

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**AS MULHERES, A COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO E SUAS
LUTAS: histórias escritas no feminino.**

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SOUZA

**BRASÍLIA
2006**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**AS MULHERES, A COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO E SUAS
LUTAS: histórias escritas no feminino.**

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SOUZA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em
História da Universidade de Brasília, para obtenção do título
de mestre.

Área de Concentração: Estudos Feministas e de Gênero

Linha de Pesquisa: Epistemologia Feminista e História das
Mulheres

Orientadora: Prof^a Dr^a Diva do Couto Gontijo Muniz.

BRASÍLIA

2006

BANCA EXAMINADORA

PROF^a DR^a DIVA DO COUTO GOTIJO MUNIZ – HIS/UNB

PROF^a DR^a TÂNIA NAVARRO SWAIN – HIS/UNB

PROF^a DR^a JOELMA RODRIGUES DA SILVA – HIS/UNICEUB

A todas as mulheres negras. Dentre elas, duas em especial,
minha avó Mãe Veva (in memoriam) e minha mãe Raimunda
a quem devo muito do que sou.

AGRADECIMENTOS

Na história da construção desse trabalho torna-se difícil listar as pessoas que contribuíram com suas sugestões e que direta ou indiretamente concorreram para que ele se tornasse realidade.

Agradeço inicialmente a comunidade de Conceição das Crioulas por me possibilitar compartilhar com ela momentos de aprendizado e de afetividades. As diversas vezes que estive na comunidade foram momentos de intensas trocas de experiências e vivências. Agradeço especialmente a Valdeci, Dona Antônia, Dina, Dona Izaura, Generosa, Luiza, Maria Alzira, Maria Santos, Dona Maria, Dona Ana Belo, Aparecida Mendes, Givânia, Maria de Lourdes, Roseana, Dona Mariana, Senhor Viginio, Senhor Anedino (in memorian), Rosa, Antônio, Tuta, Andreino e tantos outros que com atenção e simpatia dedicaram muito do seu tempo oferecendo as informações desejadas. Aos representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgueiro pela atenção com que me receberam.

Agradeço a orientação indispensável da Prof^a Dr^a Diva do Couto Gontijo Muniz. As análises teóricas que tento empreender no presente trabalho têm as marcas da sua orientação.

A Prof^a Dr^a Tânia Navarro Swain por ter enriquecido a minha formação e ter me impulsionado a tentar construir a “história do possível”.

As Profas Dras Joelma Rodrigues da Silva e Iracilda Pimentel Carvalho pelo incentivo e apoio.

Agradeço ao Prof. Dr. Fernando Roberto Barros Patriota (in memorian) pela presteza com que disponibilizou a sua tese sobre a Indústria do Caroá no Sertão de Pernambuco, o que possibilitou um maior conhecimento sobre a região.

Agradeço aos amigos/as Silvania Maria Maciel, José Herculano de Moura, Edson Silva, Rosa Ferreira de Medeiros, pela amizade e apoio incondicional.

Contei também com uma das mulheres mais maravilhosa que tive/tenho o prazer de conviver, minha mãe, Raimunda Maria de O. Souza, sua vivência, força e coragem foram fundamentais para minha formação. Muitas vezes ficou ao meu lado durante a madrugada quando precisei ler e escrever. Nada entendia em termos da “poética pós-moderna”, mas de tudo entendia em relação a companheirismo, carinho e amor.

Agradeço a solidariedade, a compreensão e a ajuda do meu filho Ugo e da minha sobrinha/filha Erivânia.

A minha grande amiga Penélope, por seu carinho e dedicação.

Finalmente agradeço ao companheiro Werner Rissmann. Impossível expressar sua importância na execução desse trabalho, agradeço por ter compreendido as minhas necessidades, por ter ajudado na pesquisa de campo, por ter escutado as minhas histórias e idéias sobre Conceição.

LISTA DE ABREVIATURAS

AQCC – Associação Quilombola de Conceição das Crioulas

FCP – Fundação cultural Palmares

Pronaf – Programa Nacional de Agricultura Familiar

CCLF – Centro de Cultura Luiz Freire

MNU – Movimento Negro Unificado

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

ONGs – Organizações não Governamentais

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

PT – Partido dos Trabalhadores

RESUMO

Sob o título **“As mulheres, a comunidade de Conceição e suas lutas: histórias escritas no feminino”**, analisei nesse estudo, como as identidades foram sendo formatadas na comunidade para se enquadrar na política de identidades e poder recorrer à lei de identificação e de demarcação da terra. Para essa análise busquei informações nas leis que nomearam parte do povo brasileiro como quilombola. Identidade construída segundo um conjunto de valores, tradições e significações comuns, ser identificado como remanescente de quilombo torna-se instrumento de negociação estrategicamente utilizado. Significativamente, nos relato, é visível o propósito de identificar uma origem, um mito fundador, que legitima na sua longevidade e historicidade a ocupação e posse daquelas terras, assentada na ação das seis “crioulas” fundadoras. Não resta dúvida de que nessa construção as mulheres são elementos significantes na construção identitária da comunidade e são dimensões simbólicas de pertença do grupo. Comunidade fundada por mulheres, negras e livres, ligadas por relações de parentescos. O esforço esteve assim, centrado em investigar a participação e as ações das mulheres que vivem hoje na comunidade.

Palavras-chaves: identidade - comunidade – mulheres – mito fundador - parentesco

ABSTRACT

Under the heading "**The women, the community of Conceição and its fights: histories written in the feminism**", I analyzed in this study, as the identities had been being formatted in the community to be fit in the politics of identities and power to appeal to the law of identification and landmark of the land. For this analysis I searched information in the laws that had nominated part of the Brazilian people as "quilombola". Identity constructed according to a set of common values, traditions and common significations, to be identified as remaining of "quilombo" becomes strategically used instrument of negotiation. Significantly, in the story, the intention to identify an origin, a founder myth, that legitimizes in its longevity and history of the occupation and ownership of those lands, seated in the action of the six "Creoles" is visible. It does not remain doubts of that in this construction the women are significant elements in the identity construction of the community and are symbolic dimensions of belong of the group. Community established for women, free, on blacks and for blood relations. The effort was thus, centered in investigating the participation and the actions of the women who live today in the community.

Key-words: identity – community – women – founder myth - blood

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....1

**CAPÍTULO I - NEM MODELO, NEM CÓPIA: a singularidade da Comunidade
de Conceição das Crioulas.....13**

**CAPÍTULO II - MULHERES DA COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO E A
COMUNIDADE DAS MULHERES: histórias que se confundem.....53**

**CAPÍTULO III - AS MULHERES E A COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO DAS
CRIOULAS: “muié mandano aqui”?.....89**

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....124

FONTES.....129

BIBLIOGRAFIA.....131

INTRODUÇÃO

A Comunidade Negra Rural de Conceição das Crioulas, localizada no interior de Pernambuco, as mulheres que a integram e suas lutas no sentido de visibilidade pública e política de acesso à cidadania, ao direito a ter direito, constitui o objeto de estudo da presente dissertação. O meu interesse em considerá-las como tal, em apreender suas histórias, suas leituras de mundo, deita suas raízes na mais tenra idade, nas minhas recordações pueris. Sempre me interroguei sobre essa comunidade, pois o que percebia nela de singular provocava em mim um misto de curiosidade e admiração. A história dessa comunidade exerceu grande fascínio sobre mim, pois desde criança já ouvia falar, principalmente em época de eleição, que quando chegassem os votos da “negrada” de Conceição o destino dos/as eleitos/as estariam definidos. Qual seria a força dessa “negrada”, eleitores de uma comunidade rural e pobre, para decidir uma eleição livre e secreta, era uma das questões que eu fazia na época. Seria em razão de ser, essa “negrada”, um grande número de eleitores? Seria porque votassem em conjunto, a partir da decisão dos membros da comunidade? Ou, então, seria porque, por serem pobres, votassem em quem lhes oferecia ajuda, prometia-lhes coisas? Que trocas seriam feitas? Contemporaneamente, em razão da pesquisa realizada junto à comunidade, em alguns dos depoimentos colhidos, a questão das eleições vinha à tona. Assim, segundo moradores de Conceição, como também de Salgueiro, em época de eleição, alguns políticos chegavam, inclusive, a menosprezar os votos das pessoas dessa comunidade. E isso porque como conta Dona Maria, moradora de Salgueiro, alguns políticos se vangloriavam da forma que usavam para conseguir os votos dos moradores de Conceição que se reduzia a “balançar a cuia com milho e todos vinham correndo para nele votar” ou ainda, “que todos eles eram comprados por um pedaço de chita ou uma barra de sabão”. Evidenciam-se nesses discursos, a desvalorização que a elite política atribuía preconceituosamente aos moradores desse lugar, em razão de serem pobres e negros. Nesse sentido, por serem desprovidos da capacidade de agir autonomamente, de terem uma posição política, eram fáceis de serem manipulados. Essa é a lógica do discurso autoritário que esteve sempre presente nessa região, salvo algumas poucas exceções de uns políticos sérios.

Nesse trabalho, busquei justamente historicizar as experiências constituidoras dessa comunidade, no esforço de apreender como imagens como aquelas

informam sua representação, bem como sua auto-representação, ou seja, busquei atentar para os valores/papéis/costumes/tradição/códigos/imagens e significação que informam a representação que a comunidade faz de si e do mundo, como se percebe e se dá a ler, bem como é percebida, representada pelos outros, os de fora. De imediato, fui interpelada pela referência sistemática às ações das mulheres na história da comunidade, desde sua fundação aos dias atuais. Trata-se de forte presença que transborda os limites da domesticidade, familiar e avança pelos da comunidade em suas relações internas e externas, com os de “dentro” e com os de “fora”, particularmente vizinhos, autoridades governamentais, políticos, instituições e organizações não-governamentais. Uma significativa presença que, finalmente, torna-se impossível falar da história de uma – a da comunidade – sem falar da outra – as das mulheres que a integram. Estão entrelaçadas, confundem-se.

Trata-se de “marca” que, dentre outras, responde pela singularidade de Conceição. Afinal, a construção veiculada e naturalizada pelo senso comum é de que, no sertão ser mulher, negra e pobre é condição suficiente de assujeitamento do ser. No entanto, não é o caso da comunidade analisada e, por certo, de muitas outras por esse Brasil afora, já que toda história, como construção social e cultural que é, tem suas versões e estas dependem muito dos interesses de quem conta, da visão de mundo de quem constrói. Nesse sentido, não foi minha pretensão escrever “a” história da comunidade, mas dentre as varias possibilidades, escrever uma, a de uma leitura feminina e feminista daquela. Nessa ótica, percebo-a como comunidade que por meio das ações das suas mulheres lutou e ainda luta para reconquistar as terras deixadas por heranças dos seus ancestrais. A força que brota das mulheres de Conceição é para mim lição de vida, energia pura, que me impulsiona a lutar e querer conquistar meus ideais, apesar de tantos obstáculos.

Como mulher, negra, pernambucana e historiadora feminista, instigava-me investigar a histórias dessas mulheres e de sua comunidade para ver o que havia de singular nelas já que estas “crioulas” eram, e ainda são, apresentadas e identificadas como distintas, “diferentes” também de outras mulheres, negras ou brancas de Salgueiro¹ e comunidade rural vizinha. Tal política identitária operada no interior de

¹ O Município de Salgueiro foi criado em 30 de abril de 1864. Pela divisão administrativa o Município compõe-se dos distritos: Sede, Conceição das Crioulas, Umas e Vasques. Distanto 518 km do Recife, capital estadual. O Município localiza-se na Zona Fisiográfica do Sertão Central – Microrregião Salgueiro. (Enciclopédia dos Municípios do Interior de Pernambuco. Recife, 1986. p. 43). De acordo com o IBGE, a população estimada em 2004 é de 53.909 habitantes em uma área de 1.639 km².

uma cultura discriminatória e naturalizada no cotidiano da região, molda corpos, subjetividades, comportamentos e relações sociais, definindo a posição dessas mulheres e do feminino. Afinal, como ressalta Swain, “a noção de historicidade remete aos inumeráveis perfis de formações sociais dispersas no tempo e no espaço, cujas práticas e suas significações não podem ser senão singulares” (Swain, 2000: 48). É sob essa noção de historicidade que respondi ao desafio de tentar perceber como se deu tal constituição de perfis, como se engendrou tal singularidade. Nesse esforço de análise, a evidência de que as mulheres dessa comunidade vêm liderando, nos últimos quinze anos, a luta pelo direito a terra e, dentro dessa luta, vem se processando, simultaneamente, a construção/reconstrução de uma identidade étnica e cultural na qual as mulheres da comunidade se enquadram, se identificam como integrantes que compartilham de um repertório cultural comum e, ao mesmo tempo, como pessoas, como subjetividades singulares. Uma moldura que as aprisionam como tais e também as protege como grupo, como uma coletividade.

Um dos aspectos primordiais na história em questão reside na capacidade de resistência e luta da comunidade, na persistência desse povo que, ao mesmo tempo, em que era visto como diferente e tratado como desigual, conseguiu manter-se no território, valorizar-se enquanto negro e ser reconhecido legalmente como “comunidade remanescente de quilombo”. Tal fato se deve principalmente ao empenho, à coragem, às estratégias e às ações políticas comandada por suas mulheres. Mulheres que, na multiplicidade das experiências constitutiva de suas subjetividades exerceram a posição de sujeitos ao atuarem como articuladoras das ações da comunidade, trabalhadoras rurais, artesãs, mães, esposas, educadoras, políticas, articuladoras das ações da comunidade, destacando enfim, várias dimensões de suas histórias.

Este trabalho é o resultado da realização de um sonho, do desejo de trazer essas experiências para o discurso historiográfico, de lhes conferir visibilidade, principalmente por se tratar de mulheres negras do sertão pernambucano. Nesse esforço de romper silêncios e exclusão, a preocupação em atentar para a cultura sertaneja, para as práticas e representações que a conformam. Uma cultura que, como “teia de significado” (Geerts, 1973: 43), envolve todas suas integrantes em uma rede em seu universo representacional e do imaginário que dele faz parte e, como tal, “informa acerca da realidade, ao mesmo tempo em que constitui um apelo a comporta-se de determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização” (Baczko, 1985:311).

Falar dessa comunidade e de suas mulheres é trazer à baila um pouco da cultura sertaneja, é tirar da invisibilidade também várias outras mulheres que com trabalho e determinação foram capazes de construir diferentes formas de vida, não se reduzindo à imagem generizada de que o trabalho feminino é e deve ser sempre uma extensão de seus papéis de mãe, esposa e dona de casa. É procurar entender as experiências constitutivas das mulheres que são presididas por várias representações como as de etnia, raça, gênero, geração, terra, trabalho, entre outras. Representações que funcionam muitas vezes como redutores, minimizando as suas atuações como mulheres políticas e economicamente ativas. Entendo as representações como fenômenos cognitivos que envolvem:

(...) a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, com as interiorizações de experiências, práticas, modelos de condutas e pensamentos, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social, que a ela estão ligadas (...). (Jodelet, 2001: 22).

Representações apreendidas nos relatos de suas vidas, que envolvem, é claro, o sentimento de “pertença social”, de integrar a comunidade de Conceição, ao compartilhar experiências comuns de tradição, valores, idéias, costumes, significações e lutas. Sob tal perspectiva, é possível uma leitura desatrelada das lógicas escrita e binária, já que questionadas e pensadas sob outras bases, sob outras racionalidades, outros termos que não os da centralização do pensamento moderno e do cânone escrito. Não por acaso utilizei a potencialidade desestabilizadora da história oral, que tem “a força de qualquer história metodologicamente competente. Vem da extensão e da inteligência com que muitos tipos de fonte são aproveitados para operar em harmonia” (Prins, 1992: 194).

Assim como Prins, também compartilho dessa idéia, até porque parto do entendimento de que tudo que se narra oralmente é história. Quando uma pessoa relata suas lembranças, ela o faz a partir do presente e, nessa operação, ressemantiza as experiências vivenciadas, vive emoções e compartilha histórias de vida apropriadas pela memória e assim preservadas do esquecimento. Como técnica, a história oral, ainda que redimensionada em suas possibilidades, também é procedimento útil porque permite dar voz àqueles que não se expressam no registro escrito.

Os sentidos que circulam nos depoimentos coletados por mim e por outros pesquisadores mostram como as pessoas, individual e coletivamente, exercem e sofrem as ações do poder. Seus efeitos explicitam-se na conformação de corpos, comportamentos e relações que presidem as vivências cotidianas da comunidade, no regime de verdade estabelecido e, a partir deste, nas exclusões e inclusões operadas. Assim, o poder opera através de uma política de produção de identidade, que funciona mediante vários dispositivos alimentadores do sentimento de pertença, que tem na tradição da fundação da comunidade pelas seis mulheres, as “crioulas” originais, um de seus suportes básicos. Pelos relatos colhidos, a construção da identidade comunitária é reafirmada nos diversos lugares que a compõe e que a associa à descendência das crioulas fundadoras.

O presente trabalho teve como principal suporte empírico tanto as entrevistas informais como a observação direta em trabalho de campo realizado durante as cinco vezes que estive na comunidade, por um período médio de dez dias cada. Tal aporte é resultado de diversas conversas e brincadeiras compartilhadas no terreiro da casa de Dona Antônia, Generosa, Maria e Dina. Inclui ainda as horas que fui para as Lages ver e conversar com as mulheres que estavam lavando roupas, pratos e tomando banhos, bem como a troca de confidências feitas no mercado, na casa de Val, com ela própria e também com Roseane, Maria dos Santos, Maria Auzira, Nilza e tantas outras. Finalmente, existiram também as horas alegres que passamos juntas nas novenas e nas danças do Trancilim. Utilizei ainda como fontes registros fotográficos que fiz das mulheres de Conceição, pois, como assinala Barthes “o efeito que ela produz em mim não é o de restituir o que é abolido (pelo tempo, pela distância), mas o de atestar que o que vejo de fato existiu” (Barthes, 1984: 123). Todos esses momentos foram de uma riqueza extraordinária, que espero tenha conseguido de alguma forma, contemplá-los nessa minha dissertação.

Como todas as comunidades com longa existência, foi no passado que Conceição fundamentou a construção de sua identidade, procedimento comum na invenção das tradições que ancoram tal processo. Little, ao analisar a ocupação territorial dos “povos tradicionais”,² ressalta a importância da força histórica da territorialidade e de sua persistência cultural. Para ele:

² Little usa esse conceito de povos tradicionais por considerar que ele contém tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política. Segundo ele esse conceito surgiu no contexto dos debates sobre autonomia territorial, exemplificado pela Convenção 169 da OIT, onde cumpriu uma função central nos debates nacionais em torno do respeito aos direitos dos povos. (Little, 2002: 23)

(...) A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (...) (Little, 2002: 11).

Com efeito, o direito às terras reivindicadas pela comunidade ancora-se nessa concepção de territorialidade que não “reside na figura de leis ou títulos”. Conceição mantém viva na memória coletiva, os argumentos que legitimam tal direito historicamente conquistado. Tal sentimento responde pela noção de pertencimento e a “situação de pertencer a um lugar refere-se a grupos que se originaram em um local específico, sejam eles os primeiros ou não” (Idem, *Ibidem*: 10).

Significativamente, segundo a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/AQCC, além da vila, centro de Conceição das Crioulas, alguns outros sítios estão localizados na área identificada como “remanescente de quilombo”, dentre eles, a Vila União, Sítio Areia, Sítio Serrote, Sítio Paula, Saco da Canoa, Fazenda Nêu, Palmeira, Igrejinha, Sítio Paus Brancos, Rodeador, Região de Queimadas, Massapé Mulungú, Garrote Morto, Poço da Pedra, Lagoinha, Chapada, Coqueiro, Barrinha, Riacho do Juazeiro, Boqueirão, Amparo e Fazenda Velha. Em toda essa região vivem pessoas que reivindicam tal identidade, seja como quilombola, seja como indígena, em razão da territorialidade sentida e construída e também como estratégia que permite a inclusão no programa governamental de reconhecimento de “comunidades remanescentes de quilombos” e assim legalizar o seu direito de continuar na terra, já que até a situação de posseiro é a mais comum.

Ao assinalar que pretendo historicizar a formação da comunidade de Conceição das Crioulas, atentando para as experiências constitutivas de suas mulheres, de suas histórias, não tenho em vista reconstituir os acontecimentos passados, já que entendo ser essa uma tarefa impossível, pois “o passado que ‘conhecemos’ é sempre condicionado por nossas próprias visões, nosso próprio ‘presente’” (Jenkins, 2001: 33). O que me interessa é atentar para o modo como os discursos se constituem e de que forma estes constituem os sujeitos. É “desfamiliarizar” as naturalizações processadas acerca das diferenças e de seu uso político para instaurar a desigualdade. É procurar, assim, revelar sua natureza de invenção social, é des-cobrir os sentidos políticos que legitimam as desigualdades. É, enfim, tentar perceber como toda essa construção se faz

presente na conformação dos sujeitos, das mulheres e da comunidade de Conceição, meu objeto de estudo.

Tanto a comunidade de Conceição das Crioulas, como suas mulheres, ocupam posições à margem da identidade central, ou seja, fogem do modelo masculino, branco, ocidental, judaico-cristão, sendo consideradas exóticas, “excêntricas”, cópias mal feitas. Nas sociedades ocidentais, de tradição culta, sua posição de centro legítima – as como modelo, como referência a partir da qual são estabelecidas as posições de centro ou de margem ou excêntrica no que tange às identidades sociais, sexuais e de gênero. Assim, não se enquadra nem corresponde a esse modelo é classificado e nominado na categoria do distinto, do diferente, do “excêntrico”. Tal exercício de poder, de definir posições, de conferir significado ao social, nega a dimensão múltipla, plural do ser humano. Nesse sentido, é importante destacar a análise feita por Guacira Lopes Louro, no que se refere a tais posições:

(...) a posição central é considerada a posição não-problemática: todas as outras posições de sujeitos estão de algum modo ligado – e subordinado – a ela. Tudo ganha sentido no interior desta lógica que estabelece o centro e o excêntrico: ou se quisermos dizer de outro modo, o centro e suas margens. Ao conceito de centro vinculam-se, frequentemente, noções de universalidade, de unidade e de estabilidade. Os sujeitos e as práticas que não ocupam este lugar recebem as marcas da particularidade, da diversidade e da instabilidade (...) (Louro, 2002: 3)

Portanto, procurei fazer uma leitura atenta ao modo como as mulheres de Conceição e a comunidade, no seu cotidiano, inscrevem-se (ou não) como sujeitos “excêntricos”. E, ainda, como tal posição identitária opera na construção de suas subjetividades, nos aprisionamentos e emancipações que aquela possibilita e/ou interdita. Além disso, interessou-me também conhecer que ações e estratégias criaram e ainda criam, cotidianamente, com vistas a romper com tal posição, ou promover desestabilização na mesma, ao ampliar seu acesso a cidadania. Foi possível perceber que, embora ciente de sua singularidade e diferença, as mulheres (e homens) da comunidade não abriam mão de suas ações, de sua luta para impedir e/ou denunciar o uso político dessa posição para manter/reafirmar a desigualdade e exclusões sociais.

Outro aspecto que considero relevante assinalar é o da posição central das mulheres na tradição da fundação da comunidade, o que contribui para desestabilizar a idéia hegemônica do patriarcado. Embora ciente da problematização

que acarreta uso desse conceito, uma vez que ele remete para um sentido fixo, uma estrutura estável, uma essências universal, dimensões que indicam imediatamente o exercício da dominação masculina, tomo – o aqui em um dos sentidos dado por Carole Pateman segundo a qual, existem três formas de argumentações patriarcais não excludentes entre si. A primeira é chamada de patriarcado tradicional, uma vez que “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”. (Pateman, 1993: 44). A segunda é a teoria patriarcal clássica, na qual “o pai não é simplesmente um dos pais – ele é o pai, isto é, o ser capaz de gerar o direito político”. (Idem, ibidem: 135). Esta teoria clássica patriarcal, ao ser apropriada pelos contratualistas, foi transformada numa terceira forma denominada patriarcado moderno, que é “fraternal, contratual e estrutura a sociedade civil capitalista” (Idem, ibidem: 45). Entretanto, como assinala a autora, apesar da idéia do contrato original supor o não reconhecimento dos direitos de um pai, mantém, porém, o direito natural conjugal dos homens sobre as mulheres. Segundo essa autora:

(...) o poder natural dos homens como “indivíduos” abarca todos os aspectos da vida civil. A sociedade civil (como um todo) é patriarcal. As mulheres estão submetidas aos homens tanto na esfera privada quanto na pública; de fato, o direito patriarcal dos homens é o principal suporte estrutural unindo as duas esferas em um todo social. O direito masculino de acesso aos corpos das mulheres é exercido tanto no mercado público quanto no casamento privado, e o direito patriarcal é exercido sobre as mulheres e seus corpos de outras formas além do acesso sexual direto (...) (Idem, Ibidem: 167).

Tal perspectiva ilumina minhas reflexões acerca das relações entre mulheres e homens na comunidade. Parece-me que as mulheres de Conceição, 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 da mesma, com o trabalho de plantar, colher e comercializar os produtos nas cidades vizinhas estão garantindo assim o seu provento e trabalho de toda a família. Nesse sentido, são provedoras, o que sugere uma desestabilização da posição de dependência ao “poder natural dos homens”.

Há que se atentar também para o modo como o discurso opera na produção das identidades sociais e culturais. No caso da comunidade de Conceição, trata-se de discursos de saberes, que, historicamente supõem uma avaliação negativa de

qualquer diferença e sugere um ideal de homogeneidade que se efetivou graças à política de miscigenação e de assimilação cultural. Assim, 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. Como não atentar para o modo como tais imagens emergem nos discursos e nas práticas da comunidade, conformando corpos, comportamentos e relações sociais? A comunidade, ao ser interpelada pelos poderes públicos com a possibilidade de reconhecimento como “remanescente de quilombo”, vive momentos de inquietação/tensão ante o dilema de ter que “assumir-se” como tal, embora não se veja unanimemente como “remanescente”, nem como “quilombola”, ou de recusar tal identificação. A recusa implica excluí-la da política de reconhecimento do governo e da possibilidade de recuperar e/o legalizar as terras em disputa.

Não tive o propósito, nessa análise, de revelar verdades e muito menos ainda de ser definitiva. Adoto a perspectiva de que o conhecimento é algo que se constrói sempre em processo, daí ser sempre provisório, relativo e marcado pelo lugar social do sujeito que produz. Tal como Spink, entendo que a concepção de 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 (...) (Spink, 2000:61).

Como “versão do mundo”, produzidas pelos métodos, ocorrem, nas construções dos fatos silêncios e apagamentos. O meu propósito foi, justamente, a partir de uma posição política, problematizar e trazer para o campo historiográfico as questões que envolvem as mulheres de Conceição das Crioulas e que estiveram até então envoltas no silêncio e na recusa em considerá-las como objeto de estudo, sujeito da história. Por fim, acrescento que o limite dessa análise, o trabalho de escrever e de construir uma história, passa pelo fato de que “não importa o quanto a história seja autenticada, amplamente aceita ou verificável, ela está fadada a ser um construto pessoal, uma manifestação da perspectiva do historiador como ‘narrador’” (Jenkins, 2001: 32).

Para o desenvolvimento do tema, optei por uma dissertação estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Nem modelo, nem cópia: a singularidade de Conceição das Crioulas” atentei para o caminho percorrido pela Comunidade para ser reconhecida como “remanescente de quilombo”, sem abrir mão de sua singularidade. Nesse propósito, investiguei como a comunidade foi sendo interpelada para se enquadrar nessa política de reconhecimento, as iniciativas adotadas para tal, as alianças e apoios estrategicamente buscados para negociar os termos desse reconhecimento. Para essa análise busquei informações nas leis que nomearam parte do povo brasileiro como quilombo, na Constituição Federal de 1988, que renomeia esse povo, bem como no Relatório de Identificação da Comunidade, elaborado pela antropóloga Vânia. F. P. Souza por solicitação da Fundação Cultural Palmares que possibilitou o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. Além dessas, outras fontes como a oficina de planejamento, promovida pela Fundação Cultural Palmares com o apoio do Programa Nacional de Agricultura Familiar-Pronaf, iniciativa criada para elaborar o plano de desenvolvimento sustentável da comunidade de Conceição das Crioulas. Também utilizei a portaria que reconhece a comunidade como sendo remanescente de quilombo e a certidão cartorial que titulou a terra, Decreto nº. 4.887, de 20/11/2003.

Assinalo ainda que alguns que alguns relatórios de entidades e instituições também forneceram dados, subsídios para o presente estudo, em razão de seu envolvimento com a política de reconhecimento. É o caso da Universidade Federal de Pernambuco, por meio do seu programa de extensão chamado Imaginário Pernambucano, bem como das ONGs (Organizações Não Governamentais), como o Centro de Cultura Luiz Freire que, em parceria com a comunidade, elaborou o documentário “Conceição das Crioulas, vestígios de quilombolas”, utilizado como referência para o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e ajuda também a comunidade na elaboração do seu jornal Crioulas. Além dessas, outras entidades como a Associação Recife/Oxford para Cooperação ao Desenvolvimento/Oxfam, que participam do projeto Cultura, Desenvolvimento e Organização Quilombola, executado entre janeiro a junho de 2005. Projeto que é coordenado pela AQCC. A comunidade conta também com o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgueiro, do Conselho Indigenista Missionário e com a Action Aid/Brasil. Tais organizações relacionam-se sistematicamente com a comunidade, via programas/projetos/acompanhamentos.

O segundo capítulo, com o título, “Mulheres da comunidade e a Comunidade das mulheres: histórias que se confundem, foi construído a partir do seguinte aporte documental: depoimentos, reportagens do jornal “Crioulas: a voz da resistência”, ata de fundação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas-AQCC, seu histórico e suas ações; em três documentários sendo um deles, elaborado pelo Centro de Cultura Luiz Freire, o outro, pela Universidade Católica de Pernambuco e o terceiro pela Crioulas Vídeo, elaborado pela própria comunidade. Dos depoimentos colhidos, priorizei aqueles que evidenciaram a atuação político e comunitária, dentre eles, o da vereadora Givania, de Dona Bebé, fazendeira, e de Andreilino Mendes, representante de Conceição no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, por entender que todos eles são representativos das ações e posições exercidas na comunidade. Busquei ainda subsídio em duas dissertação de mestrado: uma, defendida na Universidade Federal de Pernambuco e a outra na Universidade Federal do Ceará e ambas centradas na análise da comunidade de Conceição. Ou seja, trata-se de leituras outras dessa comunidade, como ela foi percebida pelo olhar de “fora” do “outro” como o meu.

