sociedade, às instituições e às práticas que lhes são próprias.

Deste modo, não há oposição entre o mundo real e o mundo imaginário. A representação, no sentido atribuído por Jodelet, é percebida, portanto, como um saber socialmente construído e compartilhado e que permite perceber como as mulheres quilombolas e do MMTR se autorrepresentam, veem-se, tomam suas decisões e se conduzem. As representações sociais, individuais ou coletivas apontam para a pluralidade das experiências constituintes dos sujeitos, daí sua importância na análise e na produção de um conhecimento sobre os referidos movimentos. A participação ativa das mulheres nos diversos movimentos, associações e sindicato levou-as ao efetivo empoderamento na região, suas lutas passaram a ser mais reconhecidas.

Na Dissertação de mestrado, discutimos especificamente a questão do empoderamento das mulheres em Conceição das Crioulas, na ocasião fizemos a seguinte observação:

A existência de domicílios singulares, isto é os chefiado por mulheres, foi observado na sociedade brasileira desde o período colonial, fato observado também em Conceição das crioulas desde a sua fundação até os dias atuais. Esse tipo de modalidade na organização familiar foi durante muito tempo ignorado pela historiografia que insistia no enquadramento de todas as famílias no modelo patriarcal. Segundo Carvalho, "isso se deu porque tal construção foi tributária da matriz freiriana de uma cultura patriarcal

engendradora no interior da 'casa-grande' e da 'senzala'" (CARVALHO, 2004, p. 129) (SOUZA, 2006, p. 71).

Nas outras comunidades, como Contendas/Tamboril e Santana, esta situação também foi observada, mas não de forma tão acentuada; contudo, é perceptível o envolvimento das mulheres nas diversas instâncias de organização social. A atuação das mulheres em Conceição das Crioulas serve de exemplo e incentivo para outras mulheres se envolverem cada vez mais na luta pela conquista dos seus direitos por meio do movimento de reinvenção da tradição, agregando a dimensão afrodescendente e assim reconstruindo a identidade dos sujeitos da comunidade. Eric Hobsbawm (1984, p. 9-23) em seu livro *A invenção das tradições* propôs classificação das tradições inventadas em três categorias superpostas:

a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento⁸¹.

O autor seguiu explicitando que compreende por "tradição inventada" um conjunto de práticas, "normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado"⁸².

⁸¹ Eric Hobsbawm & Terence Ranger (orgs.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-23. Disponível em: <http://copyfight.tk/Acervo/livros/HOBSBAWM,%20Eric%20-%20Introduc%CC%A7a%CC%83o%20do%20livro%20A%20inven%CC%A7a%CC%83o%20das%20Tradic%CC%A7o%CC%83es.pdf>. Acessado em: 15 dez 2012.

⁸² Idem.

Não por acaso, no processo de "invenção das tradições" o *Jornal Crioulas: a voz da resistência* (2004, p. 7) destacou:

Atualmente, existem várias mulheres que são destaque por estarem presentes na luta por uma Conceição melhor. Entre tantas outras citamos: Joana Joventina e Maria Auxiliadora, parteiras e benzedadeiras; Generosa, Maria Antônia e Eunice, líderes religiosas e comunitárias; Cecília Maria da Conceição e Maria de Lourdes da Conceição, mães, agricultoras, dona de casa e ex-professora, esta última artesã; As nove artesão que confeccionam as dez bonecas: Maria Emília (D. Liosa), Firmiana Marcionilai (Ana Belo) e D. Antonia historiadora; Júlia Francisca, artesã; Josefa Maria (Zefinha) e Lourdinha, lideranças e artesã; Generosa, artesã; ; D. Lourdes, artesã; Francisca Ferreira, uma das seis primeiras crioulas; **Mãe Magá**, parteira (personagens históricas da comunidade); Aparecida Mendes, Marcia Jucilene, Fátima de João Pedro, Maria Diva, Roseane, Valdeci Silva, Maria de Lourdes da Silva e Maria Zélia e muitas outras têm dado sua contribuição no processo de desconstrução de conceito discriminatório e pejorativos e na construção de uma comunidade mais desenvolvida e conhecida no cenário regional, nacional e até mesmo mundial. **Nesse contexto precisamos dar ênfase à participação de Givânia Maria da Silva. Ela foi a primeira mulher de Conceição das Crioulas a ter curso superior e a envolver-se diretamente na política partidária.**⁸³ (Grifos nossos)

Nomear é significar, é reconhecer a importância de cada uma na comunidade. Podemos observar na narrativa as diversas funções desempenhadas pelas mulheres, muitas delas começaram cedo a sua militância política. Talvez esse fato se explique pelo que disse Carmem Deere (2007, p. 8): que Pernambuco e Paraíba foram os dois primeiros estados onde as reivindicações pelos direitos das mulheres à terra foram verbalizados e onde era significativa também a participação das mesmas nos sindicatos. Mas outras funções desempenhadas pelas mulheres foram de grande importância no sentido de manter as relações de parentescos e os laços de solidariedade. Dentre elas destaco as

⁸³ Essa é parte de uma matéria publicada no jornal da comunidade, o *Jornal Crioulas: A voz da resistência*, que foi elaborado pelas pessoas da comunidade. Esse exemplar é de dezembro de 2004 e a matéria foi feita por Maria Diva da Silva e Márcia Jucilene do Nascimento, ambas educadoras.

parteiras e benzedeiras, já que essas atividades foram e ainda são consideradas de respeito na região, onde a deficiência do atendimento público em relação à saúde é muito precário. A comunidade reverencia em sua memória o imenso trabalho prestado à comunidade por Mãe Magá, que além de parteira foi uma liderança religiosa e trabalhadora agrícola. A comunidade assim a descreveu:

Sempre que os compadres, os pais das crianças, batiam na porta de Mãe Magá, lá ia ela, independente da hora e da distância, ajudar mais um filho a nascer. Em troca recebia ‘Deus lhe Pague’ e o respeito de todos da comunidade. Cientes da luta de Mãe Magá, que ficou viúva muito nova, e precisou criar seus filhos e suas duas filhas, sozinha, alguns moradores organizavam mutirões para limpar o seu roçado na época do inverno, já que a maior parte do seu tempo era dedicado às mulheres grávidas de Conceição (MENDES, 2003, p. 7)

As comunidades rurais, em sua maioria, tem que recorrer aos recursos disponíveis na própria comunidade, por isso o trabalho das parteiras torna-se indispensável. Ser parteira nessas comunidades tem um significado especial, a parteira torna-se comadre e mãe da criança que ajudou a nascer. A própria autora que vos fala vivenciou essa experiência, é fruto de um parto feito em casa. O significado dessa experiência, os cuidados desenvolvidos durante o processo de nascimento, sobretudo, no momento do parto, estão diretamente ligados à condição de respeito e valorização do ritmo natural das coisas sob uma perspectiva humanizada, pois privilegia a mulher como centro desses cuidados. Durante o parto, acompanhar a mulher é conhecer a arte de esperar o momento certo de intervir de forma que tudo aconteça o mais naturalmente possível. Foi assim que foi descrito esse ato por algumas parteiras que conversei. Nas comunidades quilombolas aqui estudadas, na sua maioria as mulheres são o sustentáculo da família. Local em que a maternidade, o apego familiar e as relações de parentesco são marcas igualmente constitutivas das subjetividades femininas. Essas mulheres, em geral, têm muitos filhos, desde as mais velhas até as mais jovens, algumas vezes independentes do seu estado civil. Recorremos a Cristina

Maria Teixeira Steves (2005, p. 35), que apresenta outro olhar sobre a maternidade, desatrelando-a da questão puramente biológica. Para a autora “a maternidade é, para a maioria das mulheres, uma das mais importantes experiências físicas, psicológicas, intersubjetivas. Todos nós temos mãe e, como mulheres, temos o potencial para sermos mães”. Contudo, é importante destacar que, embora a questão da maternidade seja um dos elos de sustentação da comunidade, entendemos que as mulheres negras, em seu processo político, compreendem que não nasceram para perpetuar a imagem da “mãe preta” submissa e obediente, pois são mulheres empoderadas, que percorrem novos caminhos e ampliam seus horizontes na luta por igualdade e justiça nessa caminhada. As mulheres buscam romper com a indiferença em torno de questões cotidianas, relativa a agricultura familiar, a educação dos filhos, ao auxílio maternidade, entre outros procurando quebrar com a dicotomia do público e do privado, levando suas lutas e reivindicações como demandas para a esfera pública.

Valdeci M. Silva (2004, p. 73) explicou muito bem quais os caminhos que percorreu para tentar mudar as condições das mulheres trabalhadoras rurais por meio do MMTR:

O Movimento é uma organização muito importante na vida de todas as mulheres trabalhadoras rurais. Não podemos estar de fora desta organização, onde nós mesmas somos lutadoras da nossa história que vivemos enquanto mulheres, trabalhadoras, mulheres negras, somos sempre a maioria. Mulher desempregada e que não tem um bom atendimento na saúde, na educação e nos projetos voltados para agricultura. Por isso nos organizamos e nós unimos para correr atrás do nosso direitos e ocupar o espaço que é de nós, mulheres trabalhadoras rurais. Organização, participação e a luta continua, e os serviços vão acontecer (sic).

Neste sentido, Cordeiro ao analisar o processo de empoderamento das mulheres trabalhadoras rurais, como exposto anteriormente nesse estudo, informou que uns dos itens de empoderamento dessas mulheres foi a possibilidade de "ir além da casa", mesmo tendo que enfrentar grandes dificuldades. Aponta ainda para o

fato de como mulheres e homens negociaram e barganharam novas posições e lugares e que a partir daí foram construídos novas variedades de organizações familiares na área rural, segundo a autora:

Há mulheres morando com os (as), filhos(as), mulheres solteiras morando sozinhas, mulheres solteiras morando com os irmãos, mulheres morando com os pais e filhos(as) e há pais morando sozinhos, cujos(as) filhos(as) residem na mesma propriedade ou em outro município, dentro ou fora do estado (CORDEIRO, 2006, p. 159)

Outra atividade de destaque para Conceição das Crioulas é o artesanato, fato que levou a comunidade a tornar-se ainda mais conhecida no cenário nacional. Josivan Rodrigues dos Santos, um dos membros da comunidade de Conceição das Crioulas, em um trabalho desenvolvido no seu curso de graduação na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), narrou a importância do artesanato. Afirmou que é fruto dos saberes tradicionais, além de ser uma atividade produtiva capaz de gerar renda e promover a valorização da cultura. Acrescentou que a relação do artesanato de Conceição com a sua identidade se faz pelo emprego das matérias-primas locais, pelas técnicas de produção utilizadas e pelas diversas formas com que os artesãos mais velhos e experientes repassam os saberes às novas gerações (2004, p. 22).

Figura 24: Dona Sabina e a cerâmica produzida com barro vermelho



Fonte: Eupídio Suassuna. Pesquisa de Josivan Rodrigues dos Santos, 2004. p. 26⁸⁴

A **Figura 24** é a foto de Sabina Maria da Conceição, também conhecida como "Tia Sabina". Sentada em frente à sua residência em Conceição das Crioulas, nasceu em 03/06/1933 e foi esposa do Sr. Virgílio Vicente, sua residência fica no Sítio Paula. Faleceu em 2007, aos 74 anos. Aprendeu a arte de fazer cerâmica com seu esposo, que, por sua vez, aprendeu com sua mãe. A comunidade relatou de sua importância: “Tia Sabina quis repassar a arte de trabalhar com cerâmica para seus filhos e filhas, porém, apenas sua filha, Cícera, aprendeu a bela arte que, através das gerações vem reafirmando a história da comunidade”.⁸⁵

⁸⁴ Informações de Josivan Rodrigues dos Santos. *Conceição das Crioulas: Um caso de sucesso*. Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Departamento de Design, Projeto do Produto. Recife, 2004. Disponível em: www.oimaginario.com.br/Site/up-content/uploads/conceicao_das_Crioulas%20-Josivan/%20Rodrigues.pdf. Acesso em 05 jan. 2012.

⁸⁵ *Jornal Crioulas: a voz da resistência*. Ano 5- nº. 11 - agosto 2007

Figura 25: Bonecas de fibras de caroá



Fonte: Imaginário Pernambucano. Trabalho de Josivan Rodrigues dos Santos, 2004. p. 32⁸⁶

Figura 25 mostra bonecas feitas a partir da fibra do caroá. Além das bonecas, a comunidade produz bolsas, jogos americanos e painéis. As bonecas foram construídas com o objetivo de homenagear dez mulheres que foram e são lideranças da comunidade. Elas simbolizam e representam a história de luta e resistência de tantas outras mulheres que se destacaram na luta da comunidade.

Várias foram as lutas realizadas pela comunidade sob a liderança de suas mulheres. Podemos citar a mobilização pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, o que daria poder legal na conquista das terras dos seus ancestrais, o reconhecimento das mulheres como produtora rural, por uma educação diferenciada onde fosse valorizada a história da comunidade, por uma saúde de qualidade. Dentre todas essas lutas, de uma forma ou de outra, todas as mulheres deram suas contribuições. Para isso, a comunidade teve que recorrer à memória individual e coletiva, pois, segundo Maurice Halbwachs (2004, p. 39), “não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta construção se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros”. Com efeito, existe a memória individual, mas ela se constrói em diferentes situações e com a interferência de diferentes participantes.

⁸⁶ SANTOS, op. cit., p. 158

2. Relação de gênero e poder nas comunidades quilombolas

É importante procurar entender como os sujeitos se formam nessas relações. Para tanto é possível tomar o fato linguístico como ponte de passagem, que funciona como singularização de sentidos (ORLANDI, 2003). O que poderá traduzir relações de sujeição ou de não sujeição. É necessário considerar a relação entre os discursos e a força do imaginário na constituição do social, pois para Orlandi (2003, p. 42) "O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não 'brota' do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, por uma sociedade como a nossa, por relações de poder.

Nessa perspectiva Scott definiu o gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”, Nesta parte do capítulo discutiremos a questão da relação entre gênero e poder. O poder é aqui entendido de acordo com o conceito elaborado por Foucault. Para esse autor, o poder se exerce de diversas formas e não se localiza em um único lugar, “o poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação” (FOUCAULT, 2005, p. 183).

Poder, na acepção de Foucault, é dinâmico e não existe em si mesmo, existem apenas relações de poder que se disseminam por toda sociedade. Dessa forma, não se deve tomar o poder como “algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia” (Idem, ibidem). Explicitou ainda o autor a eficácia desse poder e sua manutenção afirmando o que faz com que ele seja aceito “é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discursos” (Idem, p. 8). Penetrando os recônditos da vida dos

indivíduos, o poder produz subjetividades segundo as condições de possibilidade e imaginação, situadas em um dado tempo e espaço. Para Foucault aquilo que é efetivamente dito não provém de um tesouro infinito de significação, mas de condições de possibilidades específicas. E acrescentou:

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o compõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que faça o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’ (2000, p. 119).

Foucault, quando ressaltou que o corpo entra numa maquinaria de poder que o torna tanto mais obediente quanto útil, deixou claro que o exercício do poder molda os corpos para que eles atuem como se deseja, para que eles façam o que se quer. A repetição de que “ser verdadeira mulher” é ser dócil, delicada, frágil, sedutora, bela, cria imagens às quais milhares de seres identificados pelo feminino procuram se assemelhar. A “verdadeira mulher” se desdobra também em esposa-mãe, “imagem que habita as mulheres como apelo do natural, o apelo do ventre, destino e marca da verdade do sexo” (SWAIN, 2000, p. 70). Nessa ordenação, a divisão binária dos papéis sexuais recai sobre uma divisão de trabalho, divisão de espaço, instaura poderes que recai no sexo biológico.

É assim que algumas expressões tais como “sexo frágil” e “corpos dóceis” são instituidoras de papéis e práticas sociais, cujos significados simbólicos fundamentam-se nas representações sociais e instituem o ideal do feminino. Nestas expressões, o “sexo” atrela todas as mulheres ao seu corpo e todas são apenas identificadas como “a mulher”, sem levar em conta as experiências, as subjetividades, as multiplicidades e as individualidades de cada uma.

Observar e registrar como as práticas cotidianas inauguram as tradições culturais nas experiências vividas das comunidades e como

essas experiências são passadas de geração a geração, sem perder de vista o que nos sugeriu Pesavento. Segundo a autora “ao reinscrever o tempo do vivido no tempo da narrativa, ocorrem todas as variações imaginativas para possibilitar o reconhecimento e a identificação” (PESAVENTO, 2003, p. 36). Observar no cotidiano da comunidade como se processam as divisões de tarefas, como: cozinhar, lavar roupa, buscar lenha, caçar, cuidar das crianças, quem desempenha a função de benzedeiras, parteiras, entre outras. Quem é provedor da família. (Pensando as relações entre as pessoas).

Para tanto, é preciso entender os processos históricos que, por meio do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências, pois, como explicitou Scott, “não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (SCOTT, 1999, p. 27). Assim sendo, a experiência não é origem de explicação, evidência autorizada, mas aquilo que se quer explicar, aquilo por meio do qual se produz conhecimento.

Na perspectiva pós-moderna, as identidades são máscaras sobrepostas a outras máscaras e, dessa forma, não se aceitam naturalizações constituídas (e constituidoras) pelo pensar homens e mulheres, uma vez que existimos no social e na experiência de seus significados. Matilde Ribeiro, em artigo, recorreu aos estudos realizados pelo Instituto de pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), pelo Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM) e pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), realizado em 2007, afirmando:

Enquanto as mulheres estão mais representadas no trabalho doméstico e na produção para próprio consumo e trabalho não remunerado, os homens ocupam mais postos com carteira de trabalho assinada e de empregador. [...] Destaca-se, ainda, a alta proporção de jovens negras, com idade entre 16 e 29 anos, que são empregadas domésticas - no caso destas faixas etárias, alcançam o dobro da proporção das jovens brancas. No que diz respeito ao número de trabalhadoras domésticas com carteira de trabalho assinada, percebe-se um relativo aumento na porcentagem ao longo da década: em 1996 verificava-se 18,7% para as negras e 23,6%

para as brancas; já em 2006 os números passaram a 23,9% e 30,2%, respectivamente (RIBEIRO, 2008, p. 2).

Tal condição reproduzida historicamente fez com que o movimento feminista atentasse para as questões envolvendo a vida privada como questão política, observando as especificidades das mulheres e entre as mulheres, demonstrando a complexidade das relações sociais. Corroborando Ribeiro, Marcelo Paixão e Flavio Gomes (1999, p 13), ao analisarem as histórias das diferenças em relação à questão do gênero e da raça, informaram que, em relação às mulheres negras, há silêncio na História de ontem e de hoje e acrescentam:

Passados e presentes das mulheres negras são atuais e verdadeiros. Entre a vitimização e a produção simbólica de heróis, há experiências complexas de luta, opressão, humilhação, superação, amor, dor, desejo, escolhas, alegrias e desafios. Constatar isso pode ser pouco; mais importante será conhecer e tornar visíveis - em alguns espaços do conhecimento e da decisão sobre as políticas públicas - o universo das mulheres negras e o seu protagonismo de ontem e de hoje (2008, p. 961)⁸⁷

Diante do exposto acima é que discutimos as experiências dessas mulheres negras e quilombolas para o campo do visível e do dizível, colocando-as como protagonistas das suas histórias. Considerando as especificidades, as relações de poder tratadas aqui são dirigidas a homens e mulheres que se identificam como negras(os)/quilombolas das comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana. No cotidiano dessas comunidades, as mulheres estão presentes em todas as situações. A história delas é particularmente reveladora, principalmente sob dois aspectos. O primeiro é quebrar com

⁸⁷ PAIXÃO, Marcelo; GOMES FLÁVIO. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Marcelo-Paix%C3%A3o-Hist%C3%B3rias-das-diferen%C3%A7as-e-das-desigualdades-revisitadas.pdf>. Acessado em: 10 nov. 2012.

o caráter “arrasadoramente mítico do homem universal”, essencial na representação social do Sertão, como descreve Miridan Knox Falci, ao escrever *Mulheres do sertão nordestino*. Para ela: “ali se gestou uma sociedade fundamentada no patriarcalismo, altamente estratificada entre homens e mulheres, ricos e pobres, escravos e senhores, brancos e caboclos” (2001. p. 242).

As mulheres dessas comunidades, desde sua fundação, subvertem a ordem “natural” do lugar das mulheres do Sertão pernambucano. Não por acaso, Vanete Almeida assessora e fundadora do MMTR do Sertão Central, assegurou:

Estamos presentes nas comunidades rurais dos seguintes municípios: Calumbi, Cedro, Custódia, Flores, Mirandiba, Salgueiro, São José do Belmonte, Santa Cruz da Baixa Verde, Serrita, Serra Talhada e Triunfo. Atuamos e intervimos no meio rural provocando mudanças, primeiro em nós mesmas, depois em nossas famílias, nas nossas comunidades, nos nossos municípios, nos sindicatos, nas associações, nos partidos políticos e em todos os lugares dos quais fazemos parte [...]. Ousamos pensar a vida a partir do que vivemos, de olhos bem abertos contra o racismo, os preconceitos e as discriminações de classe, gênero e raça (2004, p. 15).

Portanto, procuramos fazer uma leitura atenta ao modo como as mulheres dessas comunidades, no seu cotidiano, inscrevem-se (ou não) como sujeitos “ex-cêntricos”⁸⁸. E, ainda, como tal posição identitária opera na construção de suas subjetividades, nos aprisionamentos e emancipações que possibilita e/ou interdita, pois, como explicitou Orlandi: “os sentidos e os sujeitos se constituem em processos em que há transferências, jogos simbólicos dos quais não temos o controle e nos quais o equívoco – o trabalho da ideologia e do inconsciente – estão

⁸⁸ Para Linda Hutcheon, ser “ex-cêntrico” é ficar na fronteira ou na margem. Ficar dentro e, apesar disso, fora, é ter uma perspectiva diferente e acrescenta “as mulheres negras em especial trouxeram para a reordenação ex-cêntrica geral da cultura não apenas uma noção muito precisa do contexto social e da comunidade na qual trabalham, mas trouxeram também aquilo que Bárbara Christian considerou como sendo o ‘fundamento para um autêntico processo revolucionário’” (HUTCHEON, 1991, p. 91).

largamente presentes” (ORLANDI, 2000, p. 8). Ser mulher, negra e quilombola no Sertão traz em si uma “ex-centricidade” se levarmos em consideração que somos construídos de uma cultura ocidental, onde o que impera é a cultura eurocêntrica.

Além disso, foi importante também buscar compreender as diversas ações e estratégias criadas, no cotidiano desses sujeitos, com vistas a romper com tais posições ou promoverem desestabilizações nelas, ao ampliar seu acesso à cidadania. Foi possível perceber que, embora ciente das suas singularidades e diferenças, as mulheres (e homens) da comunidade não abrem mão de suas mobilizações, de sua luta para impedir e/ou denunciar o uso político dessa posição para manter/reafirmar as desigualdades e exclusões sociais (SOUZA, 2006, p. 7-8)

O segundo aspecto que consideramos relevante a assinalar é o da posição central das mulheres na tradição da fundação da comunidade, no caso de Conceição das Crioulas, o que deve ter contribuído para desestabilizar a ideia hegemônica do patriarcado⁸⁹. Embora ciente da problematização que acarreta o uso deste conceito, uma vez que ele remete para um sentido fixo, uma estrutura estável, uma essência universal, a dimensões que indicam imediatamente o exercício da dominação masculina.

Tal perspectiva guiou nossas reflexões acerca das relações entre mulheres e homens nas comunidades estudadas. Em Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, à luz das nossas investigações, parece-nos que as mulheres, ao desenvolverem, de modo próprio, suas vidas, desde a ação inicial de ocupação, arrendamento e posse legal da terra, até as atuais atividades de exploração desse lugar com o trabalho de plantar, colher e comercializar os produtos nas cidades vizinhas, estão garantindo, assim, o seu provento e o trabalho de toda a família. Nesse sentido, são provedoras, o que sugere uma desestabilização da posição de dependência do “poder natural dos homens”. Deere afirmou que a

⁸⁹ A ideia de patriarcado foi utilizada, aqui, a partir dos sentidos atribuídos por Carole Pateman, explicitados em páginas anteriores.

importância dos direitos das mulheres trabalhadoras rurais acontece de maneira geral por duas razões as quais ela denominou de argumentos “produtivista” e “de empoderamento”, a autora escreveu:

O argumento produtivista refere-se ao reconhecimento de que o direito das mulheres à terra está associado com o aumento do bem-estar de mulheres e seus filhos, bem como com sua produtividade e, portanto, com o bem estar de sua comunidade e sociedade. O argumento do empoderamento reconhece que os direitos das mulheres à terra são decisivos para aumentar seu poder de barganha dentro da família e da comunidade, para acabar com sua subordinação aos homens e, assim, atingir uma real igualdade entre homens e mulheres. No Brasil as mulheres ganharam o direito formal à terra como um subproduto do processo de alcançar a igualdade entre homens e mulheres em todas as suas dimensões legais, através da expansão dos direitos da mulher na Constituição de 1988. Mas a obtenção de mecanismos específicos de inclusão de mulheres na reforma agrária – para aumentar a parcela de mulheres com direitos efetivos à terra – não foi alcançado até que os argumentos produtivistas fossem mais bem compreendidos e internalizados tanto pelo Estado como por todos os movimentos sociais rurais. (DEERE, 2002, p. 138).

Como observado acima, no Brasil foi só com a Constituição Federal de 1988, que pelo menos na forma da lei, se expandiu para as mulheres o direito formal à terra e se garantiu também a igualdade de direitos e de deveres na sociedade conjugal, foi com esta constituição que se reconheceu:

A união estável como entidade familiar, embora mantivesse a visão restritiva de união apenas entre o homem e a mulher; garantiu os mesmos direitos e qualificação para os filhos havidos ou não da relação do casamento ou por adoção; reduziu as exigências para a obtenção do divórcio; criou o direito à licença-paternidade; construiu o direito ao planejamento familiar, reconhecendo a competência do estado de propiciar recursos educacionais e científicos para o seu exercício; e apontou a responsabilidade do Estado em criar mecanismos para coibir a violência no âmbito das relações familiares (RODRIGUES, 2005, p. 17)

Nestes termos, trouxe para o espaço público o que era considerado apenas como dimensão pessoal e privada, recuperando-se a dimensão da subjetividade, da individualidade e da autonomia de mulheres e homens. A autora afirmou ainda que “se a democracia brasileira precisa ser aprofundada e consolidada no espaço público, o mesmo pode ser dito no âmbito da esfera privada, das relações afetivo-sexuais e de conjugalidade” (Idem, p. 20).

A ideia que desenvolvemos é a de que gênero diz respeito às representações construídas sobre o feminino e o masculino. Assim, é importante perceber quais as práticas sociais do masculino nestas comunidades, sem perder de vista que, historicamente, “a marginalização das mulheres de certos postos de trabalho e de centros de poder cavou profundo fosso entre suas experiências e a dos homens” (SAFFIOTI, 2005, p. 50). Dentro desse processo de desigualdade, discriminação e preconceito os homens do Sertão também carregam vários estigmas.

Durval Muniz Albuquerque Júnior afirmou que nos discursos preconceituosos criados em torno da figura do homem nordestino, preconceitos esses muito bem reproduzidos nos homens do Sertão. Esse “ser nordestino”, criado a partir de uma construção histórica e homogênea, será responsável por gerar no consciente coletivo nacional um lugar exótico denominado “Nordeste”, baseado nas categorias da “seca, o coronelismo, o cangaço e o messianismo ou fanatismo religioso” (2007, p. 106).

Figura 26: Sr. Virgínio no 13º Encontro de MTR



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal),
Conceição das Crioulas, 2008

O mito do “cabra-macho/cabra-da-pestre” poderá ser associado a sujeitos como: Sr. Virgínio Vicente (vide Figura 26), Sr. João, Sr. Francisco José, José Munis, Andreolino, João Alfredo, entre outros moradores de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana? Ou serão eles “quase um homem-cacto, um homem caatinga, por isso mesmo um ser seco, espinhento, agressivo, inóspito, hostil, pouco acolhedor, sofrido, torturado, de natureza imprevisível”? (2007, p. 115). As generalizações são muito perigosas e mascaram as especificidades. Não existe “a mulher”, assim como não existe “o homem do Sertão”, seres construídos a partir de uma essência imutável, com identidade fixa, tendo como referência o modelo produzido a partir da dicotomia Norte x Sul, o primeiro como representação do atraso e o outro como representação do desenvolvimento. Esses são estereótipos que circulam nos discursos em torno da figura do homem sertanejo. Concordamos

com Albuquerque Jr. quando afirmou não negar que no Nordeste não tenham existido, eventos e sujeitos que correspondam à descrição, mas, ao mesmo tempo, nos faz refletir sobre essas complexas implicações que colocam esses homens presos em uma função natural como exemplo a de “cabra-da-pestre” ou que o Nordeste seja apenas sinônimo de miséria, fome ou violência. E acrescentou:

O que queremos questionar é que exista exclusivamente no Nordeste ou que exista lá apenas isto e que estes personagens e estes eventos sejam suficientes para dizer o que foi a história desse espaço e como seriam seus habitantes. Quero questionar, justamente, a lógica do discurso do preconceito e da estereotipia que é o de tornar o complexo e o diverso em algo simplificado e homogêneo, ignorando que o Nordeste existam muitas outras realidades, desde naturais, paisagísticas, climáticas, até muitas outras realidades sociais, étnicas, culturais, econômicas ou políticas (2007, p. 122-123).

Alguns desses eventos compõem a Geografia natural da região onde se localiza Conceição das Crioulas, Contendas e Santana. Isto é inquestionável, mas os homens desse lugar podem ser o “homem-cacto”, o “homem caatinga”, mas podemos fazer um deslocamento desse lugar transformando os termos. Se observamos a foto do Sr. Vigínio, ele pode simbolizar essas descrições, mas não no sentido empregado acima como “um ser seco, espinhento, agressivo, inóspito, hostil, pouco acolhedor”. Muito pelo contrário, é uma pessoa dócil, afetiva, atenciosa e lutadora. Lembremos que até os cactos possuem suas especificidades e utilidades: dão belas flores e frutos, podem matar a sede e a fome. Em Conceição das Crioulas, por exemplo, a comunidade faz o doce do facheiro. “O Facheiro é um cacto, planta típica da região Nordeste, que resiste à seca e que serve de alimento. Também é utilizado para fazer ornamentação. Conheça a deliciosa receita do doce que Dona Otilia prepara em dias de festa para seus convidados/as” (*Jornal Crioulas*, 2004, p. 4). É preciso romper com esse lugar comum, pois “é pela ruptura com o habitual que se torna possível da visibilidade aos sentidos” (SPINK E MEDRADO, 2000, p. 45).

Sr. Virgínio é um sujeito ativo na luta da comunidade, é bem informado sobre a sua história, envolvido politicamente nas diversas ações, lutas e mobilizações realizadas pela comunidade. Segundo sua esposa, ele é um bom marido que não se furtava em dividir as tarefas domésticas. Trata-se, sem dúvida, de uma situação incomum, singular, considerando-se a relação de gênero existente entre a maioria dos homens na sociedade. São posições emblemáticas de masculino e feminino que apontam para a singularidade dessa comunidade em termos de relações mais igualitárias de gênero. Acreditamos que o deslocamento em torno das posições do sujeito nessas comunidades foi possível diante da posição política assumida pelas mulheres, mas as experiências desses sujeitos é paradoxal, unem-se e defendem sua comunidade enquanto grupo, porém observando as vivências, analisando as experiências, registrando os relatos, percebemos que nas comunidades embora as mulheres tenham assumido historicamente posição de destaque em relação a luta pela conquista de sua territorialidade, do seu reconhecimento enquanto “remanescente de quilombo”, ainda é visível as diferenças de gênero e isto se explica a partir das palavras de Swain (2005, p. 337-338):

Sexismo e racismo têm muitas semelhanças e com frequência aparecem imbricados; mas se, hoje, no Brasil, é anticonstitucional a discriminação racial, e se a igualdade total entre mulheres e homens foi estabelecida na Constituição de 1988, sexismo e racismo apenas mudaram de perfil, pois permanecem ancorados nas estruturas socioeconômicas e imaginária. Estou me referindo, aqui ao aspecto constitutivo das representações sociais, que se adensam e se cristalizam em constelações imaginárias de significação: os valores, assim instituídos, informam a construção hierarquizada do feminino e do masculino

De fato, as diferenças, desigualdades e discriminações de gênero e raça no Brasil ainda alicerçam as relações sociais, mas o que importa é procurar as brechas, os fios que tecem outras sociabilidades. Por isso, é importante mostrar as mulheres em ação pelo seu efetivo empoderamento, construindo e participando de forma ativa nos

movimentos, com vistas a transformar as desigualdades de sexo e gênero ainda existentes em suas comunidades. Como reflexo é interessante trazer para o campo da história a mobilização feita pelas mulheres dessa região, que resultou num evento no dia 8 de março de 2008. Esse fato vale a pena ser lembrado pois ele reflete “a busca comum do ideal partilhado”.

Com o tema “Mulher, participação, poder e democracia”, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas e a Prefeitura de Salgueiro, realizaram uma vasta programação envolvendo várias ações que culminaram em um ato público (vide Figura 27). Esse evento mobilizou várias mulheres da região.

Figura 27: Mulheres reivindicam seus direitos



Fonte: SUPRAMAX Tecnologia, Salgueiro, 2008

Também percebemos, na Figura 27, a criação da autorrepresentação positiva, possibilitada pela organização das mulheres em torno da valorização de uma história que re-significa o termo “mulher trabalhadora rural”.

A significativa participação e atuação das mulheres nessa região foi reveladora da capacidade organizativa desses sujeitos sociais, que indica a não submissão à mera condição de seus papéis “generizados”. No cotidiano dessas comunidades enumeras foram as dificuldades encontradas para se firmarem enquanto sujeitos de direitos e sem dúvidas nesse processo os conflitos de gênero apareceram de forma significativa, nem todos os homens da comunidade compreendia e aceitavam a participação efetiva das mulheres, nos Encontros, reuniões e até mesmo em viagens, principalmente quando eram casadas. É no cotidiano que aparece a realidade social e os conflitos se corporificam. Em vários momentos foi possível ouvir alguns desabafos em relação às resistências encontradas por algumas mulheres ao saírem de casa para participar dos Encontros. Alguns argumentavam que elas iriam a esses encontros para ficar livre para fazer tudo que quisessem longe dos olhares deles. Mas os conflitos vivenciados não impediram que a maioria das mulheres com apoio de alguns homens permanecesse no processo em busca de justiça social e maior igualdade entre os sexos.