Nesse capítulo, atentei para as experiências constitutivas da história da comunidade e das mulheres que a integram. Na análise das vivências cotidianas como locais onde as diferenças e as divisões são encenadas e praticadas percebi que as histórias se confundem, se interpenetram, em razão da forte presença e atuação de suas mulheres. São histórias escritas, portanto no feminino.

No terceiro capítulo, que denominei As mulheres e a comunidade de Conceição das Crioulas: “muié mandano aqui”? -, abordo a presença das mulheres, do feminino no cotidiano social da comunidade e na sua configuração como Comunidade de Conceição das Crioulas. Nesse sentido, enfoco o significado da tradição construída em torno da fundação pelas “crioulas”, fundamentando a origem e informando a memória coletiva baseada na valorização das mulheres.

Nesse capítulo, busquei reconstruir as histórias de vida dessas mulheres, utilizando fotografias como fontes, bem como os referidos depoimentos obtidos na pesquisa de campo, as respostas a um questionário pré-elaborado e um vídeo produzido pela própria comunidade. Outras fontes utilizadas foram depoimentos citados nas referidas dissertações, e as reportagens sobre as mulheres da comunidade, publicada no Jornal “Crioulas: a voz da resistência”. Nessas fontes estive atenta à produção de sentidos, ou seja, “aos momentos de ressignificação, de rupturas”, aos “momentos

ativos do uso da linguagem, nos quais convivem tanto a ordem como a diversidade” (Spink, 2000: 45).

Nessa perspectiva, procurei destacar como o mito fundador das seis mulheres negras e livres que ocuparam e tomaram posse das terras na serra do Umãs é revelador do sentimento de pertencer a uma história comum, força que leva a comunidade a lutar pela demarcação da terra, ao lado das relações de parentescos, também aglutinadoras dessa pertença. Assim, a análise contempla as dimensões da ordem e da diversidade constitutiva dos relatos e os depoimentos acerca das ações e vivências cotidianas das mulheres da comunidade. Estive particularmente atenta à diversidade que preside as vivências dessas mulheres no âmbito doméstico, familiar e pública, instâncias em que a posição política das entrevistas explicitou-se. Pois, como afirma Scott, a “experiência é uma história do sujeito. A linguagem é o local onde a história é encenada. A explicação histórica não pode, portanto, separar as duas.” (Scott, 1999: 42). Busquei, enfim, perceber como todas essas questões, incluindo as relações de gênero, participam das histórias dessas mulheres, são experiências constitutivas de suas histórias, de suas subjetividades, de suas identidades.

Finalmente, cumpre assinalar que o desafio desta pesquisa foi o de procurar entender como é que, historicamente, essa comunidade e como as mulheres que a integram se colocam frente aos seus desafios, tentando entender sua lógica, suas estratégias de sobrevivência e a maneira como se posicionam, se autodefinem e criam suas táticas e estratégias de luta. Diante das necessidades criadas pelo processo de globalização, uma delas colocada à comunidade de Conceição foi a de se definir, de se ver, de se auto-representar como “remanescente de quilombos”, o que gerou distanciamentos e aproximações, ou seja, tensões. É isso porque, como atenta Stuart Hall:

(...) as identidades parecem invocar uma origem que reside em um passado histórico com o qual elas continuam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Tem a ver não tanto com as questões ‘quem nós somos’ ou ‘de onde nós viemos’, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e ‘como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios’(...) (Hall, 2000: 108-109).

CAPÍTULO I

NEM MODELO, NEM CÓPIA: a singularidade da Comunidade de Conceição das Crioulas.

“Da Comunidade de Conceição
 A vocês quero falar
 Onde o povo descobriu
 Um jeito novo de trabalhar.
 Fugindo da escravidão
 As crioulas aqui chegaram
 Fizeram aquele algodão
 E seu patrimônio compraram
 Não sabiam que assim
 Estavam
 Fazendo seu artesanato
 Povo simples de pequena cultura
 O ofício que sempre desempenharam
 Se antes alguém viu
 Como insignificante
 Veja agora um povo
 Vitorioso
 Que se assumem como negros
 Bem felizes e importantes" (Barros, 2003).

A história de negras e negros no Brasil está associada a várias tradições: opressão, luta, negociação, acomodação, resistência e rebeldias. À opressão, escravos e escravas responderam com luta, explicitadas nas mais diversas formas de resistência ao cativeiro – fugas, suicídios, insurreições, formações de quilombo, entre outros. Muitas dessas fugas resultaram na formação dos quilombos que, no senso comum, significa aldeamento de escravos fugidos. Etimologicamente, tem origem no quibundo Kilombo e designa povoação, povoado, acampamento (Nei Lopes, 2004: 550). Mas, Segundo Clóvis Moura:

(...) Não podemos deixar de ver o quilombo como um elemento dinâmico de desgaste das relações escravistas. Não foi manifestação esporádica de pequenos grupos de

escravos marginais, desprovidos de consciência social, mas um movimento que atuou no centro do sistema nacional, e permanentemente (...) (Moura, 2000: 11).

Redefinido pela historiografia revisada nos anos de 1980 como “movimento que atuou no centro do sistema nacional e permanentemente”, o quilombo nem sempre foi visto sob tal ótica, principalmente pela história “vista de cima”. Esta buscou justamente orientar sua importância reduzindo-o a manifestações esporádicas de grupos de escravos marginais. Não por acaso, já no século XVIII, D. José I, rei de Portugal, em documento de 2 de dezembro de 1740, define quilombo ou mocambo apenas 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: 11). Assim, a partir dessa matriz, a idéia de quilombo como reduto de escravos fugidos que viviam de forma marginal, isolados em locais de difícil acesso, sem nenhum contato com o meio circundante, passou como verdade por séculos e tem eco até os dias atuais. Foi necessário uma abordagem centrada nos marginais, nos excluídos na história “vista de baixo”, para romper com a estreiteza de tal construção, que subtraía aos escravos/as a capacidade de agir, de criar, de engendrar diversas estratégias de luta diante da opressão do regime compulsório de trabalho. Como atenta Alfredo Wagner Berno de Almeida:

(...) houve escravo que não fugiu, que permaneceu autônomo dentro da esfera da grande propriedade e com atribuições diversas; houve aquele que sonhou em fugir e não pode ou conseguiu fazê-lo, houve aquele que fugiu e foi recuperado e houve esse que não pôde fugir porque ajudou os outros a fugirem e seu papel era ficar. (Almeida, 2000: 175).

Na diversidade de formas de atuação diante do cativo, não se pode deixar de reconhecer o elemento comum que preside essa condição: o sonho de liberdade atravessando o cotidiano de escravas e escravos. Sonho esse que acalentou projetos como o de fugas, de desejo de fugas, de apoio aos fugitivos, de recusa em fugir para assegurar a fuga de outros. Enfim, um movimento que atuou permanentemente no interior do regime da escravidão.

Ao analisar a formação dos quilombos no Recife, Marcos Carvalho traça um quadro cujos elementos são significativos para a apreensão desse movimento que

ocorreu em âmbito nacional, guardadas as particularidades das experiências constitutivas de cada um, nas diversas regiões do Brasil. Para aquele autor:

(...) nunca faltaram fugas de escravos no Recife. Alguns aproveitavam-se dos cortes que o Capibaribe fazia entre os bairros para se evadirem dentro da própria cidade em busca de dias melhores. Existem ainda casos mostrando o outro lado da história: fugas do Recife para o interior, ou até para fora da província, buscando a distância do senhor, ou a proximidade de parentes, amores, amigos e pessoas da mesma etnia ou nação (...) (Carvalho, 2002: 176).

Carvalho, em sua análise, aponta ainda quais teriam sido as características possíveis dos cativos que no século XIX aportaram em Pernambuco. Segundo o autor estes vinham em sua maioria da região onde atualmente situa-se Angola e Congo e que embora houvesse alguns guerreiros, a maior parte era formado por “crianças, agricultores, pastores e mulheres” (idem, *Ibidem*: 179). Nesse sentido, não me parece descabido supor tratar-se também do caso das seis negras fundadoras da comunidade de Conceição das Crioulas. Elas chegaram àquelas paragens, um dos poucos pedacinhos férteis do sertão, e procuraram fazer aquilo que mais sabiam, trabalhar como agricultoras e fabricar artesanatos com a fibra do caroá.

Entre esses acontecimentos existem, sem dúvidas, descontinuidades, que não foi possível recuperar, não somente porque as seis mulheres fundadoras já não existem mais, mas porque as mulheres de hoje, embora recorrendo à tradição das crioulas fundadoras, não têm nenhum outro meio de reconstituir tal experiência. No entanto, quando se olha mais de perto às práticas e vivências da comunidade de Conceição das Crioulas, bem como sua tradição oral, verifica-se a existência de elementos recorrentes, que apreendidos conjuntamente, acabam por informar sobre as experiências vivenciadas no passado que não tem registros nos livros de história, nem nos livros dos cartórios.

Todavia, ao lado daqueles e daquelas que ficaram de fora das práticas legais de posse das terras e do registro histórico das mesmas, existem aqueles que conseguiram comprar terras depois da sua alforria, representando mais uma dentre as diversas situações de formação dos quilombos. Nas décadas de 80 e 90, os estudos sobre quilombo no Brasil sinalizaram para a diversidade do movimento, ao proceder a uma revisão e reavaliação da história dos quilombos no Brasil, desatrelada de idéias preconcebidas. Tomando como padrão o Quilombo dos Palmares, tais estudos atentam

para as especificidades dos inúmeros quilombos espalhados pelo território nacional. Significativamente, desde 1988, de acordo com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT da Constituição Federal, os direitos territoriais das comunidades identificadas como “remanescentes de quilombos” são reconhecidos. Segundo o texto: “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: 161).

O Decreto Federal nº. 3.912/2001, em cumprimento ao art. 68 do ADCT, determina ser competência da Fundação Cultural Palmares identificar os “remanescente de quilombo”. Este Decreto estabeleceu dois critérios para a identificação:

Art. 1º Compete à Fundação Cultural Palmares – FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas.

Parágrafo único. Pra efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terra que:

I – eram ocupadas por quilombos em 1888; e

II – estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.

Como era de se esperar, esses critérios foram profundamente criticados pelos interessados no assunto. Alguns afirmavam a sua impropriedade, argumentando que estabelecer uma data, 1888, seria considerar quilombola apenas aqueles escravos fugidos, informados, portanto, pela definição primeira, do rei D. José I “de habitação de negros/escravos fugidos”. Tal definição, estabelecida a partir dos interesses das elites escravocrata prestava-se tão somente aos senhores de escravos. Ao definir a abolição da escravidão como marco que tirou os cativos da ilegalidade e 5 de outubro de 1988 como limite final para o direito de reconhecimento oficial da propriedade sobre terras, o governo adotou apenas critérios cronológico que se revelam incapazes de conter a complexidade, diversidade e multiplicidade de formas e arranjos que conformaram os quilombos. Com efeito, se até 1888, os ocupantes das terras eram quilombos, após essa data e até 1988, eram os “seus remanescente”, trata-se de classificação que ignora a historicidade da formação de cada um dos quilombos, onde a abolição em 1888 não teve

a relevância para eles, que teve para aqueles/as que ficaram no cativeiro. Como assinala a antropóloga Leinad Ayer de Oliveira:

(...) Queremos mostrar primeiramente que a data de 1888, embora seja um marco formal para os negros no Brasil, não tem importância central no que diz respeito aos quilombos. Eles se formaram por escravos libertos e insurretos e negros livres antes e depois da abolição. Enquanto vigora a escravidão, e sabemos que a Lei Áurea só vem formalizar uma realidade conquistada pelas populações negras uma vez que quase todos os escravos já se haviam libertado quando da assinatura da lei, os quilombos serão o único espaço onde muitos negros, excluídos pela nova ordem que se configura, poderão sobreviver física e culturalmente. Os quilombos continuam representando a resistência negra. É, portanto, perfeitamente lógico falar-se em quilombos mesmo após 1888 (...) (Oliveira, 2002: 72).

O segundo critério que estabelece, para efeito de titulação, as terras ocupadas por remanescente de quilombo, conforme o definido na Constituição Federal de 5 de outubro de 1988, é também objeto de crítica. Argumentam que a pressão do latifúndio, da especulação imobiliária, dos jogos da política partidária, poderia ter forçado a comunidade quilombola a deixar suas terras indo morar na periferia das cidades, embora tivesse até aquela data vivido em uma comunidade quilombola.

Após a promulgação do texto constitucional, começa uma verdadeira *via-crucis* para delimitar quem deveria ser enquadrado como “remanescente de quilombo”. A interpretação de quilombo hoje é uma das questões mais amplamente discutidas em função da necessidade de titular tais terras. A Fundação Cultural Palmares, em reposta ao determinado pela Constituição, realiza estudos antropológicos com vistas a orientar/subsidiar a identificação e o reconhecimento territorial das comunidades 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, expressa nos seguintes termos:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção

de ancestralidade negra relacionada com a resistência a opressão histórica sofrida (...) (Decreto Federal, 2003).

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

A questão da autodefinição a partir desse critério definido “por força” e “pelo outro” torna-se também problemático, tendo em vista as histórias de cada grupo nos 500 anos de repressão e exclusão vivenciados. Talvez por esse motivo não seja fácil para eles admitirem a identidade prescrita, de “negros”. Assim, é necessário atentar nessa política as respectivas histórias, levando-se em conta que pouco se conhece sobre a realidade sócio-cultural em que as populações nativas se encontram, pois foram englobadas nessas categorias genéricas, historicamente elaboradas.

No caso de Conceição das Crioulas, foram várias as instituições que mediarão o processo de reconhecimento da identidade da comunidade como “remanescente de quilombo”. Governamentais ou não, tais instituições constituem o “outro” no diálogo permanente com a comunidade. Assim, analisar a atuação e a mediação dessas instituições implica tentar perceber como se processaram os distanciamentos e as aproximações nas relações estabelecidas entre instituições/comunidade, quais as relações de poder estabelecidas e quais os efeitos dessas intervenções no cotidiano da comunidade. É sob tal perspectiva que busquei fazer a leitura das experiências constituidoras da comunidade de Conceição das Crioulas, incluindo nessas a de sua identificação como remanescente de quilombo.

Vários estudiosos³ vêm se empenhando em analisar o papel desempenhado pelas Organizações Não Governamentais/ONGs nos movimentos sociais. Muitos reconhecem a importância de sua atuação, ação que levou, inclusive, a produzir mudanças nas relações entre indivíduos/coletividade, o Estado e a iniciativa privada. Outros observam que embora algumas ONGs tenham contribuído para uma participação mais efetiva do cidadão, valorizando as populações marginalizadas, há algumas facetas contraditórias. Isso porque, segundo os estudos feitos, as ONGs proliferaram vertiginosamente a partir da década de 1990, justamente o momento de implementação

³ Sobre o assunto ler. ALAYÓN, Noberto. Assistência e assistencialismo: controle dos pobres ou erradicação da pobreza? Cortez, 2 ed. São Paulo, 1995; COUTINHO, Joana Aparecida. O que está por trás do “não” das ONGs. In: ONGs e Políticas Neoliberais no Brasil. Tese de Doutorado, PUC. São Paulo, 2004; MESTRINER, Maria Luiza. O Estado entre a filantropia e a assistência social. Cortez, São Paulo, 2001 e MONTAÑO, Carlos. Terceiro Setor e a questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção. Cortez, São Paulo, 2002.

das políticas de caráter neoliberal, e agem no sentido da humanização do capitalismo e não de sua superação. Como ressalta Cláudio Santos:

(...) As Ong's apresentam-se, grosso modo, ou como fiéis escudeiras das formas de dominação do capital sem questionamento algum de seus efeitos ou causas; ou como entidades reformistas que lutam com os oprimidos, mas a partir da humanização da ordem capitalista e não de sua superação (...) (Santos, 2004: 72-73).

Trata-se de perspectiva que investe muito menos em políticas sociais e mais em programas assistencialistas, os quais levam as comunidades a se distanciarem de lutas políticas mais radicais e transformadoras. No caso de Conceição das Crioulas, as ONGs tiveram e ainda tem atuação significativa no sentido de contribuir para uma maior visibilidade pública e política àquela comunidade. Tais objetivos estão presentes nas ações do Movimento Negro Unificado/MNU e o Centro de Cultura Luiz Freire - CCLF dentre elas, a de buscar impulsionar e melhorar o desenvolvimento do autogerenciamento dos programas sociais. No ano de 2005 a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/AQCC assinou convênio para desenvolver o projeto de Cultura, Desenvolvimento e Organização Quilombola, com o apoio da Associação Recife – Oxford para a Cooperação do Desenvolvimento/Oxfam. Outros parceiros como a Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, também têm tido uma atuação comprometida com a luta da comunidade de Conceição. Esta universidade, atua por meio do projeto Imaginário Pernambucano elaborou oficinas e consultorias, em 2001, o que possibilitou otimizar a produção artesanal, assim como melhorar a qualidade dos serviços de divulgação e comercialização dos produtos da comunidade. Também a Prefeitura Municipal de Salgueiro, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgueiro e mais recentemente a Action Aid/Brasil têm sido parceiros. Essas organizações vêm atuando na comunidade por meio de projetos, programas de capacitação, seminários e encontros sistemáticos. A AQCC explicita o motivo de todas essas articulações:

(...) Os/as integrantes da Comunidade de Conceição das Crioulas participam na articulação nacional das comunidades quilombolas desde 1995, procurando garantir sua participação em momentos significativos do debate nacional e internacional sobre as questões raciais. Além disso, tem investido na articulação política com os diversos órgãos governamentais (Fundação Cultural Palmares, Ministério Público Federal, Ministério do Desenvolvimento Agrário/Incrá, Secretaria Especial de Políticas para a

Igualdade Racial, entre outros) no sentido de sensibilizá-los para a resolução das questões fundiárias.

Junto à sociedade civil organizada, tem articulação com os diversos movimentos sociais e ongs em níveis estadual e nacional, a exemplo do Centro de Cultura Negra – São Luis (MA); Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais; Articulação Nacional de Entidades de Mulheres Negras e tem participado dos eventos desse segmento, como o Seminário sobre Mobilização de Recursos, promovido pela Oxfam; e o seminário Gênero, Emprego e Pobreza, promovido pela OIT. A AQCC tem, ainda, uma parceria com o Centro de Cultura Luiz Freire - CCLF, de Olinda, e com a Oxfam Grã-Betanha, de Recife, no desenvolvimento das atividades na comunidade e na luta pela causa quilombola (...) (AQCC, 2004).

É inegável a importância do trabalho desenvolvido por algumas ONGs junto à comunidade. Elas têm desempenhado um papel relevante nas mediações e redefinições das relações entre indivíduos, Estado e Sociedade. No entanto, percebi em Conceição expressivo crescimento político por parte dos militantes que atuam sistematicamente nos movimentos sociais, que não encontra correspondência junto aos demais integrantes da comunidade. Outra questão identificada é a não modificação das condições materiais dessa população, que permanece, apesar de tanto trabalho e de inúmeros projetos de gerações de rendas, ainda muito pobre e desprovida dos serviços básicos oferecidos pelo Estado. A vila de Conceição não possui saneamento básico, o único meio de transporte entre os sítios e a vila e entre esta e as cidades mais próximas ainda é o “pau-de-arara”. Os sítios não têm luz elétrica, há poucas escolas, faltam hospitais e postos de saúde, dentre outras necessidades. Por tudo isso, é possível concluir pela ausência dos poderes públicos. Todavia, esses poderes surgem em momentos pontuais, como no período de eleições e no caso do reconhecimento da comunidade como “remanescente de quilombo”.

Vânia R. F. P e Souza, antropóloga da UFPE, foi a responsável pelo relatório de identificação da comunidade, uma das exigências feitas pela Fundação Cultural Palmares para que aquela fosse reconhecida como “remanescente de quilombo”. Em seu relatório, ela aborda a ocupação realizada pelas pioneiras negras, baseando-se nos relatos orais, transmitidos de geração a geração, bem como no estado de arte da escritura, compra e posse das terras que compõem a comunidade, Segundo a autora:

(...) O relato da ocupação das ‘terras das crioulas’ aponta para momentos distintos. Um, quando após o pagamento da renda pelas crioulas que deram origem ao povoado, a terra tinha um sentido ‘comunal’. O seguinte, caracterizado pela apropriação das terras por ‘brancos’, que as adquirem de maneira ilícita. O terceiro, quando percebem a necessidade de legitimar a ocupação das terras através de documentos reconhecidos por quem tem o poder de definir categorias de direito e começam a readquirir as terras através de compra e, o quarto, que é o momento em que hoje se encontram, quando tentam recuperar suas terras através da categoria de “terra remanescente de quilombo.”
(...) (Souza, 1998:11).

O relatório contempla, assim, os principais momentos e movimentos configuradores daquela comunidade, os acontecimentos que os tornaram distintos uns dos outros, desde o arrendamento das terras pelas crioulas a apropriação destas pelos “brancos”, o da legitimação cartorial da ocupação das terras e o de recuperação das mesmas. São momentos distintos marcados, porém, pela disputa, pelo exercício do poder e violência que o preside, bem como pelas estratégias, está a busca pela recuperação das terras por meio de assujeitamento/incorporação de uma identidade bastante problemática: a de remanescente. Com efeito, foi uma estratégia engenhosa, uma vez que no referido relatório finalmente ficou definido que:

(...) reconhecer a identidade de remanescente de quilombo da comunidade negra de Conceição das Crioulas, o território a ela relacionado e garantir sua existência num contexto agrário arcaico, significa que estamos assumindo o caráter plural da nossa sociedade e efetivando a possibilidade de seus integrantes exercerem sua cidadania (...)
(Souza, 1998: 38).

Alguns questionamentos podem ser feitos ao se tentar historicizar a formação da comunidade e de seus integrantes, pessoas cujos ascendentes estiveram presentes na localidade há cerca de 200 anos, tentando estabelecer-se e construir sua identidade e suas subjetividades pessoais, como atores sociais. Ao afirmarem-se como sujeitos, preservam a terra como símbolo material de sua autonomia, trabalho e liberdade. Hoje esses sujeitos são convocados a assumir uma identidade até então recusada por muitos, pois a imagem que se construiu em cima do negro/escravo é incompatível com a do negro/proprietário. Assim sendo, como ficam essas pessoas, que 200 anos depois precisam lutar para se afirmarem como pessoas que independente da

cor da pele são também sujeitos de direitos, porque historicamente o “ser negro” foi sinônimo do não direito?

Trata-se de um conflito, de um impasse, pois a recusa desta identidade pode significar a inviabilização do projeto de recuperação das terras. Situação de impasse porque, como assinala Vânia R.F. de Paiva e Souza:

(...) O ideal de liberdade associado ao estigma de estar à margem de uma sociedade, provocaram em muitos momentos, no sertão nordestino, a cooperação entre negros e índios, que deram conformação a territórios em que esta aliança representava a existência de uma organização à parte, fora do controle colônia (...) (Souza, 1998: 22-23).

Em sua análise, a pesquisadora faz referência à definição sobre o território cultural e o território étnico, além de sinalizar para a variedade de rostos que formam a face da comunidade. Variedade tão bem apresentada no depoimento feito por Givânia Maria da Silva, membro da Comissão Nacional Remanescente de Quilombo e moradora de Conceição. Esta, em seu relato, aponta as dificuldades encontradas para introduzir na comunidade o discurso da identidade negra, de remanescente de quilombo, em razão de terem sido até então negadas, desclassificadas, desvalorizadas. Segundo Givânia isso é processo difícil, porque:

(...) depois de tanto tempo em que a educação se encarregou de tirar da gente essa beleza, e botar uma outra cara na gente. Então eu acho que a dificuldade enorme que nós temos pela frente é também de trabalhar um novo linguajar dentro das comunidades, de maneira que elas possam exibir a negritude. Isso me parece ser um dos pontos que vai dar suporte à luta pela questão da terra: assumir, exibir a negritude sem essa de esconder. Eu vejo isso na minha comunidade. Tenho muita dificuldade, porque é uma comunidade que não é pequena, mas até há pouco, três ou quatro anos atrás, nós não tínhamos os negros, nós tínhamos os ‘moreninhos’ na comunidade. Isso está sendo muito difícil. Se o centro desse projeto é o negro e se quando a gente chega na comunidade o elemento de discussão é o próprio negro, inclusive entre nós que estamos nessa luta, a gente vai ter dificuldade de se encontrar (...) (Silva, 2000: 80).

Não é por acaso que a professora Givânia atribui grande parcela de responsabilidade à educação, que durante muito tempo valorizou o branco como modelo, como referência para todas as outras cores étnicas e raciais. Assim, a comunidade vê-se na contingência de construir o discurso da identidade política para

atender a uma exigência legal, devendo, portanto, aceitar e reconstruir uma identidade que tem em seu centro o sentido da negatividade, da marginalidade, da inferioridade. Afinal, foram esses os sentidos conferidos a construção das diferenças raciais pelo regime de verdade das elites brasileiras e que ocupa posição hegemônica até hoje. Embora na Constituição brasileira “todos sejam iguais perante a lei”, na prática o que se vê é uma tentativa de criar uma identidade baseada no princípio de que o branco masculino e heterossexual é a referencia, o modelo ideal, justamente a operação da “identidade como um fenômeno contínuo, coerente e histórico se revela como fantasia que apaga as divisões e descontinuidade, as ausências e diferenças que separam os sujeitos no tempo” (Scott, 2002:8).

A luta pela 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 pela Fundação Cultural Palmares/FCP existem 15 comunidades remanescentes de quilombos, distribuídas da seguinte forma:

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
Guaraúbas	Bezerro	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.

Por esse quadro tem-se a idéia do grau de dificuldades vivenciadas pelas comunidades representadas e auto-representadas como afro-descendentes. Das 15 comunidades mapeadas, apenas 5 receberam certificados de identificação, emitido pela FCP e duas são reconhecidas legalmente como remanescentes de quilombo, sendo Conceição das Crioulas uma delas.

O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida faz ressalvas muito pertinentes quanto à denominação “remanescente de quilombo”. Segundo esse autor essas identidades coletivas não podem ser vistas e reduzidas ao passado ou como resíduo, tendo em vista a atualidade por eles construída, derivada do próprio manejo com que esses grupos trabalham em suas terras, preservando – as, mantendo sua capacidade de conservar suas roças, pequenas faunas, plantas medicinais, que depois de serem usadas por eles dezenas de anos, acabaram sendo também incorporadas pela sociedade brasileira em geral. São, assim, comunidades que, mantendo sua singularidade em relação à sociedade hegemônica, não permaneceram isoladas e desatreladas dos seus poderes e saberes. Para ele, esse dado da consciência ecológica, da afirmação étnica e do critério político não é passado, não é o que sobrou, é o presente e também o futuro. Nesse sentido, torna-se uma impropriedade considera – las:

(...) como ‘sobrevivência’, como ‘remanescente’, como sobra, como resíduo, porque é justamente o oposto – é o futuro, é o que se manteve mais preservado, é o que se manteve em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses segmentos sociais condições para viverem independentes dos favores e benefícios do Estado (...) (Almeida, 2000: 181).

A comunidade de Conceição mesmo depois de ser reconhecida como “remanescente de quilombo” se organizou e formou uma associação com o objetivo de ter suas terras tituladas. Todavia, mesmo depois de adquirida a titulação das terras, a dificuldade do acesso a área que eles consideram como suas se manteve, pois ainda hoje eles continuam a lutar pela demarcação da mesma.

Em um dos depoimentos coletados foi possível perceber a permanência da disputa em torno da definição de quem controla os significados, de quem está autorizado a falar, a reclamar os direitos. Assim, a Comunidade de Conceição é percebida pelo fazendeiro Francisco, como o “problema”, aquilo que incomoda ou que causa constrangimento e cuja solução residiria unicamente na decisão governamental:

(...) Aí o INCRA foi lá, mediu, enrolou, já liguei não sei quantas vezes, porque eu tou doido que o governo desaproprie com justiça, me pagando direitinho, pra mim sair dali por causa dos quilombolas...eu estou doido que esse relatório fosse aprovado lá pra vê se pelo menos a minha é desapropriada pra mim sair dali pra nunca mais botar nem os pés ali, por causa daqueles negros. Olhe, eu sou uma pessoa que não sou racista, não sou racista de jeito nenhum, eu sou um homem obedecente das Leis, eu sou um homem que obedeço a Constituição, eu sou um homem que minha mente bate, comunga com a Constituição Federal acho que todos nós somos iguais perante a Lei, perante Deus, perante tudo. Então eu acho que todos somos iguais, mas de tanto desacato, de tanto desagravo, de tanta coisa que esses quilombola fizeram comigo lá quando eu vejo uma pessoa com pele escura eu já fico com medo de me relacionar (...) (Francisco, 2005).

Alguns sentidos podem ser apreendidos desse discurso. Dentre eles, o de que a luta pela terra é vista como desacato ao direito, às autoridades como desrespeito à lei, litígio que apenas a justiça pode solucionar. No relato aparece o INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária como instâncias legítimas para resolver a questão, aquelas que têm o poder de demarcar, indenizar e definir quem seriam finalmente os legítimos donos das terras. A comunidade é vista sob a lente preconceituosa do depoente, que ressalta durante a entrevista que não é racista, usando justamente como argumentos para seu não-racismo a Constituição Federal e as Leis de Deus, códigos normativos legais e legítimos, acima do bem e do mal, isentos de qualquer subjetividade, segundo aquele que os interpela. Assim define o seu lugar de fala: proprietário rural, ordeiro e católico, enfim um cidadão obediente à Constituição e a Deus, indivíduo legalmente instituído como pessoa de direitos, enquanto os quilombolas, pelo contrário, são justamente aquelas pessoas que estão tentando usurpar esses direitos, são os transgressores, racistas, rancorosos e agressivos:

(...) Os quilombolas é um grupo pequeno, arengueiro, chato, antipático e racista... Racista no sentido de discriminar porque eu sou loiro tenho olhos azuis, eles olham para mim com cara feia. Já os índios não, quando me vê me abraça é aquela alegria toda, entendeu como é diferente? Parece que é a criação, alguma coisa ou esse povo sofreu muito no passado aí, e quer descarregar nos do futuro como é que pode um negócio desse? Não pode. Isto não existe, como? Somos brasileiros, somos todos iguais (...) (Idem, ibidem, 2005).