Assim, esse cotidiano de reinvenção das inúmeras experiências desses sujeitos foi sendo interpretado e evidenciado com o objetivo de demonstrar que houve um processo cumulativo nessa forma de resistir. Com um olhar mais demorado será possível “destrinchar esse complexo emaranhado de acontecimentos” (Ginzburg, 2007, p. 211).

Todo esse passado histórico deixou heranças na memória e nas práticas cotidianas das mulheres de Conceição das Crioulas, o que deu força para que elas servissem de exemplo e de incentivo para as comunidades vizinhas, o que induz considerá-las como sujeitos significantes na formação das identidades locais. A importância desse registro passa pelo que afirmou Ana Cristina Brandim (2008, p. 9):

Conhecer como historicamente o corpo se torna potente, a ponto de vigorar nos registros do passado, é um passo importante para uma (re)escrita que tenha a preocupação de perceber os cortes que se abrem no sujeito e o transformam lá onde os sons são emitidos; onde os pés dançam e movimentam trajetos; onde as mãos contornam destinos; onde o risco e o medo se insinuam como nó na barriga. A vida com suas (in)certezas é um atributo potencial de forças que deve ser considerado quando se escreve a História, pois o que é esta senão um trajeto suspenso por devires que cortam o sujeito em tempo de instantes.

Os corpos das mulheres de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana tornam-se potentes ao trazerem as histórias do passado, que dão fundamento às suas ações no presente e assim (re)escrevem suas histórias. Vejamos mais um exemplo:

Mulheres Guerreiras

Mulheres guerreiras
Chegaram em Conceição
Pra conseguir a liberdade
Plantaram algodão

O grande sonho
Virou verdade
Com força e união
Conquistaram a liberdade

Então os fazendeiros
Ricos e opressores
Invadiram Conceição
Se tornaram dominadores

Mas o povo de Conceição,
Meu irmão
Demonstraram
Resistência
E continuaram resistindo
A todo tipo de violência

Hoje a comunidade
É organizada
Busca seus direitos
Com força e coragem

Durante muito tempo
A educação
Foi um forte instrumento
A favor da opressão

É por isto que
Defendemos
Uma educação diferente
Que inclua nos currículos
A história da gente.⁹⁰

No cotidiano dessas comunidades encontramos pessoas capazes de se expressar por meio da poesia. Essa arte do fazer se expressa na forma de ações construídas historicamente no dia-a-dia, capaz de levá-las a repensar sobre suas vidas e recriar mecanismos novos neste “fazer-se”. Dentre todos esses mecanismos de organização, luta e resistência cotidiana, outra ação muito significativa foi o I Encontro de Jovens, realizado na comunidade de Conceição das Crioulas. Neste encontro, além dos jovens dos dez sítios que formam o território quilombola de Conceição das Crioulas, participaram também jovens de Contendas e Santana, além de representantes de jovens da comunidade quilombola de Feijão (município de Mirandiba), da Vila de Umãs e do povo indígena Atikum. Na programação do encontro teve espaço para oficinas; dança popular com o grupo de dança de Mirandiba; percussão, com Adalmir José, Cícero Mendes, Givanildo Antonio, Marcelo Paulino (todos da comissão de juventude); além de jornalismo, com Fred Pessoa e teatro, com Silvana Menezes, ambos do Centro de Cultura Luiz Freire.

⁹⁰ Poesia publicada no *Jornal Crioulas: A voz da resistência*, ano 2 - nº 7, p. 4 - abril 2005. Autoria de: Maria Zélia de Oliveira, Márcia Jucilene do Nascimento, Maria Diva da Silva Rodrigues e Francisca Marcelina de Oliveira.

Neste Encontro, ficaram acordadas as seguintes proposições:

- 1) Realizar um momento em cada sítio de Conceição das Crioulas, para discutir sobre os temas debatidos e discutidos no I Encontro de Jovens do Território Quilombola de Conceição das Crioulas. E ainda, encontros de socialização das ideias geradas no Encontro.
- 2) Maior intercâmbio e trabalho conjunto dos jovens dos territórios quilombolas do Estado de Pernambuco.
- 3) Trabalhar junto à escola na formação de mais jovens nos assuntos discutidos no Encontro.
- 4) Momentos de estudo das leis que favorecem os quilombolas. Mas fazer discussões dinâmicas e descontraídas.
- 5) Organizar e trazer o Encontro Estadual de Crianças Quilombolas (Quilombinho) para Conceição das Crioulas, tornando também uma ação dos jovens para as crianças (Jornal Crioulas, 2006, p. 5).

É importante assinalar que, atualmente, é significativa a participação dos jovens em todas as instâncias organizativas das comunidades. No processo de reconstrução da memória e de sua história, os jovens tem desenvolvido diversas atividades com o objetivo de dar sustentação à luta realizada pela comunidade e de conquistar seus direitos. Nesse processo devemos ressaltar a importância das condições de imaginação, pois “o imaginário seria condição de possibilidade da realidade instituída, solo sobre o qual se instaura o instrumento da sua transformação” (SWAIN, 1994, p. 48). Assim, é importante os jovens tomarem conhecimento sobre os amparos legais que tratam das questões quilombolas, ao mesmo tempo em que é de grande importância a preocupação com as crianças da comunidade, pois é lá no nascedouro que eles podem pensar e construir outros discursos e a autorrepresentação de si mesmos, valorizando sua origem e seus ancestrais. Dentre as atividades desenvolvidas pelos jovens merecem destaque a criação do time de futebol feminino, em Conceição, o grupo Crioulas Vídeo, que registra e documenta sua própria história, além do grupo de teatro da comunidade, que contribui e participa de projetos e

eventos dentro do Estado, como por exemplo, da II Conferência Municipal da Juventude de Salgueiro:

Os jovens quilombolas de Conceição das Crioulas participam da II Conferência Municipal do Município de Salgueiro, a conferência acontece no Salgueiro Plaza Hotel no dia 14 de maio de 2010, participaram desse encontro jovens de diversos movimentos sociais, escola, etnias, dentre os segmentos. Na programação está pautada a definição de conselho e seu papel. Haverá eleições dos novos conselheiros, pois, o tempo de renovação do conselho é de dois anos. Ressalta-se que nessa última composição houve a participação dos jovens do quilombo de Conceição das Crioulas, foram eles: Adalmir José, Fabiana Ana Mendes e Martinho Mendes. Candidata-se para compor essa nova composição: Adalmir José, Ana Claudia Mendes, Jocilene Valdeci e Roseane Mendes. Tanto esses, como aqueles jovens atuam no movimento quilombola e desenvolvem ações voltadas para o fortalecimento da identidade étnica quilombola, representarão qualitativamente toda juventude quilombola.⁹¹

Todo esse processo de organização da comunidade tem muito a ver com as criações e recriações das experiências de mulheres e homens da comunidade que, no ato de rememorar, lembrar, foram criando, recriando sua história. Todas estas experiências são frutos de vivência individual e coletiva que carregam em sua imaginação o desejo de garantir para seus descendentes um mundo melhor.

3. O significativo e o significado das festas nas comunidades quilombolas.

Entre os inúmeros elementos de pertencimento que recorrem às comunidades quilombolas, as festas ocupam um lugar de destaque. Logo, observar como o lúdico e o sagrado se intercambiam, criando relações de solidariedade e de comunhão, foi também um dos objetivos da pesquisa. Observar também, como as práticas religiosas, que andam

⁹¹ Informações disponíveis em: http://crioulasvideo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=138:jovens-quilombolas-na-ii-conferencia-de-juventude&catid=35:crioulasvideo&Itemid=59

juntas às festas, podem ser reveladoras de importantes aspectos da dinâmica cultural destas comunidades negras rurais.

Aparentemente parece não existir relação entre o lúdico e o sagrado; contudo, nas comunidades aqui estudadas essa é uma relação possível. Para tanto, basta observar os eventos festivos da comunidade de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana.

Figura 28: Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Mercado



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2012

A Figura 28 mostra dois símbolos bastante significativos para a Comunidade de Conceição: em primeiro plano, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e, ao fundo, o Mercado, que também é restaurante e clube. É a partir dos símbolos e de suas representações, vivenciadas nas práticas, que se constroem a realidade e nela os sujeitos se inserem. Isso significa que o humano, ao elaborar suas abstrações intrinsecamente ligadas à religião, estabelece através dela sua relação com o sagrado. É essa relação que envolve o ser humano por inteiro que

denomino de “lúdico”, pois entendemos que o sujeito, quando age ludicamente, vivencia uma experiência plena. O lúdico foi visto como componente do lazer, como diversão, como relação prazerosa do indivíduo com ele mesmo e do indivíduo com o grupo social ao qual pertence. São complexas as dicotomias, contudo não encontramos outra associação para descrever os eventos festivo/religiosos que ocorrem nas comunidades analisadas. Como sagrado entendemos que é tudo aquilo que envolve divindades e para compreendê-lo, segundo alguns estudiosos, não podemos desassociar do seu oposto o profano.⁹² Para analisar estes eventos, recorreremos à categoria Cultura. Porém, o termo Cultura será empregado como relacionado à capacidade que possuem indivíduos e grupos de repassarem suas tradições e costumes para seus descendentes por meio da oralidade.

Nessa perspectiva, Cultura torna-se uma categoria importante para se pensar a construção dos projetos de organização que foram sendo produzidos por esses sujeitos sociais. Pois muitos dos ensinamentos e aprendizagens dessas tradições que dão suporte a várias mobilizações implementadas por esses sujeitos são repassadas por meio da oralidade, de geração a geração. Ao abordar a categoria Cultura, estamos pensando-a como a capacidade dos sujeitos sociais de analisarem suas experiências, de contarem a sua história e, acima de tudo, como possibilidade de organização e de estratégias de enfrentamento pelos seus direitos.

Segundo Roger Chartier, não é possível entender uma história cultural desconectada de uma história social, posto que suas

⁹² Para compreender e se aprofundar no assunto, leia Mircea Eliade (2000, p. 17) que, em seu livro intitulado *O Sagrado e o Profano*, afirmou que “a primeira definição que pode dar-se do sagrado é que ele se opõe ao profano”. Por sua vez, Roger Callois (1979, p. 19), em *O homem e o sagrado*, informou que “estes dois mundos, o do sagrado e o do profano, apenas se definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se”. Já Rudolf Otto (1985, p. 6), em seu livro *O Sagrado: aspecto irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, explicitou que “o sagrado não pode ser definido, nem ensinado; deve ser evocado ou despertado no sentimento e descrito por analogia ou metáfora”.

representações são produzidas a partir de papéis sociais. O autor afirmou que:

A relação de representação é assim turvada pela fragilidade da imaginação, que faz com que se tome o engodo pela verdade, que considera os sinais visíveis como indícios seguros de uma realidade que não existe. Assim desviada, a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, em um instrumento que produz uma imposição interiorizada, necessária lá onde falta o possível recurso à força bruta (CHARTIER, 2002, p. 75).

Nesse ponto, consideramos importante ressaltar as análises realizadas por Thompson quando nos alertou para tomar “cuidado com as generalizações, dos universais da ‘cultura popular’ e com o próprio termo ‘cultura’, como sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto” (1998, p. 17). O autor nos alertou no sentido de estarmos atentos ao uso desse termo e as suas complexidades:

Não podemos esquecer que ‘cultura’ é um termo emaranhado que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume histórico específico das relações sociais e de trabalho (1978, p. 22).

É “necessário desfazer o feixe”. Para tanto, devemos buscar no passado os componentes que moldaram a cultura desse povo. Sobre que base se forjou a religiosidade nordestina e a(o) nordestina(o)? A religiosidade nordestina foi construída a partir do imaginário, que aflora em diferentes tipos de discursos e forja sentidos e identidades. Essa religiosidade, foi vista até pouco tempo como fanatismo religioso. Nesses termos o nordestino:

passa a ser marcado pela figura do beato ou da beata, homens e mulheres à beira da insânia em suas crenças, cheias de superstições crendices que misturam, desordenadamente, elementos religiosos de matrizes culturais diversas, sincretizando crenças católicas, com crença animista ou fetichista de origem africana ou indígena, [...] que passa a ser visto como homem de fé, homem simples, crédulo, capaz de acreditar nas mais disparatadas pregações e de perigosamente se entregar a qualquer ritual que ganhe a totalidade da religiosidade (ALBUQUERQ JÚNIOR, 2007, p. 112).

A quem interessava à construção desse imaginário em torno da fé nordestina? Esse discurso discriminador tende a homogeneizar os diferentes, tornando o sertanejo e o fanatismo um binômio inseparável, além de não levar em consideração os repertórios culturais que dão base aos fundamentos dessa religiosidade. Os costumes religiosos herdados pelo povo do Sertão foram construindo, ao longo do tempo, a partir de tradições culturais e negociações simbólicas, a partir do encontro entre culturas diferentes que tiveram “início com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias missionárias fundadas pelos Jesuítas nos séculos XVII e XVIII, e que prosseguiu com as missões capuchinhas junto à população ‘cabocla’ até o século XIX” (POMPA, 2004, p. 72).

Não é possível isolar essa herança cultural da religiosidade sertaneja, assim como outros componentes presentes nessa religiosidade como os herdados das culturas indígenas e negras/afrodescendentes? Diante desses fatores, podemos dizer que as vivências religiosas dessas comunidades são muito mais diversificadas e complexas do que pode sugerir um rápido olhar. Compreender essa construção é decifrar o padrão de significados “transmitido historicamente, incorporado em símbolo por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1978, p. 103). Acrescentaríamos na análise do autor que não apenas os homens, mas significativamente as mulheres têm desempenhado esse papel, em especial nas comunidades negras/quilombolas.

A religiosidade de Conceição das Crioulas, como analisado em artigo, onde foi observada sua pluralidade e que a fé dos seus moradores fundamenta-se na tradição do mito fundador. Os moradores mais antigos narram que foram as seis crioulas que fundaram a comunidade, fizeram promessa à Nossa Senhora da Conceição e, caso conseguissem pagar a renda das suas terras, ergueriam uma capela em homenagem à mesma. O fato aconteceu, a promessa foi cumprida: ergueram a capela e, desde então, o lugar ficou conhecido como Conceição das Crioulas. Nesse sentido, “pode-se dizer que a religiosidade da comunidade encontra-se vinculada ao catolicismo popular, no qual o culto aos santos torna-se tanto uma devoção pessoal como comunitária, uma prática cultural” (SOUZA, 2007, p. 2). Os moradores falam com orgulho da imagem de Nossa Senhora da Conceição, dizem que ela é preservada desde a sua fundação.

Ao pensar a Cultura como essa capacidade de criar significados, é que se pode compreender o envolvimento da comunidade, reconstruindo as tradições nos momentos de religiosidade e das festas. Em Conceição, Contendas e Santana observa-se uma “indiferenciação” lúdico-sagrada, o que revela sua singularidade, que é mais um aspecto da dinâmica cultural dessa comunidade. Pode-se dizer que a fé e a festa convivem em harmonia e são complementares. Tal vivência, segundo José Jorge de Carvalho, significa contrapor-se à visão “cristianocêntrica”, ou seja, a de que o catolicismo, no Brasil, contrariou a tradição europeia original, construindo ao longo do tempo o seu próprio jeito de ser e de viver a sua espiritualidade (CARVALHO, 1992, p. 3). Fato constatado por todos aqueles que visitam as comunidades. Vania Rocha F. de Paiva e Souza, antropóloga contatou que:

Descrever a religiosidade de Conceição das Crioulas é mergulhar no catolicismo popular que permeia a vida rural ao mesmo tempo em que encontramos elementos da religiosidade negra e indígena. A fé nos santos católicos está presente na parede de cada casa. Frei Damião e Padre Cícero são assíduos nos lares, acompanhados por

nossa senhora da Conceição, nossa senhora da Assunção, São Jorge, entre outros (SOUZA, 1998, p. 27).

Entre rupturas e adaptações, essas comunidades vão construindo esses universos simbólicos e, nessa perspectiva, construindo suas histórias. Nesse processo de construção cultural é que foram apreendidas informações e vivenciadas experiências que se tornaram fundamentais para preparar, fortalecer a conquista por sua identidade quilombola. Como observado pela antropóloga, a religião comporta e aceita elementos que compõem a religiosidade local, há uma aceitação dos rituais católicos, indígenas e africanos, mesmo nos espaços onde as pessoas se identificam como católicos. Assim, ao renovar esperanças em dias melhores, chuvas, chegada de alimentos, terra, sobrevivência dos roçados, essa mesma religiosidade converte-se em fator de “promoção social” e de expectativa de dias melhores para todos.

A espiritualidade de Conceição se expressa nas principais devoções. Uma delas é a Novena de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da comunidade, que se realiza entre os dias 29 de novembro a 8 de dezembro. A outra é a de Nossa Senhora da Assunção, que se transformou no maior evento local. Trataremos primeiro de Nossa Senhora da Conceição.

Segundo os relatos orais, a imagem de Nossa Senhora da Conceição foi trazida por um escravo fugido, não se sabe de onde, chamado Francisco José de Sá, que viveu junto às crioulas. Deste então, a santa é homenageada na comunidade. Nessa elaboração e nas práticas devocionais que a alimentam/realimentam, conferiram-lhe significado social, importância que é capitalizada para agregar os moradores e, assim, garantir a longevidade e o sentimento de resistência da comunidade. As autoras Maria Lucia Montes e Marlyse Meyer (1984)⁹³, esclareceram muito bem o significado das festas:

⁹³ Artigo de MONTES, Maria Lúcia; MEYER, Marlyse. *Festa na política*. Lua Nova: revista de cultura e política vol.1 no.3 São Paulo Dec. 1984. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451984000300021&script=sci_arttext. Acessado em: 5 nov. 2012.