Os preconceitos etnico-raciais encontram-se escamoteados na construção cultural-“criação” ou “sofrimento no passado”-, dada pelo depoente às tensões que

presidem as relações da comunidade com outros fazendeiros da região, como ele. Significativamente, o fazendeiro Senhor Francisco acredita em uma saída simplista: a de que os afro-descendentes deveriam adaptar-se ao mundo branco e o branco, simplesmente, não deveria ter atitudes racistas e sim legais. Ele considera-se um homem do presente, não podendo, portanto ser responsabilizado por fatos do passado, daí esperar a solução do INCRA para o caso. Essa visão encontra-se reiterada em vários discursos políticos, religiosos e educacionais contemporâneos. Trata-se de visão simplista, segundo a qual tudo depende apenas da vontade das pessoas envolvidas, ignorando a complexidade que envolve a questão, pois, refere-se afinal, as posições, interesses e valores historicamente construídos e envolvidos numa trama de confrontos, discriminações e lutas. Esse conjunto de práticas discursivas e não discursivas criam os sentidos que são responsáveis pela produção das diferenças. Como bem assinala Tânia Navarro Swain:

(...) a criação de uma diferença sexual ou racial é também política, pois cria a desigualdade, quando se erigem hierarquias e valores sociais, instituindo referentes, desenhando corpos, perfis, idéias, estabelecendo exclusões, demarcando espaço, limites de ação e posição, mapeando e classificando o social (...) (Swain, 2005: 340-341).

Em um outro depoimento, Dona Maria Alves de Carvalho, 58 anos, filha do fazendeiro Zé Nel, ambos moradores do sítio Paula, área reivindicada pelos quilombolas, aponta para a forma de como essas terras foram sendo apropriadas pelos brancos:

(...) Tem essa história no mundo, que essas terra é dos moreno, mas meu avô só morou aqui porque comprou. Veja bem: quando eu ouvia os outros conversar, eu escutava o que os outros diziam. Meu avô foi quem comprou isso aqui pra os filhos; ele comprou essa, e quando eu olhei na escritura, falava na Serra da Boa Sorte, que é aquela ali. Agora, essa escritura mais pra cá era feita à mão (...) a escritura falava naquele lado de lá e tudo, como ele comprou e veio morar aqui, já tinha nego habitando lá. Ele nunca gostou de questão com os negros (...) ai ficou, eles morando lá e nós do lado de cá. Desse lado (direito) tinha uma linha, agora desse outro (esquerdo), não. Ficou desmantelado desse lado porque os negros, não tinha condição de trabalhar, num tinha gosto com nada, e meu avô era muito trabalhador, ele mesmo foi quem fez essa casa! Aí uma geração de caboco que tinha aí deixou meu avô tomar de conta de um pedaço de terra e fazer o que quisesse (...). Eu nasci e me criei aqui, num tô gostando nada dessa história, meu ramo de vida é fazenda mesmo. Eu nunca sai daqui, deixei de estudar na

Escola Normal e moro aqui, tenho meu gado, meus bode (...). Aqui tá perdendo o valor, todo mundo tá querendo ser maconheiro, tem um homem da Conceição preso, foi inventar de plantar maconha (...). Meu pai nunca perdeu na questão, porque o povo aí da Paula, as cabocas velhas – não tem mais nenhuma viva – foi quem deu a terra a ele pra trabalhar. Aí quando os mais novos deram parte as benfeitorias valiam mais que a terra (...) (Carvalho apud Leite,2000: 92).

Esse depoimento ilustra bem a delimitação das “fronteiras” sócio-culturais entre “nós” – os fazendeiros/as – e os “outros” – os negros/as. Um terreno no qual trocas, conflitos e consensos moldam o jeito de ser de ambos. Neste caso, o “outro”, representa para os fazendeiros os “morenos que dizem serem os donos”, é o outro diferente, definido como “os negros que não tinham condições de trabalhar, não tinham gosto com nada”. Nessa perspectiva, entendo que o “outro” – os negros e negras de Conceição – representam para os fazendeiros – os simplórios/as, os preguiçosos/as – . Em oposição as imagens de grandeza, capacidade e sagacidade do – “nós” – os fazendeiros –. Os incapazes foram “as cabocas/os negros/as”, pois, “foi quem deu a terra a ele pra trabalhar. Ai quando os mais novos deram parte as benfeitorias valiam mais que a terra” (Carvalho, 2000). Com efeito, “tratam – se de construções que expressam as imagens/valores/significações sociais constitutivas dos modelos que referenciam o ‘ser’ e o ‘fazer-se’ ” (Muniz, 2005: 75)

Nesse sentido, é interessante apreender nesse depoimento construções inconsistentes e contraditórias. Primeiro, a depoente afirma que seu avô comprou as terras; em seguida diz que ele na verdade se apossou e por ser mais perspicaz tratou logo de fazer uma escritura. Daí a geração de inúmeros conflitos. E isso ocorre porque, afinal, como bem atenta a referida depoente, foram as crioulas quem primeiro chegaram às terras.

Os conflitos em Conceição tornaram-se ainda mais acirrados quando, em 2004, o INCRA iniciou o processo de georreferenciamento e de levantamento fundiário da terra quilombola. A partir desse momento o que era visto apenas como possibilidade, torna-se realidade com a identificação das benfeitorias a serem indenizadas e com a classificação dos ocupantes não quilombolas. Nos relatos da comunidade, o confronto é uma realidade constante entre os ocupantes da área quilombola. Um deles denuncia a ameaça feita por fazendeiros da região contra Maria Aparecida Mendes, coordenadora da Associação, bem como contra Andreilino Antonio Mendes, Givânia Maria da Silva, João Alfredo, dentre outros moradores que lutam pela causa quilombola. Ainda,

segundo relato da Associação, em 4 de dezembro de 2004, houve uma ameaça verbal do senhor Simão Gonçalves dos Santos a Maria Aparecida Mendes e Andreilino Mendes. Uma ameaça testemunhada por terceiros, explicitada nas palavras do referente Senhor Simão que teria dito que se seu terreno fosse atingido pela demarcação das terras quilombolas, essas pessoas não continuariam vivas para trabalhar na terra. As ameaças continuaram e não se restringiu só as palavras, ela foi concretizada numa demonstração clara da força do poder local, quando jogaram gasolina e atearam fogo à sede da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/AQCC, em 12/12/2004.

Várias são as estratégias utilizadas por alguns sujeitos que nem são indígenas nem quilombolas, mas que estão interessados em se apropriar daquelas terras. De forma recorrente procuram provocar divisões internas, mesmo sabendo que as relações existentes entre os membros da comunidade baseiam-se em relações de parentesco. Procuram criar impasses, inclusive nas práticas culturais ao buscar delimitar espaços para as manifestações dos índios e dos afro-descendentes na mesma comunidade. Definir que onde se dança o “toré é área indígena”, ou ainda forçar a apresentação do “toré” em momentos em que a comunidade se reúne para discutir e encaminhar questões relativas à coletividade, são ações que não têm outro sentido que não o de dividir, a partir das provocações. Tudo isso leva a novas fragmentações, tensões e conflitos.

Algumas lideranças, tanto das crioulas como dos Atikum, lamentam a ocorrência desses fatos e procuram por meio de parcerias tentar minimizar essa situação. Tal foi a iniciativa realizada em 28/03/2005, quando convidaram o Centro de Cultura Luiz Freire/CCLF e o Conselho Indigenista Missionário/CIMI para participarem de uma reunião para discutir e buscar resolver/mediar os conflitos. No depoimento Atikum, uma das lideranças reconhece as relações de parentesco que presidem a configuração da comunidade e que estão ameaçadas de esfacelamento por conta das divisões político-partidárias:

(...) Aqui somos todos povos irmãos, parentes, que se casaram uns com os outros, é uma mistura só. Vocês do CIMI e do Luiz Freire precisam nos ajudar a mediar essa situação, porque antes não tinha isso aqui. Eu mesmo planto na terra que é dos quilombos, tem gente de lá que planta aqui e isso nunca foi problema. A questão é política, sim. Na última eleição foi assim, quem era índio votava no Leão (coligação que reúne os partidos PFL, PMDB, PSDB), quem era quilombola votava na Zebra (coligação que reúne os partidos PSB, PT, PC do B) (...) (Leal, 2005: 4).

Quando se procura entender o motivo dos conflitos há um consenso de que tudo começou a partir da política partidária. Todavia, há também a alegação comum de que antigamente esses conflitos não existiam, não obstante a pressão dos partidos políticos pela filiação partidária. Isso me leva a pensar que as tensões se acirraram quando a comunidade foi chamada a assumir a identidade de “remanescente de quilombo” porque o que estava em jogo era o direito legal pela posse das terras. Afinal, como afirma a liderança Atikum: “eu mesmo planto na terra que é dos quilombos, tem gente de lá que planta aqui e isso nunca foi problema”. Os problemas começaram de fora para dentro quando a comunidade foi obrigada a se identificar pela identidade definida pelo dispositivo legal. Atualmente Conceição das Crioulas junto com a comunidade indígena vem tentando restabelecer os laços de solidariedade e os jovens têm contribuído muito para que isso ocorra.

A questão da demarcação das terras caminha a passos lentos, mesmo assim, a comunidade de Conceição das Crioulas não desanima. Entre avanços e recuos, mantêm sua tradição de luta objetivando a conquista legal do território. Nessa luta as mulheres ocupam lugar privilegiado, pois são as principais responsáveis por muitas das estratégias que resultaram em conquistas para a comunidade. Importantes iniciativas partiram das mulheres, principalmente na divulgação da comunidade e na elaboração de projetos sociais que privilegiam a geração de rendas, o manejo sustentável, assim como na luta pelos direitos quilombolas, pelo acesso a uma educação diferenciada e de qualidade, a saúde, à participação na vida política do país; enfim, o acesso à cidadania política e social, como os demais cidadãos do país.

Diversas foram as estratégias criadas por Conceição das Crioulas para se mostrar diante do mundo, para ter visibilidade pública como comunidade que reivindica o reconhecimento político e institucional de sua existência e de seus direitos como parte integrante da nação brasileira. 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 de estabelecer parcerias com diferentes ONGs.⁴ Assim, a comunidade fez-se ouvir não apenas no âmbito nacional, mas também

⁴ 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.

internacional, ao fazer uso da comunicação e de seu poder para difundir e produzir imagens, instaurar sua versão de realidade, comunicá-la, compartilhá-la e, assim, engendrar solidariedades a sua causa, a sua luta. Com efeito, em relação à importância da comunicação nos fenômenos representativos, Denise Jodelet ressalta que:

(...) Primeiro, ela é o vetor de transmissão da linguagem, portadora em si mesma de representações. Em seguida, ela incide sobre os aspectos estruturais e formais do pensamento social, à medida que engaja processos de interação social, influência, consenso ou dissenso e polêmica. Finalmente, ela contribui para forjar representações que, apoiadas numa energética social, são pertinentes para a vida prática e efetiva dos grupos. Energética e pertinência sociais que explicam, juntamente com o poder performático das palavras e dos discursos, a força com a qual as representações instauram versões da realidade, comuns e partilhadas (...) (Jodelet, 2001: 32).

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, na noite de abertura do II Encontro das Comunidades Quilombolas de Pernambuco e 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 Associação Quilombola Conceição das Crioulas, 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 Ticianara 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.

O Jornal Crioulas prioriza, em seus editoriais, fatos de sua história, bem como a importância da AQCC nas diversas lutas travadas pela comunidade no esforço em difundir sua imagem, em construir um consenso em torno da legitimidade de sua luta, em aglutinar os integrantes da comunidade, em forjar adesões e solidificar o sentimento de pertencimento. Assim no último editorial, publicado em 2005, ressalta-se a ação da AQCC:

(...) Fundada em 17 de julho de 2000, a AQCC (Associação Quilombola de Conceição das Crioulas) tem desempenhado um papel fundamental para a comunidade de Conceição das Crioulas, através do seu trabalho dinâmico e participativo. A AQCC tem sido um espaço de grande importância no processo educativo e de desenvolvimento da nossa Comunidade. Considerando que suas ações são voltadas para o crescimento e o fortalecimento da história e identidade étnica de um povo. Desde sua fundação, tem-se esforçado no sentido de envolver a comunidade internamente na busca de soluções das demandas coletivas, buscando sempre parcerias junto às esferas governamentais e não governamentais, na intenção de melhorar a qualidade de vida do povo. Durante seus cinco anos de existência, diversas ações foram realizadas, tais como: fortalecimento da gestão, ampliação da visão política, visibilidade da comunidade, incremento na geração de renda, avanço nas discussões sobre educação, saúde, territorialidade, etnia e um maior envolvimento da juventude. É com esse espírito de luta que convidamos todos e todas vocês para juntarem-se a nós e compartilhar dessa alegria (...) (Jornal Crioulas, 2005: 2).

È visível, na interpelação que o periódico faz à comunidade, seu propósito em instaurar uma comunicação, em veicular uma versão da realidade comum aos integrantes da comunidade, na qual a história e a identidade étnica são recursos retóricos importantes no engendramento do sentimento de pertencimento do grupo. Também o apelo à luta, via associação, isto é, de forma coletiva e não individualizada, é recurso utilizado para reforçar solidariedades e, assim, aumentar o poder de pressão/negociação junto às instâncias governamentais. A descrição das realizações é um dos argumentos mais fortes utilizados no sentido de convencer, de fortalecer apoios já firmados, bem como de conquistar novos adeptos.

Outra estratégia de comunicação criada para se articular, tanto interna como externamente foi a criação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC), uma das principais organizações da comunidade e instância responsável por canalizar e encaminhar aos órgãos competentes suas diversas reivindicações. Trata-se de organização com forte poder de pressão e coesão social. Entre as reivindicações pleiteadas destacam-se a regularização fundiária, educação específica e diferenciada e o desenvolvimento sustentável, tendo-se em vista suas especificidades e tradições locais. Em sua estrutura organizacional existem comissões temáticas de patrimônio, educação, cultura e esporte, geração de renda, saúde e meio ambiente e também comunicação (Jornal Crioulas, 2003: 2). Sua força e peso político 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 e é a detentora do título de posse do território de Conceição (16.865 hectares). Entre as lutas da AQCC estão a “regularização fundiária; educação específica e diferenciada; e desenvolvimento sustentável, a partir das potencialidades e tradições locais, sempre na perspectiva do fortalecimento da identidade quilombola” (Jornal Crioulas, 2004: 2).

Trata-se de comunidade que tem na terra, no trabalho familiar e nas relações de parentesco suporte de sua sobrevivência enquanto coletividade instalada em território próprio. São dimensões agregadas, portanto, de valor material e simbólico. Não por acaso, é graças à produção familiar que a comunidade se mantém, investindo em trocas comerciais do excedente produzido com as comunidades próximas. Tais condições possibilitaram a manutenção desse grupo na terra, ao mesmo tempo em que garantiram sua autonomia. Todas as atividades econômicas estão, direta ou indiretamente, vinculadas a terra e é dela que tiram o seu sustento. O significado social conferido a terra, ao trabalho familiar e às relações de parentesco é fundamental para a existência da comunidade, pois lhe assegurou manter o seu modo de vida, a despeito das adversidades, interna e externa.

A vila central de Conceição é na verdade o seu mais importante núcleo e funciona como ponto de apoio para sua população e demais visitantes. Na vila e nos sítios mais próximos, as casas são de alvenaria; já nos sítios mais distantes, são feitas de taipa. As casas de Conceição são em geral pequenas e muito simples, os cômodos existentes são quase sempre separados por cortinas e sequer existe sistema de saneamento básico. Como não há água encanada, o abastecimento propiciado pelos açudes e barreiros existentes na região. Equacionar o problema da água faz parte da agenda de luta da AQCC, entidade que desde sua fundação,

(...) tem-se empenhado juntamente com suas filiadas e outras organizações na luta por políticas públicas. Dentre elas, destaca-se a luta pelo abastecimento de água de qualidade para o povo de Conceição das Crioulas. Como resultado desse esforço, conquistamos 60 cisternas de placas para duas comunidades localizadas no quilombo: Sítio Lagoinha e Sítio Paula. As cisternas foram construídas sob a orientação da Comissão do PIMC (Programa um Milhão de Cisternas), com o Cecor (Centro Educacional Comunitário Rural), Comissão Municipal do Programa em Salgueiro e as famílias beneficiadas, que executaram a construção (...) (Idem, ibidem: 2).

(...) tem-se empenhado juntamente com suas filiadas e outras organizações na luta por políticas públicas. Dentre elas, destaca-se a luta pelo abastecimento de água de

qualidade para o povo de Conceição das Crioulas. Como resultado desse esforço, conquistamos 60 cisternas de placas para duas comunidades localizadas no quilombo: Sítio Lagoinha e Sítio Paula. As cisternas foram construídas sob a orientação da Comissão do PIMC (Programa um Milhão de Cisternas), com o Cecor (Centro Educacional Comunitário Rural), Comissão Municipal do Programa em Salgueiro e as famílias beneficiadas, que executaram a construção (...) (Idem, ibidem: 2).

Se a terra é o grande valor material e simbólico da comunidade, viver nela e dela demandam enfrentar dificuldades de toda a ordem, estruturais e cotidianas, como a falta de água, recursos financeiros e de investimentos. No sertão em que se encontra a comunidade, pela escassez, a água é poder, é sinônimo de vida, é um bem muito valioso. Terra sem água é de pouca valia, nada se planta e nada se colhe. Em Conceição, ainda hoje, para se ter água é preciso ir buscá-la em açudes ou barreiros. Mulheres, homens e crianças, diariamente, pegam suas latas e vão buscar água nesses locais, se quiserem ter água em casa. Quando o inverno é bom, isto é chuvoso, o verde se esparrama pela caatinga e a esperança renasce. Quando ele é parcimonioso, com poucas chuvas, a situação se torna muito difícil, pois há terra, mas não há água, o que compromete o plantio, a produção e, sobretudo, o indispensável abastecimento para consumo da população. Não por acaso, uma das reivindicações constantes da AQCC é a de que a comunidade possa ter água de qualidade e de maneira sistemática.

No que tange à organização da comunidade, observa-se a predominância de relações por afinidades consangüíneas, sendo a comunidade resultado da articulação de unidades familiares. A memória social ressalta a tradição da origem fundadora das primeiras crioulas, bem como a ancestralidade derivada dessas pioneiras na formação de famílias, com critérios de pertencimento baseados nessa presumida ascendência. Percebe-se, ali, como as redes de sentidos organizam um sistema compreensivo a partir da idéia de pertencimento (Pesavento: 2003:89), como operam os mecanismos de funcionamento de poder na construção imaginária da identidade, da identificação da parte com o todo, do indivíduo frente à Comunidade de Conceição das Crioulas.

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. Nesse sentido, são “espaços

praticados”, com existência própria, singular, e não “reminiscências”, o que me parece inapropriado considerá-los como tais.

Os quilombos ainda compõem atualmente a realidade brasileira, já que e estão espalhados por todo o território nacional como comunidades com trajetórias próprias e não como “sobrevivências”. No caso da Comunidade de Conceição, interessou-me principalmente atentar não para o traço homogeneizador, de “remanescente”, que intenta apagar nesta suas especificidades e diferenças, mas ver o que é hoje e como construiu sua identidade, história e singularidade. Estive, portanto, particularmente interessada em “captar a singularidade e a positividade dos acontecimentos” (Rago; 1995: 30) relativas à Comunidade de Conceição das Crioulas. Afinal, se trata de comunidade construída de forma própria, na qual as mulheres são celebradas como fundadoras e vistas como pessoas que resistem, negociam e agenciam suas vidas, sendo as principais responsáveis pelas conquistas efetivas.

São especificidades que fogem às classificações, ao esforço homogeneizador das políticas públicas adotadas para as comunidades “remanescentes de quilombos”. Na identidade estabelecida, o exercício de poder, a violência de se ignorar a diferença dentro da diferença. Com efeito, ante as especificidades que compunham as formas de ocupação das terras da zona rural pelos grupos de pessoas negras e mestiças e o seu não enquadramento nos critérios norteadores de classificação do cadastro do INCRA levou esse órgão a criar, em 1985, a categoria “ocupações especiais”. Para Alfredo Wagner B. de Almeida essas “ocupações especiais”.

(...) contemplaram as chamadas terras de uso comum, que não correspondem a ‘terras coletiva’, no sentido de intervenções deliberadas de aparatos de poder, e tampouco correspondem a ‘terras comunais’, no sentido emprestado pela feudalidade.

Compreende uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solo, hídricos e florestais), utilizando-os segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre ‘uso privado e o ‘comuns’, perpassadas por fatores éticos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, político-organizativos e econômicos, consoante as práticas e representações próprias (...) (Almeida, 2000: 164).

Na denominação “ocupação especiais” a dificuldade em fundir o múltiplo -“especiais” – no uno, denominação que sintetizasse a situação comum - “ocupação”- do grupo /comunidade com experiências diferenciadas e diversas na constituição de sua história. O estabelecimento de tipologias homogeneizadoras criou impasses para a

Comunidade de Conceição, já que a própria comunidade é tributária da diversidade social e cultural. Se por um lado, há necessidade de se enquadrar nessas tipologias, para ser reconhecida oficialmente como tal e ser assim incluída nos programas governamentais. Por outro, a dificuldade de ser enquadrada como tal, de renunciar a sua singularidade histórica, que responde pela identificação e auto-identificação de seus membros.

Assim, no relatório enviado para o banco de dados da Fundação Cultural Palmares, cujo objetivo era o de reunir e sistematizar as informações sobre essas comunidades, para um posterior reconhecimento e possível concretização dos direitos de propriedade, a comunidade insiste na singularidade de sua condição de área de “ocupação especial”. Como sublinha Givânia:

(...) A área foi ocupada inicialmente por um grupo de seis mulheres negras, que fincaram suas residências na localidade, através de arrendamento e em seguida compra da área pelo grupo. É uma comunidade que existe a aproximadamente 200 anos. É uma área difícil. As terras não são tão produtivas, devido a falta de recursos necessários para uma boa produção como: irrigação, incentivo bancários, técnicas de aperfeiçoamento do solo, por se tratar de um solo pedregoso (...) (Givânia, 1998: 4).

Ressaltar a origem fundadora – grupo de seis mulheres negras – para reafirmar a especificidade assentada nessa tradição e, ao mesmo tempo, as necessidades comuns à comunidade e até então ignoradas pelas políticas governamentais – falta de recursos necessários para uma boa produção, como irrigação, incentivo bancários, técnicas de aperfeiçoamento -, foi o encaminhamento estrategicamente escolhido pela comunidade para inscrever-se na “ordem” institucionalizada. Está lá, nela, mas também está fora dela.

Ao recorrer à memória, a comunidade busca o elemento aglutinador na construção do sentimento comunitário, de pertencimento, bem como de legitimidade de posse de terras. Em Conceição, as pessoas compartilham de experiências comuns, como a de trabalho na agricultura familiar, que é basicamente de subsistência. Há gerações, mantém-se o costume do cultivo de milho, feijão, mandioca, jerimum e melancia. Mantêm-se também pequenos criatórios de ovinos, caprinos, bovinos e suínos. Poucos são os açudes com capacidade para criação de peixes, apenas um açude possibilita a pesca para o consumo interno e para comércio, em algumas épocas. O artesanato é outra fonte de renda, por meio do qual as pessoas desenvolvem trabalhos utilizando-se dos

recursos naturais da região como: o caroá, a folha do catolé, a imbira e o barro. Com esses diversos produtos ali se fabrica, bolsas, bonecas, jogos americanos, luminárias, potes, panelas, entre outros, numa diversificação de artigos que aponta para as mudanças introduzidas.

Como se observa, é da terra que as pessoas da comunidade retiram o que necessitam para sobreviver, bem como a força que os aglutina como integrantes da mesma. Nesse sentido, a privação 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 uma referência identitária, de um elemento que opera na construção de um sentimento de pertença. A maioria das pessoas de Conceição não possui o título das terras, sendo esta situação origem das tensões e das lutas travadas pela Associação.

Nessa luta pela regularização da posse das terras, é recorrente o apelo ao direito às mesmas, fundado não em documentos escritos e registrados em cartórios, mas na tradição oral. Segundo essa, todas as conquistas foram obtidas por meio de trabalho e de luta, esforços que culminaram na compra das terras e aquisição de escrituras que não são, todavia, reconhecidas por aqueles que se apresentam como os proprietários oficiais das mesmas. Numa sociedade em que predomina lógica da cultura escrita, a luta pela regularização dessas terras torna-se mais difícil justamente porque fundamentada na tradição oral. Esta é finalmente a que a comunidade pode recorrer para conseguir seu propósito, daí a necessidade incontornável do apoio/alianças com o governo e outras entidades representativas da sociedade civil.

Significativamente, a comunidade informa no referido relatório enviado à Fundação Cultural Palmares que se trata de terras ocupadas e arrendadas por seus ancestrais e que foram aos poucos sendo apropriadas pelos fazendeiros da região:

(...) Com o passar do tempo essas terras foram sendo ocupadas por outros (fazendeiros) e que documentaram parte dessas terras como suas. Alguns por meio de compras, outros não passaram por esse processo. Os herdeiros já tiveram o documento dessa área, sendo que depois o mesmo desapareceu. Sabe-se que o documento foi registrado em Flores-PE. [...] Alguns conflitos existiram há muito tempo, pela não aceitação de alguns herdeiros da forma como estavam sendo ocupadas as terras; a parte produtiva ficando com os fazendeiros, enquanto que, a parte improdutiva ficaria com os negros, continua até hoje (...) (Givânia Silva, 1998: 2).

Em função da luta em defesa de suas terras, é que se observa em Conceição uma proliferação de falas em torno da identidade quilombola para afirmar sua legitimidade no sentido de ser reconhecida/identificada oficialmente como “remanescente”. Afinal, “para esses grupos, que mantiveram seus territórios sociais durante longo tempo sem o apoio do governo (ou apesar dele), a problemática do ordenamento territorial é uma questão de defesa de seus territórios históricos” (Little, 2002: 20). Construída segundo um conjunto de valores, tradições e significações comuns, o fato de ser identificada como “remanescente de quilombo” torna-se instrumento de negociação estrategicamente utilizado, embora a tradição insista na presença de mulheres negras e livres, e não escravas, no ato inaugural de instalação nas terras. Abre-se, assim, a possibilidade de legalização e/ou recuperação das terras reclamadas sob o argumento de terem sido originalmente de seus antepassados. Segundo Maria Jorge Leite, a partir dessa situação a comunidade começou a passar por intensas inquietações que provocaram grandes transformações em seu modo de pensar. Segundo a autora,

(...) Assim, começou-se a se estruturar uma nova luta em defesa da propriedade da terra. Uma luta que passou a contemplar a valorização do “ser negro”, em um contexto, até então, extremamente adverso e, muitas vezes hostil, a essa condição; iniciava-se, assim, a construção de uma identidade negra, processo em meio ao qual surgia também a necessidade de se estabelecer a quem seria, ou não, conferida a identidade de remanescentes de quilombo. Desse modo, fatos antes negados, como a descendência de negros escravos, passaram a ser valorizados por aqueles que, dentro de um processo de conscientização, aos poucos, iam se identificando como remanescentes de quilombos, dando, assim, legitimidade ao movimento (...) (Leite, 2001: 83).

Nessa análise 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. Como bem atenta Stuart Hall, quanto à instabilidade e diversidade das identidades sociais, isso ocorre em razão de serem construtores sociais e históricos. 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 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. Entende-se, assim, porque a noção de etnicidade não é fácil de ser definida, uma vez que não é possível enquadrá-la em conceitos essencialistas e restritos. Jacques d’Adesky afirma que não é suficiente a verificação de traços raciais, religiosos e lingüísticos para apreender com precisão a noção de grupo étnico em um determinado local. Para ele,

(...) É necessário saber em que proporção esses traços diferenciais dão lugar à tomada de consciência e as reivindicações coletivas de uma determinada identidade. Essa reivindicação e a ideologia pela qual ela se expressa não são, por sua vez, compreensíveis quando não se conhece a história da inserção desse grupo na nação, o grau de crença dos seus membros em sua unidade e a vontade de serem eles mesmos diferentes de todos os demais grupos (...) (d’Adesky, 2001: 39).

Embora o conceito de etnia seja insuficiente para dar conta de toda complexidade dos grupos e comunidades que se denominam como tais, isto é, étnicos, apresenta-se, no entanto, de grande importância nos movimentos afirmativos dos atores sociais que durante séculos não foram considerados como elementos significantes na formação da nação. Nesse sentido, a construção da identidade étnica é resultado de processos atravessados por tensões e também por coesões internas que se expressam nas relações sociais e nas construções simbólicas do grupo. Entendendo que o uso do conceito etnia/raça é bastante controverso e complexo, emprego-, na presente análise, particularmente solidária à aceção dada por Stuart Hall. Para ele, uma vez que o poder cultural representa a nação como expressão da cultura subjacente de um único povo,

ignorando a diversidade e pluralidade nele contida, as identidades nacionais são apresentadas como unificadas. Isso se dá graças ao recurso de algumas formas de representação: uma delas, a etnia, utilizada para se referir às características culturais – língua, religião, costume, tradição, sentimento de lugar –, partilhadas por um povo e que não passam de mitos, de invenção cultural; outra, a que se ancora na noção de raça, categoria que também revela sua fragilidade, pela impossibilidade de estabelecer uma unidade, condição de possibilidade de tal “identidade nacional”. Todavia, é justamente ancorada em tais diferenças é que se opera seu uso político, de modo a legitimar a desigualdade social. Assim, raça, segundo Hall,

(...) é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (...) (Ibidem, 2004: 63).

A noção de raça, legitimadora das hierarquizações sociais, exerce uma função social de forte impacto sobre a vida cotidiana das pessoas, por tratar-se de concepção socialmente construída e enraizada no senso comum. A eliminação do termo não resolve as discriminações operadas cotidianamente porque, como atenta Elisa L. Nascimento, a supressão da palavra não elimina os efeitos historicamente processados pelo uso da categoria para estabelecer desigualdades fundadas nas diferenças físicas. Segundo a autora:

(...) A pretensão de eliminar o termo “raça” do vocabulário científico e popular resume-se a um utópico e fantasioso engano, pois mesmo eliminado o vocábulo no imaginário social, as diferenças físicas visíveis continuariam a ser tipificadas e interpretadas pelo senso comum que constrói socialmente as “raças simbólicas”. A supressão da palavra, ao contrário de apagar o racismo do “espaço mental” popular, tende a favorecer o prevaletimento e a normalização do “racismo simbólico” (...) (Nascimento, 2003: 47-48).

Nessa perspectiva, raça e etnia são construtos sociais, são categorias criadas para diferenciar um grupo do outro, para estabelecer desigualdades sociais, uma vez que constituídas sempre numa relação entre “eu” e o “outro”, diferença que passa a ser vista como atribuição feita a partir de um determinado lugar social. Assim, as

identidades, para existirem, dependem de algo fora delas, por isso são marcadas também pela diferença e não apenas pela semelhança, pelo que existe de comum. A diferença, fundada na natureza biológica, tem sido uma das bases explicativas para justificar, paradoxalmente, a similitude e também a desigualdade. A construção dessa diferença, forjada historicamente nos discursos, é assim explicitada por Pesavento:

(...) além de se reproduzir historicamente no plano das condições sociais da existência, é também construída, forjada na percepção de quem vê e anuncia o outro, descrito e avaliado pelo discurso, figurado e representado por imagens. Há uma produção imaginária deste outro, que afirma a alteridade e a diferença, no tempo e no espaço (...) (Pesavento, 2003: 60).

Atentar para essa dimensão que afirma a alteridade e a diferença parece promissor para se entender representação que a comunidade faz de si e também como é representada pelos outros. Assim, é representada pelos outros como “remanescente de quilombo”, e parte dela assim também se representa, enquanto outros recusam/resistem a tal representação, ao insistir em sua origem negra e indígena, mas não escrava. Tal dilema é objeto de reflexão de Almeida que, ao analisar o processo de “acamponesamento” ou de pequena produção familiar autônoma e os conseqüentes conflitos vivenciados pelas comunidades quilombola ressalta que:

(...) a noção de quilombo se modificou: antes era o que estava fora e precisava vir para dentro; mas numa situação como hoje, precisa-se tirar de dentro, ou seja, expulsar da terra. [...] Antes era trazer para dentro do domínio, essa é que era a lógica jurídica, e hoje é expulsar, botar pra fora ou tirar do domínio da grande propriedade (...) (Almeida, 2000: 173).

A Comunidade de Conceição, ao se sentir ameaçada, anui/escolhe investir na identidade de “remanescente de quilombo”, pois esta é via que lhe possibilita 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. Essas significações se expressam no depoimento de Dona Maria Emília, moradora da comunidade:

(...) agente mora ai, mas que não tem mais esses direitos, é tudo cercado, a gente vive cercado quase que nem antigamente que era que nem fosse cativo né? Pois num tem

direito a mais nada a não ser aquele quadrinho ali, onde era três léguas em quadra e ser aquilo só ali, aquela vila ali, a senhora acha? (...) (Maria Emília, Apud Centro de Cultura Luiz Freire, 1996).

Little, em sua análise, refere-se a novas políticas territoriais criadas a partir de atores com cotas desiguais de poder. Reforça que essa luta é travada entre o Estado e os múltiplos “povos tradicionais”. Nessa disputa, na luta para:

(...) conquistar seus direitos territoriais frente ao Estado, os distintos grupos sociais localizados em regiões dispersas no país formam redes que lhes articulam politicamente, para assegurar seus direitos territoriais dentro do campo das políticas públicas territoriais, o que transforma sua luta local numa luta com caráter nacional. A força da razão histórica está criando espaços dentro da mesma razão instrumental do Estado, permitindo o reconhecimento, mesmo que parcial, de outros territórios que anteriormente ficam fora de sua lógica (...) (Little, 2001: 21).

Em Conceição, na mobilização da comunidade para a reafirmação de sua territorialidade, a memória histórica é interpelada quando faz referência à antiguidade do ato fundador quando é assinalado que o início do século XIX foi o período da chegada das crioulas e da ocupação das terras. Na tradição oral todos são descendentes destas, sendo que essa relação de parentesco surge como elemento legitimador de direitos. As identidades são historicamente produzidas e sofrem transformações constantes, embora evoquem sempre uma origem comum que tem morada em um passado remoto, tradição com o qual se mantém certa coesão grupal no sentido de forjar um sentimento de pertencimento. Nessa evocação à imagem das fundadoras, os efeitos da força orientadora do imaginário que opera como “representação, evocação, simulação, sentido e significado, jogo de espelho onde o ‘verdadeiro’ e o aparente se mesclam, estranha composição onde a metade visível evoca qualquer coisa de ausente e difícil de perceber.” (Pesavento, 1995: 24). Nesse processo de construção das identidades, a recorrência da comunidade à tradição para produzir não “aquilo que é”, mas aquilo no qual “se tornou”. Como assinala Hall:

(...) É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos, e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas (...) (Hall, 2000: 109).

Para compreender, nesse jogo de poder, a construção das identidades, não se pode perder de vista que elas são “pontos de apoio temporários às posições-de-sujeitos”, que os sujeitos são obrigados a assumir a partir de determinado lugar. Nesse sentido, percebidas como representações, as identidades são têm que ser pensadas como “articulação”, que exige não apenas que o sujeito seja “convocado”, mas que ele invista naquela posição (Idem, *Ibidem*: 112). Como ocorreu com os sujeitos de Conceição que foram enredados nesse jogo de poder que atravessa a produção de identidades, que inclui convocação e investimento na identidade de “remanescentes de quilombo”, para assegurar os seus direitos como tal. A criação da AQCC foi estrategicamente pensada para mediar e conduzir tal luta em sua “missão de promover o desenvolvimento de Conceição das Crioulas, fortalecendo a organização política, a identidade étnica e cultural e a luta pela causa quilombola” (Cartaz da AQCC). Com efeito, sua atuação é bastante diversificada, envolvendo articulações/alianças/enfrentamentos com organismos nacionais e internacionais, oficiais ou não. Como assinalado no histórico da referida associação,

(...) tem investido na busca de alternativas de geração de renda para a comunidade. Com o apoio da Universidade Federal de Pernambuco, da Prefeitura Municipal de Salgueiro e do SEBRAE-PE a Associação vem trabalhando na valorização da produção artesanal. O projeto, que envolve cerca de 160 artesãos direta e indiretamente, conquistou prêmios de relevância nacional a partir da reestruturação do artesanato local como o segundo lugar na Galeria de Produtos Revitalizados, na II Feira Nacional de Negócios do Artesanato – II FENNEART, pela produção de produtos utilitários, e o I Prêmio Banco Mundial de Cidadania no Encontro Nacional de Experiências Sociais Inovadoras em maio de 2002. Este prêmio, no valor de cinco mil dólares, possibilitou a aquisição da sede da entidade. Desde 1995, representantes da comunidade participam da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas – CONAQ, procurando garantir sua participação no debate nacional sobre as questões quilombolas. No âmbito estadual, a AQCC promoveu em maio de 2003, em Salgueiro, o II Encontro das Comunidades Quilombolas de Pernambuco com o objetivo de fortalecer a articulação e organização das comunidades do Estado. Durante o evento foi formada a Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas, sendo formada por representantes das seis microrregiões do Estado. Conceição das Crioulas representa o Sertão Central e a AQCC sedia a Secretaria Executiva. Em termos de articulação com órgãos governamentais, a AQCC tem buscado dialogar com o Ministério do Desenvolvimento Agrário / Incra, Ministério da Cultura / Fundação Cultural Palmares, Ministério Público Federal, Ministério do Meio Ambiente/IBAMA, Secretaria da Reforma Agrária e Secretaria de

Promoção da Igualdade Racial, no sentido de sensibilizá-los para a resolução das questões fundiárias e formulação e implementação de políticas públicas que garantam os direitos quilombolas. Representantes da comunidade também vêm participando de momentos significativos das discussões sobre questões raciais: Conferência Regional de combate ao racismo/Santiago (Chile); Seminário Nacional das Entidades do Movimento Negro (RJ); Conferência Nacional de Combate ao Racismo (RJ); Conferência Estadual de Combate ao Racismo (PE); III Conferência Mundial de Combate ao Racismo/Durban (África do Sul) e Fórum Social Mundial (RS). Neste sentido a AQCC está buscando ampliar essas relações e parcerias, com vistas a cumprir com o seu papel, articulado nacionalmente com as demais comunidades quilombolas (...) (AQCC, 2000: 1).

A partir desse histórico se percebe como a AQCC se articula nacional e internacionalmente. Na esfera nacional está em permanente contato com os órgãos públicos, buscando soluções para a questão da demarcação das terras, assim como as implementações de políticas públicas que possam garantir os direitos da comunidade. No âmbito internacional, procura participar de encontros que tratam das questões que envolvem suas bandeiras de luta, além do estabelecimento de parcerias. É importante destacar que algumas mulheres como Givânia, Aparecida Mendes, Márcia, Valdecir, Maria Alzira, Maria Diva, entre outras, são as principais responsáveis pelos estabelecimentos desses intercâmbios. Tal presença aponta para relações menos hierarquizadas entre homens e mulheres na organização e vivências cotidianas da Comunidade de Conceição. O depoimento de Andreino, morador da comunidade, é significativo quanto às relações de gênero na comunidade:

(...) Sinceramente eu me sinto feliz porque até hoje, isso é relatado na história, a maioria das coisas que se destaca em Conceição das Crioulas sempre são as mulheres que tomam as iniciativas, os homens acompanham depois, mas geralmente a frente é delas e isso pra mim particularmente é uma honra, eu não fico com ciúme ou questionando essa questão de machismo, eu sou filho delas, então se elas decidem, eu fico feliz com isso (...) (Andreino, Apud Universidade Católica de Pernambuco, 2004).

Andreino é sujeito ativo na luta da comunidade, é bem informado e politicamente engajado juntamente com Givânia, deu início ao processo de mobilização dentro da comunidade, sendo ambos os primeiros a participarem de reuniões do movimento negro, a partir das quais passaram a compreender a importância de se começar a pensar politicamente a questão da identidade negra e de se mobilizar em torno de serem reconhecidos como “remanescente de quilombo”. Estabeleceram

contatos em Brasília com a Fundação Cultural Palmares levando o pedido de reconhecimento. Atuaram sempre juntos, quer seja no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, quer seja na política partidária. Trata-se, sem dúvida, de uma situação incomum, singular, considerando-se a relação existente entre aos demais membros da comunidade, haja vista que atuam juntos no sindicato e na política partidária local. São posições emblemáticas de masculino e feminino que apontam para a singularidade dessa comunidade em termos de relações mais igualitárias de gênero. Entendendo gênero como “efeito nos corpos, comportamentos e relações sociais” (Lauretis, 1994: 208). Nesse sentido, o gênero como construto social, não é uma camisa de força contra a qual nada se pode fazer. Ao contrário ele também pode sofrer, e isto ocorre de forma permanente, processo de construção/desconstrução. Para De Lauretis, o gênero não é “uma propriedade de corpos nem algo existente a priori nos seres humanos”, ele é tanto produto como processo destas tecnologias (Idem, *Ibidem*).

Desta forma, é reveladora a iniciativa do pedido de reconhecimento da comunidade como “remanescente de quilombo” da qual Givânia participa. Vejo-a como uma evidência da importância das mulheres e suas posições de sujeitos na estrutura social. Afinal, como assinala Segato:

(...) Constata-se uma hierarquia de prestígio entre as atividades desenvolvidas pelos homens e as mulheres nas mais variadas sociedades. A participação na vida política e na tomada de decisões políticas, assim como as tarefas próprias do espaço público, prerrogativas preferencialmente masculinas em todas as sociedades, são também as atividades às quais as populações atribuem prestígio maior (...) (Segato, 1997: 13).

Ao dizer que o espaço público é “prerrogativa preferencialmente masculina em todas as sociedades” a autora reafirma a idéia homogeneizadora do domínio masculino, no entanto, a opinião de Carole Pateman aponta para outras possibilidades de organização social, segundo a qual, a “condição econômica e social das mulheres e seus campos de atividade variam enormemente em diferentes culturas e períodos históricos.” (Pateman, 1993: 51). Conforme o observado em Conceição, não posso concordar que tal hierarquia ocorra em todas as sociedades, pois ali, na execução de tarefas consideradas próprias ao espaço público, de participação na ordem política, as mulheres de Conceição gozam de reconhecido prestígio, pois são elas que ocupam os espaços na vida política, nas tomadas de decisões e nos espaços públicos. Não por acaso, encontram-se na direção da AQCC, órgão máximo de representação da

comunidade, que concedeu procuração a 04 (quatro) mulheres para representá-la junto aos órgãos públicos, com plenos poderes:

Pelo presente instrumento particular procuratório, a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas – AQCC, Associação civil sem fins lucrativos e econômicos, CNPJ nº 04.521.261/0001-08, com sede e foro no Município de Salgueiro, no estado de Pernambuco, neste ato representada por sua Coordenadora, MARCIA JUCILENE DO NASCIMENTO, brasileira, solteira, professora, identidade nº 5.060.734 – SSP/PE, CPF nº 019.085.344 –19, residente e domiciliada na Vila Centro no Quilombo de Conceição das Crioulas, 2º Distrito de Salgueiro, Pernambuco, conforme o disposto no artigo 23, alíneas “a” e “i”, do estatuto da instituição, nomeia e constitui como sua bastante procuradora MARIA APARECIDA MENDES SILVA, brasileira, casada, agricultora, portadora da célula de identidade nº. 7.742.678 SDSP/PE, inscrita no CPF: 825.104.744-72, residente e domiciliada na Vila Centro, Quilombo de Conceição das Crioulas, 2ª distrito de Salgueiro, Pernambuco, a quem confere amplos poderes para a referida mandatária representá-la na administração e representação judicial e extrajudicial, ativamente e passivamente, inclusive para a prática de natureza fiscal, comercial e trabalhista, podendo firmar, contratos e convênios com órgãos públicos ou privados, nacionais ou internacionais, bem com representar a instituição perante órgãos públicos federais e municipais, podendo também substabelecer com ou sem reservas de poderes. Outorga ainda, juntamente com a tesoureira MARIA DIVA DA SILVA RODRIGUES, brasileira, casada, professora, Identidade: nº. 3.596.300.-SSP/PE, CPF:nº 667.414.404.-53, residente e domiciliado no Sítio Mulungu, 2º distrito de Salgueiro, Pernambuco, conforme estatuído no artigo 26, “e”, do Estatuto da Instituição, poderes a MARIA APARECIDA MENDES SILVA, retro qualificada e ROZEANE MARIA MENDES, Brasileira (o), estado civil solteira, agricultora portadora da cédula de identidade sob o nº. 6159660-SSP/PE, CPF nº. 009.382.334-75, residente e domiciliada na Vila União das Crioulas, localizada no Quilombo de Conceição das Crioulas, 2º distrito de Salgueiro, Pernambuco, para a prática, em conjunto, de atos de abertura, movimentação e encerramento de contas bancárias, assinaturas de cheques, efetuação de depósitos, abonos, saques, solicitação de cheques e extratos, enfim, praticar todo e qualquer ato que se faça necessário para o fiel cumprimento deste mandato.

Salgueiro, 23 de agosto de 2005

Entendendo que a lógica do discurso da identidade encontra-se organizada, tal como o campo do simbólico, de forma dicotômica e binária, ancorada na imagem fixa, unificada e estável do sujeito masculino universal, é preciso atentar para a historicidade da produção de identidades, e assim, não cair no reducionismo biológico e

no essencialismo estéril. Quando se debruça sobre experiências concretas, quando se atenta para as vivências cotidianas, percebe-se as identidades como algo instável, múltiplo, contraditório, produto e processo de diferentes tecnologias sociais, pois como assinala De Lauretis:

(...) o gênero, como real, não é apenas efeito de representação, mas também seu excesso, aquilo que permanece fora do discurso como um trauma em potencial que, se/quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação. O termo gênero ‘é na verdade, a representação de uma relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria’ (De Lauretis, 1994: 209).

Gênero, portanto, como efeito de representação é “produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero”, como “constituente da identidade que supostamente é” e a de “tornar-se”, ou ainda como observa Butler, “não só somos nós culturalmente construídos como, em certo sentido, construímos-nos a nós mesmos” (Butler, 1987: 139-140). É assim que percebo os efeitos de gênero na construção da subjetividades/identidades femininas na Comunidade de Conceição das Crioulas. Pertencer à comunidade passa pelo reconhecimento das diferenças, dentre elas as de gênero, mas não no sentido de estabelecer a desvalorização do feminino. A posição das mulheres na comunidade sinaliza para um “trauma não contido” e que segundo De Lauretis “pode romper ou desestabilizar qualquer representação”. Em Conceição, a construção de gênero aponta para uma desestabilização em relação à ordem patriarcal, para a singularidade de que não há ali o uso político da diferença entre os sexos. Percebe-se nos depoimentos a valorização do feminino, uma vez que as mulheres não são discriminadas nem posicionadas inferiormente em relação aos homens, no que tange à atuação no espaço público e político.

Em relação à divisão do trabalho, mulheres e homens realizam diversas tarefas em conjunto, como o cultivo da roça, a criação de animais e a produção de artesanato. No tocante às atividades domésticas como lavar, passar roupa e cuidar dos filhos, ainda é das mulheres a maior responsabilidade, embora alguns homens afirmem que, quando necessário, não vêem problema algum em assumir o trabalho doméstico, pois quando as mulheres se ausentam para encontros e viagens eles a substituem nesses afazeres, porque reconhecem e valorizam a luta em benefício da comunidade. Esta situação revela a natureza das relações de gênero vivenciadas pela comunidade, onde no

conjunto das atividades, cabe principalmente às mulheres o exercício efetivo de poder. O cotidiano da comunidade nos revela uma experiência diferente no que se refere à divisão sexual do trabalho, as mulheres são agricultoras, administram seus recursos e seus lares, são articuladoras políticas, o que sugere uma relação de empoderamento das mesmas.

As mulheres aqui apresentadas desmistificam a construção generizada de passivas, submissas e desestabilizam representações consolidadas no imaginário social da mulher fragilizada e incapaz. São pessoas que inverteram os papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres, papéis consolidados e pre-determinados no senso comum, já que são proprietárias, provedoras, politicamente atuantes, sujeitos de suas próprias histórias.

Tal posição pode ser observada no discurso proferido por Givânia, vereadora da comunidade, quando recebeu a indicação para ser uma das cinco mulheres pernambucanas indicada ao Prêmio Nobel da Paz:

(...) 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, se quer tinham o trabalho de visitar a comunidade? Bastava apenas os fazendeiros decidissem em quem votar, já era o suficiente para que a comunidade inteira seguisse-os ... 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(...) (Givânia, 2005: 1-2).

A indicação de Givânia foi fruto do reconhecimento de sua incansável luta em defesa não só do seu povo, mas, como ela própria afirma, em defesa de todas as mulheres que, de alguma forma, sofreram algum tipo de discriminação. À frente da AQCC e como ativa integrante de movimentos sociais e políticos que lutam contra a exclusão e discriminações sociais, Givânia representa o segmento atuante, dinâmico e politizado da comunidade, não apenas suas mulheres, mas, também seus homens.

A AQCC é responsável por encampar diversas lutas da comunidade. No entanto, mesmo com toda a atuação dessa associação em prol da causa quilombola, ela não tem apoio de todos, já que nem todos na região se identificam como “remanescente de quilombo”. O conflito acirrou-se ainda mais quando a AQCC recebeu a titulação das terras em nome dos quilombolas, fato ocorrido em 2000. A partir desse momento explicitaram-se os limites dessa “identidade quilombola” em confronto com outras identidades étnicas:

(...) Tem uma comunidade no sentido norte, que eles se identificam como índios, mas não é índio puro também é negro fica essa história que o povo aqui da vila vai lá pro Rodeador tomar as terras dos ouros negros que estão lá, porque também são negros que estão lá! Então, tem uma liderança lá que é muito influente nessa história (...). Na medida em que você tá unido, fortalece mesmo, mas, se divide, começa a perder a força. Aí, nesse momento, eu vejo isso, nosso grupo dividido em duas correntes: os índios e os negros. Os que se assumem como índios achando que os negros vão tomar o espaço deles, e isso é uma contradição. Então, os fazendeiros acham isso bom. É só pra dizer assim, divide e eles vão ficar brigando e vamos ganhando tempo (...) (Leite, 2001: 103).

Com efeito, consignada a titulação das terras, alguns fazendeiros, por possuírem terras nas áreas tituladas, sentiram-se ameaçados. Segundo alguns moradores da Comunidade, esses fazendeiros investiram na divisão entre os próprios parentes que, por não se considerarem negros recusaram tal reconhecimento, possivelmente porque também iriam perder suas terras. Tal divisão na comunidade traduz-se em dois movimentos: o daqueles que vêem a possibilidade de adquirir benefícios para a comunidade e conquistas de direitos, como o da titulação de suas terras, por meio do discurso político da identidade “remanescente quilombola”; e o outro, formado por aqueles que resistem e não reconhecem esse discurso. A delimitação da territorialidade, assim como a identificação étnica, são elementos importantes para entendermos o que os une e o que os separa. O que levaria essas pessoas, mesmo compartilhando a tradição da descendência das seis crioulas fundadoras, a negarem a sua identidade negra? Certamente porque não se sentem e não se vêem como descendentes de escravos ou ex-escravos, peso que consideram grande para si os seus ascendentes. O uso político-partidário da questão da raça negra e da condição de ex-quilombola para legitimar a posse das terras não passam despercebidos a seus moradores. Embora explicitada nos seus termos, o Sr Virginio percebe claramente que

tal questão passou a existir no momento em que houve uma “convocação” para se investir na identidade de “remanescente de quilombo”, da qual os partidos políticos querem retirar os seus dividendos em termos de votos da comunidade. Como ele mesmo afirma:

(...) essa coisa de índio é coisa inventada... É justamente, porque não tem esse índio não, isso aqui é negócio de política, partidária...da mesma família, comade...não ta vendo eu falo que é irmão com irmão, primo com sobrinho é uma família só...não veio de lugar nenhum, tudo é daqui (risos) é negócio de partido...que esse povo assim tudo são do PFL, esse povo que fala que é índio que quer ser índio, porque não são...tudo é PFL (risos), assim fica difícil né...podia acho que dava pra gente se combinar, e ficar nesse primeiro grau que a gente alcançou, porque não? Porque a palavra não era a mesma nesse tempo, era crioulo, mas tudo era crioulo...Conceição das Crioula...aquela serra avista lá...lá tinha uma parte que era Serra das Crioulas...se tem fundamento a história, se foi implantado o que os mais velho falava...era tirar mermo, ai ia acabar tudo...já tá separado do lado de lá a parte de índio, não quer ser índio, ficasse pra lá (...) (Virginio, 2005).

Para o Senhor Virginio, as causas dos conflitos internos da comunidade resultam de uma “invenção”, da identidade étnica, o que dividiu a comunidade e é usada pelos políticos. É visível a tristeza do Senhor Virginio por conta dos conflitos étnico-raciais que separam e desunem a comunidade, haja vista que, na maioria das vezes, o conflito ocorre numa mesma família. Assim, desabafa o Sr. Virginio: “nessa desunião, vai ficando mais difícil, uns se considera negro outros índios, o pior é brigar entre si por causa disso, quanto mais à gente se divide mais fica fraco é isso que está acontecendo”.

Dona Antônia, também moradora da comunidade, compartilha desse mesmo sentimento, ao declarar: “como é que pode em uma família onde tem dez filhos, tudo da mesma mãe e do mesmo pai, e só dois serem índios?” Se um dos efeitos dessa representação étnico-racial foi o de aglutinar, porém outro foi o de desunir. O uso político-partidário dessa diferenciação interna constitui um dos elementos desagregadores, funciona como mais um complicador no conflito pela demarcação da terra, que inclui a discussão e a comprovação da legitimidade da posse, envolvendo, portanto, uma relação de poder. Existe uma situação de embate entre as facções políticas da região, que tem ressonância no investimento das identidades. Dona Maria,

outra moradora, reafirma e atribui a ingerência político-partidária na comunidade e sua divisão interna, ao fato deles terem se libertado do jugo dos fazendeiros:

(...) Antigamente não era assim não, porque agente fazia o que os fazendeiros mandava, eles era quem dizia em quem nós devia votar, agora não, agente vota em quem quer, os de lá, os índios são do PFL, nós aqui votamos com comadre Gilvania, votamos no PT.
(...) (Idem, ibidem).

Participar da vida política do país via eleição, parece ser mais um ônus do que uma conquista para Dona Maria porque dividiu famílias e posições, enfraquecendo a comunidade como um todo. Na questão da demarcação de terras parece residir o cerne dessa disputa e divisão, daí ela ter se tornado tão problemática. È processo que inclui a discussão e a comprovação da legitimidade da posse, que envolve exercício de poder no âmbito das relações familiares, comunitárias e político-partidária. Alguns moradores, como Dona Maria, dizem que tudo ficou pior quando eles resolveram não mais obedecer à vontade política dos fazendeiros, quando resolveram deixar de ser “voto de cabresto”. Outros, como Givânia, insistem na defesa dos direitos, de forma organizada, via AQCC e PT.

Em conversa com o morador de Conceição, Anedino José Rodrigues, senhor de 100 anos de idade e com sua filha Rosa, perguntei-lhes como se identificavam, se como índios ou como negros. O Sr. Anedino me respondeu que é “cabra”⁵, nem índio, nem negro, que é a mistura dos dois. Segundo o seu depoimento:

(...) Eu cheguei aqui ainda rapazinho, sou filho natural de Floresta, mas minha mulher Antonia era filha natural daqui, ela morreu com 69 anos, eu sempre vivi nestas terras, plantei muito algodão, eu trabalhava na roça era roceiro, na roça tinha legume, feijão milho....Graças a Deus nunca passamos fome. Hoje eu tenho a aposentadoria rural, ganho um salário e me aposentei por idade... Antigamente eu fumava, bebia e era mulherengo que só, hoje ainda bebo e fumo, mas ela [a filha] dá de ração [pouquinho]... Eu sou cabra, minha mulher era cabra também e rosa é cabra também (...)
(Anedino,2005).

⁵ O sentido do termo “cabra”, varia de acordo com alguns autores: para uns, é o resultado do cruzamento de negro com mulato; para outros, o do cruzamento de índio com africano. Para Nei Lopes no Brasil, é uma das denominações do afro-mestiço, quando de pele clara.

Rosa, em seu depoimento, mostra uma sintonia com seu pai, no que tange à representação de sua identidade étnica:

(...) Às vezes agente tem vontade de participar das coisas, mas agente não tem oportunidade, porque eu já cuido dele, [do pai] de cadeira de roda né, nessa idade, então fica muito problema, né?... Eu acho que é preconceito se considerar índio, negro... Eu acho que é preconceito, porque hoje em dia nem tem índio puro mais e também nem negro puro assim ta tudo misturado... Porque eu acho que foi um preconceito que criaram aqui nessa região porque desde meus avos nunca existiu esse preconceito aqui de ter índio pra um lado, negro pra outro lado, branco pra outro, eu sei que branco aqui nunca existiu, da época dos meus avos pra cá nunca existiu, algum branco que entrou aqui aí foi forçado... Aqui, das descendências que eu conheço, aqui era Conceição das Crioulas, depois veio essa Conceição dos Quilombolas, essa Conceição dos Índios, aí dividiram as pessoas tudo de um sangue só, tudo um pessoal só, aí é quilombola, é índio eu não entendo mais nada (...) (Rosa, 2005).

Esses depoimentos mostram como se dá a produção da identidade social, o sentimento de pertencer a um grupo formado por índios e negros e pela mestiçagem dos dois, sem a presença dos brancos. Ao afirmar que “branco aqui nunca existiu”, a depoente recusa de maneira muito clara à possibilidade de vincular sua identidade à do branco, mas também não se fixa em nenhum lugar específico. É um rosto múltiplo, o que tornou problemático o propósito de reduzi-lo a um único, o de “remanescente de quilombo”. As diferentes construções identitárias são engendradas em contextos específicos e devem ser pensadas em uma perspectiva histórica; ou seja, como resultado das relações sociais que ocorrem no cotidiano dos atores sociais, em uma temporalidade e espacialidade específicas e não como propriedade intrínseca formada por uma essência imutável.

Ao investigar a Comunidade de Conceição e, nela, o processo de sua constituição e atuação pública e política, percebi que as identidades são socialmente construídas, são grades que aprisionam as pessoas, daí as recusas e conflitos. Se questionarmos os fundamentos, o poder que preside tal construção, certamente estaremos contribuindo para pensar a diferença em outros termos, em uma perspectiva que permita desestabilizar, romper, com o uso político da diferença que responde pela produção/reprodução das desigualdades e exclusão sociais. Como reflete Deleuze, ao afirmar que “só o que se parece difere”, “somente as diferenças se parecem”, ele

finalmente está sublinhando que se trata de duas leituras de mundo, nas quais, uma delas,

(...) nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida ao contrário a pensar a similitude e mesmo a identidade como o produto de uma disparidade de fundo (...) (Deleuze, 2003: 267).

É sob tal lógica que percebo a construção das identidades sociais em Conceição, e igualmente desta, como comunidade rural: a existência desta comunidade singular e também comum sinaliza para a possibilidade de desestabilizar construções e hierarquizações fundadas nas diferenças étnicas/raciais/de gênero e geracionais, dentre outras, pois é esse um potencial e esse potencial “quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação” (De Lauretis, 1994:209). Identificar-se como “comunidade de Conceição das Crioulas” e seus integrantes como “crioulas/crioulos” é ato e modo de ser e de se ver orientado por uma representação de si que não se ancora em modelos, nem em cópias, apenas se percebe de maneira singular, própria, específica.

Todavia, tal forma de se ver, de se representar, tem seus limites quando se defronta com a política de demarcação de terras, que define como condição de inclusão ser identificado como “remanescente de quilombo”. Isso supõe e requer critérios classificatórios definidos a partir da lógica da semelhança/diferença. Nesse sentido, um dos critérios utilizados para identificar as pessoas dessa comunidade é o da ancestralidade, pela qual os moradores descenderiam das Crioulas fundadoras, sendo, portanto todos parentes entre si. Como se vê e representa sua comunidade explicita-se nas palavras de Dona Maria Silva “A comunidade é toda família, sendo crioulo tudo é família é um sangue só, não tem outra mistura, tudo é crioulo mesmo na hora H” (Maria Silva, 2005).

“Tudo é crioulo”. Na leitura de uma das porta-vozes da comunidade, uma similitude em confronto com a diferença/disparidade de fundo: “caboclo”, “cabra”, “moreno”, “negro”, e “índio”, como se vêem vários outros membros da comunidade, o que aponta para a não fixidez de uma marca racial específica. Todavia, com a entrada em cena do Estado, os indivíduos foram interpelados e convocados a adotar uma forma comum para falar de si mesmo: comunidade negra, remanescente de quilombo, o que a obriga a entrar na ordem do discurso das identidades. Há, por certo, ônus e vantagens nessa inserção.

CAPÍTULO II

MULHERES DA COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO E A COMUNIDADE DAS MULHERES:

histórias que se confundem.