A festa pode funcionar como um ‘ritual de inversão’ das relações sociais, nesse momento de ruptura do cotidiano e suas leis. Daí ser ela ‘suspensa’ fora do tempo e do espaço, um momento de liberdade, de criatividade e de espontaneidade, que tem por limite apenas a regra comum de todos conhecida, e que surge exatamente da consciência dos valores compartilhados - aqueles que criam para todos, no momento da celebração, o sentimento de serem parte de uma mesma comunidade, para a qual todos são igualmente importantes, e em função da qual cada um pauta suas ações. Por isso a festa é capaz de criar em nós essa exaltação, essa sensação de engrandecimento, que nos transforma em parte indissociável de um mesmo todo, fazendo com que, independentemente do motivo da celebração, toda festa traga com si uma dimensão religiosa, ao mesmo tempo mística e erótica, na emoção do reencontro de uma unidade perdida, celebração que é sempre eucarística, alegria, ação de graças, comunhão com a totalidade.

É a partir desse ponto de vista que se pode entender as festas nas comunidades quilombolas. Não vivem a festa apenas pela festa, mas constitui forma de resistência e manutenção dos laços comunitários. Contou D. Firmiana Marcionila (Ana Belo) que, antigamente, as novenas à Nossa Senhora da Conceição eram muito boas. Nelas, todos da comunidade participavam harmoniosamente:

No tempo em que eu era jovem, as novenas eram mais animadas. Seu Zé Simão, o noiteiro da última novena, passava a noite toda fazendo café para as pessoas. De madrugada, rezava o ofício de Nossa Senhora da Conceição e, de manhã, tinha a procissão, passando em todas as casas (*Jornal Crioulas*, 2004, p. 3)

Figura 29: Mulheres coordenam a Novena de N. Sra. da Conceição



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2009

Figura 30: Banda de Pífanos no momento dos festejos



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Conceição das Crioulas, 2009.

Observamos que durante os eventos onde se homenageia Nossa Senhora da Conceição (vide Figura 29), as novenas, os rituais são quase

idênticos aos de Nossa Senhora da Assunção. Embora sejam bem mais simples e mais intimistas, não tem a repercussão das festas de agosto, participando apenas os moradores da comunidade. A coordenação de cada atividade diária fica sob a responsabilidade da família que recebe a imagem. É costume que os músicos toquem na casa da(o) noiteira(o) que abriga a imagem durante todo o dia. Lá são também servidas refeições para os tocadores e convidados. À noite, todos seguem em procissão para a igreja, onde a família responsável coordena a Novena. Vale ressaltar que todas as novenas que presenciamos foram coordenadas por mulheres. No final das orações, são distribuídas velas aos participantes, que são acesas enquanto todos se postam ao redor da bandeira, que fica em frente à igreja. Depois disso, o grupo coordenador apanha os ramos do altar e sai da igreja junto com a Banda de Pífanos (vide Figura 30), também ao redor da bandeira. Finalmente, os responsáveis por aquele dia trocam simbolicamente ramalhetes de flores com os organizadores do dia seguinte, a banda de pífanos continua tocando durante todo tempo que durarem os fogos. Quando esses terminam todos são convidados a dançarem o “trancelim”. O poder sócio econômico da(o) noiteira(o) é traduzido pela quantidade de fogos de artifícios soltos durante o dia e na novena, na duração da execução da banda de pífanos e na recepção oferecida na casa da(o) noiteiro(a). O depoimento de uma moradora na ocasião lamentava: “Antigamente, não tinha essa história de pagar para que a banda de pífano tocasse o tempo que fosse necessário, bastava dar um agrado. Hoje não, tem que pagar de acordo com o tempo”. Moradores da comunidade contam como as novenas e as festas de Nossa Senhora da Conceição deixaram de ser o principal evento religioso da comunidade, enquanto a de Nossa Senhora da Assunção foi adquirindo maior visibilidade:

A festa, que era em dezembro, virou tradição ser em agosto. Mas a festa de verdade, a festa das crioulas é em dezembro. Mas, para os brancos mandarem, acabou ficando duas festas, sendo a mais destacada em agosto. Mas a padroeira oficial é Nossa Senhora da Conceição, até por uma razão de lógica, já que aqui é Conceição das

Crioulas, a festa dela é em dezembro. Aí ficou, diz que Conceição tem esse nome por conta da imagem, é crioula, por conta da liderança das crioulas aqui. Minha avó fala da construção dessa igreja, que era muito interessante para construir isso aqui. Eles se juntaram, naquele tempo, já formavam grupo e trabalhavam. Os homens trabalhando e as mulheres botando água e, quando chegava a hora da construção, pegavam uma banda de pífano e enquanto uns trabalhavam, os outros animavam (MENDES, apud LEITE, 2000, p. 72).

As festas religiosas representam também espaço de disputa e poder. Narrou o *Jornal Crioulas* que a festa de Nossa Senhora da Assunção foi criada em 1932 pelo Coronel Pedro da Luz, fazendeiro da região. Como o fazendeiro nesse período tinha que viajar para Belém de São Francisco, fato que impedia sua participação na festa de N. Sra. da Conceição, ocasião em que os mesmos aproveitavam para juntar parentes, amigos e mostrar seu poder e prestígio, resolveu criar um outro evento festivo/religioso em agosto. Como era uma pessoa de poder econômico, logo sua festa tornou-se o evento mais importante na região, enquanto os festejos da padroeira do local, N. Sra. da Conceição diminuí de importância.

Na tradição oral, narra-se que os fazendeiros, tentaram colocar N. Sra. da Assunção como padroeira do lugar em substituição à N. Sra. da Conceição. Contudo, isto não foi aceito pelas pessoas da comunidade. Assim, os fazendeiros resolveram realizar uma grande festa, no mês de agosto, em homenagem à Nossa Senhora da Assunção. Diante do exposto, passou-se à realização de duas festas por ano, uma em agosto e outra em dezembro. Para Swain (1994, p. 60), “dizer é agir, e dizer é criar imagens em movimento; é objetivar representações, é esculpir desejos que se transferem infinitamente de um significante para outro, marcados por uma ausência que insiste em suprir”.

Para Aparecida Mendes, membro da comunidade:

A festa de Nossa Senhora da Conceição ela é antiga, mas o pessoal diz que foi por causa de Francisco José, um negro que veio da Bahia e trouxe aquela imagem, aí começou a festa. Com o passar do tempo, uma pessoa trazendo aquela imagem (Nossa Senhora da

Assunção), aí mudaram. A festa que era em dezembro, virou tradição ser em agosto. Mas a festa de verdade, a festa das crioulas é em dezembro. Mas para os brancos mandarem, acabou ficando duas festas, sendo a mais destacada em agosto. Mas a padroeira oficial é Nossa Senhora da Conceição, até por uma razão de lógica, já que aqui é Conceição das Crioulas, a festa dela é em dezembro. Aí ficou, diz que Conceição tem esse nome por conta da imagem e crioula, por conta da liderança das crioulas aqui. Minha vó fala da construção dessa igreja, que era muito interessante para construir isso aqui. Eles se juntaram, naquele tempo, já formavam grupo e trabalhavam. Os homens trabalhando e as mulheres botando água e, quando chegava a hora da construção pegavam uma banda de pífano e enquanto uns trabalhavam, os outros animavam.⁹⁴

Atualmente, a comunidade continua organizando e participando das duas festas. Porém, a Festa de N. Sra. da Assunção continua sendo a de maior repercussão e destaque. As festas na região não tem apenas um sentido religioso, são também um importante acontecimento social. As mulheres começaram a organizar as festas nos anos 1950. Atualmente são as coordenadoras, tiradoras e cantoras das novenas. Em meados dos anos 1980, a comunidade passou a ser responsável pelos festejos, juntou os representantes dos sítios e cada um se responsabiliza pela organização de um dos dias da festa.

As atividades religiosas da festa de agosto em Conceição das Crioulas (vide Figura 31) normalmente são acompanhadas de outros eventos culturais. Alguns são tradicionais, como a banda de pífanos e o forro pé-de-serra, outras começaram a ser introduzidas a partir do movimento de luta pela terra e o fortalecimento da identidade quilombola. Como em 2009 que, dentre outras atividades, destacou-se a participação dos grupos Alafin Oyó e Bongar, vindos de Recife e Olinda, que animaram o público com as músicas africanas e “promoveram oficinas de percussão e dança, criando um intercâmbio entre as comunidades quilombolas rurais e os quilombos urbanos” (*JORNAL CRIOULAS*, 2009, p. 4).

⁹⁴ Entrevista de Maria Aparecida Mendes, militante política atuante na comunidade, concedida a Leite em 07/09/2000.

Figura 31: Festividades de Conceição das Crioulas
(04 a 14 de agosto), 2011



Festa de Agosto

A festa de Agosto
é uma festa popular
que faz a união dos povos
vir à igreja rezar
juntando vários costumes
diante do pé do altar

São nove noites de novenas
com tanta animação
homenageando sempre
Nossa Senhora da Assunção
que é muito querida
por todo esse povão

Essa festa é um ato cultural
promovido pelo povo e a
prefeitura municipal
com banda de pífanos e forró
e o maior alto astral
tem de tudo que você gosta
do começo até o final

De seis a quatorze de agosto
Venha com a gente curtir
É a festa das Crioulas
Que vem chegando por aí
Com diversas novidades
pra você se divertir.⁹⁵

As festas representam momentos de entrega, por um instante são esquecidas as divergências, os confrontos, o trabalho estafante, etc. para celebrar a alegria em comum, onde são mantidas práticas simbólicas e formas de sociabilidades. Com isso, Conceição das Crioulas toma nova dimensão, inclusive geográfica, abrigando toda a gente dos sítios, de Contendas, de Santana, de Umãs, de Salgueiro e até de muito distante da região. Assim:

A festa pode ser considerada síntese da vida comunitária, evidenciando seus vários aspectos na densa teia que entretetece sobre a trama cotidiana. Como a lente de um microscópio, ela permite entrever as múltiplas relações que têm lugar numa microssociedade e os valores que assim ela explicita: do parentesco ao meio ambiente, do calendário agrícola ao respeito pelo mais velho, da produção artesanal à história dos ancestrais, da liderança feminina ao conhecimento das plantas, das relações de afetividade aos valores humanos considerados fundamentais (MOURA, 1997, p. 181).

Como podemos perceber, as festas são o elemento aglutinador e significante dentro das comunidades quilombolas. Assim como em Conceição, é possível também observar a força desses eventos em Santana e Contendas.

Como observado por nós em pesquisa anterior que resultou no artigo intitulado *O lúdico-sagrado das festas em Conceição das Crioulas*, as festas ocupam uma posição central na estrutura das religiões Afro-brasileiras e em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana por serem comunidades identificadas

⁹⁵ Publicado no *Jornal Crioulas: a voz da resistência*. Autora: Maria das Graças da Silva. Ano 2 - nº 5 - agosto 2004

como remanescente de quilombo, observamos que em tais comunidades essa relação do lúdico-sagrado não se processou diferente. As festas desempenham também papel religioso, pois é o momento de homenagear e cultuar os deuses. São momentos em que os mais velhos reafirmam sua fé, ao mesmo tempo contagia e incentiva os mais jovens a continuar na fé, desempenhando também um papel importante no processo de aprendizagem, ao iniciar os novos fiéis nos segredos e mistérios dos cultos. Trata-se de uma religiosidade onde a alegria é o principal ingrediente da fé, numa vivência sagrada impregnada do lúdico. "Neste aspecto, as festas são necessárias na vida de cada sujeito. Nelas, a comunidade mostra toda a sua capacidade e seu potencial lúdico e estético, numa verdadeira poetização das relações humanas" (SOUZA, 2010, p. 13).

As festas segundo Gloria Moura são reveladoras de importantes aspectos da dinâmica cultural que se pode observar nas comunidades negras rurais, elas funcionam como:

Uma trégua indecisa da luta: todos interrompem o confronto direto, o trabalho, as atividades rotineiras para participar da celebração comum. As pessoas procuram a transcendência, os pequenos desafios do cotidiano são esquecidos. Pode-se fazer uma imagem da festa como um caleidoscópio no qual se refletem vários aspectos da vida social (MOURA, G., 1998, p. 13).

O Arraial da Santana (vide Figura 32) foi um momento de festa e junção de todos da região. Foi um momento em que alegria e originalidade se fizeram presentes. O evento contou com a presença das comunidades de Pau Ferro, Contendas, Sítios Novos, Umãs, Vasques, Conceição das Crioulas. Segundo Maria Aparecida de Souza, membro da comunidade, o evento representou mais um reforço para construção da nossa identidade e da nossa história. "Hoje estamos aqui dando continuidade ao que nossos antepassados fizeram. Essa é uma festa onde a comunidade se confraterniza, mostrando os seus laços de amizade e companheirismo, reforçando os valores sociais e éticos, além de ser um momento de integração de Santana com outras

comunidades”⁹⁶. Dentre outras expressões culturais, ocorreu a apresentação da Manzuca, dança tradicional do local. A manzuca é um ritmo que exige o suporte sonoro da sanfona, da zabumba, do triângulo e do pandeiro. Para a professora e moradora da comunidade, Maria Aparecida de Souza, o Arraiá da Santana foi muito importante para a comunidade, por trazer a oportunidade de unir os moradores em torno da diversidade cultural existente no local (Figura 33 e Figura 34). Segundo ela, apesar da difusão dos ritmos modernos, a identidade quilombola ainda resiste. “É tanto que, até hoje, tudo na Santana começa e termina com a manzuca”. A comunidade de Conceição das Crioulas abrilhantou o evento com sua presença, sociabilizando a percussão e tocando os mais diversificados ritmos afro-brasileiros.

⁹⁶ Disponível em: www.salgueiro.pe.gov.br/saojoao2010/distrito.htm. Acessado em: 15 jul. 2010.

Figura 32: Convite do Arraiá da Santana

Arraiá nos distritos começa com muita Manzuca em Santana



COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTANA

Convite



Chegue pra cá minha gente
Vão logo forrozão
Chame minino e miô
Para tudo animá
Qui o forró da Santana
Agora vai começa.

A manzuca vai rolar
Quadria, xadado e baião
Aqui tem maravilha
Maravilha do Sertão
Chame Rita, Chame Ana
Qui o forró da Santana
Agora vai começa



De 13 a 23 A Comunidade de Santana estará em festa com o Tradicional São João na Santana.

PROGRAMAÇÃO



NOVENÁRIO
De 13 a 21 – Novena de São João.
*Primeira Noite com Queima de Fogos e Reza.
*Na ultima noite com Quadriinha mimim e Show com Grupo "Vozes" de Umãis.
(e a tradicional confraternização da comunidade)
LOCAL: Capela Nossa Senhora Sant' Anna.
HORARIO: 19:00 horas.



FESTA CULTURAL
DIA 23 – Arraiá Quente e Arrochado.



Das 20:00 às 22:00 horas – Apresentações Culturais.

- * Quadriinha "Quente e Arrochado" (Comunidade)
- * Teatro e Maracatu (Conceição das Crioulas)
- * Maravilhas do Sertão (Comunidade)
- * Grupo Manzuca (Comunidade)



Das 22:00 até 5:00 Horas - Forró:

- * Os Irmãos Nordestinos.
- * Doce Sedução.

A partir das 5:00 Horas - Tradicional "Curióla"

"VENHA FESTEJAR CONOSCO O MELHOR SÃO JOÃO DA REGIÃO... A COMUNIDADE TE ESPERA DE BRAÇOS ABERTOS".






Fonte: Comunidade Quilombola de Santana, 2010

Figura 33: Arraiá da Santana (foto 1)



Fonte: Prefeitura Municipal de Salgueiro, Santana, 2010

Figura 34: Arraiá da Santana (foto 2)



Fonte: Prefeitura Municipal de Salgueiro, Santana, 2010

O espaço que as festas ocupam nas comunidades quilombolas nos convida para o “reconhecimento de um aspecto de determinações/relações. É nesse plano intrincado que homens, mulheres, crianças, velhos e velhas estabelecem, projetam, realizam suas vidas” (MONTENEGRO, 2007, p. 9). É o espaço de expressar a identidade do grupo. Nestes momentos, as pessoas se metamorfoseiam em algo que só se explica pela força dos seus ancestrais. Assim se expressam as festas, como cultura diferenciada que ao mesmo tempo reflete a influência africana, portuguesa e indígena, que se reflete no vestuário, nos rituais religiosos, nas comidas típicas do lugar e no gestos dos corpos a deslizar, fazendo e desfazendo a trança como ocorre nas festas ao dançar o Trancelim (Figura 35).

Figura 35: Mulheres da comunidade dançando o Trancelim



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal), Salgueiro, 2003

3. As comunidades quilombolas e o acesso às políticas públicas

“Não é munganga não, é coragem e luta que passa nas veias de bocado em bocado de gente” (SÁ, 2003, p. 52). Essa entrevista de Generosa, membro da Comunidade de Conceição das Crioulas, sintetiza como foi e é conduzido o processo de mobilização na comunidade pela conquista dos seus direitos. Os quilombolas enfrentam ainda hoje situações de grandes dificuldades e isso fica mais evidente quando comparamos as políticas públicas do Estado que apregoam benefícios a estas comunidades e a real situação em que se encontram estes grupos frente às instâncias locais.