“Vocês podem me apagar da história, com mentiras e difamações. Podem me jogar na lama. Ainda assim, como o pó que se ergue da terra, hei de me erguer. Minha alegria os irrita? Irritem-se pois, aborreçam-se que eu prossigo, feliz como se jorrasse petróleo na minha sala. Assim como a lua e como o sol se levantam, como a certeza das marés altas e das esperanças, assim também eu me erguerei. Querem me ver quebrada, cabisbaixa, de ombros caídos como lágrimas, fragilizada pelo choro?... Minha rudeza choca? É difícil entender que eu ria, como se houvesse minas de ouro em meu quintal? Podem atirar suas imprecações, me retalhar com olhos, me matar com seu ódio. Mesmo assim, como o ar, me erguerei. Minha sexualidade os incomoda? Surpreende-os que eu dance como se brotasse tesouros da junção das minhas coxas? Da vergonha histórica eu me ergo. Do passado enraizado na dor. (...)Trago dádiva dos meus antepassados, eu sou o sonho e a esperanças do escravo. E eu me ergo, me levanto, me levanto!” (Angelou, 2000)

Conceição das Crioulas é comunidade engendrada a partir de relações sociais informadas por um imaginário no qual o sentimento de pertença de seus membros foi dimensão importante para sua constituição e sobrevivência como tal, haja vista que sua fundação remonta ao século XVII. Nesse sentimento de pertença, alguns elementos – como a tradição de fundação, a importância conferida à terra e ao trabalho, a luta para assegurar posições já conquistadas e a conquistar, as relações de parentesco e o orgulho de uma descendência comum - operaram e permanecem operando como força amalgamadora. Compartilhar desses valores, tradições, costumes, projetos e significações respondem pela idéia de pertencimento que agrega os integrantes da comunidade, não obstante algumas distensões e tensões internas.

Um dos costumes da comunidade é o de se atribuir ao sítio, à fazenda, à granja, o nome do principal proprietário, seja ele homem ou mulher. Como a terra é elemento indissociado da tradição, das vivências e sobrevivências da comunidade é

como se o nome da propriedade se fundisse ao da pessoa, isto é, compreende uma das referências com que se auto-representa e ao mesmo tempo, também a representa e a legitima como dono e dona. Daí as denominações conhecidas, como o Sítio dos Nunes, Granja Aurora e Conceição das Crioulas. Nesta última, como já assinalado, a escolha do nome “Conceição” se deu como pagamento de promessa feita à Nossa Senhora das Conceição de construção de uma capela em sua homenagem, caso o pedido fosse atendido. Conseguida a “graça”, desde então o lugar ficou conhecido como Conceição das Crioulas. Nesse ritual, o significado de proteção sagrada à terra e as suas donas e donos são conferidos e “as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (Woodward, 2000: 8).

A comunidade está localizada no sopé da Serra de Umãs, ficando a 514 quilômetros do Recife e cerca de 48 quilômetro de Salgueiro-PE. Limita-se ao norte com Salgueiro, ao sul com Carnaubeira e Belém do São Francisco, ao sudeste com Cabrobó, ao oeste com Parnamirim e ao leste com Mirandiba. Conceição das Crioulas é o 2º distrito de Salgueiro, cujo povoamento iniciou-se em meados do século XVII, quando foram fundadas as primeiras fazendas. Ao sair da sede, percorre-se apenas 17 quilômetros de estrada asfaltada, sendo o restante sem pavimentação, o que dificulta o acesso nos períodos de chuva. Para se chegar à comunidade os únicos meios de transportes são os caminhões da feira, conhecidos como “paus-de-arara”. A área é habitada por descendentes de negros e de índios que se fixaram nessa região do semi-árido do sertão pernambucano. A população de Conceição das Crioulas é estimada em 3.800 habitantes, divididos em 20 núcleos populacionais, nos quais vivem cerca de 750 famílias.

Quando visitei a comunidade, em 2004, com o objetivo realizar esta pesquisa, notei que a vila central de Conceição é o principal ponto de convergência de toda comunidade e também de visitantes. Nela estão instalados: a Igreja de Nossa Senhora da Conceição; uma Igreja Evangélica; as escolas de ensino fundamental e médio; o posto médico; a casa comunitária; um mercado público desativado – que funciona como bar e também salão de festa; a biblioteca recentemente inaugurada e uma praça. Um pouco mais distante da praça, encontra-se o cemitério, um campo de futebol e a sede da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC).

Como observado nas diversas vezes em que estive na comunidade, ela possui solo pedregoso e pouco produtivo. Atualmente, segundo depoimento dos moradores, sua principal atividade consiste no cultivo de milho e feijão para consumo

familiar. O trabalho agrícola é feito em mutirões, tendo como complemento da economia doméstica as criações de caprinos, bovinos e suínos. Além desses produtos, também são criados peixes no açude existente, que são consumidos na alimentação e eventualmente vendidos na região. Verifica-se um redirecionamento das atividades produtivas para o artesanato que tem se expandido com a produção e venda de cerâmicas, cordas, tapetes, bolsas e vassouras. Conforme notícia do jornal do Commercio de 09/01/2003:

(...) A comunidade exibe com orgulho os trabalhos manuais feitos do caroá, que se transformam em bolsas, tapetes, toalhas, bonecas e jogos americanos. Essas peças já são chamadas pelos artesãos de jogos africanos. “Nossos fios são mais grossos e nossa arte começou na África”, explica Valdeci Maria da Silva, coordenadora da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas, que adotou as cores de Angola, o preto, o amarelo e vermelho (...) (Jornal do Commercio, 2003: 2).

É interessante ressaltar que se trata de comunidade com tradição de longevidade, haja vista que se inicia ainda no século XVII, após a expulsão dos holandeses, na política de distribuição das terras sertanejas, em grandes sesmarias, no esforço da Metrópole portuguesa em assegurar a ocupação e defesa do interior pernambucano, com a colonização. A instalação das primeiras ocupantes em terras da Serra de Umãs, a fundação da comunidade, é ato que se inscreve nesse movimento, uma vez que, como assinala Flavio Guerra:

(...) Em meados do século XVII, logo depois dos holandeses terem abandonado o Recife e ter-se constatado a restauração pernambucana, verificou-se o sistema de distribuição das terras sertanejas em grandes sesmarias. Estas geralmente eram doadas aos seus descobridores, como incentivo ao desbravamento e colonização, dado que os seus possuidores deveriam situar-se ali com fazendas de criação de gado, ou cultivo da terra, embora com incipiente agricultura, porém, com conseqüentes fundações de pequenos núcleos de vida coletiva de onde, aos poucos, teriam que crescer os florescentes povoados, vilas e por fim as cidades da zona sertaneja pernambucana (...) (Guerra, 1951: 35-36).

Embora distribuídas pelo sistema de sesmarias, critério a que certamente mulheres negras e pobres não teriam acesso é reafirmado pelos integrantes da comunidade o ato inaugural de sua fundação creditado à iniciativa pioneira das seis

mulheres negras e livres. Assim, por meio dos relatos orais, tal tradição foi afirmada, preservada e transmitida de geração em geração. Estas primeiras “posseiras” se miscigenaram com indígenas e fundaram, depois de muita luta, uma comunidade que, apesar de sua vulnerabilidade, consolidou-se. Conta à tradição que:

(...) no início do século XIX, seis mulheres negras e livres: Mendecha Ferreira, Chica Ferreira, Francisca Presidente, Matilde, Romana e Germana, chegaram nessa região, fixando morada e vivendo em harmonia com os índios da etnia Atikun, nativos da região (...) (Jornal Crioula, 2003: 2).

Nesse relato, é visível o propósito da comunidade em identificar a origem, a tradição inventada da fundação pelas seis mulheres. Uma construção que foi preservada pela memória social, de modo a legitimar, respaldada na longevidade e historicidade da ocupação, o direito de posse daquelas terras, fundamentada no uso primeiro das mesmas, creditado à ação das seis “cioulas”, mulheres, trabalhadoras rurais e posseiras. Relatar e relembrar é ato que “cria uma nova tradição, re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra” (Orlandi, 1993: 13). Nesse sentido, a tradição ressemantizada das ações de mulheres negras e livres, ligadas por relações de parentesco e pelo objetivo comum de terem sua terra, seu próprio lugar, são elementos significantes nas construções identitárias da comunidade, atuam como catalizadores no engendramento do sentimento de pertencimento que une os membros da comunidade. A força do ato de re-latar, re-memorar, revela-se no engendramento desse sentimento, na representação que os membros da comunidade têm de si, individual e coletivamente. Afinal, como sublinha Orlandi:

(...) 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, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder (...) (Ibidem, 2000: 2).

Na construção desse imaginário, os efeitos do funcionamento do poder no estabelecimento de uma verdade entre os integrantes da comunidade, a do ato fundador pelas “crioulas”, ao vincular tal versão, transformada em tradição, uma vez que transmitida de geração em geração. Poder, entendido na acepção que lhe dá

Foucault, como algo dinâmico, que não existe em si mesmo, existindo apenas relações de poder que se disseminam por toda sociedade. Dessa forma, continuando com o autor, não se deve tomar o poder como,

(...) um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é 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 (...) (Foucault,2005:183).

Além de positivar a concepção de poder, Foucault ressalta que este 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” (Idem, Ibidem). Compartilhando desse modo de conceber o poder, entendo que as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um único foco, mas se deslocam, a cada instante, de um ponto a outro, no interior de um campo de força, na disputa pelo estabelecimento de um regime de verdade, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências.

Na circulação da tradição fundadora, é visível o poder de conferir significado social da geração mais velha da comunidade, autorizada pela experiência acumulada, pela legitimidade a ela atribuída como depositária da memória da comunidade. Como falantes autorizados, os integrantes mais idosos de Conceição, em seu depoimento, reafirmam aquela construção da origem fundadora. Buscam assim, preservar, via memória o ato inaugural de constituição da comunidade, legitimador do direito de posse da terra e da própria existência da comunidade. Assim, nesse imaginário, o marco histórico fundamental reside na ação das seis “crioulas” que arrendaram o terreno e com seu trabalho garantiram sua sobrevivência, bem como sua conformação como comunidade assentada também nos laços de parentesco e de solidariedade entre seus membros. Plantando algodão, transformando suas fibras em fios e vendendo na cidade de Flores, ou seja, com o próprio trabalho, elas conseguiram rendimento para se manter e pagar o devido arrendamento, tornando-se, assim as legítimas donas de suas terras.

Investida dessa autoridade é que Dona Maria Emília da Silva (Liosa), 76 anos, ao relatar o que contavam os mais velhos a respeito da origem de Conceição das Crioulas, reafirma tal direito, lembrando:

(...) que nesse tempo de reis que as crioulas chegaram nessa Conceição, arrendaram a terra, mais e aí, cadê? Hoje, crioulas das Conceição só tem o nome, a gente nova aí não tem esses direito, né? É tudo cercado que quase nem fosse antigamente, como se fosse cativo. A não ser só aquele quadrinho ali, onde era três léguas em guadro, só vê aquilo ali(...) A gente não tem esse direito, não é? O direito hoje em dia é a escritura qui é a prova. A das crioulas não é prova, qui num tem escritura. 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?(...) 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?... Aí eu perguntei a minha vó 'e a renda foi paga aos reis?' E me diga: e mora reis aqui na corte? Lá... parece que ela falava no Rio de Janeiro, se não me engano ela falava assim. E me diga, cadê a escritura da terra? E ela falou: 'a escritura pode procurar no livro do Tombo'. Agora eu não entendo o que é isso aí! Quem entende, compreende, no livro do Tombo. E eu perguntei: e onde é o livro do Tombo? - É no tribunal dos reis (...)
(Silva, apud Souza: 1998, 24-25)

A invenção do mito fundador, cultuada pela memória coletiva e por outras formas culturais reafirmadoras, como festas, comemorações e imprensa, mantém, assim sua força e atualidade. Práticas discursivas, como a das narrativas dos integrantes da comunidade, funcionam em rede, ao circular a versão da origem de Conceição das Crioulas. É memória temporalizada que se apresenta como legítima (Orlandi, 1993: 13), conferindo sentido às histórias contadas. Significativamente, Dona Maria Emília ao fazer referências ao "antigamente", ao "naquele tempo", ou "no tempo dos reis", reafirma antiga tradição, ao relatar que “as crioulas eram poucas mulheres, que fiando, né, e pagavam Conceição das Crioulas aos reis, sabe?”. Imprime também sentidos outros, como o da fundação da comunidade como iniciativa de mulheres, bem como de sua capacidade de trabalho e de luta, de sua força e independência. Afinal, como atenta Orlandi:

(...) dar sentido é construir limites, é desenvolver domínios, é descobrir sítios de significação, é tornar possível gestos de interpretação. E aqui também a noção de historicidade mostra sua especificidade, seu aspecto paradoxal: ela constrói o gesto de interpretação e, ao mesmo tempo, é ela própria interpretativa, porque sua matéria é simbólica (...) (Idem, *Ibidem* : 15)

Na interpretação de Dona Maria Emilia da Silva, mulheres, terra, trabalho, rendimentos, cartório, escritura, são atores, elementos e procedimentos que conferem legitimidade à existência da comunidade, à posse das terras, à posição das mulheres frente à empreitada. Ao reafirmar a tradição de ter sido a posse da terra passada em cartório, por ordem do rei, ela invoca a autoridade real, mais antiga, inquestionável e legítima do que a conferida pelo povo ao Presidente da República, regime de governo contemporâneo ao seu relato. Trata-se, enfim, de ato sagrado, irrefutável, eterno, legal e legítimo. As mulheres arrendaram a terra, trabalharam e pagaram “ao rei”, o que torna sua ação inquestionável e impossível de ser anulado, com foros de direito inalienável.

Um dos efeitos dessa construção discursiva é o sentimento de orgulho manifesto com o que mulheres e homens da comunidade compartilham da tradição de sua presumida descendência das seis negras fundadoras. O fato de, na tradição, as mulheres serem as responsáveis pela fundação da comunidade, certamente não pode ser desconsiderado, pois aponta para uma posição do feminino diferentemente da naturalizada no senso comum, se tomarmos como referência a sociedade em que vivemos, ordenada pela lógica da ordem patriarcal, do poder masculino. É evidente que tal tradição fundada na ação das mulheres não garante, nas relações entre os sexos, “um efeito de complementaridade e igualdade na diferença” (Segato, 1997: 10). Não por acaso, conforme observei naquela comunidade, percebe-se na atual ação das mulheres que a integram um visível movimento de reinventar a tradição, agregando a dimensão afro-descendente como constitutiva da identidade da comunidade, sem descartar, porém o investimento na ação das mulheres fundadoras, cujo quantitativo foi ampliado. Como assinala Maria Jorge dos Santos Leite, em recente estudo:

(...) 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: 45)

Ressaltar unicamente a presença de mulheres nos relatos sobre a fundação da comunidade indica não apenas que a tradição conferiu a elas essa posição central, mas também, “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” (Barbosa, 1997: 6).

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 engendrada no interior da ‘casa-grande’ e da ‘senzala’” (Carvalho, 2004: 129).

Reconhecer que a comunidade de Conceição funda suas descendências na matrilinearidade, deve-se ao fato de que a maioria das pessoas pesquisadas se identificam e se reconhecem pela tradição pautada por relações de parentesco consangüíneo. Assim, não é possível desprezar a presença de tais traços nas relações familiares.

Nessa mesma direção reflete Rita Segato, em seu estudo sobre matrimônio e sobre a família “de santos”, ao ressaltar que o fato da família patriarcal ter sido organização doméstica das classes altas brasileiras, não implica que o mesmo possa ser afirmado em relação às classes baixas e, em especial, à população negra e mulata, pois nessa camada social:

(...) encontram-se formas típicas do parentesco afro-americano. O povo do culto reflete esta tendência, e muitos membros pertencem a famílias do tipo descrito na literatura como “matrifocal” (Smith, 1956), “família materna negra” (King, 1945), ou “unidade doméstica consangüínea” (em oposição à “unidade doméstica familiar”, Clarke, 1957) De qualquer maneira, a organização das unidades domésticas apresenta uma variedade enorme de formas (...) (Segato, 2005: 432).

Nas investigações em torno da comunidade de Conceição das Crioulas, percebi que as mulheres que a integram participam intensamente das ações e do cotidiano social e que este se encontra presidido por redes de parentesco, sendo minoritárias as famílias formadas por pessoas de “fora”. À luz das minhas observações e dos depoimentos recolhidos, percebi que muita das pessoas entrevistadas estão ligadas por relações de parentesco consangüíneo, onde todos são primos, tios e sobrinhos, e se consideram, de alguma forma descendentes, em linha direta ou indireta, das “mulheres fundadoras”; daí meu entendimento em considerá-las como descendendo de algum grupo “matrilinear”. Com efeito, como mostra pesquisa feita por Vânia. R. F. de Paiva e Souza, “a auto-atribuição de uma identidade racial está relacionada, no caso de Conceição das Crioulas, a critérios como o da descendência das crioulas que deram origem ao local e aos laços de sangue” (Souza, 1998:25). Do mesmo modo, pesquisa feita por Morgana. G. C. de Oliveira assinala 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: 93).

Embora exista cumplicidade de relações estabelecidas a partir de antepassados comuns, há também casos de famílias em que um dos cônjuges veio de fora. É o caso, por exemplo, do senhor Anedino que veio de Floresta e se casou com umas das “nativas”, que se reconhecia como descendente das seis Crioulas fundadoras. Segundo se depoimento:

(...) Eu cheguei aqui ainda rapazinho, sou filho natural de Floresta, mas minha mulher Antonia era filha natural daqui, ela morreu com 69 anos, eu sempre vivi nestas terras, plantei muito algodão, eu trabalhava na roça era roceiro, na roça minha tinha legume, feijão milho... Graças a Deus nunca passamos fome (...) (Anedino, 2005).

No entanto, muitos dos elementos presentes no discurso de fundação da comunidade remetem a uma história contada no feminino, destacando assim uma construção fora da lógica do patriarcado universal. Tal afirmação descarta, porém a outra lógica a do matriarcado, pois entendo que esse conceito, quando aparece, é como

idéia primitiva, caótica e invertida, na qual as mulheres dominam os homens, seguindo a mesma perspectiva do patriarcado que universaliza o discurso e transforma a multiplicidade do real no unívoco, no homogêneo. Tomar o feminino como referente é construir relações sobre outras bases que não a do masculino universal; é recusar erigir modelos que definem todas as outras construções como “diferentes”. Afinal, elas próprias, nós, as mulheres, já somos apresentadas como “diferentes”, nessa representação fundada no outro, no referente masculino universal. Como assinala Tânia Navarro Swain:

(...) o estabelecimento da “diferença” é a criação e afirmação de um referente, que estabelece seu oposto e como tal o considera. 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”. Não é, portanto, a diferença, biológica ou outra que ancora a desigualdade, mas a imposição política de um referente que se erige em parâmetro e norma (...) (Swain, 2003: 2).

Essa “diferença”, ao se estabelecer, isto é, ser politicamente usada produz então, a desigualdade, a discriminação e a exclusão. Assim, aquilo que é tomado como causa da exclusão do político-social – a diferença biológica, de raça e de sexo – não é senão o fruto da instauração de uma desigualdade forjada no político. Entendo que é possível pensar em uma existência vivida diferentemente da ordem patriarcal, em uma organização social pautada no feminino, fato que se reflete tanto na história da fundação dessa comunidade, como na forma de atuação das mulheres que vivem hoje na comunidade. A condição livre dessas mulheres e a forma de ocupação e exploração das terras sinalizam para práticas comunitárias presidindo seu cotidiano e apontam, enfim, para o esforço solidário como referência para as formas femininas de organização, luta e resistência.

Trata-se de referência identificada na historiografia como modo de atuação predominantemente masculina, quando aborda os quilombos, percebidos como estratégia de resistência dos escravos. No entanto, os relatos sobre a Comunidade de Conceição indicam a existência e atuação de outros atores sociais, como é o caso das “crioulas”. Estas, embora identificadas como mulheres livres, ao ocuparem as terras no sopé da Serra de Umas e viverem ali estrategicamente protegida pela política de estar presente, mas não se colocar demais em cena, no que tange às dobras regionais e locais, desenvolveram táticas de sobrevivência tal como os quilombolas.

Nesse sentido, não se pode deixar de atentar na formação contínua e silenciosa dos quilombos, não apenas para os escravos e escravas, mas também para negros e negras livres e libertas que igualmente se produziram como ser social. Se naquele momento e contexto de instalação nas terras não se identificavam e nem eram identificadas como quilombolas, buscaram, tal como aqueles, furtar-se à denominação branca, lutaram para ter sua terra, seu trabalho, suas vidas. Nessa luta foram vitoriosas, haja vista a descendência deixada e coesa em torno da comunidade construída ao longo de mais de três séculos. Desta forma, compartilho da opinião de Carole Patman, segundo a qual, a “condição econômica e social das mulheres e seus campos de atividade variam enormemente em diferentes culturas e períodos históricos” (Pateman, 1993: 51).

A força dessa tradição da presença e atuação das mulheres na fundação e construção da comunidade se mantém nos relatos orais que ressaltam a presença feminina. Mesmo quando há referência à presença masculina, quando falam de Antônio Andreilino e de Luiz Simão, trata-se de presença viabilizada graças à de uma mulher: Agostinha Caboclo. Aqueles dois são lembrados porque a acompanhavam nas viagens em busca da recuperação da posse de terra. A atuação dessa mulher é sempre reafirmada como uma grande figura que, embora não participando do mito fundador, mostrou, ao morrer em 1990, que as mulheres de Conceição eram fortes, autônomas e sabiam lutar por aquilo em que acreditavam. No Jornal Crioulas, conforme depoimentos feitos por Maria Zélia de Oliveira e Francisca Marcelina, a identificação de Agostinha como mulher emblemática se deve ao fato de que,

(...) Agostinha era mulher forte e dedicada nas luta da comunidade. Sempre esteve ao lado de Antonio Andreilino (Totó) e Luiz Simão, viajando muitas vezes a Recife até Brasília para defender os direitos da comunidade. Era solteira e nunca teve filhos. Muito respeitada por todos (as), muito religiosa, sempre procurava dar conselhos aos mais jovens dizendo o melhor caminho a seguir, pois muitas coisas de ruim que poderia ter acontecido na comunidade, graças a seus conselhos foram evitados (...) (Jornal Crioulas, 2005: 7).

Entendendo que os sentidos são produzidos interativamente e que o “indivíduo vai se posicionando e buscando uma coerência discursiva, recolhendo e preconizando narrativas que vão lhe dar a identidade” (Pinheiro, 2000: 194), não há

como não reconhecer os sentidos conferidos aos relatos, e, neles, os significados e, as relações sociais praticadas. Assim, quando pessoas da comunidade elaboram seu jornal, buscam fazer circular idéias, imagens, valores, tradições e significações de modo a formar opinião, construir uma memória, “educar” a comunidade, segundo seu modo de se ver, de se representar e de representar a comunidade. Os acontecimentos, ao serem mostrados em um jornal, são relacionados, agrupados e ressignificados, levando em conta a interação que nesse momento se estabelece. Circular a imagem forte de Agostinha Cabocla é investir na força da tradição das fundadoras, é construir uma imagem de comunidade que, em sua singularidade, tem a força de mulheres como Agostinha. Uma mulher forte e singular, pois, além de liderar dois homens na defesa pelos direitos da comunidade, nunca se casou, não teve filhos; Ou seja, escolheu a atuação política, o envolvimento com as causas comunitárias, recusando-se a seguir o “destino biológico” do “ser mulher”, negando, portanto, a instituição social do casamento e seu corolário, a maternidade enquanto *locus* ideal do feminino (Navarro Swain, 2000: 54).

Essa não foi escolha de uma única mulher de Conceição. Outras mulheres também optaram pela mesma condição, antes e agora. O depoimento do senhor Manoel Leite, 90 anos, habitante de Conceição desde criança, confirma tais escolhas:

(...) Vim morar em Conceição com uma tia chamada Joaquina; era uma moça velha e me criou em uma terra que ficava aqui por trás da vila e foi comprada a Isidoro da Silva Filho, um preto. Naquele tempo a vila num existia não, só umas casinha de taipa, uma ali, outra aculá, era assim (...) (Manoel Leite, apud Leite, 2001).

A expressão que o Senhor Manuel Leite usou para identificar sua tia Joaquina foi “moça velha”. Ser “moça velha”, naquela região, sobretudo para a geração mais velha, é sinônimo de “virgem”, de mulher que chegou até certa idade sem, provavelmente, ter tido relacionamento sexual com homens. É também uma das múltiplas formas de organização familiar e domiciliar que foge ao padrão da família nuclear. Além disso, o discurso do Senhor Manuel solidariza-se com o senso comum, que concebe serem as mulheres criadas apenas para casar e procriar, haja vista que, embora solteira, “moça velha”, exerceu o papel de “mãe”, ao criar o sobrinho. Não obstante ter atuado como mãe, o fato de não ter sido mãe, confere-lhe a condição de

“anormal”, pois, ao mesmo tempo “moça” e “velha”. Tal nomeação processa-se a partir do mecanismo da ancoragem que transforma as representações em sua construção, passando a enquadrar todas as mulheres que não se casaram e não vivenciaram a maternidade, como moças velhas, solteironas, vitalinas, encalhadas, isto é, fora da “ordem”.

Essa visão generizada, preconceituosa e depreciativa que confere às mulheres a função de procriar e cuidar dos filhos explicita-se com mais clareza na “fala” de Manoel Leite. Todavia, muitas outras pessoas compartilham da mesma, haja vista que o “mito fundador” de Conceição das Crioulas não encontra plena receptividade entre todos os habitantes da comunidade, particularmente, entre alguns integrantes do sexo masculino. Assim, no depoimento do senhor Manuel Leite, este não reconhece a liderança das mulheres, não se reconhece como membro de uma comunidade fundada por mulheres, nem muito menos comandada por elas. Segundo suas próprias palavras

(...) nunca alcancei esse tempo de muié mandano aqui não. A orde 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 quiere mandar num dá certo (...) (Idem, Ibidem).

Esse depoimento se inscreve dentro da visão daqueles que, como Senhor Manuel, se reconhecem como produzidos na “orde dos home”. Nesse sentido, entendem como uma pretensão descabida tanto a da tradição - “esse tempo de muié mandano” - como a de luta atual por igualdade de direitos - “hoje as que quiere mandar num dá certo”. O Sr Manuel é portador de uma linguagem e de uma visão do mundo que universaliza o masculino, quando diz que “a orde é dos home!”. Isso acontece porque os sujeitos não são indivíduos unificados e autônomos, são constituídos discursivamente, são objetos da distinção binária de gênero que atravessa o discurso social, construindo posições de poder hierarquizadas. Como bem atenta Rago, refletindo à luz do pensamento de Foucault:

(...) somos produzidos por relações de poder, somos efeito mais do que produtores. Estamos envolvidos por formas de agenciamento atravessados pelo poder e pela formação de saberes que nos instituem, codificando, classificando e supostamente explicando (...) (Rago, 1995: 28).

Além dos efeitos de gênero nos “corpos, comportamentos e relações sociais” (Lauretis, 1994: 238), explicitados na “fala” indignada do Sr. Manuel Leite, que certamente não é exceção na comunidade, embora não seja predominante, também a política de reconhecimento como comunidade de remanescente de quilombos produziu inquietações, cisões e disputas internas.

Identificar-se como “remanescente de quilombo”, que inclui assujeitar – se a outras identidades - a de negra/negro e com uma possível ancestralidade escrava-, não esta sendo processado sem tensões e recusas pelos habitantes da comunidade. É o caso, por exemplo, de Dona Isaura que embora se identifique como descendente de uma ancestralidade comum nega, no entanto, ser identificada como negra, quilombola e/ou remanescente de quilombo. Em seu depoimento, ela deixa claro que é “caboca”, que sua mãe era “caboca”, bem como sua avó, “caboca braba ... pegada a dente de cachorro”:

(...) Eu nasci no dia 11 de agosto de 1917, faça a conta. Nunca fui casada, tive um fio de um homem ele era da famia Carvalho e depois me juntei com outro. Tive muito fio mas Deus tirou, ficou só quatro minha fia que é a dona dessa casa, que o marido deixou e eu vivo com ela, outro que mora em Serra talhada e outros que foram embora pra São Paulo e nunca mais tive notícia [chora ao lembrar dos filhos]. Conceição das Crioulas tem esse nome porque era das crioulas, por que tinha era índio, aqui era dos índios. Eu sou fia, que minha vó era caboca, caboca braba foi pegada a dente de cachorro. Que ela dichí (disse) assim, ó meus fios eu só casei com seu pai porque me botaram os cachorro, mas se não fosse eu num tinha casado, minha mãe nem era daqui era de um lugar chamado Chabiuncá, num sei nem onde fica, meu pai era daqui... Minha mãe era caboca do cabelo escorrido chega fazia gosto... Eu trabaivava na roça, a vida nossa era na roça, fazia saco, fazia esteira, fazia tudo... Antigamente era 9 noite de novena e 9 noite de dança e nós dançava a noite todinha [risos], tinha o baile dos negros e bailes dos brancos,mas eu dançava no que tivesse mio[melhor] naquele que tinha as pessoas [risos, deixando entender que era as pessoas que lhe interessava] (...) (Isaura, 2005).

Dona Mariana, que completou 100 anos no dia 10 de fevereiro de 2006, nasceu e se criou no sítio Poço da Pedra. É mãe de um casal de filhos, sendo que o filho morreu ainda pequeno e até hoje ela mora com a filha Maria Mariana de Jesus. Sempre teve terra e a cultivou, tendo trabalhado como artesã e na agricultura até quase completar 80 anos conforme depoimento de seu neto. Tal como Dona Isaura ela também

se considera “caboca”, índia, “porque branca ela não é, mas também não é negra, os outros diz que é índio, então vamo ser tudo índio mermo” (Dona Mariana, 2005).

Esses dois depoimentos são significativos na medida em que nos instigam a pensar nos jogos de poder que forjam as identidades e que envolvem, segundo Hall, um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas. Como toda prática de significação,

(...) elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras inteiriça, sem diferenciação interna (...) (Hall, 2000: 109).

Nessa perspectiva, embora nos relatos colhidos haja referências constantes e comuns quanto à coexistência de índios e negros, isso não representa, porém, uma “mesmidade que tudo inclui”, uma identidade sem diferenciação interna. Tal diferenciação eclode em momentos como o que recentemente vem vivendo a comunidade, ao ser identificada pelos órgãos governamentais como “remanescente de quilombo”. Assujeitar-se a tal representação é investir na possibilidade de demarcação das terras, de legalização do uso, projeto acalentado há muito tempo. É a identificação que protege e que assegura os direitos. Por outro lado, é também a que aprisiona, que encarcera com as “marcas” de tal nomeação. Não por acaso apresenta-se tensionado, expondo a aparente unidade e/ou fragilidade da coesão interna. Se, na luta pela terra, é visível a força integradora das representações assimiladas, que orientam a ação de uma comunidade fundada por mulheres e com atuação marcante na sua existência, ao ser veiculada a imagem de “remanescente de quilombo” há uma desestabilização. Representações, percebidas como um saber socialmente produzido e compartilhado e que permitem entender como as mulheres e homens de Conceição se auto-representam, se conduzem e tomam suas decisões. Para explicitar sua importância na experiência construtora dos sujeitos, reporto-me a Jodelet que, em suas reflexões, ressalta:

(...) Frente a esse mundo de objetos, pessoas, acontecimentos ou idéias, não somos (apenas) automatismos, nem estamos isolados num vazio social: partilhamos esse mundo com os outros, que nos servem de apoio, às vezes de forma convergente, outras pelo conflito, para compreendê-lo, administrá-lo ou enfrentá-lo. Eis por que as

representações são sociais e tão importantes na vida cotidiana. Elas nos guiam no modo de nomear e definir conjuntamente os diferentes aspectos da realidade diária, no modo de interpretar esses aspectos, tomar decisões e eventualmente, posicionar-se frente a elas de forma decisiva (...) (Jodelet, 2001: 17).

Posicionar-se frente às representações de “remanescente”, de forma convergente, já que serve de apoio, ou pelo conflito, para compreendê-lo, administrá-lo ou enfrentá-lo, revela-se nos depoimentos coletados. Definir-se como índia, “caboca”, “caboca brara”, aponta para o enfrentamento e também para a administração do conflito. Mulheres como Rita Cabocla, Clara Cabocla e a avó de D. Isaura, apresentadas como índias “brabas”, que foram “pegadas a dente de cachorro”, que se casaram com homens negros, remetem a estas duas possibilidades. Embora seja recorrente, isto é, naturalizado, o uso dessa expressão para assinalar a origem indígena/cabocla e as uniões com negros, nos relatos da história da comunidade, não se pode deixar de ressaltar a incrível violência embutida nessa construção. Dona Isaura destaca bem esse fato ao relembrar a fala de sua avó “ó meus fios eu só casei com seu pai porque me botaram os cachorro”. Prática que revela como os homens se apoderavam dos corpos das mulheres, e como isso ainda funciona, no presente, como justificativa que autoriza o uso da violência sobre os corpos femininos, para dar legitimidade à identidade fundante da comunidade. Discurso que se naturalizou como “normal” para acomodar uma identidade no qual se encontram componentes indígenas e negros. No depoimento de Maria de Fátima, crioula da comunidade, fica clara essa construção:

(...) É 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. (...) (Centro de Cultura Luiz Freire, 1996).

“Dizer 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”? A base desse “nós” encontra-se na mistura entre negros e

índios, marcada pela violência e consolidada por relações de parentesco entre os habitantes da comunidade. Ser da comunidade é ser parente, é ser identificado por uma ancestralidade comum. Esse sentido de pertencimento é uma construção simbólica, pois, conforme sublinha Pesavento:

(...) Enquanto representação social, a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da idéia de pertencimento. A identidade é uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte como todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece a diferença. A identidade é relacional, pois ela se constitui a partir da identificação de uma alteridade. Frente ao eu ou ao nós do pertencimento se coloca a estrangeiridade do outro (...) (Pesavento, 2003: 89-90).

Compartilhando dessa concepção, entendo as identidades como uma “construção simbólica de sentido”, como uma construção imaginária que produz, ou não, a coesão social, mediante um processo de negociação no qual os seus detentores buscam atributos e características valorizadas que resultem tanto em auto-reconhecimento como em reconhecimento social. No caso de Conceição, sua constituição como comunidade aponta para ficções criativas que situam seus integrantes em relação aos outros e a eles mesmos em diversos espaços e no mundo. (Idem, *Ibidem*: 91). Entendendo, portanto, que 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, o ser parente, mas sobretudo a experiência de viver e integrar a comunidade de Conceição e compartilhar de suas tradições, valores, imagens, normas, modos, costumes e significações que a conformam como tal, em sua singularidade histórica e cultural.

Se o elemento parentesco une todos, homens e mulheres, velhos e crianças, em torno de uma ancestralidade comum, já o elemento terra-território indica tanto estranhamento como aproximação entre eles, lugar em que se cria a diferença e a identidade. Conforme ressalta Lourdes Bandeira, o parentesco regula a vida social, operando a normatização que envolve uma imensa rede de direitos e deveres sociais. E isso porque:

(...) a sociedade garante ao indivíduo, por meio do parentesco um lugar definido, uma posição (ou posições). O indivíduo garante à sociedade, como pessoa, a atualização do ordenamento, ao cumprir as normas reguladoras do papel que se desempenha. Regulando os vínculos, saturando o ordenamento social, estabelecendo as regras em que se conformam as relações entre indivíduos, indivíduo-sociedade, o parentesco é a espinha dorsal de todas as relações sociais. As relações de descendências têm implicações na definição das regras que regulam as alianças, os direitos sobre os meios de produção e os produtos do trabalho, as relações de autoridade-obediência, as obrigações e prestações (...) (Bandeira, 1988: 148-149).

Se “o parentesco é a espinha dorsal de todas as relações sociais” e se são atribuídos pelos graus que comporta de maior ou menor proximidade consanguínea, na comunidade de Conceição segundo relatos dos informantes essa descendência se dá pela linha materna, por descender das “crioulas”, é evidente que essa descendência não garante maior prestígio social para as mulheres, no entanto ao longo dos anos as mulheres de Conceição conseguiram por meio das suas ações conquistarem lugar de respeito e de reconhecido valor pela sua luta e trabalho incansável.

Também o elemento étnico-racial funciona como catalisador na construção das identidades. Todavia, sua associação ao quilombo/quilombolas engendra recusas e distanciamentos em razão de remeter imediatamente à imagem da escravidão. Como assinala Vânia R. F. P. e Souza, “a afirmação da identidade de ‘remanescente de quilombo’ em Conceição das Crioulas remete à origem das crioulas, mas nega a condição de escravas” (Souza, 1998: 23). Com outras palavras, mas com o mesmo sentido, é a “fala” do Senhor Virgínio: “Minha mãe sempre me dizia: meu filho, nós temos essa cor, mas nós não temos nada a ver com escravo”(Virgínio, 2005). Negar qualquer relação com a escravidão parece ser traço comum no relato de vários moradores de Conceição, tanto que se observa também esses depoimentos dados ao *Jornal Crioulas* por algumas mulheres que são também professoras naquela comunidade: “desde muito cedo fomos ensinados a negar nossa cor e a nos aceitar como ‘moreninhos’, escondendo nossas raízes ancestrais. Tudo isso porque ser negro era feio, era sinônimo de escravidão. E quem quer ser feio? Escravo?” (*Jornal Crioulas*, 2003: 8).

A negação da condição de cativos dos ancestrais foi construção engenhosamente preservada pela e na memória social. Não apenas pela posição inferior dos escravos 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 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.

Não se pode ignorar também 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. As pessoas têm dificuldade em dizer que são negras e quando indagadas sobre a razão dessa recusa, respondem que “ser negro” é estar vinculado ao que é ruim, ao sofrimento, à escravidão. Eventualmente, quando há referência à condição de descendente de escravos é exatamente para negá-la. “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)

José Jorge de Carvalho, em sua análise sobre comunidades quilombolas, atenta para a referida dificuldade:

(...) Como vocês sabem, nem todos os quilombos se vêem da maneira como são vistos pela sociedade branca que os cercam; nem todos se vêem como africanos negros, descendente de escravos. Há muitas diferenças na maneira que eles têm de imaginar o seu papel. Se eles estão negando que são africanos, terão suas razões para tanto e cabe a nós registrar as suas razões no momento que são incluídos como cidadãos. Se eles passam a um fórum, digamos, superior de discussão, é importante que eles não percam a sua marca original de identidade nesse fórum mais abstrato de cidadania. Pois, afinal, não sabemos ainda qual será a identidade multicultural do país (...) (Carvalho, 2000: 62-63).

Com efeito, nas entrevistas feitas com as pessoas mais velhas da comunidade observa-se o receio em perder “sua marca original de identidade”. Embora não ocorra qualquer referência a uma memória familiar relacionada ao cativo, observa-se, por outro lado, uma predominante vinculação com a ascendência indígena, ao se definirem como caboclas, caboclos e cabras. Dona Isaura confirma esse pensamento ao relatar que:

(...) antigamente tinha os caboco, mas ninguém falava em nada não, vivia todo mundo em paz num tinha esse negocio 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).

A vinculação com a escravidão não é sentimento presente na memória social, haja vista que se encontram ausente, sobretudo nas gerações mais antigas e adultas. Embora ocorra o reconhecimento de uma identidade “negra”, não se baseia em reconhecimento de laços genealógicos com a experiência na escravidão. Os mais jovens, no entanto, freqüentemente se identificam como negros e tentam construir um vínculo com a tradição africana. Assim é o caso, por exemplo, de Maria Diva, uma jovem com participação efetiva na organização e nas lutas de Conceição. Juntamente com Maria Alzira e Valdeci, essa jovem representa a comunidade no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Em seu depoimento ficam evidenciadas sua posição política, sua noção ética de pertencimento, assim como sua auto-identificação:

(...) Se a gente não tiver essa consciência do ser negro, a gente vai admitir as formas pejorativas que dizem com a gente. A gente vai achar que isso é normal, que negro é filho do cão, que o cão é preto, a coisa está preta! Que só é dito quando está ruim. Será que tudo que é preto é ruim? Será que não tem coisas brancas ruins? Se a gente não tiver essa consciência, a gente não vai se auto-valorizar. Sou negro? Sou. Sou capaz? Sou. Sou competente? Sou. Então se a gente não tiver essa consciência, a gente vai sempre acreditar que o outro é mais capaz (...). Mas a gente só vai ter essa consciência se a gente conhecer. E o conhecimento está aí. Então a gente abre, também, uma discussão, para a questão do ser negro não é só uma questão de cor da pele, mas na descendência. Porque, aqui no Brasil e, principalmente na nossa região, é complicado encontrar alguém que não seja afro-descendente. Aí a gente procura assumir isso melhor, pra poder a gente se aceitar (...) (Maria Diva, apud Leite, 2001: 59)

Para Maria Diva, ter consciência de “ser negra” envolve a incontornável desconstrução das imagens negativas historicamente construídas em torno dessa identidade. Inclui ainda a escolha de um projeto indentitário a ser estrategicamente assumido e autodefinido, utilizado na participação das políticas de identidade e na reivindicação de todos os tipos de direitos. Quando ela destaca, em seu depoimento, que ser negra/negro não se reduz a investir na questão da cor da pele, mas também dá

descendência, abre-se a possibilidade para a problematização dessa identidade. Nesse sentido, é pertinente destacar o discurso que circulou entre algumas pessoas da comunidade, por ocasião do II encontro das Comunidades Quilombola de Pernambuco,



Maria Diva

no qual foi destacada a necessidade de uma construção identitária processada de dentro para fora. Enfim, de uma “política de reconhecimento” que, segundo Aparecida Mendes,

(...) é uma nova política de reconhecimento que ta acontecendo com os grupos, que é uma inquietação. Que, ao invés das comunidades estarem se autoreconhecendo, o governo chega lá e reconhece a comunidade sem discussão e já chega com o chamado benefício, mas agente imagina que por trás desse benefício tem um interesse, a comunidade tava um pouco inquieta com essa questão, por que o reconhecimento não partiu da própria comunidade e sim do governo? (...) (Mendes, 2003) (grifos meus).

A “nova política de reconhecimento” é na verdade um grande problema para a comunidade de Conceição das Crioulas que durante séculos viveu naquele território preservando seus laços de parentesco, suas relações familiares, seus valores e suas singularidades, provavelmente também por conta de sua pouca visibilidade. No momento em que há uma exigência de se tornar mais visível, de se mostrar mais para ser reconhecida como “remanescente de quilombo”, de enquadrar-se sob tal identidade, é compreensível a inquietação provocada por essa política de reconhecimento. Atender à exigência de uma nova ordem torna-se uma necessidade, pois só assim será possível ter acesso aos benefícios oferecidos pelo governo. Dizer que a nova situação gerou inquietação chega até ser uma análise condescendente, pois, na verdade, isso é uma grande violência praticada contra a comunidade quando esta é forçada a se ver e ser vista sob uma identidade única para conseguir os poucos benefícios que o Estado oferece. Talvez por isso ocorra na comunidade o ecoar de vozes se auto-denominando sob as mais variadas “marcas”; são as marcas simbólicas encontradas para definir o sentido de pertença que são interpeladas nesse momento de impasse. Segundo Hall,

(...) é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, freqüentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (...) (Hall, 2004: 63).

Nesse sentido, observa-se que é a partir de um conjunto frouxo de categorização que os membros da comunidade se reconhecem e reconhecem seus pares como crioulo/crioula, moreno/morena, negro/negra, índio/índia, caboclo/cabocla, quilombola e remanescente de quilombo, traduzindo a fragilidade de qualquer classificação e a pluralidade dos arranjos possíveis.

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. Entendo que não é possível aproximar-se das experiências cotidianas e das estratégias de ação social de um grupo, desconsiderando sua religiosidade, pois é elemento presente na cultura desse povo. Para compreender a construção das identidades sociais é necessário conhecer suas práticas cotidianas, perceber sua memória coletiva, via narrativas de seus habitantes, que se encontram atravessadas por um imaginário mítico, religioso.

A cultura da festa é um momento singular por meio do qual se processa a transmissão e reafirmação das tradições, que são constantemente recriadas, reinventadas e ressignificadas. Esse momento é assim explicitado por Gloria Moura:

(...) Entender a importância do período de preparação e realização das festas permite desvendar a lógica desse modo de vida quilombola e perceber, na indiferenciação lúdico-sagrada do tempo da festa, as teias de significação que compõem um tecido cultural tramado sobre essa urdidura bem firme (...) (Moura, 2000: 148).

A religiosidade de Conceição das Crioulas encontra-se envolvida em teias de significação, cujo fio condutor é a tradição do mito fundador. Segundo os relatos de seus moradores, as crioulas fizeram promessa a Nossa Senhora da Conceição, segundo a qual ergueriam uma capela à santa, caso conseguissem pagar a renda das suas terras. 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. É por essa razão que os moradores se referem com orgulho ao fato de a imagem de Nossa Senhora da Conceição ali cultuada ainda ser a primeira, aquela que foi conservada desde a sua fundação.

Todavia, a vivência religiosa da comunidade é muito mais plural e diversificada do que possa parecer a um olhar mais desatento ou reducionista. Afinal, a contraparte da noção de pluralidade é a garantia de um espaço onde se vive à diferença, condição e modo de vida indispensáveis à sobrevivência da comunidade. Como analisa Carvalho,

(...) garantir esse lugar para diferença, não importando como ela se manifesta, passa a ser um aspecto importante de uma nova abordagem analítica do fenômeno religioso. E isso significa contrapor-se à visão monológica, etnocêntrica (ou, no nosso caso, cristianocêntrica), que costumava ler tudo reportando – se a um ponto de vista sempre auto-referente e jamais auto-crítico (...) (Carvalho, 1992: 3).

Em Conceição, observa-se uma indiferenciação lúdico-sagrada, já que as práticas religiosas convivem juntas com as festas profanas, o que revela singular aspecto da dinâmica cultural dessa comunidade: a fé e a festa são inseparáveis. Tal criação,

segundo José Jorge de Carvalho, significa contrapor-se à visão “cristianocêntrica”, ou seja, a de que o catolicismo no Brasil contrariou a tradição européia original, construindo ao longo do tempo a sua própria forma, o seu próprio jeito de viver a sua espiritualidade. Isso é possível de ser visto por todos aqueles que visitam a comunidade. A pesquisadora responsável pelo laudo antropológico de Conceição, chegou a seguinte conclusão:

(...) 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, 1988: 27).

Na avaliação da antropóloga, nos elementos que compõem a religiosidade local, há uma fusão de rituais católicos, indígenas e africanos, mesmo nos espaços onde as pessoas se identificam como católicos. Tal apropriação ocorreu mesmo com as restrições da igreja católica, haja vista os casos de Frei Damião e Padre Cícero, considerados por esta instituição como missionários e não como santos. Esses missionários chegaram inclusive a sofrer algumas restrições, punições e proibições, por parte da Igreja Católica. Lembro-me que, quando criança, ouvia minha mãe e outras pessoas mais velhas, devotas desses “Santos”, reclamarem que o padre de Salgueiro, vigário local, se negava a benzer a estátua de Padre Cícero. Não obstante a visão que a igreja tinha de Padre Cícero, ela não conseguiu impedir que uma boa parte do povo do sertão nordestino o elevasse a categoria de santo e lhe rendesse homenagens. Até os dias atuais centenas de pessoas acreditam ser ele um santo milagroso que protege os pobres e a prova disso são as romarias que todos os anos são feitas a Juazeiro do Norte no dia 20 de novembro, consagrado ao aniversário de sua morte.

A espiritualidade de Conceição se expressa ainda nas principais festas comemorativas. Uma delas é a novena de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da comunidade, que se realiza entre o dia 29 de novembro a 8 de dezembro; a outra é a de Nossa Senhora da Assunção, que se transformou também numa grande festa. Nessas duas comemorações foi possível observar uma série de rituais que valorizam a tradição e nas quais se investe na produção de imagens que interpelam os devotos para a importância de se manter o sentido de pertencimento entre eles. São momentos festivos

em que a igreja e as Santas são mais ornamentadas, recebem mais flores e mais velas, as pessoas vestem suas melhores roupas, os fogos e a Banda de Pífano anunciam que a Vila está em festa.

Se estas são as festas oficiais, representativas da religião predominante, não se observa intolerância em relação a outras formas de manifestação religiosa. O traço é o da diversidade religiosa, haja vista que, em frente à Igreja Católica, existe um templo evangélico. Nos sítios encontram-se vários terreiros ou centros espíritas que misturam elementos da umbanda, do catolicismo e da religiosidade indígena. As diferentes formas de espiritualidade ou de religiosidade são manifestações que ocorrem fora do controle da Igreja Católica, ou de seu propósito em cerceá-las, uma vez que todo ritual é organizado e coordenado pelos próprios membros da comunidade. Espiritualidade, entendida aqui no sentido empregado por José Jorge de Carvalho, qual seja,

(...) a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve, de um modo sempre idiossincrático, aquela particular via ou modelo de união (ou re-ligação, para lembrarmos a origem do termo) proposta pela religião a que adere. Assim, espiritualidade já implica uma dimensão de subjetividade trabalhada, de experiência que transcende a norma ou a expectativa formal da comunidade (...) (Carvalho, 1992: 3).

Essa experiência de espiritualidade que transcende a norma manifesta-se e inscreve-se a partir da imagem e do culto a Nossa Senhora da Conceição, cuja eficácia simbólica se traduz no sentimento de pertencimento dos membros da comunidade, na dimensão de proteção que sua imagem evoca, no significado mítico conferido às experiências primeiras de fundação e ocupação das terras.

Com efeito, conforme os relatos dos mais antigos moradores, essa imagem foi trazida para a comunidade por Francisco José de Sá, um escravo fugido, sendo que desde o momento em que as crioulas fizeram a promessa e depois ergueram a capela para abrigar a imagem, essa santa é homenageada pela 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. Conta Dona Firmiana Marcionila (Ana Belo) que antigamente as novenas a Nossa Senhora da

Conceição eram muito boas, nelas todos da comunidade participavam harmoniosamente:



Nossa senhora da Conceição

(...) No tempo em que eu era jovem, as novenas eram mais animadas. Seu Zé Simão, o noiteiro da ultima 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, 2004:3).

As novenas, além de investidas de um sentido religioso, são também acontecimentos sociais. Ao participar de algumas delas foi possível observar que as distribuições dos responsáveis pelas noites são feitas a partir de critérios de importância social na comunidade. Assim, os responsáveis pelas noites têm reconhecimento e respeito entre os moradores da comunidade. Esse poder é traduzido pela quantidade de fogos de artifícios soltos durante a novena, na duração da execução da banda de pífanos e na recepção oferecida na casa dos noiteiros/as antes e depois da novena, regada a comidas e bebidas. Moradores da comunidade contam como as novenas e as festas de

Nossa Senhora da Conceição deixaram de ser o principal evento religioso da comunidade, quando foram sendo substituídas pelas homenagens a Nossa Senhora da Assunção.

(...) 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 par 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: 72).

Nessa substituição, a princípio imposta e depois acatada pela comunidade, a violência de negar uma devoção há tanto tempo compartilhada, de atacar o poder onde ele se apresenta mais visível. Não me parece ser outra intenção a da mudança: dividir, enfraquecer, diluir religiosidades, fragilizar uma tradição com forte poder de aglutinação. Afinal, as novenas de N. S. da Conceição são quase idênticas às de Nossa Senhora da Assunção, embora aquelas sejam bem mais simples e bem mais intimistas que estas, da qual participam apenas os moradores da comunidade com a coordenação de cada atividade diária sob a responsabilidade de uma família. É costume os músicos tocarem na casa do noiteiro/a que abriga a santa durante todo o dia sendo que à noite, todos seguem em procissão para a igreja onde a família responsável coordena a novena. Todas as novenas que presenciei foram coordenadas por mulheres, e 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 pega os ramos do altar e sai da igreja junto com a Banda de Pífanos, ficando 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 pífano continua tocando durante todo tempo que durarem os fogos, quando esses terminam todos são convidados a dançar o Trancelim.

Na memória da comunidade, a banda de Pífanos também tem história. O pífano é um instrumento feito de bambu e a ele acompanha o bumbo, os dois juntos

produzem uma bela sonoridade. A tradição dessa banda vem de muito tempo, ela é sempre tocada por homens. O senhor Bevenuto Simão (Pai Nuto), nascido em 1911, herdou-a de seu pai, que era o dono da banda. Além de exercer a função de parteiro junto com Mãe Maga, aquele também era líder da comunidade em suas relações com a Igreja Católica. Pai Nuto costumava tocar na banda nas comemorações da festa da padroeira e também ajudava aos menos favorecidos da comunidade na comemoração da festa. Por sua atuação, era convidado a tocar nos festejos de outros lugares da região, como Murici, Barra do Silva e Salgueiro. Faleceu em 1986 (Jornal Crioulas, 2004: 7). Uma moradora assinalou que, antigamente, a banda tocava durante muito tempo sem que ninguém estivesse preocupado com dinheiro, mas hoje ela só toca se houver remuneração pelo seu serviço.

A festa de Nossa Senhora da Assunção é um evento que celebra a diversidade constitutiva da Comunidade, sua singularidade histórica. Segundo os moradores, essa festa foi criada em 1932 por iniciativa do Coronel Pedro da Luz, fazendeiro da região. Por não poder estar presente nas festas de dezembro, “o Coronel inconformado com sua ausência e impedido de convidar parentes e amigos, com o intuito de demonstrar prestígio durante o festejo, decidiu criar um evento em agosto” (Jornal crioulas, 2003: 8). Embora, oficialmente, seja esta a razão da criação de uma outra devoção, de uma outra festa comemorativa, não se pode deixar de ver nessa intervenção um exercício de poder e alguns de seus afeitos: o de esmaecer o significado tradicionalmente conferido à festa de Nossa Senhora da Conceição; o de afirmar a relação hierarquizada entre os fazendeiros brancos e a comunidade; o de inventar outra tradição devocional que encontrou receptividade junto à comunidade, embora junto à geração mais antiga não tenha sido uma mudança sem algum trauma.

Como o de Nossa Senhora da Conceição, o evento agrega manifestações religiosas seguidas de profanas dentre elas o forró, brincadeira de roda, etc. Inicia-se dia 6 e termina dia 15 agosto. A festa tornou-se a mais importante do local, sendo que após a morte do coronel assumiu os festejos um outro fazendeiro chamado João Pompilho, que escolhia entre seus trabalhadores aqueles que iriam coordenar os sete primeiros dias da festa. Significativamente, a coordenação dos dois últimos dias ficava a cargo do fazendeiro porque eram nesses dias que muita gente da região comparecia aos festejos. Tal situação durou até o final dos anos 70, até o poderoso João Pompilho, “um branco de canela preta, como popularmente se fala na região, ser considerado negro por um segurança e barrado no baile dos brancos” (Idem, Ibidem).

Desde então a comunidade tornou-se responsável pelos festejos, posição que lhe possibilitou utilizá-los como estratégia de mobilização, coesão e de formação comunitária, objetivo que os fazendeiros enquanto estiveram à frente dos mesmos buscaram impedir. Atualmente, cada noite é organizada por um determinado grupo representante dos sítios que preparam, festejam e encenam peças teatrais. Ao final da celebração, as pessoas que coordenam seguem o mesmo ritual da festa de nossa Senhora da Conceição: ao som da banda de pífanos formam um meio círculo em volta da bandeira branca hasteada em frente à igreja; a banda de pífanos faz a reverência tocando hinos durante o tempo em que pessoas permanecem soltando fogos. Ao final dessas atividades, dependendo de quem esteja organizando a noite, é dançado o “Trancelim” ou o Toré reafirmando a descendência comum do tronco indígena, das “cobocas e cabocos”. Para o índio atikum Antônio Rosa, o “Toré”, é dança de índio e divertimento dos caboclos. É interessante perceber que, na festividade, desaparecem os distanciamentos étnicos, uma vez que tanto índios como negros dançam o “Trancelim” como também “Toré”. Tal atitude parece-me bastante significativa, pois possibilita perceber a historicidade dessa produção cultural, dos elementos que a envolvem e dos sentidos a eles conferidos.

A indiferenciação lúdico-sagrada do tempo da festa evidencia-se nos bailes, quatro noites de forró que se prolongam até o dia amanhecer. Nesse período, as pessoas vestem suas melhores roupas e concentram-se na sede e na praça em frente à igreja onde é montado um palco para apresentações de algumas bandas; ao redor ficam barracas onde se vende de tudo. Nos últimos dias da festa, vem gente de toda a região, encerrando-se os festejos no dia 15 de agosto com uma missa celebrada pelo pároco de Salgueiro, depois da qual a imagem é colocada em um pequeno andor seguindo em procissão até Vila União. Nos últimos festejos, a programação cultural foi muito intensa, com oficinas de arte, teatro, fotografia e comunicação, além de torneio de futebol feminino e mostra de fotografias. Aos costumes antigos a incorporação do novo, mostrando a capacidade de adaptação que, ao lado da resistência, responde pela sobrevivência e longevidade da comunidade, não obstante a vizinhança hostil dos fazendeiros que reivindicam as terras.

É interessante observar que o ciclo das festas, ao atualizar os elementos constitutivos da comunidade, viabiliza a representação e a prática do comunitário. Os conflitos são, momentaneamente, substituídos pelo sentimento de solidariedade, de apoio ao coletivo e ao grupal. Na realização das festas a comunidade põe em ação sua

capacidade de mobilização e organização. A festa de Nossa Senhora da Conceição investe mais na integração entre famílias, enquanto a de Nossa Senhora da Assunção na unidade da comunidade, já que é organizada em coletivamente com representantes de diversos sítios. Hoje essas comemorações representam um momento de grande envolvimento dos jovens, além de propiciar o encontro e/ou reencontro entre parentes que moram distante e entre pessoas de outras comunidades. Realimentam-se tradições e reinventam-se outras e/ou ressematizam aquelas em torno da unidade da comunidade em sua diversidade. Percorrendo o caminho da diversidade e da subjetividade percebe-se que são vários os deuses que habitam Conceição das Crioulas, lugar onde a fé comporta destinos, resignações, esperanças, solidariedades e identificações, amalgamando o sentimento de pertencimento. Com efeito, nos sítios se encontram os “terreiros” e os “centros” que misturam elementos da umbanda, do catolicismo e da religiosidade indígena, contrapondo-se “a visão monológica, etnocêntrica e cristianocêntrica” (Carvalho, 1992: 3). Forma de luta, resistência e criação que não parece ser exclusividade da comunidade de Conceição. Como atenta Segato, quando se refere à variante local da tradição afro-brasileira de culto aos “orixás”, a “macumba”, culto de tradição na cidade do Recife, é também chamada de “jurema” e às vezes de “toré”. A diferença entre o xangô do Recife e o culto da macumba centra-se, segundo a autora, em:

(...) espíritos autóctones, brasileiros, de ‘caboclos’, ‘pretos velhos’, ‘mestres’, ‘vaqueiros’, ‘exus’ e ‘pombagiras’, pelo que pode ser considerado como variante local do culto da ‘umbanda’, língua fraca da religiosidade brasileira. Quando os ‘orixás’ africanos ‘descem’ em possessão ‘desse lado’, ou seja, num ritual de macumba, o fazem aclimatados ao solo brasileiro, quer dizer, sob a forma de um destes tipos de entidades autóctones (...) (Segato, 2005: 19).

Assim, a partir de observações e de estudos feitos por outros pesquisadores pode-se dizer que Conceição das Crioulas é como “a umbanda e seus imaginários é um certo Brasil que se vê em seus ‘pretos velhos’, ‘padins ciços’, ‘caboclos’, ‘pombagiras’, ‘coração de Jesus’, ‘zé pilintra’, ‘iemanjás’, ‘seus cosmes e damiões’ e ‘cosminho’ protetor das crianças que brincam sobre a cultura” (CCLF, 1996). Nesse sentido, é possível analisar as práticas religiosas dos “centros espíritas” de Conceição conforme a lógica empregada por Segato da variante local do culto da “umbanda”.

No mapeamento antropológico da região foram identificados quatro desses “centros”. Obtive, entretanto, maiores informações de apenas dois. No sítio Massapé existe o “terreiro” de Dona Maria Rosa da Conceição (Dona Rosinha). Trata-se de uma mulher de 89 que se diz descendente dos índios Atikum e que tem o “dom” de fazer garrafadas, bebida feita de ervas que envolve toda uma mística em seu preparo. Quem faz, guarda segredo, sendo que muitos acreditam que estas “poções” têm o poder de curar enfermidades. Atrás da casa de Dona Rosinha há um cruzeiro e é em torno dele que se dança o “toré”. Dona Rosinha constrói suas próprias imagens de barro as quais chama de “mestre”: Janaína, Pena Branca, Padre Cícero, Juremeira, Montanheira, Santa Bárbara, Gentil, Mestre do Caroá, Zé Vaqueiro, Zé Pilintra, Buda, entre outros.