Se a situação da população pobre em geral já apresenta extrema fragilidade em relação à questão de regularização fundiária, educação, saúde, meios de transporte, trabalho e outros bens e serviços, imaginemos como estes serviços chegam até as comunidades negras, em especial quilombolas. Estudo feito por Henriques, apresentou um levantamento sobre a distribuição da escolaridade da população segundo a cor/raça, concluindo que:

A distribuição da escolaridade entre os negros é significativamente pior do que entre os brancos. O peso relativo dos níveis de mais baixa escolaridade é maior entre os negros do que entre os brancos e, além disso, na medida em que avançamos para níveis superiores de escolaridade, os negros perdem posições relativas frente aos brancos [...]. A partir de 4 anos de estudo completos, a correspondente participação dos brancos é continuamente superior à correspondente a participação dos negros. Deve-se destacar que as diferenças são significativas nos ciclos educacionais completos, em particular na conclusão do ensino médio (2002, p. 35).

Esta situação toma dimensão ainda maior quando conhecemos as comunidades quilombolas e observamos qual a situação da educação nas mesmas. Segundo o *Guia de Cadastramento de Famílias Quilombolas: cadastro único para programa sociais*, existem hoje em Pernambuco 154 comunidades quilombolas e estimando-se um total de 6.890 famílias. Estudos realizados pelo Governo Federal sobre a

situação das localidades onde vivem essas comunidades, demonstraram que boa parte das unidades educacionais está longe das residências dos alunos e as condições de estruturas são precárias, a maioria dos professores não recebem capacitação adequada e não existem em números suficiente para corresponder à demanda.

O Governo Federal, por meio da Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), criou o Programa Brasil Quilombola, que existe desde 2004 e articula-se em quatro eixos: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; desenvolvimento local e inclusão produtiva, segundo o diagnóstico realizado em julho de 2012 (SEPPIR, 2012, p. 12). Dentro do Programa Brasil Quilombola um dos eixos contemplados se refere à Educação. O Governo em seu diagnóstico informou que existem 210.510 alunos e 31.943 professores atuando em 1.912 escolas em comunidades quilombolas. A Região Nordeste concentra 67,99 % das escolas. De 2009 até o presente momento, foram conveniados projetos junto ao Ministério da Educação para a construção de 75 escolas quilombolas, com valor total de R\$ 30,6 milhões (2012, p. 20). O Governo criou também o Programa Nacional de Educação no Campo (Pronacampo). “Programa recém-lançado, trata-se de um conjunto de ações articuladas que asseguram a melhoria do ensino nas redes existentes, bem como, a formação dos professores, produção de material didático específico, acesso e recuperação da infraestrutura e qualidade da educação no campo e quilombola em todas as etapas e modalidades – Decreto nº 7.352, de 4 de novembro de 2010” (Idem, p. 47). Será que a questão essencial para as comunidades quilombolas é a criação de novas leis ou políticas que façam valer direitos assegurados oficialmente pela Constituição Brasileira? Ou não seria o caso de se fazer cumprir e fazer chegar até as comunidades os direitos adquiridos e melhorar a qualidade de vida? O próprio governo reconhece quais as reais condições que vivem estas comunidades em relação à questão educacional:

A Educação é outro aspecto relevante quando analisamos a situação socioeconômica das comunidades quilombolas no Brasil. De acordo com os dados do CADUNICO, 23,5% dos quilombolas não sabem ler. É um dado preocupante, uma vez que a média nacional, de acordo com o Censo 2010, é de 9%. Na Chamada Nutricional Quilombola, há uma especial análise com relação à escolaridade da mãe das crianças de 0 a 5 anos das comunidades pesquisadas. 43,6% delas possuíam até 4 anos de escolaridade completos. Ao se analisar o universo das escolas cadastradas como quilombolas no Censo Escolar (MAPA 4), pode-se perceber a pequena incidência de escolas que possuem séries para além do quinto ano, ou quarta série. A cobertura da Educação para Jovens e Adultos também é pequena. (Idem, p. 25).

Acreditamos que quase nada escapa ao aspecto instituidor das representações sociais, a construção das identidades individuais e sociais dos quilombolas processa-se também por meio da Educação. A escola configura-se como *lócus* privilegiado na constituição das identidades, pois é o espaço de poder que regula, normatiza e imprime modelos que podem levar à discriminação de raça, sexo e gênero. Aqui cabem algumas observações. Quando se fala de educação para quilombolas, trata-se de uma atenção diferenciada para escolas públicas situadas em territórios quilombolas, mas não uma proposta pedagógica específica para uma escola quilombola particular. Claro que a educação nessas comunidades deverá levar em consideração sua especificidade, mas deverá levar em conta também a lógica da modernidade que as afeta, pois estão inseridos em um mundo real:

Entendemos que a escola no Brasil tem um grande desafio para cumprir com a sua função educativa, pois enquanto responsável pela educação formal institucionalizada, a escola reúne e desenvolve no seu interior relações de forças sociais, lutas político-pedagógicas e esforços que contribuem para a manutenção/transformação das condições sociais através das relações pedagógicas (SILVA, 2010, p. 165).

A escola, como uma instituição social, transmite e reproduz os valores culturais e os ideais da sociedade na qual se insere. No entanto, é necessário ressaltar o papel da escola na produção de conhecimentos,

que tem a função de elaborar mecanismos eficazes no combate às distintas formas do racismo, da discriminação, da intolerância e dos preconceitos. A educação “é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram introjetados neles pela cultura racista na qual foram socializados” (MUNANGA, 2005, p. 17). Sabemos que, no processo educacional, a estratégia da luta contra o racismo é um desafio, mas é preciso descobrir e inventar formas e linguagens de tocar no imaginário e nas representações. O processo de escolarização em comunidades quilombolas pressupõe descobrir formas inventivas e criativas na perspectiva de valorizar as diversas experiências vivenciadas pela comunidade.

Em 2004, o Conselho Nacional de Educação implantou as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de Histórias e Cultura Afro-brasileira e Africana e introduziu neles os chamados Temas Transversais, deixando ao encargo de cada educador a liberdade e a responsabilidade de trabalhar seus conteúdos. Esses profissionais devem fazer o esforço e lembrar que “os caminhos não são separados nem solitários, mas a especificidade exige abordagens diversas sem perder o rumo do diálogo e da troca de experiência” (idem, p. 20).

As comunidades quilombolas aqui estudadas se reinventam para que seus membros continuem a estudar, mas um dos primeiros impedimentos é o próprio acesso à escola. Na comunidade de Santana, por exemplo, existia uma única escola do Ensino Fundamental, que se encontra atualmente fechada diante da precariedade em que se encontra com estruturas físicas deterioradas: telhas e portas quebradas, falta de carteiras, quadro negro danificado, etc. Por isto, os alunos se deslocaram para o distrito mais próximo de nome Pau Ferro para continuar os estudos. Segundo Maria Francisca da Silva: “a escola fechou e os estudantes tem que ir para Pau Ferro, se quiserem continuar estudando. Lá em Pau Ferro só tem até a 8ª série, se os alunos quiserem

fazer o segundo grau tem que se deslocar pra Umã, só lá é que tem”.

97

A experiência educacional de Conceição das Crioulas é considerada uma referência para o movimento quilombola e outras organizações que trabalham com educação. Segundo informação da AQCC, a comunidade construiu um projeto de “educação específica e diferenciada” que trabalha com uma concepção de educação em que “os valores, a cultura, os costumes, as tradições, a sabedoria das pessoas mais velhas e a história dos antepassados fazem parte do processo histórico da comunidade”, servindo de “inspiração e reafirmação do ser quilombola” (AQCC, 2007). A comunidade de Conceição vem desenvolvendo, não apenas em sua comunidade, programas e projetos com vistas a melhorar a qualidade de ensino, com capacitação dos professores e registro da sua própria história. Dentre eles destacamos o “Programa Saberes da Terra”, voltado para jovens e adultos com o objetivo de:

Estimular e apoiar o fortalecimento e a ampliação de jovens agricultores(as) familiares na rede pública de ensino, oferecendo oportunidades de evolução de escolaridade, qualificação social e profissional. Tem uma proposta pedagógica fundamentada no eixo articulador: Agricultura familiar e sustentabilidade, que se articula com os eixos temáticos: Agricultura familiar: etnia, cultura, gênero e identidade, seguindo os princípios da pedagogia da alternância, respeitando os ciclos de produção e as culturas do campo (NASCIMENTO, 2007, p. 3)

É importante perceber que a comunidade se preocupa em formar cidadãos conscientes da sua história, de valorizar a cultura local, de mostrar qual o seu lugar no mundo. E, mais importante ainda: construir mecanismos que irão contribuir com outras comunidades para que elas ocupem esse mesmo lugar. Diante disso é que esse programa se estendeu para as comunidades indígenas, quilombolas e famílias assentadas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

⁹⁷ Entrevista realizada por Maria Aparecida em 10 de julho de 2012.

“No município de Salgueiro estão em funcionamento três turmas: Uma em Conceição das Crioulas (Vila) e as outras duas nas comunidades quilombolas de Santana e Contendas, distrito de Umas” (idem, *ibidem*).⁹⁸ Esse programa acontece em Pernambuco com parceria entre Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco (SEE), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Pernambuco (FETAPE), Comissão Estadual dos Quilombos e a Comissão do Povo Indígena Pankararu. Outro projeto desenvolvido pela AQCC e seus parceiros foi o “Crescer com Cidadania”, com o objetivo de investir na formação de educadores e educadoras, na elaboração de materiais didáticos. Foi mais um projeto dirigido para as comunidades de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana. Participaram 50 educadores e educadoras, 100 crianças de 5 a 10 anos, como também 50 adolescentes de 11 a 16 anos e gestores da Secretaria Municipal, no *Jornal Crioulas* encontramos a síntese da história de luta da comunidade por uma educação de qualidade e diferenciada:

As conquistas relacionadas à educação em Conceição das Crioulas se intensificaram em 1995, com a construção da escola Professor José Mendes; a implementação de um projeto de educação voltado para o fortalecimento da história e da cultura do povo quilombola; e com a contribuição da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas - AQCC, através da Comissão de Educação, no ano de 2002. A partir daí, os avanços tem sido constantes e tem servido de referência para outras comunidades quilombolas do Brasil [...] Com base nisso, em 2003 e 2007 foram realizados diagnósticos com lideranças e professoras(es) da comunidade sobre a situação escolar no território de Conceição das Crioulas. As informações adquiridas nesse diagnóstico serviram para discussão e elaboração do projeto político pedagógico das escolas. A realização do diagnóstico foi bastante significativa para a comunidade, pois possibilitou a

⁹⁸ Essa informação foi publicada no *Jornal Crioulas: a voz da resistência*, escrita por Márcia Jucilene do Nascimento, educadora da comunidade de Conceição das Crioulas (JORNAL CRIOULAS, 2004, p. 3)

construção de um instrumento pedagógico que será sistematizado e publicado no ano de 2010.⁹⁹

Os vários esforços da comunidade tiveram como resultado o fato de atualmente em Conceição das Crioulas existirem várias escolas, não só na vila centro, mas também nos sítios vizinhos. Contando também com uma Biblioteca Pública para atendimento às escolas de todo o território de Conceição das Crioulas. Possuindo professores da própria comunidade. Alguns alunos chegaram até o ensino superior. Outra questão que nos parece relevante para estas comunidades está relacionada ao transporte usado pelas mesmas como locomoção no seu dia a dia. Um primeiro ponto a ser destacado neste sentido são as estradas, que em sua maioria são de péssima qualidade (vide Figura 36). O segundo ponto trata dos meios de transporte utilizados cotidianamente pelas comunidades aqui estudadas.

Figura 36: Estrada para Conceição das Crioulas



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal). Conceição das Crioulas, 2009

⁹⁹ Matéria de Maria Zélia de Oliveira publicada no *Jornal Crioulas: a voz da resistência*, ano 5 – n. 11, ago. 2007. p. 4

Esse contraste pode exemplificar bem as atuais condições das estradas que ligam as comunidades quilombolas. Diante disso não é difícil imaginar os riscos que correm diariamente as pessoas dessas comunidades. Além das péssimas condições da estrada é muito difícil conseguir um transporte de Salgueiro até Conceição das Crioulas, pois os motoristas taxistas de Salgueiro reclamam muito da estrada e quando resolvem fazer o trajeto compram preços altíssimos. Segundo eles para compensar o desgaste de seus veículos. A situação torna-se ainda mais graves quando vemos quais os meios de transportes utilizados por todos da comunidade: o famoso “pau de arara”, que não oferece a menor segurança para quem os utiliza, como bem você pode observar na Figura 37, abaixo.

Figura 37: Pau de Arara



Fonte: Maria Aparecida (acervo pessoal). Conceição das Crioulas, 2012

Se observarmos bem o transporte perceberemos que o mesmo não transporta apenas pessoas; vão junto animais, móveis, feiras etc. Em nossa pesquisa usamos um desses veículos indo de Salgueiro para Conceição, no intuito de compreender melhor o que vivencia a comunidade no seu dia-a-dia. Todos reclamaram das péssimas condições da estrada que liga o Distrito à BR-116, que dá acesso à zona urbana salgueirense. Para os membros do Movimento Quilombola, os motoristas não compram automóveis melhores porque a estrada vicinal danifica rapidamente os veículos. Dona Francisca, da comunidade de Santana, falou quais os meios de transporte usados por toda comunidade: “Para se deslocar tanto para Salgueiro quanto para Pau Ferro é usamos o ‘pau de arara’, a F 4.000, a D 20 ou a moto. Para ir para Salgueiro a gente paga R\$ 10,00. Para ir ao posto de saúde que fica em Pau Ferro vamos a pé ou pagamos uma moto que custa em média R\$ 5,00”.¹⁰⁰ Essa situação de Santana se repete em todas as comunidades. A soma de estrada em péssimas condições e veículos inadequados resultou em uma manchete de jornal em novembro de 2010 que anunciava: “Tragédia em Conceição das Crioulas”. Faleceram Rosa Doralina Mendes (professora), Luíza da Silva (artesã) e Girlene Rosa da Silva, três lideranças comunitárias de Conceição das Crioulas. No mesmo desastre de automóvel, Maria da Penha Silva, Lidney Mário dos Santos, Amanda Carolina Martins Silva, Maria Lúcia da Silva, Edna Eliane, Jucilene Oliveira e Fabiana Ana da Silva Mendes sofreram ferimentos e foram internadas, em Salgueiro. Antonio Francisco de Oliveira, um dos poucos homens do grupo, foi encaminhado para Petrolina e, diante da gravidade do seu estado, não resistiu e também morreu. Valdeci Maria da Silva (Val) foi transferida para o Hospital da Restauração, no Recife, com lesão grave na coluna e passou a usar cadeira de rodas até os dias atuais (vide Figura 38). Até quando os poderes públicos irão permitir que continuem acontecendo acidentes desse tipo, facilmente evitáveis?

¹⁰⁰ Entrevista realizada por Maria Aparecida em 10 de julho de 2012 em Santana

Figura 38: Valdeci (Val), uma das vítimas das péssimas condições das estradas



Fonte: Maria Aparecida (acervo próprio). Conceição das Crioulas, 2012

Minton Duran afirmou que “a função mais importante da fotografia como método de observação, convém sublinhar, não é apenas expor aquilo que é visível, mas sobretudo tornar visível o que nem sempre é visto” (2000, p. 205). A Figura 38 apresenta uma mulher com uma extraordinária capacidade de superação dos problemas, das dificuldades e das perdas que foram surgindo em sua vida. Talvez sua força pela vida e na vida venha das seis negras que se tornaram mito fundador da comunidade, pois para Paul Ricoeur (1988, p. 27): “um mito de origem pode tornar-se não apenas um mito fundador no passado, mas um mito de toda fundação de futuro”. Val é uma das representantes do MMTR de Conceição e, depois desse fatídico acidente, mesmo estando em cadeiras de rodas, sem garantia alguma de que voltará a caminhar, continua na luta participando de tudo. Voltou até a estudar e, segundo sua filha, Jocilene, não perde nenhum dia de aula. O seu sorriso

mostra o quanto ela acredita na vida e o quanto ainda tem por fazer. A sua serenidade contagia e só incentiva outras mulheres a continuarem acreditando que é possível se reinventar. Foi a partir do trabalho, de mobilizações e atuação políticas de mulheres como Valdeci, Givania, Márcia, Senilda, D. Antônia, Dina, entre outras trabalhadoras rurais, de homens como Antônio (Cem), Andreolino Mendes, Sr. Virginio, Adalmir José, entre outros que possível trazerem para o Estado um conjunto de reivindicações. Assim, se durante muito tempo os programas governamentais se voltaram indistintamente para um suposto “cidadão indiferenciado”, a partir de 1985 começam a surgir programas e projetos que buscam incorporar componentes de gênero em suas ações. Uma das ações em início de implementação do Programa de Promoção de Igualdade de Gênero, Raça e Etnia do MDA é o “Programa Nacional de Documentação da Mulher Trabalhadora Rural”, lançado em 2004, em parceria com a SPM e diferentes órgãos de governo, que teve como objetivo o fornecimento gratuito de documentação civil básica para trabalhadoras rurais, mulheres indígenas e quilombolas.