No sítio Paus Brancos estão localizados outros dois “terreiros” que funcionam uma mesma residência. O mais conhecido é o de Maria Anunciada, conhecida por Daia. É considerado o mais importante, haja vista que está licenciado para funcionar. O outro centro, o de seu pai, José Agostinho Bezerra, de 80 anos, funciona, mas sem licenciamento. Seu José contou que desde cedo via sua mãe, avó e bisavó envolvidas com esse tipo de trabalho espiritual, mas que ele não tinha permissão delas para participar. Apenas envolveu-se com tais práticas aos 50 anos de idade, depois de ter ficado muito doente, por não ter desenvolvido seu dom. Nesses centros são encontrados imagens de São Jorge, Padre Cícero, Santa Bárbara, Joana Guerreira, Santo Agostinho, Nossa senhora da Cabeça, “Africanos”, Preto Velho (Pai João), Caboclo Chefe das Matas (sultão das Matas), Cabocla da Jurema, Nossa Senhora da Saúde, Iemanjá, Jesus, Nossa Senhora do Bom Parto, Caboclo Sete Flechas, Pai Joaquim e Mãe Maria (pretos velhos), entre outros. As principais entidades que trabalham com Daia são a sereia Iemanjá e o mestre Adailton, (um doutor, cuja imagem é representada por um homem usando um turbante, lembrando característica de um índiano) (Souza, 1998: 29-30).

No sítio Rodeador está localizado o centro espírita mais conhecido e talvez o de atuação mais abrangente da região, o de Dona Maria Erúcia de Jesus Sá. Conhecida como Dona Bebê, mulher de 51 anos que se identifica como índia e pratica o espiritismo, embora se identifique também como católica. Tal fusão de elementos não é vista por ela como incoerência, nem como pecado, mas justamente como resultado de sua profissão de fé cristã, de sua religiosidade. É assim que ela explica o seu trabalho:

(...) Eu recebo a incorporação do espírito, aquele espírito trabalha, vai depender da matéria. Como eu sou uma pessoa religiosa, vivo fazendo orações para curas, expulsar satanás, que muitas vezes chagam pessoas que a gente sabe que ele tá concentrado como o demônio. Eu percebo que ele tá com o demônio porque ele fica com um ar de louco, fica dizendo nome, fica doido. Já recebi pessoas até amarradas em correntes, saltando portas, saltando janelas, quebrando tudo dentro de casa. Não é um problema de doença física, então eu conheço que essas pessoas estão possuídas pelo satanás. E, através das orações, Jesus faz a cura e elas sai bonzinho (...) A maioria dos trabalhos é com ervas medicinais, banhos de limpeza, defumadores, garrafadas como: tamboril, cajueiro, aroeira, umburana de cheiro, alecrim, manjerição roxo, jatobá e samba caitá. Meu trabalho é voluntário, para o bem de todos. Vêm pessoas de vários lugares. Pessoas simples, pessoas de formação, vem todo mundo. Vêm pessoas de Salgueiro, Petrolina, Belém de São Francisco, Mirandiba, Juazeiro da Bahia, Juazeiro do Norte. Eu também saio pra fazer trabalhos fora. Já fiz trabalhos até em Recife. Meu trabalho é simples, porque tenho outras coisas pra fazer. Tenho a escola, a religião, o trabalho pastoral. Muitos procuram o centro quando a medicina não deu jeito. Outros vêm com aquela fé, que se chagar e pedir pra mim rezar, sabe que vai se curar e muitos se curam desse jeito (...) (Maria Erúcia, apud Leite, 2001: 75).

Dona Bebé, em um depoimento, confere significação a sua prática, creditada a um dom o de sua mediunidade. Trata-se de invenção de um cotidiano impregnado de sentido mágico, vinculado pela familiaridade com o mundo dos espíritos, como ela mesma representa sua religiosidade: “Eu recebo a incorporação do espírito, aquele espírito trabalha, vai depender da matéria”. Esse fenômeno é assim analisado por Segato: “A racionalização deste fenômeno, localmente chamado ‘manifestação’, é relativamente simples: o corpo, como matéria, é subitamente habitado pelo orixá, e a pessoa ‘se manifesta com o santo’” (Segato, 2005: 98). Em seu discurso, Dona Bebé acredita ser possível livrar uma pessoa que está possuída pelo demônio e para curar as doenças, a exemplo de outras benzedeadas da região, faz uso da “farmácia natural” e garante que muitas pessoas se curam.

Dona Bebé mantém em sua residência imagens das entidades envolvidas nos trabalhos como: Preto Velho, Iemanjá, Zé Pilintra, Padre Cícero, São Jorge, Cosme e Damião, Janaína (Oxum) e outros símbolos ritualísticos como: velas, taças com água, fumo e vinho de jurubeba utilizado pela mãe de santo durante o transe. Ela é a responsável pelo preparo da “jurema”, fórmula mágica, composta por jurema, açúcar, vinho de jurubeba, cujo poder de cura é reforçado por orações e cânticos. Nos cânticos entoados, nas orações, nos louvores e nos lamentos, a invocação aos santos pra atender

aos pedidos: “Eu pisei na umbanda é porque eu sei pisar e o terreiro de Santa Bárbara é preciso respeitar”, é como ela entoava seu canto, invocando seus santos. De acordo com José Jorge de Carvalho, em relação ao surgimento da umbanda, percebe-se que existem vários estudos mostrando que:

(...) a umbanda acrescentou um grau de complexidade, de dialogia e de auto-reflexibilidade muito maior ao éthos religioso brasileiro. Primeiro, por já ter sido, pelo menos parcialmente, um movimento letrado – foi um movimento já informado pela leitura Kardecista e que se apresentou inicialmente como algo distinto da tradição africana e não como um mero sincretismo. Por outro lado (e isto vale certamente pelo menos para uma parte da umbanda), é um movimento que surgiu já informado também pela tradição esotérica (...) (Carvalho, 1992: 6).

Tal leitura desmistifica a idéia da umbanda como uma prática vivenciada apenas pelos incultos, o que significa, restrita às camadas “inferiores” da sociedade, já que definidas, aprioristicamente, como o domínio das superstições, credices e ignorância. Práticas desclassificadas como “baixo espiritismo” pelos saberes autorizados, que as nomeiam como desviantes, bizarras, patológicas. Trata – se de visão presente no ideário das elites católicas brasileiras, como sublinha Isaia:

(...) Na década de 50, o ‘perigo’ do avanço do espiritismo, umbanda e religiões africanas, instrumentalizou a Igreja Católica para o combate. É nessa época que a recém-criada CNBB instituiu um Secretariado Nacional da Defesa da Fé, com o objetivo de coordenar a preservação da ortodoxia católica. Esse Secretariado credenciou o então frei Boaventura Kloppenburg para chefiar a ofensiva contra os ‘cultos mediúnicos’. Nos escritos dessa época, Kloppenburg acentuava a necessidade de ‘elevar-se’, pelo trabalho educativo e missionário da Igreja, as populações submersas na incultura, na superstição, no atraso (...) (Isaia, 1998: 36).

Essa imagem está ligada a uma sociedade na qual se disseminavam visões preconceituosas em relação à negritude e suas práticas religiosas associadas às permanências de um passado que se pretende esquecer, sobretudo por conta da escravidão. Ainda hoje existe, por parte de muitos, certa reserva em relação a quem pratica o culto da umbanda. Essa reserva vê-se presente nos seguintes depoimentos:

(...) Bartolomeu Medeiros, no seu artigo “Cultura, memória e práticas religiosas”⁶, expressa também inquietações no tocante à influência da Umbanda (religião de origem afro-brasileira) nos centros espíritas de Conceição das Crioulas: *Adianto, apenas, algumas suspeitas sobre a influência dessa religião nas "cantigas", bem como nas entidades invocadas nos rituais de cura* (Medeiros, 1997: 35). O autor, acrescenta, ainda, que há uma familiaridade de muitos *mediuns*, ou parentes destes, com expressões como: *trabalho da esquerda* e entidades que *vêm da esquerda*. Esse aspecto me chamou, também, a atenção em expressões utilizadas por Dona Bebé, conforme exemplificado no trecho que se segue:

(...) Um dia, um homem me procurou pra fazer um trabalho na linha da esquerda, um trabalho pro mal. Aí eu falei pra ele que eu não fazia esse tipo de trabalho. Aí ele disse: mas por quê? Você num recebe espírito? Ele não é capaz de fazer isso não? Eu não sei, acho que não, porque esse espírito que eu trabalho com ele é um espírito de luz, um espírito bom (...) (Leite, 2001: 78-79).

Por que a possibilidade da prática da umbanda nos centros espíritas de Conceição das Crioulas causaria inquietações? Estaria esse estranhamento ligado à imagem que se criou na primeira metade do século XX e que remetia seus praticantes ao submundo, à marginalidade, ao atraso e à ignorância? No sentido afirmativo parecem convergir as estratégias criadas pelos seus praticantes para sobreviverem. Eles tiveram que criar seus próprios mecanismos de defesa e de luta, como ressalta Isaia:

(...) a afirmação da Umbanda como valor novo na sociedade brasileira da primeira metade do nosso século e a sua luta por identificar-se como religião e como nacional integram-na ao quadro maior da circulação dos significados sociais. Assim, se por um lado ela apresentar-se guardando uma relação de oposição a alguns discursos, será justamente com eles que estabelecerá nexos de inteligibilidade e significação do mundo. Podemos compreender, então, a recorrência da Umbanda a produtores de bens simbólicos historicamente postados em posição de ataque diante dela, como o catolicismo, o Kardecismo, o Estado e as elites, uma vez que as lutas pela representação da realidade configuram situações não só de oposição frontal, como de partilha ressemantizada de significados (...) (Isaia, 1999: 102).

Nessa luta parece também empenhar-se Dona Bebé. Na posição de destaque na comunidade, desenvolve um trabalho no qual procura fortalecer os vínculos entre o seu centro espírita e os índios da etnia Atikum. Ela desenvolve trabalhos

⁶ Artigo publicado no projeto Comunidades Remanescentes de Quilombos no Interior de Pernambuco, coordenado por Bartolomeu Medeiros e Mabel Albuquerque.

educativos com crianças na perspectiva da valorização cultural, já que acredita e se esforça para recuperar a tradição da cultura indígena:

(...) Os índios lutam pela preservação de sua cultura, como o artesanato de caroá e palha de catolé. Todas as vassouras de palha do comércio de Salgueiro vão daqui, da área indígena. A gente tá buscando com as pessoas mais velhas, que já foram embora, estudar a língua indígena, porque eles perderam. A gente foi buscar um senhor que mora no Belém do Pará e, ele já passou muita coisa pra gente. E, eu estou ensinando pra meus alunos. Em termo de danças, ainda existe muito o Toré nas comunidades (...) (Dona Bebé, apud Leite, 2001: 76).

Ao buscar preservar sua cultura, ela o faz como estratégia de luta, de defesa de seu território, pois suas terras estão dentro da área demarcada como terra de remanescente de quilombo. Com tal demarcação, instaurou-se o conflito na comunidade, dividindo os moradores de etnia indígena e negra. Dona Bebé esforça-se, juntamente com outras pessoas, para legitimar seus direitos por meio da identidade política. A questão da territorialidade é, nesse sentido, objeto e expressão da história de lutas em torno do direito de definição dos espaços, da etnicidade e da cultura. Nesse processo, a política de reconhecimento impõe a identificação étnica e o encaminhamento institucional da questão como bem relata Dona Bebé:

(...) os negros sempre estavam agindo bem, mas, agora, houve uma divisão de terras, num sabe? E as terras dos negros que é os quilombos, essas áreas indígenas foram atingidas. Mas os índios não querem aceitar, eles querem livrar que a demarcação não atinja a área indígena. Aí a gente tá fazendo esse trabalho com a FUNAI, já fomos no Recife, agora vamos em Brasília e vamos defender as terras dos índios (...). Os índios já têm uma reserva, fica na Serra Umã, mas que ela vai até a Serra Urubu e a linha passa até Conceição das Crioulas mesmo. Mas as áreas indígenas já são demarcadas; vão permanecer indígena (...) (Idem, Ibidem).

Afirmar a etnicidade aparece como tática nesse jogo político, como carta de negociação com o governo, no qual as pessoas assumem identidades a partir da percepção que elas têm de si mesmas e dos outros e também da identificação estabelecida pelo programa governamental de demarcação das terras. Sendo assim, ser índio e ser negro são construções que foram se impondo à medida que os grupos foram se relacionando entre si e com os outros frente a tal política de reconhecimento. Nessa

experiência, o esforço da comunidade em preservar, nessa grade que a aprisiona, a singularidade que a liberta.

CAPÍTULO III

AS MULHERES E A COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS: “muié mandano aqui?”.

“toda minha vida eu fui paba da minha cor, eu me orgulho, pois eu duvido minha cor queimar, duvido a minha cor ela mudar, eu me orgulho de ser negra de ser dessa cor, toda vida derna deu pequena, eu me jurgo mesmo, sou contente de ser dessa cor” (Dina, 2005).

A referida recusa do Sr. Manuel Leite da existência de um tempo – passado ou presente – de “muié mandano aqui” é significativa não apenas dos efeitos de gênero na sua preocupação como sujeito masculino, mas também de práticas outras, em que ao feminino confere-se uma posição não necessariamente inferior ao masculino. Pelo contrário, as evidências recolhidas apontam para experiências constitutivas das mulheres informadas por valores, sentimentos, papéis, normas, imagens e significações singulares, bastante distanciadas das “ordens dos humanos”. Para desenvolver essa análise utilizo-me de imagens fotográficas como fontes, como textos que me informam como essas mulheres se apresentam se representam, se dão a ler. Ressalto, que todas as fotos foram por mim produzidas, assim, deve-se compreender a fotografia como uma escolha efetuada dentre outras tantas possíveis.

O fato de essa comunidade legitimar seu direito à propriedade das terras na descendência comum das mulheres fundadoras, as seis “crioulas” da tradição construída, não pode ser desprezado na presente análise. Na história da fundação, na origem do nome, na defesa do território e na luta pela defesa de seus direitos é visível a presença das mulheres e o significado social conferido à mesma. Trata-se de presença e atuação no cotidiano da comunidade que inclui desde as narrativas memorialísticas, a outras atividades culturais, como nos ofícios de benzedeira e parteira, no artesanato, trabalho na agricultura e na produção. As mulheres que desenvolvem essas atividades dizem ter aprendido com suas mães ou avós, o que mostra a longevidade dessa atuação, bem como o costume de transmissão oral, de geração a geração.

Dentre as atividades culturais, a dança é um dos elementos fortes de expressão e conformação da subjetividade feminina. Vem imbuída de gestos e dinamismos próprios, cuja simbologia não pode ser dissociada de sua matriz cultural, podendo ser traduzida, também, como uma relação de poder de comunicação e provavelmente esteja associada a uma matriz africana. O Trancelim é uma dança presente em todas as manifestações culturais de Conceição. Pessoas mais velhas contam que surgiu quando tocadores começaram a dançar e se entrelaçar, os presentes os seguiam num jogo de movimentos e gestos significativos, estimulados pelo som da Banda de Pífano. Além disso, o figurino e a música são elementos importantes na composição de sua história.



Dança doTrancelim

Essa foto foi tirada no II Encontro das Comunidades Quilombola de Pernambuco, realizado nos dias 01, 02 e 03 de maio de 2003, no município de Salgueiro e em Conceição das Crioulas. Teve como tema “Terra, Direito e Cidadania Quilombola”. Dentre as apresentações culturais do evento destacou-se a apresentação do Trancelim. Durante a apresentação, foi muito gratificante ver corpos deslizarem, braços e saias balançarem, harmonizados ao som da banda de pífano, foi um deleite para quem a assistia; um desejo de também “entrar na dança”, ser enredada nas redes do Trancelim; deixar se envolver pelo seu ritmo, solidarizando – se com sua luta. Captar esse momento mágico é explicado por Milton Duran quando assinala que uma das

potencialidades da fotografia é “destacar um aspecto articular da realidade que se encontra diluído num vasto campo de visão, explicitando assim a singularidade e a transcendência de uma cena” (Duran, 2000: 202).

A singularidade e a transcendência da cena encontram-se nos efeitos que ela produz, em mim: fascinação, emoção e orgulho pela sua beleza e harmonia. Afinal é por meio da cultura que participo das figuras, das caras, dos gestos, das ações. Os corpos que dançam são os mesmos que o saber ocidental qualificou como apropriados apenas para o trabalho e a reprodução. Corpos que embora assujeitados a uma representação de inferioridade física, racial e de gênero, recusam – na, se mostram em toda sua beleza, força e orgulho. Corpos desobedientes que, dançam, reescrevem a diferença com dignidade e altivez e se instituem enquanto individualidades. Maria Aparecida Mendes define bem o que a dança representa para sua gente:

(...) infelizmente, por um longo período, tentaram apagar a memória de nossa cultura. Que a gente em termos de dança, eu já conheci todo mundo gostando de forró e discriminando o o o... como é que se chama a dança de índios? O toré, e outras danças de negro. Hoje se tenta resgatar essa cultura, tanto em termo de trabalho, como em termo de dança, de fala, de todas essas coisas. Se tenta resgatar hoje, apesar de ser difícil, muita coisa foi apagada (Mendes, apud Leite, 2001: 63).

A memória individual e coletiva vai, assim, sendo reconstruída sobre outras bases, outros termos, o de valorização daquilo que foi objeto de uma política de silenciamento, de não reconhecimento pelos poderes/saberes instituídos. Resgatar essa cultura será muito pouco provável, mas valorizar suas diferentes expressões, parte das vivências cotidianas da comunidade, será perfeitamente possível. Afinal por intermédio da linguagem e de seus sistemas simbólicos, as comunidades constroem e reafirmam tradições, costumes e histórias, elaboram e veiculam representações norteadoras do seu modo de pensar, agir e sentir, ao conferir sentidos à realidade de cada um e do grupo. Para Barthes a “fotografia é subversiva, não quando aterroriza, perturba ou mesmo estigmatiza, mas quando é pensativa” (Barthes, 1984: 62). Esta fotografia de Dona Firmiana e da sua filha Dina sugere histórias de vidas marcadas pelo tempo, tal foto, com efeito, não se distingue da sua representação. Dona Firmiana ao fundo, aos 84 anos, retrata e personifica a serenidade de uma mulher que com seu trabalho conseguiu criar seus filhos e manter a sua casa. No primeiro plano está Dina com seu largo sorriso

que reflete bondade e vigor, o seu jeito de ser e agir é referência para muitas pessoas da comunidade de Conceição é exemplo de força e coragem na luta que travam para reconquistar suas terras.



Dona Firmiana e sua filha Dina

São terras que a memória e a tradição definem como “terra de parentes”, “terra de ancestrais”, terras que pertencem aos descendentes das seis crioulas que ali chegaram e fixaram moradia. Os que se identificam e são identificados como parentes fazem parte dos “troncos e do lugar”. Dona Firmiana Macionila, uma das moradoras mais antiga da comunidade, que goza do respeito e da admiração de todos, reitera esse discurso e sintetiza o sentimento que é comum na comunidade:

(...) Nasci aqui e me casei aqui, me criei e me casei, depois o marido morreu e eu fiquei aqui [viveu apenas cinco anos com ele]. A Conceição não era desse povo rico, de jeito nenhum, eles se apussiava aqui [se apossaram], vieram e tomaram, mas antes de pai morrer, pai dizia que ia chegar um tempo que a Conceição ia ser tomada, agora ia dá dor de cabeça, ia dá trabalho e tá aí a gente vendo aí o trabalho, já tem promessa de ser tomada, mas é trabalho que tem dado. Eles começaram a vir desse lugar longe dizendo que ia botar um logrador, nesse logrador quando foi do meio pro fim tomaram as terras toda... 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, quando eu me

entendi ó, minha bisavó era veinha, já caducando, emboladinha e ela já nasceu aqui, o nome dela era Martinha e a gente chamava ela de Iaiá, minha vó era Hermínia e minha mãe Marcionila (...) (Marcionila, 2005).

Dona Firmiana enumera as razões que conferem sentido à luta pela terra no presente, a ancestralidade da posse, mais o trabalho e a constituição das famílias. Significativamente, ela explicita toda uma genealogia da família, que legitima o direito do acesso e posse das terras onde vivem atualmente todos os seus descendentes. A relação de parentesco é um dos laços que une os membros da comunidade que referencia sua identificação como tal. Trata – se de relação que define e identifica os que são “de dentro” – o nós –, em oposição aos que são “de fora” – os outros. A lógica que informa o parentesco confere “aos de dentro”, o legítimo direito de usufruto da terra. Percebe-se, então que o conflito que envolve atualmente a comunidade está marcado, principalmente, mas não exclusivamente, por essa primeira divisão.

São muitas as histórias, quase todas fragmentadas. Um fato aqui, outro lá. A lembrança das animadas festas, bailes e danças de antigamente em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, ainda tão presentes na memória. Outras saudosas recordações explicitam – se na fala de Dona Firmiana quando ela relata: “eu e Agostinha Cabocla, nós caçava gambá ai nesses matos só nós duas, quando era de noite nós passava a mão num bocado de cachorro e desabava nesses matos, lá pelos Paus Brancos e arroteava esses serrotes, Agostinha Cabloca era colega boa” (Ibidem, 2005).

Assim, desde antigamente, houve um grupo que ali chegou e se instalou, garantindo, com sua filiação e trabalho o direito à posse da terra. A luta travada pela comunidade de Conceição é histórica e já ultrapassou as fronteiras regionais e nacionais. Não por acaso o pai de Dona Firmiana, que participou dessa antiga luta, sabiamente alerta que se um dia alguém quisesse tomar Conceição, “ia dá dor de cabeça”; ou seja, poderiam até tentar, mas não seria sem luta.

Na foto de dona Firmiana é possível observar um dos aspectos marcantes da vida dessa mulher, segundo ela, fiar, fazer trabalho com a fibra do caroá, trabalhar na agricultura, foi algo que esteve sempre presente na sua vida e na vida de muitas mulheres de Conceição.



Dona Firmiana – Fiando Algodão

Ela mesma é uma mulher que sempre trabalhou muito para criar seus filhos e filhas. Apesar dos 84 anos vividos continua trabalhando. Ela sempre gostou muito de fiar, ainda faz pavio pra velas e linha pra costurar suas próprias roupas, hoje com mais dificuldade, pois sente uns tremores nas mãos. Embora com idade avançada é ainda uma pessoa lúcida e consciente de suas vontades. Desta forma é possível dizer que a foto de Dona Firmiana pode apontar para alguns aspectos articular da realidade vivida por muitas mulheres de Conceição, assim posso desenvolver minhas reflexões apoiada nas evidências que esta fotografia pode apontar, ela possibilita a compreensão e a absorção de um fato de um dado momento. O depoimento de Aparecida Mendes uma de suas netas retrata bem essa possibilidade:

(...) Ana Belo é minha vó, a minha vizinha querida e ela é uma pessoa, sempre foi uma pessoa muito insistente nas coisas que ela faz, é uma pessoa assim, com quem mais me inspiro pra lutar, geralmente quando estamos quase fraquejando é uma das pessoas que agente procura pra conversar e pra se fortalecer e apesar dela ter 80 anos e saber que a luta não é fácil, ela nunca desestimula, ela ta sempre nos incentivando a ir em frente apesar das dificuldades (...) (Universidade Católica de Pernambuco, 2004).

Dona Firmiana, ou dona Ana Belo como é conhecida em Conceição, tem com seus filhos e netos uma relação muito bonita, frente à comunidade goza do respeito de todos. Percebe-se na relação com as gerações mais novas que ela é vista com respeito e exemplo de vida e de luta.

A primeira vez que vi dona Isaura ela tinha terminado de almoçar, saía de dentro de sua casa com o prato na mão com um resto de comida, baixou-se na calçada para dá ao seu cachorro. Fiquei observando aquela mulher e não resisti, me aproximei e perguntei se ela permitia que lhe fotografasse, olhou-me com muita desconfiança e perguntou, para que? Eu expliquei que era para uma pesquisa, uma das suas netas ouvia minha explicação e ajudou nos esclarecimentos dizendo: “vó é a moça da faculdade, que está fazendo uma pesquisa sobre nós e quer conversar com a senhora”. Dona Isaura aceitou conversar e me convidou a sentar na varanda de sua casa. Passamos toda tarde conversando, ela falou sobre sua vida, ora as lembranças lhes deixavam tristes, ora percebia em seu sorriso que elas lhes traziam boas recordações. Durante nossa conversa eu ia fotografando, por entender que a fotografia podia fazer surgir algumas pistas que permitiriam uma melhor compreensão da realidade estudada.



Isaura – 89 anos

Daí a importância da foto de Dona Isaura e Dona Mariana, pois estas que se identificam como índias certificam uma existência de mulheres, trabalhadoras rurais do sertão pernambucano que viveram até os dias atuais e dão seus testemunho de uma

realidade a qual vivenciaram, realidade repleta de dificuldades e até mesmo de muita violência, quando elas próprias têm como referências identitárias “ter sido pega a dente de cachorro”.



Mariana - 100 anos



Neto, bisneto e tataraneto de Mariana

Isaura e Mariana: quase dois séculos de vida nos 89 anos de uma e nos 100 anos da outra. Corpos constituídos na labuta diária na terra, na criação de filhos, como também nas alegrias das festas, dos desejos realizados. Corpos cujas faces estão desenhadas com as marcas do tempo, e fazem parte de si, e as identificam como moradoras mais antigas de Conceição. Marcas singulares que remetem para as experiências que as constituíram como mulheres, mulheres pobres, que não tinham outra escolha a não ser trabalhar para garantir o seu sustento. Como Dona Antonia outras mulheres eram, pois, lavadeiras, fiandeiras, roceiras, fato que nos lembram que “a vida de alguém cuja existência precedeu um pouco a nossa mantém encerrada em sua particularidade a própria tensão da história, seu quinhão” (Barthes, 1984: 98).



Dona Antônia

Dona Antônia, 64 anos, é uma simpática senhora, extremamente atenciosa, que apesar das dificuldades enfrentadas no seu cotidiano, consegue manter a calma e a cordialidade com as pessoas. Se, como assinala Barthes, “a essência da fotografia consiste em ratificar o que ela representa” (Barthes, 1984: 127 – 128) é por isso que a foto de Dona Antônia me parece tão significativa, por representar tais traços de seu modo de ser e de se colocar no mundo.

Conforme seu depoimento, sua vida não foi fácil, cedo teve que abandonar o marido e cuidar sozinha dos seus filhos. Como ela relata: “olhe faz quarenta e cinco anos que eu deixei o caba, pois eu não agüentei ser maltratada por home ruim, desde esse tempo que vivo só, trabaiando na roça e cuidando dos meu fios” (Dona Antônia, 2005). Atualmente ela mora sozinha em sua casa, embora seus filhos e netos morem todos em sua volta; trabalha na roça juntamente com seus filhos quando é época do inverno, mas o que tira da roça só dá para o consumo. Ela só possui apenas uma glebinha de terra, cuja renda é complementada com a aposentadoria que também divide com seus filhos, no caso de haver necessidade. A casa e a glebinha de terra representam a demarcação de sua territorialidade, garantindo a Dona Antonia a seus descendentes a condição de ser reconhecida como membro da comunidade local. Dona Antonia revela na sua experiência de vida ser uma mulher de fibra, que não se submeteu ao domínio do marido, um homem que a maltratava, recusou viver resignada. Não por acaso é vista na comunidade como referência, como guardiã da memória, como pessoa de luta.

Qualificar Dona Antônia como “guerreira” não é compartilhar do discurso androcêntrico dos historiadores que, diante das representações das “amazonas” e dos indígenas brasileiros veiculadas nas narrativas coloniais, “perigosa para a ordem androcêntrica” (Swain, 2003: 4), cuidaram de “envia-las rapidamente à dimensão do mito” (Idem, Ibidem). È justamente reafirmar essa possibilidade de mulheres fortes, independentes e lutadoras, à frente da chefia e de seus lares, garantindo a sobrevivência da família. “Mulheres provedoras”, apesar da ordem androcêntrica.

Assim como os indígenas e as “amazonas”, as mulheres fundadoras de Conceição, nos discursos dos fazendeiros locais, também foram reduzidas à dimensão do mito. Essa análise, em certo sentido, poderá ser aplicada em relação a algumas mulheres que vivem hoje em Conceição, haja vista o depoimento do Senhor Manuel Leite. Por outro lado, parece-me que na direção contrária – a dominação das mulheres – também há, se não uma mitificação, um excesso de generalização. No caso da comunidade de Conceição, diante das experiências de vida de suas mulheres essa construção não se aplica, pelo menos na sua totalidade. Seguindo essa mesma linha de reflexão, Segato argumenta que:

(...) De fato, o poder e a autoridade que os homens tradicionalmente podiam exercer sobre suas mulheres e descendentes, mesmo naquelas sociedades africanas onde elas

têm mais acesso à independência econômica e a posições de alto status, foram minados no Brasil pelas leis da escravidão. Estes homens, então, perderam qualquer tipo de controle sobre esposas e filhos e foram expulsos dos papéis sociais que sempre haviam desempenhado. Nenhuma identidade alternativa foi deixada ao seu alcance no que diz respeito às relações familiares. O modelo do pater familiae branco ficou igualmente fora das suas possibilidades. Com isto, um dos produtos sociais da escravidão foi, provavelmente, não só a mudança dos padrões de comportamento, mas, sobretudo, uma modificação da consciência das pessoas, em particular no que se refere às concepções do que homens e mulheres representam culturalmente e do que se espera que façam socialmente (...) (Segato, 2005: 454).

Dessa maneira, Segato ao ressaltar as leis da escravidão e seus efeitos nas relações familiares da sociedade brasileira, investe na mudança de comportamentos e da consciência das pessoas no sentido de um alargamento dos ordenamentos que, tradicionalmente, tem regido a construção do gênero. É nesse sentido que as experiências relatadas nos depoimentos das mulheres são indispensáveis por que permitem perceber quais suas concepções sobre o que representam culturalmente, assim como os homens. Nas entrevistas foi possível percebê-las em sua singularidade, nas experiências históricas e específicas de sua constituição, como mulheres, trabalhadoras, provedoras, independentes, criativas, amorosas, lutadoras e solidárias, fator importante para quebrar com o ciclo da pobreza, até porque quando as mulheres são provedoras da família, os efeitos no bem-estar são significativamente amplos, uma vez que uma proporção considerável dessa renda familiar é revertida para gastos com comida, educação e saúde dos filhos. Em certo sentido, as histórias das mulheres de Conceição se confundem com a da comunidade, pois uma remete às outras. Como assinala Scott “precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (Scott, 1999:27).