As comunidades quilombolas ainda precisam lutar bastante para que seus direitos sejam de fato realizados. Não basta apenas “estar garantido em lei”, é preciso muita luta para que essa lei seja cumprida de fato. Mas, não restam dúvidas de que isto já representa um grande passo, uma grande conquista, pois só tornou-se lei pela organização e mobilização dos movimentos quilombolas em parceria com a sociedade civil organizada e os movimentos negros. Nas Histórias dos quilombos estudados encontramos identificações das Histórias de outras negras e negros daquela região, mas especificamente dos que residem em Salgueiro e que muitas vezes não se autoidentificam se quer como negro. Encontramos diversas similitudes nas histórias de vida, como por exemplo a forma de exercer a função de parteira, a maneira de benzer para espantar o mau olhado, a forma e o gosto por algumas comida como o manguzar salgado e a umbuzada, todos pratos típicos da região. Provavelmente estudo mais aprofundado poderá nos surpreender e encontrar possíveis descendências que venham unir a maioria dos

negros da região, principalmente os que residem nos bairros mais populares de Salgueiro, essa é uma História do possível e desejamos que algum dia alguém queira desvendar.

Essas Histórias de vida, as tradições, muitas já esquecidas pelo tempo como o Reisado que nossos parentes e amigos dançavam em um bairro denominado de Favela, atualmente chamado de Divino Espírito Santo, juntamente com as práticas vivenciadas nos quilombos por nós estudados. Tudo isto pode se configura também como matriz da identidade brasileira. Por meio deles, é possível rememoramos a maneira como essas comunidades negras foram construídas. Assim como a afirmação de suas tradições e organizações que existem e resistem no território brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quero não o que está feito mas o que tortuosamente ainda se faz. Minhas desequilibradas palavras são o luxo de meu silêncio. Escrevo por acrobáticas e aéreas piruetas - escrevo por profundamente querer falar. Embora escrever só esteja me dando a grande medida do silêncio [...] Sim, quero a palavra última que também é tão primeira que já se confunde com a parte intangível do real [...] Que mal porém tem eu me afastar da lógica? Estou lidando com a matéria-prima. Estou atrás do que fica atrás do pensamento.

(Clarice Lispector).

Nada mais difícil que ultrapassar horizontes epistemológicos, caminhos trilhados apenas por quem não se conforma, não abdica da ideia da transformação, da mudança, da diversidade. Em que a “mulher”, dotada de uma essência única e “verdadeira”, desdobra-se em mulheres, seres localizados em suas especificidades e experiências múltiplas. Foi isto que nos guiou na tentativa de trazer para a história as especificidades destes sujeitos que estiveram ali nas dobras da sociedade entre o visível e o invisível. Este desejo só se tornou possível a partir das experiências acumuladas quando defendemos a dissertação do Mestrado, com novas entrevistas e visitas feitas às comunidades. Na pesquisa de campo percebemos o quanto essas comunidades se retroalimentam e se intercambiam.

Tudo teve início em Conceição das Crioulas, que foi a primeira comunidade da região a ser certificada, titulada e ter demarcada parte das suas terras. E tudo isto só foi possível por conta do envolvimento, da persistência dos seus moradores que no cotidiano de reinvenção das inúmeras experiências foi se mostrando sem se mostrar demais e evidenciando sua força, sua coragem, ao mesmo tempo em que somava forças, dividindo o conhecimento e socializando com

Contendas/Tamboril e Santana, em um processo que foi se fortalecendo e possibilitando o surgimento de novos embates com vistas a conquistar e garantir seus direitos.

Para compreender quais os desafios vivenciados pelas comunidades tivemos, que retroceder no tempo na tentativa de buscar os fundamentos e os elementos que possibilitassem a interpretação dessas experiências. Retroceder no tempo, no sentido de procurar pistas que nos fizessem entender em que medida a História, as lembranças, as referências familiares, religiosas e culturais, que foram trazidas pelos africanos, foram reconstruídas, ressignificadas, transformadas, mas que, junto com o que aqui estavam, fortaleceram-se e influíram em uma nova vida para todos, tornando-se um novo devir. Nesse processo de ressignificação, encontramos nas comunidades gestos, crenças, músicas, danças entre outras expressões culturais, que indicam indícios dessas possíveis africanidades. Neste devir, o Quilombo dos Palmares e o seu líder Zumbi, a partir dos Movimentos Negros, ganharam estatuto de verdade como símbolo do discurso da afirmação do negro como sujeito histórico. Tentar fazer um breve histórico do que significou este quilombo e seu significado para as comunidades aqui estudadas foi considerado relevante, mesmo porque os acontecimentos discursivos das comunidades refletem a valorização de Zumbi como mito fundador da identidade negra e da identidade quilombola.

No processo de afirmação da identidade negra/quilombola consideramos importante historicizar o que significou e significa ser negra(o) e em quais bases se construíram as relações raciais no Brasil. Indicadores mostram a profunda desigualdade social existente em nossa sociedade, desigualdade essas vivenciadas, principalmente, entre brancos e negros. Nos últimos anos, os dados sobre a exclusão da população negra mostram que a maioria dos brasileiros afrodescendentes está nas periferias das grandes cidades, recebendo os mais baixos salários, com baixos índices de emprego e de escolaridade. No decorrer da pesquisa procuramos mostrar como estudos discutem os fundamentos dessas discriminações. Ao falar dos paradigmas das interpretações das relações raciais, apresentamos quatro paradigmas, a

saber: o pretenso paradigma do racismo científico, o paradigma denominado de “democracia racial”, o que analisa a questão da integração do negro na sociedade de classe e o que se refere ao reconhecimento da desigualdade racial existente no Brasil.

A partir desses paradigmas, surgiu a história política dos negros no Brasil que se iniciou no Século XX. Para reagir ao estado de marginalização a que eram submetidos nas primeiras décadas da República, os negros se organizaram em um movimento que posteriormente ficou designado de movimento negro, mas que de início foi caracterizado como movimento de caráter eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural. Porém, esses movimentos foram se fortalecendo e reformulando sua forma de ver o racismo e as discriminações raciais. A questão quilombola, por sua vez, emergiu para as Ciências Humanas a partir dos anos 1970 e na década seguinte, momento em que será nomeada de MNU. Nessa época, destacou-se neste debate a acadêmica Beatriz Nascimento, com uma nova forma de repensar os quilombos, desvinculando-os da escravidão. Essa definição de quilombo, embora estivesse voltada para a questão urbana, contribuiu para o reconhecimento dos sujeitos como quilombolas, como quilombos contemporâneos, como remanescentes de quilombo, dadas as devidas restrições aos termos, de modo que junto com outros atores sociais interferem na reformulação da Constituição Federal de 1988, que reconhece os remanescentes de quilombo como sujeitos de direito. Deste modo, a partir dos anos 1990, o movimento quilombola surgiu na cena política nacional e o movimento negro tentou estabelecer interlocuções com esse novo ator social. Observamos que, embora o MNU/PE tenha contribuído com o processo de conscientização política da valorização da identidade negra/quilombola, essa articulação e interlocução, atualmente junto às comunidades remanescentes de quilombo é muito pontual. Fato explicado assim por Andreilino: “aí chegou num ponto que não dava para seguir com o MNU. Aí nós começamos a tomar nossos próprios meios, porque o MNU parece que

é mais ligado às coisas urbanas é um negócio assim, e nós somos rurais, as ideias do MNU era uma e a gente era outra coisa”¹⁰¹.

Acreditamos que se o MNU/PE e as comunidades quilombolas se tornassem parceiros essa interlocução, poderia acontecer de forma mais sistemática, fato que contribuirá para repensar e fortalecer as lutas e as vivências de ambos e, mais importante, para minimizar os preconceitos e as discriminações ainda sofridos por todo o povo negro no Brasil.

Na trajetória de luta e mobilização das comunidades quilombolas, procuramos averiguar como esse povo foi nomeado de remanescente de quilombo, quem os nomeou e quais as implicações dessa nomeação.

E, embora reverenciando e homenageando Zumbi e os Quilombos dos Palmares, a história dessas comunidades desmistifica e desestabiliza o conceito que circula até os dias atuais, que permeia o imaginário de muita gente, até mesmo de muitos estudiosos, de que quilombo é aquela comunidade que vive no isolamento comprovando seu vínculo direto com a escravidão. Não por acaso, essa ideia de quilombo remontam ao Século XVIII, que os definiam como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” (Fundação Cultural Palmares, 2000, p. 11), definição atribuída a D. José I, rei de Portugal. Assim, a partir dessa matriz, a ideia de quilombo “é sempre dirigida ao quilombola como escravo fugido e bem longe dos domínios das grandes propriedades” (ALMEIDA, 2000, p. 174).

Na Constituição Federal de 1988, as comunidades quilombolas que existem e resistem na maioria dos estados brasileiros passaram a ser nomeadas como “remanescentes de quilombo”. Além da nomeação, o Art. 68 do ADCT reconhece o direito que essas comunidades possuem sobre as terras que ocupam, como também criou tal categoria política, embora tais grupos étnicos beneficiados pela legislação já existissem.

¹⁰¹ Entrevista de Andreilino Mendes, 61 anos, realizada por Maria Aparecida de O. Souza, em Salgueiro em 8/07/2012

A categoria “remanescentes de quilombo” resulta em alguns questionamentos por parte de estudiosos como Almeida, Carvalho, O'Dwner dentre outros, com os quais concordamos. Todos nos alertam para os limites e as distorções do termo “remanescente de quilombo”, pois o mesmo não reflete a vivência, o trabalho, a cultura, as relações de parentesco, frutos de construção das identidades locais.

Toda essas experiências não podem serem consideradas como “sobras de um passado”, como resto arqueológico. Eles são um fato no território. Almeida defende a adoção da prática etnográfica, método através do qual seria possível romper com a visão que ele denomina frigorificada de quilombo. E acrescentou:

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *strictius sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. (ALMEIDA, 2002, p. 62-63).

Nos libertarmos das definições arqueológicas é o que sugere Almeida. Isto é muito importante, pois permitirá aos grupos que se autoidentificam como “remanescentes de quilombo” ou quilombola uma efetiva participação na vida política e pública, reconhecendo a sua cidadania. Além disso, ressignificar os termos contribuirá para afirmar a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo. Na luta das comunidades pelo seu reconhecimento, elas tiveram que se organizarem em associações e estas associações tornaram-se a instância política responsável por canalizar e encaminhar aos órgãos competentes suas diversas reivindicações. Dentre as mobilizações realizadas por estas comunidades a terra é o bem fundamental, pois é de onde se retiram os produtos essenciais para a subsistência do grupo familiar. É, ao mesmo tempo, o espaço de trabalho, cultura e lazer. É o elemento unificador do grupo social, no qual se constrói a história cotidiana de homens e mulheres, dotando-se de significados a vida e o mundo ao seu redor.

Almeida (2002, p. 71) nos informou das dificuldades que agrônomos e arqueólogos encontraram para identificarem os territórios das comunidades quilombolas, pois "os critérios de competência e saber de agrônomos ou de arqueólogos tornaram-se insuficientes e inapropriados para identificar etnicamente 'remanescente de comunidades de quilombo' ou mesmo um território quilombola". Essa dificuldade, segundo o autor residia no fato do território quilombola não corresponder ao modelo utilizado para classificar a extensão de um ou vários imóveis rurais. Partindo do princípio que a territorialidade das comunidades quilombolas funcionam "como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras formadas sobre uma base física considerada" (2004, p. 10).

As comunidades de Conceição das Crioulas, Contenda/Tamboril e Santana estão situadas em uma região denominada de Sertão Central, onde ocorrem secas constantes. A pesquisa constatou que existem poucas oportunidades de emprego e, quando eventualmente aparecem, são mal remuneradas. Por esse motivo a mobilização e luta das comunidades pela manutenção da sua territorialidade, pois além de ser terra de ancestrais é o único meio de sustentabilidade dos seus descendentes. Terra é vida.

Para estas comunidades tornarem-se visíveis e conquistarem espaço político, tiveram que construir redes de sociabilidades, parcerias e articulações que tem início com a participação de alguns membros junto à Igreja Católica Apostólica Romana nas CEBs. Depois, com o intuito de fortalecer sua luta, participaram de dois movimentos que consideramos importante no sentido de fortalecer emergência do sujeito remanescente de quilombo no cenário político: primeiro, o envolvimento dos sujeitos no Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro e, segundo, das mulheres trabalhadoras rurais, no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central, uma entidade regional, com sede em Serra Talhada. Participar ativamente desses dois movimentos contribuiu sobremaneira para a conscientização política desses sujeitos. Na tentativa de demonstrar a

relevância e as ações desses sujeitos sociais na história da região, foi importante perceber a participação efetiva das mulheres, tanto no sindicato quanto na luta política pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e no MMTR, o que indicou a não sujeição política à ordem patriarcal. A história das comunidades é notadamente marcada pelas ações de suas mulheres.

Avaliando a história da organização das comunidades quilombolas de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana, desde suas origens, ficamos conhecendo experiências fundamentais que explicam a atuação deste sujeito na atualidade. Entender como esta história se desenvolveu com a visão do presente revela que homens e mulheres foram capazes de enfrentar grandes desafios e que, apesar de tudo, souberam criativamente se juntar e reinventar muitas dessas experiências. As comunidades, em sua reinvenção, criaram vários mecanismos de comunicação para responder aos desafios que vão surgindo em seu caminho. Começaram desde cedo a se articularem e a denunciarem os abusos e discriminação a que estavam submetidos seus integrantes, mulheres e homens. Dentre eles merecem destaque o *Jornal Crioulas: a voz da resistência* e o “Crioulas Vídeo”, que se preocupam em registrar suas histórias e divulgar sua cultura.

Do ponto de vista das relações de gênero, sabemos que, no Brasil, as desigualdades sociais que agregam mulheres e negros estão longe de serem superadas. Essas desigualdades aparecem de forma mais relevante quando somadas à realidade social e econômica, como é o caso das mulheres negras trabalhadoras rurais do Sertão pernambucano. Contudo, a partir das observações, constatamos que algumas mulheres dessas comunidades conseguiram se destacar como lideranças. Várias foram as lutas enfrentadas pela comunidade sob a liderança de suas mulheres, podemos citar a mobilização pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, o que daria poder legal na conquista e garantia das terras dos seus ancestrais, a luta pelo reconhecimento das mulheres como produtoras rurais, a luta por uma educação diferenciada onde fosse valorizada a história da comunidade, a luta por uma saúde de qualidade. Dentre todas essas lutas, de uma

forma ou de outra todas as mulheres deram suas contribuições. Porém, observamos também que a questão de gênero aflora quando se coloca em jogo a própria divisão do trabalho doméstico, com algumas exceções. Ainda são as mulheres as maiores responsáveis pela criação dos filhos, por fazer a comida, por lavar roupa, carregar água. Mas nem todas as mulheres da comunidade se submetem a essa situação com passividade. O fato de participarem do movimento sindical e do movimento de mulheres trabalhadoras rurais faz com que questionem e desnaturalizem esse lugar ocupado por algumas mulheres, começando a pensar em reorganizar e refazer as práticas cotidianas.

Esta pesquisa possibilitou maior convivência com Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana. Essa oportunidade de nos aproximar da comunidade foi uma experiência ímpar. A força, a coragem, a energia, a esperança desse povo é contagiante. Aprendemos que, quando há uma causa, quando se acredita em algo, o ser humano se agiganta. Aprendemos como sair do nosso egocentrismo e viver em função da causa coletiva. Viver sua cultura recriando-a, lutar para manter sua territorialidade, tentando recuperar as tradições de seus antepassados, festejando a vida apesar das perdas e, principalmente, com orgulho de sua identidade negra, redefinindo-a. Portanto, é sob o signo do possível que buscamos reconstruir e reescrever a história da comunidade de Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana e também a minha história. A história construída espelha a minha vontade de verdade e contada a partir dos limites do meu olhar, esperando que outros olhares a reescrevam. Mesmo porque a fonte é, por certo, inesgotável.

FONTES

Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº. 1/92 a 39/2002 e pelas Emendas Constitucional de Revisão nº. 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2003.

- Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, art. 68.
- Ministério da Cultura: Portaria Nº 447, de 2 de dezembro de 1999.
- Decreto Federal Nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003.
- Fundação Cultural Palmares/MinC: Título de Reconhecimento de Domínio aos Remanescente de Quilombos de Conceição das Crioulas.
- Serviço Notarial e Registral: Ortoga A Associação Quilombola de Conceição das Crioulas o “certificado”.

JORNAIS

Coletânea Djumbay: informativo da comunidade negra pernambucana, ago./set. 1993.

Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado/MNU:

JÚNIOR, Lindivaldo. Conceição das Crioulas. Negritude, Recife, julho/agosto, 1993 nº 6.

TAVARES, Rogério. **Comunidade negra ganha título de terra**. Jornal do Commercio, Recife, 18 de julho, 2000. Cidade, p.5.

BARRETO, Gilvan. **Artesanato gera renda aos Quilombolas de PE**. Jornal do Commercio, Recife, 9 de janeiro, 2003.

Jornal Crioulas: a voz da resistência. Conceição das Crioulas, Ano 1, nº 2 ago., 2003.

____. Ano 1 nº 4. mai., 2004.

____. Ano 2. nº 6, dez., 2004.

____. Ano 2. nº-7. abril. 2005.

____. Ano 3. nº 8. agosto. 2005.

____. Ano 5. nº 11. ago., 2007.

VÍDEOS

CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS: vestígios de quilombola. Direção de Sílvio Tendler/Centro de Cultura Luiz Freire. Olinda: TV Viva, 1996. Vídeo VHS.

CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS em luta pela posse da Terra e por uma Vida Melhor. Crioulas Vídeos. Conceição das Crioulas/PE. Crioulas Vídeos, 2005. 1DVD: son., color.

QUILOMBOS de Pernambuco. Produção Executiva do Centro de Cultura Luiz Freire/TV Viva. Realização: Crioulas Vídeo. Produção Cícero Mendes. Edição de Adalmir José, Francisco Mendes e Jocilene Valdeci. Salgueiro/PE: TV Viva, 2008. Vídeo.

SOU PODEROSO, sou poderosa. Produção da AQCC e Crioulas Vídeo; Direção de Martinho Mendes; Adaptação de Texto de Nilma Bentes; Montagem de Martinho Mendes/Marcos Antonio. Salgueiro; 2011. Vídeo.

TANKALÉ: formação para o auto-registro audiovisual quilombola. Edição e Coordenação Técnica de Felipe Peres Calheiros. Produção de Sumaia Vieira e George Michael. Comunidades quilombolas de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, Salgueiro/PE: Instituto Nômades, 2009/2010. Vídeo

FOTOS

Maria Aparecida de O. Souza. 27 fotografias, nº 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 38

Informativo Djunbay. 3 fotografias, nº 1, 2 e 4

Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. 1 fotografia, n 5

SUPRAMAX Tecnologia. 1 fotografia, n 27

Prefeitura Municipal de Salgueiro. 2 fotografias, nº 33 e 34

Eupídio Suassuna. 1 fotografia, nº 24

ENTREVISTAS

Márcia Jucilene do Nascimento, 32 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 10/07 2008.

Maria de Lourdes da Conceição 67 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 14/07/2009.

Maria Aparecida Mendes Silva, 30 anos. Conceição das Crioulas Salgueiro/PE 15/07/2009.

Sr. Raimundo, 83 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 13/07/2009.

Maria Alzira Souza Silva, 40 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 10/06/2010.

Generosa Ana da Silva, 61 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 14/07/2010.

Maria Antonia da Silva, 63 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 15/06/2011.

Maria Santos, 30 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE 10/06/2010.

Cleide Maria da Silva, 27 anos. Sítio Lagoinha-Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 2012/STRs.

Sr. Viginio Vicente de Oliveira, 67 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE 8/11/2008.

Sr. João Vicente de Oliveira, Conceição das Crioulas - Salgueiro PE, 5/05/2010,

Sr. Vicente José Ferreira "Vicente de Alta", 66 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 6/7/2012.

Sra. Maria Filiciana da Conceição, 65 anos, Conceição das Crioulas, 2012.

Andreolino Mendes, 58 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 10/06/2010.

Bernardina (Dina), 57 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 13/07/2010.

Valdeci Silva, 42 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE 14/07/2008 e 10/07/2012.

Jocicleide Valdeci, 23 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 15/12/2012.

Givânia Maria da Silva, 36 anos. Salgueiro/PE, 12/07/2010
Joana Joventina, 65 anos Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 14/11/ 2010.

Firmiana Macionila "Ana Belo", 88 anos. Conceição das Crioulas - Salgueiro/PE, 14/11/2010.

Francinete Nivalda dos Santos Anjos, Contendas - Salgueiro/PE, 9/7/2012.

Maria Zuleide da Conceição, 42 anos, Contendas -Salgueiro/PE, 9/7/2012.

Rita Inês da Conceição, 52 anos, Contendas - Salgueiro/PE, 9/7/2012

Maria Pereira do Nascimento, 83 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 27/10/2010.

Antônia Maria de Jesus, 69 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 10/6/2010 e 8/7/2012.

Almira Gaudino de Souza, 73 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 24/10/2010.

José Francisco do Nascimento, 46 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 10/6/ 2010.

Luiz José dos Santos, 37 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 27/10/2010
Luzia, 45 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 9/07/ 2012.

Francisca Antonia da Silva, 56 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 24/10/2010.

Maria das Graças Clementino da Costa, 33 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 24/10/2010.

Maria Aparecida da Silva, 23 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 23/10/2010.

Luciana Janaina do Nascimento, 26 anos. Contendas - Salgueiro/PE, 14/10/2011.

Ana Maria do Nascimento, 43 anos. Contendas - Salgueiro/PE,
27/09/2010.

Jacinto Augustinho dos Santos, 63 anos. Contendas - Salgueiro/PE,
27/10/ 2010.

Miguel José Gonçalves, 74 anos. Contendas - Salgueiro/PE,
24/10/2010.

Helena Ferreira Gonçalves, 69 anos. Contendas - Salgueiro/PE,
24/10/210.

Francisca Clementino da Costa, 35 anos. Contendas - Salgueiro/PE,
23/10/2010.

Maria Francisca da Silva Santana, 47 anos Santana - Salgueiro/PE,
15/6/2011e 10/7/2012.

Maria Francisca, 67 anos. Santana - Salgueiro/PE, 9/7/ 2010.

Iraci Francisca da Silva, 43 anos. Santana - Salgueiro/PE, 10/7/2012.

Senilda Francisca da Silva, 35 anos. Santana - Salgueiro/PE,
10/08/2011.

Maria Aparecida de Souza, 30 anos. Santana - Salgueiro/PE2011.

Lindinalva Maria da Costa e Silva, 40 anos. Santana - Salgueiro/PE,
20/6/2011.

Maria Carmelita dos Santos, 45 anos. Santana - Salgueiro/PE,
10/7/2011.

Francisco Pedro dos Santos, 55 anos. Santana - Salgueiro/PE, 15/04/2010.

Antonio Galdino dos Santos, 60 anos. Santana - Salgueiro/PE, 3/8/2010.

Manuel Fernando dos Santos, 73 anos. Santana - Salgueiro/PE, 20/10/2010.

Manuel Fernandes dos Santos filho, 42 anos. Santana - Salgueiro/PE, 02/11/2011.

Zeni Francisca da Silva, 34 anos. Santana - Salgueiro/PE, 4/9/2010.

Maria das Dores Rocha, 47 anos. Santana - Salgueiro/PE, 17/9/2010.

Antônia Maria da Rocha, 23 anos. Santana - Salgueiro/PE, 16/7/2011.

Maria Vianez dos Santos, 28 anos. Santana - Salgueiro/PE, 02/11/2010.

Expedita Josefa de Jesus, 51 anos. Santana - Salgueiro/PER, 8/9/2011.

Maria da Salete dos Santos, 35 anos. Santana Salgueiro/PE, 5/7/2011.

Maria Vera dos Santos, 30 anos. Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro, Salgueiro/PE 2011.

Francisca Ivaneide de S. Fernandes, 40 anos. Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro, Salgueiro/PE 6/7/2012.

Andreolino Antonio Mendes, 61 anos. Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro, Salgueiro/PE, 8/7/2012.

Antônio Maria de Jesus, 40 anos. Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro, Salgueiro/PE, 4/7/2012.

REFERÊNCIAS

ABREU E LIMA, Maria do Socorro. As mulheres no sindicalismo rural. In: PERRY, Scott; CORDEIRO, Rosineide (Orgs.). **Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas**. 1 ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006, v.1, p. 101-123

ACHARD, Pierre. **Memória e produção discursiva do sentido**. Campinas: Pontes, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliana C. (Org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: ed. FGV, 2002, p. 83-108.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. R. B. **Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6 nº. 1, maio 2004. Disponível em:
www.anpur.org.br/revista/rbeur/index.php/rbeur/article/.../102/86.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: Quilombos no Brasil. **Revista Palmares**, Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, n. 5, p. 163-182, 2000.

ALMEIDA, Vanete. Onde e como atuamos. In: ____ (Org.). Uma história de mulheres: uma história da organização do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco. Serra Talhada: MMTR/Pólo Sindical Sertão Central. 2ª. ed., 2004. p. 15

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coord.). **Usos e abusos da história oral**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ARCANJO, Juscélio Alves. "**Terras de preto**" em Pernambuco: negro do osso-etnogênese quilombola. Salvador-BA, 2008. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. Disponível em: http://www.posafro.ufba.br/_ARQ/dissertacao_juscelio_arcanjo.pdf. Acessado em 5 jan. 2013.

ARRUTI, José Maurício. P. Andion. **Mocambo**: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

____. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, vol. 3, n. 2. Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439. Acesso em: 18 de nov. de 2011.

____. “Quilombos”. In: **Raça**: novas perspectivas antropológicas. [Org. Osmundo Pinho]. ABA / ed. Unicamp / EDUFBA, 2008. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Brasil/ceao-ufba/20130403124150/raca.pdf>. Acessado em: 19 jan. 2013.

ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DE CONCEIÇÃO DAS CROULAS-AQCC. Estatuto da Associação quilombola de Conceição das Crioulas. Conceição das Crioulas, 2000.

BANDEIRA Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco:** Estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BANDEIRA, Maria de Lourdes e BITTENCOURT, Fernanda. Desafios da transversalidade de gênero nas políticas públicas brasileiras. In: SWAIN, Tania Navarro e MUNIZ, Diva do Couto Gotijo (Orgs.). **Mulheres em ação:** práticas discursivas, práticas políticas. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005, p. 169-194

BARTHES, Roland. **A câmara clara:** notas sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo.** 3ª ed. São Paulo: Nacional, 1971.

BARBOSA, Diana Moura. Tradição e fé em Conceição das Crioulas. In: **Jornal do Comercio.** Caderno C. Recife, 18 de agosto 1997. p. 6

BENTO, Maria Aparecida Silva. A cor do silêncio. In: ASHOKA Empreendedores Sociais e TAKANO Cidadania (Orgs.). **Racismos contemporâneos.** Rio de Janeiro: Tacano, 2003, p. 127-179

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDIM, Ana Cristina Meneses de Sousa. **Um olhar rizomático:** tempo, trajeto e devir na obra “As mulheres do meu pai de José Eduardo Agualusa”. Disponível em: www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/anacristina-artigo.pdf. Acesso em: 01 jun. 2010.

BRAIDOTTI, Rose. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. Net, Brasília, Seção Labrys, **Estudos Feministas.** n.º 1-2 jul./2002.

Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/rosi1.htm1>. Acesso em 03 nov. 2010.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Edições 70, Lisboa, 1979.

CARNEIRO, Sueli e CURY, Cristina. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, Eliza Larkin (Org.). **Guerreiras da Natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 117-144.

____. O Candomblé. In: NASCIMENTO, Eliza Larkin Nascimento (Org.). **Guerreiras da Natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 97-116.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**. 2003. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf> >. Acesso em: 20 out 2011.

CARTAS DAS MULHERES RURAIS DE SAJGUEIRO.
Salgueiro/PE, março 2005.

CARVALHO, José Jorge de. **O encontro de velhas e novas religiões**: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. Brasília: UnB, 1992.

CARVALHO, Iracida Pimentel. **Os mundos das mulheres das agroindústrias do DF**: espaços identitários, lugares de poder (1995-2002). Brasília, 2004. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Brasília.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. O quilombo de Malunguinho: o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

CASTELLS, Manuel. O poder da Identidade. In: ____ (Org.). **A era da informação**: economia, sociedade e cultura, v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 9-242

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE e COMISSÃO ESTADUAL DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE PERNAMBUCO. **Sertão quilombola**: A formação dos quilombos no Sertão de Pernambuco. Olinda: CCLF, 2008.

CEDEFES/CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELÓY FERREIRA DA SILVA. **Comunidade quilombola de Minas Gerais no Século XXI**: História e resistência. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CERTEAU, Michel de, GIRARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, cozinhar. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos". **Horiz. antropol.** vol.7 no.15 Porto Alegre July 2001 http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832001000100009&script=sci_arttext

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a História entre incertezas e inquietude**. Porto Alegre: ed. Universidade/UFRGS, 2002.

COLETÂNEA DJUMBAY: informativo da comunidade negra pernambucana, ago./set. 1993.

CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS: vestígios de quilombola. Direção de Sílvio Tendler/Centro de Cultura Luiz Freire. Olinda: TV Viva, 1996. Vídeo VHS.

CORDEIRO, Rosineide de L. M.; SCOTT, Russel Parry. Mulheres em áreas rurais nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 15, n. 2, 2007.

CORDEIRO, Rosineide de L. M. Empoderamento e mudanças das relações de gênero: as lutas das trabalhadoras rurais no Sertão Central de Pernambuco. In: SCOTT, Parry, CORDEIRO, Rosineide L. M. (Orgs). **Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas**. Recife: ed. Universitária da UFPE, 2006, p. 145-172.

CORREIA, Lepê. Avaliação/Depoimentos. In: SOCIEDADE AFRO-SERGIPANA DE ESTUDOS e CIDADANIAS E COORDENAÇÃO NACIONAL de ENTIDADE NEGRAS (Org.). **Traçando diretrizes: 1º seminário de planejamento da coordenação nacional de entidades negras**. Aracaju, mai. 1994, p. 46

COSTA, Ana Alice. **Gênero poder e empoderamento das mulheres**. Disponível em:
www.agenda.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf. Acesso em: 02 out. 2007.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo ético e Multi-culturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DEERE, Carmen Diana. **Diferenças regionais na reforma agrária brasileira: gênero, direitos à terra e movimentos sociais rurais**. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/dezoito/carmem18.htm>. Acesso em: 4 out. 2007

Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 12(1): 175-204, jan./abr. 2004.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução da África**. Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DEL PRIORI, Mary (Org.) & BASSANEZI, Carla. **História das mulheres no Brasil**. 2ª ed., São Paulo: Contexto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DESCARRIES, Francine. Teorias feministas: liberação e solidariedade no plural. In: SWAIN, Tânia Navarro (Org.). **Feminismos: teorias e perspectivas. Textos de História. Revista da Pós-Graduação em História da UNB**. Vol. 8, 2000. p. 9-46

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro: história, tendências e Dilemas contemporâneos**. Dimensões. vol. 21, 2008. Disponível em: www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigo/Dimensoes21_PetronioDomingues.pdf. Acesso em: 12/04/2012

DURAN, Milton. A fotografia em Campo. In: Quilombos no Brasil. **Revista Palmares**, Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, n. 5, 2000, p.200-210.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Lisboa, ed. Asa, 2000.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres do Sertão nordestino. In: PRIORE, Mary del. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2001. p. 241-277.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classe**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1978, v. 2.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Hucitec, 1985.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

____. **Mulheres quilombolas: presença, liderança e participação**. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/sncp/bkp/resumos/2010/for_gen/2010_for_gen_005.pdf>. Acesso em: 24/06/2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.

____. **Historie de la sexualité I, la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

____. **Microfísica do poder**. MACHADO, Roberto (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, rio de Janeiro: Vozes, 1987

____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES/MinC. **I Encontro Nacional de Lideranças Quilombolas das Comunidades Remanescentes Tituladas.** In: _____. **Quilombos no Brasil.** Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília: Editora Abaré, nov. 2002, p. 16-17.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava:** uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1988.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira:** nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O fio e os rastros:** verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Flávio (Org.). **Mocambo de Palmares:** história e fontes (Séc. XVI-XIX). Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. Os movimentos negros no Brasil: construindo atores sociopolíticos. Trabalho apresentado na XXI Reunião Anual da Anped, Caxambu, setembro de 1998. Disponível em: www.anped.org.br/rbedigital/rbde09_05_luiz_alberto_de_oliveira_goncalves.pdf. Acesso em: 10 out. 2011.

GONZALES, Lélia e HASENBALG, Carlos Alfredo. (Orgs.). **O movimento negro na última década:** lugar de negro. Rio de Janeiro: Editora Marcozero, 1982.

GUILLAUMIN, Colette. Pratique du pouvoir et idée de Nature, 2. Le discours de La, Nature. **Questions féministes**, n. 3, mai. 1978, p. 5-28.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins e GRILLO, Maria Ângela de Faria (Orgs.). **Cultura, Cidadania e Violência**. VII Encontro Estadual de História da ANPHUH de Pernambuco. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Seca e migração no Nordeste**: reflexões sobre o processo de banalização e sua dimensão histórica. Disponível em: <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/TPD/article/viewFile/1380/1214>. Acesso em: 03 out. 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. **Preconceito racial**: modos, temas e tempos. São Paulo: Cortez, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. SOVIK, Liv. (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-131.

HASENBALG, Carlos Alfredo. **Discriminação e desigualdade no Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ; 1979.

HAUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: História, teoria, ficção. CRUZ, Ricardo (Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HENRIQUES, Ricardo. Silêncio: o canto da desigualdade racial. In: ASHOKA Empreendedores Sociais e TAKANO Cidadania (Org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Tacano, 2003, p. 13-19

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (Orgs.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Págs. 9-23. Disponível em: <http://copyfight.tk/Acervo/livros/HOBSBAWM,%20Eric%20-%20Introduc%CC%A7a%CC%83o%20do%20livro%20A%20invec%CC%A7a%CC%83o%20das%20Tradic%CC%A7o%CC%83es.pdf>. Acessado em: 15 dez 2012.

IANNI, Otavio. **Dialética das relações sociais**. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000100003&script=sci_arttext. Acesso em: 16 nov. 2011.

JACOBO, Waiselfisz, Julio. **Mapa da violência 2012**: a cor dos homicídios no Brasil. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPPIR/PR, 2012. Disponível em: http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf. Acessado em: 13 jan 2013.

JODELET, Denise. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

JORNAL CRIOULAS: A VOZ DA RESISTÊNCIA. Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 1, n. 1, abr. 2003, p. 2

_____. Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 1, nº 2, ago. 2003, p. 8

_____. Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 2, n. 6, dez. 2004. p. 7

____. Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 2, n. 4, mai. 2004. p. 8

____. Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 5, n. 11, ago. 2007. p. 5

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: I**. São Paulo: Ática, 1982.

____. **Para quando a África? entrevista com René Holenstein**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LARA, Silvia Hunold. Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII. IN: GOMES, Flávio (Org.). **Mocambo de Palmares: história e fontes (Séc. XVI-XIX)**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010, p. 90-118

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLANDA, Heloisa B. de (Org.). **Tendências e impasses: O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. In: ALMEIDA, Alfredo Warner Berno de (Orgs.). **Caderno de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto nova cartografia social da Amazônia/UEA Edições. Vol. 1, n. 02, 2010, p. 18-41

____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354. Disponível em:

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco**. Fortaleza, 2001. 117 p. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

____. Uma leitura da História da Educação sob a perspectiva do gênero. **Teoria & Educação**. Porto Alegre: Pannonica, 1992, n. 6, p. 53-67.

MANIFESTO PELOS DIREITOS QUILOMBOLAS. Disponível em: www.petitiononline.com/conaq123/petition. Acessado em: 20 agosto, 2009.

MATHIEU, Nicole-Claude. “**L’anatomie Politique**”: categorizations et ideologies du sexe. In: DAUNE-RICHARD at all. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1989.

MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa e ALBUQUERQUE, Mabel Ann Black (Orgs.). **Comunidades remanescentes de quilombos no interior de Pernambuco**. Recife: UFPE, 1997.

MENDES, Aparecida. Raízes de Conceição: a vida de mãe Magá. **Jornal Crioulas: A voz da resistência**, Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 1. n. 1, abr. 2003. p. 7

MILLER, Josep C. O atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos. **AfroAsia** 19/20 (1997), 9-36. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p9.pdf. Acessado em 10 de dez. 2012.

MONTES, Maria Lúcia; MEYER, Marlyse. Festa na política. **Lua Nova: revista de cultura e política** vol. 1 nº. 3 São Paulo Dec. 1984.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451984000300021&script=sci_arttext. Acessado em 5 nov. 2012.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 2007.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

MOSCOVICI, Serge. Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história. In: JODELET, Denise. (Org.). **As Representações Sociais**. ULUP, LÍlian (Trad.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Global, 1983.

MOURA, Maria da Glória Veiga. As festas quilombolas e a construção da Identidade. In: DOPCKE, Wolfgang (org.). **Crises e reconstruções: estudos afro - brasileiros africanos e asiáticos**. Brasília: Linhas Gráficas, 1998, p. 1-15

_____. **Ritmo e ancestralidade na força dos tambores negros: o currículo invisível da festa**. São Paulo, 1997. Tese de doutorado em Educação. Universidade de São Paulo.

MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2^a ed. revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

_____. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

____. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista SP**. São Paulo (28): 56-63, dezembro/fevereiro 95/96. Disponível em: www.usp.br/revistausp/28/04/-cabe.pdf. Acessado em fev. 2010.

____. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Palestra proferida no primeiro seminário de Formação Teórico Metodológica, São Paulo, (2004, p.2). Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/Munanga%2005diversidade.pdf>. Acessado em set. 2012.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreira de natureza**: mulher negra, religiosidade e Ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

____. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grandes mães, reais senhoras. In: NASCIMENTO, Eliza Larkin (Org.). **Guerreiras de Natureza**: Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), 2008.

O'DWNER, Eliane Cartarino. Mapeamento e sistematização das áreas de remanescentes de quilombo. In: Quilombos no Brasil. **Revista Palmares**, Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, n. 5, p. 66-69, 2000.

OLIVEIRA, Morgana Gomes Correia de. **Desdobramentos culturais em identidades cruzadas**: negros quilombolas e índios Atikum no

Sertão - PE". Recife, 2000. Dissertação de mestrado em Antropologia. Campus Recife, Universidade Federal de Pernambuco.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo sentido. In: _____. (Org.).

Discurso fundador: A formação do país e a construção da identidade nacional, 3ª ed. Campinas: Ed. Pontes, 2003, p. 11-27

_____. **Análise do discurso, princípios e procedimentos.** São Paulo: Pontes, 2007.

_____. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 1985.

PAIXÃO, Marcelo; GOMES FLÁVIO. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Marcelo-Paix%C3%A3o-Hist%C3%B3rias-das-diferen%C3%A7as-e-das-desigualdades-revisitadas.pdf>. Acessado em: 10 nov. 2012.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da História.** Bauru: EDUSC, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & História cultural. In: ____.
Coleção História & reflexões. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p.
16-39

PINHEIRO, Odette de Godoy. Entrevista: uma prática discursiva. In:
SPINK, Mary Jane (Org). **Práticas discursivas e produção
desentidos no cotidiano:** aproximações teóricas e metodológicas. São
Paulo: Cortez, 2000, p. 183-214

POMPA, Cristina. **Leituras do “fanatismo religioso” no sertão
brasileiro.**

Novos Estudos: CEBRAP, n. 69, jul. 2004. Disponível em:
www.cebrap.org.br/v1/upload/biblioteca_virtual/POMPA_Leituras%20do%20Fanatismo%20religioso%20.pdf. Acesso em: 15 mai. 2010.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana
(Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum.
In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos
& abusos da história oral.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio
Vargas, 2005, p. 103-130

PRICE, Richard. **Reinventando a história dos quilombos: rasuras e
confabulações.** Disponível em:
www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n28_price.pdf. Acessado em: 10
nov. 2012.

PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da
História:** novas perspectivas. São Paulo: UNESP. 1992, p. 163-198

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E
COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. Fascículo 6.
Quilombolas de Conceição das Crioulas. Salgueiro, Pernambuco.
Brasília DF, abril 2007. ISBN 85-86037-20-6. Disponível em:

WWW.novacartografiasocial.com/downloads/fasciculos/38_mma_06_conceicaoocrioulas.pdf.

QUILOMBOS de Pernambuco. Produção Executiva do Centro de Cultura Luiz Freire/TV Viva. Realização: Crioulas Vídeo. Produção de Cícero Mendes. Edição de Adalmir José, Francisco Mendes e Jocilene Valdeci. Salgueiro/PE: TV Viva, 2008. Vídeo.

RAGO, Margareth. (Org.). **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo (Instituto Kuanza), 2007.

REIS, João José. Quilombo e revolta escravas no Brasil: “nós achamos em campo a tratar da liberdade”. **Revista USP**, São Paulo – dez/fev/95/96. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/28/02-jreis.pdf>. Acessado em: 20 dez 2012.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

____. Ameaça negra: escravos fugidos assombravam a Colônia e inspiraram lendas que a História não confirma. **Revista de História**, 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/ameaca-negra>. Acessada em: jul. 2011.

RIBEIRO, Matilde. **Análises e propostas:** as políticas de igualdade racial no Brasil. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert (FES), nº 35, abr. 2009.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras: uma trajetória de criatividade, determinação e organização. **Revista Estudos Feministas**,

Florianópolis, v. 16, n. 3, set./dec. 2008. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000300017. Acesso em: 05 jan. 2012.

RICOEUR, Paul. **A memória, a História, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Almira. Lugar de mulher é na política: um desafio para o século XXI. In: SWAIN, Tania Navarro e MUNIZ, Diva do Couto Gotijo (Orgs.). **Mulheres em ação**: práticas discursivas, práticas políticas. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005, p. 15-34.

RODRIGUES, Maria Diva da Silva e NASCIMENTO, Márcia Jucilene do. Mulheres crioulas: exemplo de luta e coragem. In: **Jornal Crioulas: a voz da resistência**. Informativo da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/PE, ano 2, n. 6, dez. 2004, p. 7.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasília, 1976.

SÁ, Xico. **Nova geografia da fome**. DELMAR, U. (Fot.). Fortaleza: Tempo d'Imagem, 2003.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Revista Labrys: Estudos Feministas**, n. 1-2, jul./dez. 2002. Disponível em: www.unb.br/ih/his/gefem. Acesso em 22 jun. 2007.

____. Gênero e patriarcado: a necessidade da violência. In: CASTILLO-MARTIN, Márcia e OLIVEIRA, Suely de (Orgs.). **Marcada a ferro**: violência contra a mulher, uma visão multidisciplinar. Brasília, 2005. p. 35-73

SAID, Edward W. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Terras de quilombo: direito territorial etnicamente diferenciado, reparação histórica e reforma agrária. In: **Comunidade quilombola de Minas Gerais no século XXI**: história e resistência. Centro de Documentação Elóy Ferreira da Silva (Org.). Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES (Coleção Cultura Negra e Identidade), 2008. p. 17-24

SANTOS, Joel Rufino dos. Movimento negro e crise brasileira. In: SANTOS, Joel Rufino dos, BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Atrás do muro da noite**: dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994. p. 152-169

SANTOS, Josivan Rodrigues dos. **Conceição das Crioulas**: um caso de sucesso. Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação,

Departamento de Design, Projeto do Produto. Recife, 2004.
Disponível em: www.oimaginario.com.br/Site/uploads/conceicao_das_Crioulas%20-%20Josivan/%20Rodrigues.pdf. Acesso em 05 jan. 2012.

SCHUMAER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

_____. (org.). **DICIONÁRIO das Mulheres do Brasil**: de 1500 até a atualidade – biográfico e ilustrado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan W. Experiência: tornando-se visível. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). **Falas de Gênero**: teorias, análise, leituras. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 1999, p. 21-55.

____. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Disponível em: <http://wesleycarvalho.com.br/wp-content/uploads/G%C3%AAnero-Joan-Scott.pdf>. Acessado em: 10 jan. 2011.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Programa Brasil Quilombola**: Diagnóstico de Ações Realizadas. Brasília, jul. 2012. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>. Acesso em 22 nov. 2012.

SELLEN, Maria Célia Orlato. Descobrindo o discurso: um olhar sobre a construção dos gêneros dos povos indígenas no Brasil colônia pelos discursos dos cronistas do Sec. XVI. **Revista Labrys: Estudos Feministas**. jul./dez. 2008.

SLENES, Robert Wayne Andrew. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações da família escrava (Brasil Sudeste, Século XIX), Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de Histórias: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Maria Estella e NAXARA, Márcia Regina C. (Orgs.). **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas. SP: Editora da Unicamp, 2001.

SILVA, Benedita da. **Nós, mulheres negras**. Brasília: Senado Federal, 1997.

SILVA, Carmem e PORTELA, Ana Paula. Divisão sexual do trabalho em áreas rurais no Nordeste brasileiro. In: SCOTT, Perry; CORDEIRO, Rosineide L. M. (Orgs.). Recife; Ed. Universitária da UFPE, 2006, p. 127-144.

SILVA, Delma Josefa da. Expressões de identidade do alunado afrodescendente. In: SANTIAGO, Eliete, SILVA, Delma J. da e SILVA, Caudiane (Orgs.). **Educação, escolaridade e identidade negra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010. p. 162-165

SILVA, Edson Hely. **Xukuru: Memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Campinas/SP, 2008. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, UNICAMP.

SILVA, Givânia Maria da. Uma mulher quilombola com os pés no presente e a cabeça no futuro: entrevista com Givânia Maria da Silva. **Quilombo no Brasil**. Revista Palmares: Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, n.5. 2000. p. 98-99

____. Discurso proferido na Câmara de Vereadores. Salgueiro, 2005.

____. **Manifesto pelos direitos quilombolas**. Disponível em: www.petitionnnline.com/conaque123/petition.html. Acessado em: 20 agosto 2009.

SILVA, José Bento Rosa da. **Sob o signo de Cam**: as lutas da tradição religiosa de Matriz africana contra a intolerância no Brasil republicano. Disponível em: <http://repositorio->

iul.iscte.pt/bitstream/10071/2336/1/CIEA7_30_SILVA_Sob%20o%20signo%20de%20Cam.pdf. Acessado em: 12 dez 2012.

SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. Encontro e desencontro de um movimento negro. In: **Coletânea Djumbay**: informativo da comunidade negra pernambucana, ago./set. 1993. p. 5

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn.

Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.

Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 73-102

_____. **A produção social da identidade e da diferença**. 2011.

Disponível em: <http://ccs.ufpel.edu.br/wp/wp-content/uploads/2011/07/a-producao-social-da-identidade-e-da-diferenca.pdf>. Acessado em: 10 de jun. 2012.

SILVA, Valdeci Maria da. O que é o movimento para nós. In: ALMEIDA, Vanete (org.). **Uma história de mulheres**: uma história da organização do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco. Serra Talhada: MMTR/Pólo sindical Sertão Central. 2004. p.73.

SILVA, Valdélcio Santos. **Rio das Rãs à luz da noção de quilombo**.

Bahia, 1998. Disponível em: http://www.portalanterior.uneb.br/cepaia/docs/rio_das_ras.pdf. Acessado em: 10 jun 2011

SOCIEDADE AFRO-SERGIPANA DE ESTUDOS e CIDADANIAS E COORDENAÇÃO NACIONAL DE ENTIDADE NEGRAS (Org.).

Traçando Diretrizes: 1º Seminário de Planejamento da Coordenação Nacional de Entidades Negras. Aracaju, mai. 1994.

Sou poderoso, sou Poderosa. Produção de AQCC e Crioulas Vídeo; Direção de Martinho Mendes; Adaptação de Texto de Nilma Bentes;

Montagem de Martinho Mendes/Marcos Antonio. Salgueiro: 2011.
Vídeo.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendente em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Maria Aparecida de O.. **As mulheres, a comunidade de Conceição e suas lutas**: histórias escritas no feminino. Brasília, 2006. Dissertação de Mestrado em História. Universidade de Brasília.

____. **Quem é esse povo chamado quilombola?** Comunicação apresentada no IV Encontro Cultura e Memória: história e trabalho. Promovido pelo Programa de Pós-Graduação de História da UFPE. Recife, 2009.

____. O lúdico-sagrado das festas em Conceição das Crioulas. **Revista Tempo histórico**. UFPE, 2010. Disponível em: www.revista.ufpe.br/revistatempohistorico/index.php/revista/article/.../12. Acessado em: 10 jan. 2011.

SOUZA, Mariana de Mello e. **Reis negros no Brasil escravistas**: história da festa de coroação de Rei do Gongo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Pedro de. A boa nova da memória anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.) **Discurso fundador**: formação do país e a construção da identidade nacional. 3ª ed. Campinas: Pontes, 2003, p. 59-68

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **Relatório de Identificação da Comunidade Negra de Conceição das Crioulas**. Recife, 1998. p. 24-25

SPINK, Mary Jane; FREEZA, Rose Mary. Práticas discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da Psicologia Social. In: SPINK, Mary Jane (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 2000. p. 17-41

SPINK, Mary Jane P. e Benedito Medrado. Produção de Sentidos no Cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: **Prática discursivas e produção de sentidos no cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. Mary Jane Spink (Org.). 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

STEVENS, Cristina Maria Teixeira. Maternidade e Literatura: desconstruindo mitos. In: SWAIN, Tania Navarro e MUNIZ, Diva do Couto Gotijo (Orgs.). **Mulheres em ação**: práticas discursivas, práticas políticas. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005. p. 35-72

SUPRAMAX Tecnologia. **Dia da mulher em Salgueiro é marcado com caminhada e ato público**. Disponível em: www.sertamol.com.br/modules.php?name=News&file=article&sid=112
2. Acesso em: 22 jul. 2008.

SWAIN, Tania Navarro. Mulheres, sujeitos políticos: que diferença é essa? In: SWAIN, Tania Navarro e MUNIZ, Diva do Couto Gotijo (Orgs.). **Mulheres em ação**: práticas discursivas, práticas políticas. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005. p. 337-353

_____. Os limites discursivo da história: imposição de sentidos. Revista Eletrônica Labrys, 2006. Disponível em: www.tanianavarroswain.com.br/labrys9/libre/anahita.htm.

____. Você disse imaginário? In: _____. (Org.). **História no plural**. Brasília: Editora da UnB, 1994. p. 43-66

____. A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário. In: _____. (Org.). Feminismo teorias e perspectivas. **Textos de História. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB**, vol. 8, n.1/2. Brasília: UnB, 2000.

____. Amazonas Brasileiras? Os Discursos do Possível e do Impossível. In: **Recherches qualitatives**. Université Québec 'e Trois Rivières, 1998.

TANKALÉ: Formação para o auto-registro audiovisual quilombola. Edição e Coordenação Técnica de Felipe Peres Calheiros. Produção de Sumaia Vieira e George Michael. Comunidades quilombolas de Conceição das Crioulas, Contendas e Santana, Salgueiro/PE: Instituto Nômades, 2009/2010. Vídeo.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Tomo 1)

____. **Costumes em comum**: Estudo sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THORNTON, John K. Angola e as origens de Palmares. In: GOMES, Flávio (Org.). **Mocambo de Palmares**: história e fontes (Séc. XVI-XIX). Rio de Janeiro: 7Letras, 2010. p. 7-13

VADEM MECUM ACADÊMICO DE DIRETO. ANGHER, Anne Joyce (Org.). 4^a ed. São Paulo: Rideel, 2007.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a História**: Foucault revoluciona a História. 4^a. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WINDISCH, Uli. Representações sociais, sociologia e sociolinguística: O exemplo do raciocínio e da fala cotidianos. In: JODELET, Denise (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 139-151

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-68

XAVIER, Dias Elton e XAVIER, Solange Procopio. **Estudo comparado das relações raciais e políticas de ação afirmativa nos Estados Unidos e no Brasil**. 2009. Disponível em: www.fafich.ufmg.br/revistasociedade/edicoes/17_1.html. Acesso em: 5 jan. 2012.

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em www.editoraolyver.org você tem acesso a novidades e conteúdo exclusivo. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



facebook.com/editoraolyver



[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



Instagram.com/editoraolyver