Dona Antônia, a grande mulher a que me referi anteriormente, é também conhecida como a historiadora da comunidade. Em conversa com ela sobre suas experiências, perguntei-lhe se era quilombola, e o que isso significava? Ela respondeu – me:

(...) Sou quilombola porque sou negra, crioula, sou negra de Conceição das Crioula, sou negra com orgulho, porque minha descendência eu tenho sangue de... hoje é ignorado se dizer que é caboco brabo, mas eu tenho, porque a descendência de nós foi gerada da era de caboco brabo, pegada no mato a dente de cachorro e o meu avô é bisneto de uma

caboca braba, então, é o mesmo índio que chama, mas que o antepassado chamava caboco brabo... meu avô por parte da minha mãe, no mais pra traz quando não tinha este problema de gente moreno ele era uma pessoa assim, meio assim mais vermelhinho... o cabelo dele não era derramado, mas tinha o cabelo dele e a mãe de meu avô filho de caboca braba se chamava Josefa, Zefa Cássia era mãe do meu avô Domingos Serafim e a mãe da minha mãe se chamava Maria Ferbona era moradeira aqui nesse pé de serra chamado Garrote Morto (...) (Dona Antônia, 2005).

Historiadora porque depositária da memória há tanto preservada e transmitida oralmente de geração a geração. Em seu depoimento é visível seu propósito em identificar-se como “quilombola” exatamente por ser “negra, crioula, negra com orgulho”, em razão de sua descendência, hoje ignorada de “caboca braba”, “caboco brabo” como chamavam seus antepassados e hoje denominados “índio/índia”. A importância conferida dos seus ascendentes explicita – se no orgulho de descender de “caboco/a brabo/a”, “pegada no mato a dente de cachorro” que remete à condição de liberdade e bravura daqueles, haja vista o modo como foram “pegos”. Ao mesmo tempo, destaca qualquer associação com a condição de cativos de seus ancestrais, uma vez que, junto com essa há uma construção ainda presente no imaginário social de desvalorização e desclassificação.

É possível inferir do depoimento de Dona Antonia que ela transita por várias identidades, mas creio que ela delimita seu sentido de pertencimento ao dizer “a descendência de nós foi gerada da era de caboco brabo” (D. Antônia, 2005). Ao fazer tal afirmação ela também reafirma a idéia de pertencimento a terra e de luta por sua defesa, tal como marcas dessa identidade na qual os critérios de filiação, que se expressam nos laços de parentesco, são igualmente valorizadas. Ser descendente de ‘caboco brabo’ significa ser descendente de índio, como ela bem afirma, e isso é a base de sustentação da representação do grupo quanto à sua origem.

Transparece em sua fala certa relutância em assumir-se como negra, mesmo tendo afirmado-se como tal. Talvez esse sentimento esteja ligado ao trauma histórico provocado nesse povo e que vem desde o período da escravidão. “É como se estivessem habitados pelo passado colonial, pelo traumatismo deste tempo passado, que subsiste ainda no inconsciente do indivíduo” (Kaplan, 2003: 3). Os sintomas desse trauma estão presentes nas falas de Dona Antônia, quando ela precisa assumir a identidade quilombola para se adequar à linguagem política e, assim, atender à política

de reconhecimento. Significativamente ela afirma que “mais pra traz quando não tinha esse problema de gente moreno”, ou seja, quando não era preciso definir-se com uma identidade pré-estabelecida, cada um era como era, ninguém se preocupava em identificar as pessoas pela cor e etnia. Como bem atesta Ieda Martins: “a cor de um indivíduo nunca é simplesmente uma cor, mas um enunciado repleto de conotações e interpretações articuladas socialmente, como um valor de verdade que estabelece marcas de poder, definindo lugares, funções e falas” (Martins, 1995: 35).

A questão da cor, bem como da raça e etnia é um construto social para estabelecer marcas de poder. Não por acaso funciona como um valor de verdade para demarcar lugares, funções e posições de falas, como pode ser observado em vários depoimentos obtidos na comunidade como bem percebe Dona Antônia essa “história do presente” recria a identidade negra e os significados a ela conferido, e que se torna, não sem tensões, aceita como elemento de identificação principal para nomear parte de um povo, a “ponto de aparecer totalmente como uma peça natural, evidente, indispensável” (Foucault, apud Rago, 2000: 265).

À primeira vista, a foto não apresenta nada de singular, sugere apenas mais um caso de mulher na sua labuta diária, mas essa não representa toda realidade, um aspecto evidente, que emerge dessa foto e a permanência do largo sorriso de Dina, no momento em que a fotografava ela me dizia: “esse é mais um trabalho desenvolvido pela Associação”. Enquanto ela preparava o fogo para assar as cerâmicas, na varanda da casa estava seu filho mais velho fabricando-as.



Dina - Preparando o fogo para assar as peças de cerâmicas

Além da terra, da origem comum, das relações de parentesco, também o trabalho é elemento importante na construção do sentimento de pertencimento, o trabalho é experiência constitutiva das subjetividades das mulheres da comunidade. Como o caso de Bernadina mais conhecida na comunidade por Dina, nessa foto em que aparece preparando o fogo para assar as cerâmicas. Dina é filha de Dona Firmiana, mulher forte, que sustentou a família trabalhando na roça juntamente com suas filhas, como atesta o relato a seguir:

(...) Quando era no inverno era na roça, quando era na seca era aqui fazendo trabaio de caroá, corda, saco, tudo no mundo de caroá, sexto de cipó, loiça de barro em tudo eu trabaia, eu não ficava quieta, nem parada não, tudo eu aprendi com minha mãe, ela fazia loiça e fiava (...) (Dina, 2005).



Caroá, bromélia da espécie *neoglaziovia variegata* fornece fibra para tecelagem.

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

Dina aprendeu com sua mãe a trabalhar com a fibra do caroá e fazer louça de barro, aprendizagem essa que tem uma ancestralidade, transmitida de mãe para filha. Segundo o Jornal Crioulas, no trabalho desenvolvido hoje com o artesanato há uma grande preocupação com a diversidade e a qualidade, daí ser reconhecido na Itália, Alemanha, Portugal e outros países. Conforme informa o jornal:

(...) Nas lojas que vendem nosso artesanato, você encontra bolsas, jogos americanos, suplãs e bonecas. Cada boneca vem com sua história representando dez mulheres da comunidade de grande importância na construção e no resgate da história. Todos os produtos são feitos de cerâmica, imbirá, palha e caroá (...) (Jornal Crioulas, 2004: 3).



Produto do artesanato local

As mulheres de Conceição apresentam com orgulho, na foto acima, os produtos do seu trabalho. Várias peças do artesanato produzido hoje na comunidade, produto do conhecimento acumulado há muito tempo a trás e transmitido de geração a geração. As imagens fotográficas ao representar/apresentar o produto de um trabalho, interpelam-nos para seus possíveis sentidos, como o de sua historicidade e de sua função social, ao engendrar solidariedades, trocas e união na convivência comunitária. Fernando Patriota, ao referir-se ao trabalho nessas zonas rurais pernambucanas, ressalta a importância da relação entre terra/recursos naturais/trabalho familiar e sobrevivência:

(...) O sertanejo sempre tivera nos recursos vegetais da “mata Branca” uma reserva para onde poderia se socorrer quando necessário. A farmácia tirada da flora, os alimentos, a caça, o barro de fabricar os potes, as gamelas e os jarros, os homens e suas famílias fabricavam artigos de uso, de consumo doméstico associado às funções de vaqueiro, meeiro do algodão e das roças de alimento (...) (Patriota, 2003: 36).

Trata-se de um discurso que considera e promove o masculino como o provedor da família sertaneja. No entanto, há testemunho por parte das pessoas mais velhas da comunidade, como Dona Isaura, Dona Firmiana, Dona Ana Angélica, Senhor Anedino e Senhor Virginio, de que as mulheres atuavam ativamente no processo de produção. Todavia, não deixa de fornecer dados interessantes sobre a historicidade desse trabalho de extração e aproveitamento dos recursos, modalidades de trabalho até hoje utilizadas pela comunidade. Segundo esse autor: “Essa atividade lastreava-se em técnicas rotineiras e centenárias de extração e benefício de fibras, simples extensão da tecnologia indígena que a procedera, e assim ia permanecer até meados do século XX” (Idem, *Ibidem*: 22).

Há ainda outros traços da vida de Dina que gostaria de destacar: ela tem sete filhos (quatro mulheres e três homens), todos envolvidos tanto no artesanato como nos trabalhos na roça; trabalhos domésticos, se necessário, todos fazem. Em Conceição, ela é exemplo de luta e coragem, participa ativamente das atividades políticas que envolvem as lutas da comunidade. Tal envolvimento traduz seu sentimento de pertencimento, que inclui sua identificação como negra “toda minha vida eu fui paba da minha cor, eu me orgulho, pois eu duvido minha cor queimar, duvido a minha cor ela mudar, eu me orgulho de ser negra de ser dessa cor, toda vida derna deu pequena, eu me jurgo mesmo, sou contente de ser dessa cor” (Dina, 2005). Assumir tal identidade negra em Conceição está também ligada à luta pelo reconhecimento, política que nem todos da comunidade querem se sujeitar, ciosos de suas diferenças. A identidade que emerge nesse povo relaciona-se com uma política de localização; está na dobra local, na dobra regional, com muito esforço para não se nominar demais, não se colocar demais em cena. Essa identificação, para se consolidar, recorre ao exterior que a constitui como afirmado por Hall:

(...) Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica do *mais-que-um*. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de ‘efeitos de fronteiras’ (...) (Hall, 2000: 106).

A maternidade, o apego familiar, as relações de parentesco, são marcas igualmente constitutivas das subjetividades femininas em Conceição. Suas mulheres,

em geral, têm muitos filhos, desde as mais velhas até as mais jovens, algumas vezes independentes de serem casadas. Dina, a exemplo de outras mulheres mora, quando não na mesma casa, próximo da casa dos seus filhos. Mas, o que interessa destacar, é sua preocupação com a possibilidade de ver uma das suas filhas ir embora, pois para Dina: “família é pra ficar junto, pois um ajuda o outro na hora da precisão, além do mais eu gosto muitos dos meus netos e não quero ficar longe deles” (Dina, 2005). Esse sentimento de querer estar sempre perto dos filhos foi algo que observei na maioria das mulheres pesquisadas, aliás, cabe lembrar que esse apego pelos filhos não é próprio só das mulheres da comunidade de Conceição.

Será que esse apego familiar pode está relacionado com o processo traumático instaurado com a escravidão e suas práticas de separação das famílias? O tráfico não estava preocupado com a família dos escravos, pois estes eram apenas mercadorias, que eram comercializadas desde a saída da África aos portos brasileiros e mesmo entre fazendeiros da região. Tal violência é denominada por Kaplan como “trauma coletivo”. Segundo ela: “as sociedades também são capazes de sofrer traumatismo. Poderiam, talvez, esquecer os acontecimentos terríveis ou catastróficos do passado. Estes atos, porém deixaram seus signos nos sintomas culturais, semelhantes aos que atinge os indivíduos” (Kaplan, 2003: 2).

Essa separação dos amigos, parentes e companheiros é o argumento a que recorro, seus efeitos e suas seqüelas, “a presença de seus signos nos sintomas culturais” para supor a possibilidade da existência de algum trauma que justifique o apego familiar observado na comunidade, já que as pessoas mesmo passando por todas as dificuldades não admitem a possibilidade de separação de nenhum dos seus filhos. Com efeito, não se trata apenas da experiência de Dina, mas é algo presente na vida de Dona Isaura, Dona Mariana, Dona Firmiana, Dona Ana Angélica (todas acima de 84 anos), assim como na vida de Dona Antonia, Dona Nadir, Dona Joana Joventina, Maria Auxiliadora, Valdeci, Maria Santos e tantas outras.

Na memória da comunidade, Dona Margarida Maria da Silva, mais conhecida como Mãe Magá, foi uma grande mulher. Filha natural de Conceição, ainda criança começou a trabalhar na roça e a ajudar sua mãe, a parteira Dominga Maria, em suas atividades:

(...) foi assim que Mãe Magá se tornou, desde muito jovem, parteira voluntária da região. Ela conquistou o respeito de todos pela forma com que tratava suas pacientes e

filhos, e abraçou a causa com tanto carinho e dedicação, que passou a ser considerada uma verdadeira médica [...] Quando as mulheres de Conceição das Crioulas estavam próximas de ganhar neném, Mãe Magá pedia para que elas tomassem muitos banhos, chás e utilizassem defumadores de plantas naturais, tudo para facilitar o parto. Muito religiosa do catolicismo, ela fazia também o ritual das orações, se fortalecendo na fé para que tudo fosse bem sucedido naquele momento delicado (...) (Jornal Crioulas, 2003: 7).

Ser parteira e benzedeira foi e é atividade investida de respeito nessa região considerada “uma verdadeira médica”, apropriação do valor social que esse saber “científico” se reveste. Muitas mulheres, como Mãe Mangá, além de parteiras, são fundadoras e líderes dessa comunidade, organizam e praticaram rituais religiosos e realizam diversas atividades para subsistência do grupo, algumas delas nem sempre identificadas como atividades femininas – como preparar a terra para agricultura, buscar lenha na mata, caçar. Ainda hoje, a presença dessas mulheres na comunidade de Conceição é considerada indispensável, pois além de parteiras, são também, às vezes, as únicas “médicas”, “enfermeiras”, “farmacêuticas” da região, curando as doenças com “farmácia tirada da flora”. Em Salgueiro muita gente ainda recorre a esse tipo de medicina nas horas de necessidade, pela carência de médicos, principalmente no distrito de Conceição, onde a precariedade de assistência médica é maior, reduzida a uma visita semanal. Assim, as agentes de saúde, as parteiras e as benzedeadas são de fato os “médicos” do lugar. Uma das parteiras, mais respeitadas em Conceição é Dona Joana Joventina. Ela fala, com orgulho, que atualmente na região “aprovada só tem eu, tem outras que pegam, mas sou registrada mesmo no município”. Dona Joana diz que quando sua mãe morreu, ela ficou com cinco anos e que seu pai nunca casou com outra, ficando juntos até ele morrer aos 86 anos. A relação com o pai foi muito próxima e afetiva, como ela informa:

(...) ele me criou e eu acabei criando ele, do jeitinho que ele fazia com eu, eu fiz com ele, ele morreu nas minhas mãos, nem ele judiou eu nem eu judiei ele... eu nunca casei, mas quando a gente nasce tem aquela benção que Deus dá né, mas eu tenho outros moleques, tenho uma pareia de gêmeos e mais um (...) (Joana Joventina, 2005).



Joana Joventina – Parteira

Dona Joana é parteira desde os 18 anos; hoje ela tem 57, com uma longa experiência nessa área. Quando lhe perguntei como ela aprendeu o ofício ela me respondeu que:

(...) escute bem não foi ninguém, eu tinha o dom... eu vou dizer a senhora o dom eu tinha, entendeu? Eu já tinha o dom que ia ser parteira, só que eu não queria, porque eu via, né a parteira me chamava, me chamava pra mim ajudar eu ia.. agora só que eu não queria, agora o dom eu tinha, que isso é um dom que Deus me deu... agora é perigoso um parto entendeu? Minha fia um parto a pessoa só faz se souber, se não souber faz é mata...eu sou benzedeira graças a Deus...eu sei muitas coisas, agora diz o povo que quem cura é a fé, né?...Eu sei tanto chazinho de pau, do mato, cura do mato... Eu benzo do sol [cabeça], espinhela caída, quebrante, mau olhado, de tudo eu rezo... Vocês tá vendo essas redondezas de Conceição das Crioulas aqui, arriscando minha vida, de meia noite a toda hora da noite eu vou pegar menino... Toda essa redondeza ai só eu de lá de cima até arrodíá assim de dia de noite chovendo ou fazendo sol (...) (Idem, ibidem).

A história das parteiras é construção atravessada por um imaginário no qual o bem e o mal estão em permanente disputa, conferido o valor de “dom” de Deus, das forças do bem, ao seu talento e/ou técnica como parteira para “aparar crianças”. A mitificação de sua habilidade inclui também a de considerá-las como “feiticeiras”, “bruxas”, supersticiosas. Se por um lado suas histórias de vida as revelam como mulheres independentes, respeitadas e valorizadas em sua comunidade, por outro, há, porém toda uma desclassificação e desqualificação por parte de alguns saberes, como o

médico. A construção do mito da parteira ignorante foi bastante disseminada e até hoje existem estudiosos que não questionam essa construção. Veja o que diz, por exemplo, o historiador Alencastro:

(...) durante o período colonial e no Primeiro Reinado as parteiras chamava-se ‘aparadeiras’. Em seguida seu nome mudou para ‘assistentes’, sem que se alterasse seu precário ofício, relegado a pretas velhas e a ‘curiosas’[...] Dado que seu ofício tratava tanto da vida como da morte, as parteiras tinham um sinal lúgubre pintado na frente das casas que habitavam - uma cruz preta -, indicativo de sua profissão. Quando uma ‘aparadeira’ saía para trabalhar quase sempre havia um luto: ou morria a mãe ou morria o bebê (...) (Alencastro, 1997: 71-72).

Maria Lúcia Mott nos convida a entender as formas de intervenção do saber prático e tradicional dessas mulheres, para não continuar repetindo velhos estereótipos da parteira ignorante. Para a autora, existem diferentes tipos de parteiras, dentre estes, “as práticas, que exerciam a profissão sem a autorização legal”, que é o grupo mais numeroso, mas “sobre as quais as fontes fornecem poucas informações”, além daquelas que, desde o período colonial, exerceram o ofício com autorização régia, isso é depois de aprovadas por um conselho local, no qual participavam autoridades locais. Sobre estas, existem mais informações, pois estavam licenciadas e registradas na Fisiocatura – Mor órgão que regulamenta esse ofício.

Para Dona Joana, a Mãe Magá era uma boa parteira, que ainda hoje faz falta à comunidade. Relata ainda que durante todo o tempo em que fez parto nunca houve nenhuma complicação, pois sua “arte é essa, parteira”. Além disso, informa que pratica a medicina popular com mezinhas (chás) e rezas que aprendeu com seu “pai a rezar, a reza serve de muita coisa”. Ao rezar, usa um ramo na mão, ritual em que esse elemento simboliza a força que vai “varrer” todos os “quebrantes”:

(...) Quando são Pedro andou no mundo nosso senhor procurou o que ele andava fazendo, andava rezando de quebrante, olhado, olho grande e ambição e inveja, aí vai e diz: ó quebrante forte que te botaram, por os pés eu tiro, quebrante, olhado, vento caído, e dor nos ossos, nas carnes e nos nervos, hoje por noite e amanhã por todo dia, amém (...) (Joana, Apud Universidade Católica de Pernambuco, 2004).

Além das mulheres que entrevistei, também tantas outras merecem destaque pela sua efetiva ação na luta pela construção de uma comunidade melhor. As mulheres de Conceição, em suas experiências desmistificam a idéia de fragilidade, construção que legitimou subordinar as mulheres e o feminino à ordem dos homens, ao poder masculino. Para Swain é assim que a história mostra seu caráter de construção, “cujas práticas são definidoras de seus corpos, cujas identidades são essencializadas na coerência entre o sexo e o gênero, entre um biológico tido como natural e um esquema de atribuições sociais a ele atrelado” (Navarro Swain, 2000: 49).

Outra mulher como Dona Josefa Maria da Conceição, artesã mais antiga da comunidade que trabalha com a palha do catolé e que é presença e testemunho significativo quanto a essa desmistificação:

(...) Eu mesmo digo que é coisa de mulher, mulher também pra ser mulher tem que ter coragem de enfrentar a roça, eu trabalho na roça com enxada, se for pra tirar vara pra endireitar uma cerca, pra cavar buraco... eu não escolho serviço não, quando eu vejo uma mulher cramando, eu já não gosto desse tipo de mulher fraca, que vive chorando sem vê a onça. Pra gente conseguir o direito de agricultor a gente tem que trabalhar na roça, eu gosto da roça. O artesanato até aqui eu não posso dizer que vivo somente dele não, porque eu aprendi fazer esteira com minha mãe (...) (Conceição, Apud Universidade Católica de Pernambuco, 2004).

Percebe-se, a partir de seu relato, o investimento discursivo na “mulher forte” que enfrenta qualquer tipo de trabalho e desafio, recusando a divisão sexual do trabalho. Não por acaso, sua atuação desmistifica e desnaturaliza esse tipo de hierarquização de gênero nas relações de trabalho, ainda, que não as elimine, haja vista que existe também “o tipo de mulher fraca que vive chorando sem vê a onça”. Tal construção é quase uma provocação no sentido de criticar aquelas que se abrigam sob a representação da fragilidade do sexo feminino e na qual se ancora a relação de dominação/subordinação nas relações entre homens e mulheres. Embora o depoimento de Dona Josefa aponte para temas outros nas relações de gênero, a ponto de se pensar em algum tipo de desconstrução com a lógica do patriarcado, observa-se, porém a permanência de alguns termos da lógica do patriarcado como o do padrão referente das práticas sexuais, a heterossexualidade.

Há também na comunidade, mulheres que têm maior visibilidade pública e política, por suas posições de liderança na comunidade. Nessa atuação é forte a

interpelação da imagem das mulheres fundadoras afirmadas e reafirmadas pela tradição. Como assinalado no Jornal Crioulas, de 2004: “a luta da nossa ancestralidade feminina nos inspira a cada dia e continuamos acreditando nas mulheres do presente e na nossa força mobilizadora para que juntas possamos concretizar os nossos anseio” (jornal Crioulas, 2004: 7). Sob tal inspiração é que as jovens da comunidade se uniram desde 2001 e criaram um time de futebol feminino, que se chama Crioulinhas. Segundo elas, inicialmente, não houve muito apoio nem das pessoas da comunidade e nem dos pais, pois estes achavam que futebol não era coisa para mulher. Hoje elas conseguiram provar que futebol não é uma atividade apenas masculina e que é também um esporte muito saudável. Com sua persistência, as atletas de Conceição agora recebem apoio e compreensão tanto dos pais quanto da comunidade. Já participaram de campeonatos em Salgueiro onde conseguiram o 2º lugar, e também ganharam do time feminino de Cabrobó, Riacho Pequeno, entre outros. A intenção do time é continuar se aprimorando para participar de grandes campeonatos (Jornal Crioulas, 2003: 5).



Time de Futebol feminino

Outra mulher atuante é Dona Generosa líder religiosa da comunidade e reconhecida como grande liderança comunitária. É uma mulher que nunca casou, não teve filhos e vive com sua mãe, Dona Ana Angélica, que tem 85 anos. Nesse sentido é possível crer que o sonho do casamento e da maternidade não é vista como bloco

homogêneo “apresentam uma outra imagem do feminino, cujas aspirações se dirigem a outros setores da vida” (Swain, 2000: 55). Embora tal situação pudesse sugerir afastamento das atividades comunitárias, ocorreu justamente o contrário com o seu envolvimento como líder em diferentes situações e projetos. Assim é que, em 1994, liderou a construção das casas da Vila União. Conforme ela mesma relata:

(...) Tudo começou por conta do barbeiro, a gente preocupada com as famílias que tava adoecendo e a gente não sabia o que era o problema e era por conta dos barbeiros. Nós reunimos as mulheres e começamos a denunciar a questão dos barbeiros e mesmo depois de ter feito os exames e tudo a gente se preocupou e pedimos socorro e as pessoas vieram nos socorrer. No começo os homens não se interessaram, mas quando viram que as mulheres estavam levando a frente, batendo tijolo, levantando as casas eles resolveram ajudar (...) (Generosa, 2005).

Por constrangimento, convencimento e/ou solidariedade os homens da comunidade acabaram por se envolver no projeto, cuja iniciativa foi das mulheres. Estas continuaram à frente do mesmo, pois o pedido de ajuda financeira à prefeitura de Salgueiro para a conclusão das obras também foi iniciativa delas. Pediram socorro e a prefeita de Salgueiro Cleuza, ajudou com o fornecimento do material de construção necessário. Em contrapartida os moradores entrariam com a mão de obra. O que parecia ser uma solução simples ficou ameaçado de não se concretizar, em razão da recusa dos homens de trabalhar na obra, “de graça”. Questões política partidárias, ao lado dos enfrentamentos de gênero, talvez tenham sido as razões do impasse, Como relata a referida prefeita:

(...) Então, ficou tudo acertado. No dia seguinte foi o técnico da gente marcar quais seriam as casas, se não me engano com ajuda da Fundação Nacional de Saúde. Então, tinha recursos da FNS, da Emergência e da Prefeitura. Quando se chega lá, cadê que os homens queriam mais essa história! Alguém tinha "buzinado nos ouvidos deles", que o Governo não estava pagando pra ninguém se inlambuzar; aquilo era um dinheiro para eles passarem a seca. Aí a gente disse, então, que iria retirar o projeto de lá e ia ver se alguém, em outra comunidade, queria. E foram as mulheres que disseram “sim! nós queremos”. Aí começaram, elas próprias, a fazer tijolos. Em vez de fazer aquilo em três meses, nós passamos bem oito meses, porque foi com a força da mulher. No fim do projeto já havia homens que tinham aderido, estavam ajudando, fazendo alguma coisa.

E elas deram a esse projeto o nome de União das Crioulas (...) (Cleuza Apud Leite, 2001: 33).



Generosa líder religiosa e comunitária

A criação e execução do projeto União das Crioulas traduz a capacidade de organização, de trabalho e de liderança das mulheres da comunidade. Atributos e ações cujos efeitos desdobram-se em vários níveis e instâncias, inclusive a de alterar as relações entre os sexos, pelo menos no interior da comunidade. Maria Jorge Leite ao analisar a importância da atuação política das mulheres, ressalta que:

(...) causando polêmica e dividindo opiniões, as mulheres negras de Conceição das Crioulas seguem lutando em defesa de sua comunidade, exercendo, pois, uma função política importante. Se, no passado, lutavam somente em função da terra, como um direito de herança dos “descendentes das crioulas”, hoje elas estão mais fortes e mais organizadas, ampliando essa luta para o plano étnico e em defesa do que definem como interesses gerais da comunidade. A participação masculina, sem dúvida, existe; mas, com menor expressividade política. A rigor, a atuação das mulheres em Conceição das Crioulas é uma tradição histórica (...) (Leite, 2001: 53).

Nessa atuação que, a rigor, “é uma tradição histórica”, não há como deixar de ressaltar, conferir visibilidade historiográfica, a algumas das lutas mais importantes travadas pela comunidade, sob a liderança de suas mulheres, suas

crioulas/negras: a luta pelo reconhecimento como comunidade “remanescente de quilombo”; pelo reconhecimento do trabalho das mulheres agricultoras; pela demarcação das suas terras; por uma educação de qualidade e a luta por direito à saúde. Lutas que tiveram em Aparecida Mendes, Givânia e Valdeci suas protagonistas principais.



Maria Aparecida Mendes – Diretora Executava da AQCC

Maria Aparecida Mendes (Lia) é uma das mulheres mais atuantes na luta da comunidade. Se “toda fotografia é um certificado de presença” (Barthes, 1984:129) essa retrata bem a alegria com que Lia coordena a AQCC e o compromisso que ela tem com a comunidade. Lia é casada e mãe de uma jovem chamada Ana Cláudia que é também muito atuante no grupo jovem e faz parte da comissão de juventude da AQCC e do grupo de comunicação, que, segundo ela, foi formado em 2004, “pois decidimos participar mais porque desta forma ninguém ficava decidindo as coisas por nós”.

Lia é uma mulher forte e corajosa. Começou desde cedo a participar das lutas da comunidade. No início era ainda muito ingênua politicamente, chegou a confessar suas dificuldades ao participar de congressos, seminários e grandes encontros, porque as pessoas usavam palavras difíceis, termos rebuscados que muitas vezes ela não entendia. Não obstante, ela logo percebeu que havia em toda aquela discussão um jogo político o qual não conseguia alcançar e muito menos participar. Foi assim que concluiu que precisava continuar a estudar para melhorar seu conhecimento e não ser dominada

pelos “donos do saber”. Assim o fez; continuou seus estudos, passou no vestibular e foi cursar letras na Faculdade de Salgueiro. Todavia, teve de interromper o curso, pois o que ela ganha como coordenadora da AQCC não é suficiente para pagar seus estudos. Ela ganha muito pouco em relação ao tempo que ela se dedica ao trabalho. Mesmo assim, Lia está satisfeita com o que recebe tendo em vista que poucas são as pessoas da comunidade que podem contar com um salário fixo todos os meses, com exceção dos aposentados e pensionistas do INSS, para quem esta é a única fonte de renda.

Lia foi durante muito tempo secretária do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgueiro. Trata-se de sindicato que atua em toda a região e tem atualmente cerca de 205 comunidades cadastradas. Segundo o Senhor Raimundo Antônio da Silva existe hoje no sindicato aproximadamente 7.800 pessoas sindicalizadas dos quais cerca de 70% são mulheres. Quando lhe perguntei como via a participação das mulheres, respondeu – me:

(...) Nas reuniões as mulheres sempre estão na frente. Basta dizer que tem umas mulheres em Conceição, como Lia, por exemplo, que pra falar com ela é a coisa mais difícil do mundo, porque ela vive viajando. Eu considero isso importante, porque se as mulheres não fizessem isso o movimento ia abaixo, porque os homens não se envolvem muito (...) (Silva, 2005).

Depois de quase dois anos da primeira entrevista com Lia reencontrei-a e notei o quanto ela amadureceu politicamente e se tornou uma grande estrategista. Encontrei-a como uma das organizadoras e coordenadoras do II encontro das Comunidades Quilombola de Pernambuco, realizado em 2003. Em sua avaliação quanto à luta travada pela comunidade pelo reconhecimento, ela ressalta que embora já tenha avançado muito, a situação de Conceição não é tão diferente das outras comunidades quilombolas:

(...) A comunidade de Conceição hoje tem o título das terras e temos um movimento forte, mas oficialmente nos não temos acesso a terra que é nossa... pra todos efeitos, pra quem tá lá fora, pra quem ta longe da gente imagina que a nossa situação referente à questão fundiária ela está resolvida, mas nós que estamos lá na comunidade sabemos que não é essa a verdade, né... Estamos, realmente com o documento, mas quem ta lá dentro da área, não tem acesso a área titulada... é uma área de dezessete mil hectares aproximadamente, mas o povo de Conceição das Crioulas continua na luta por suas

terras... porque as terras continuam sob o domínio de fazendeiros. E agora de uma forma bem mais agressiva depois dos títulos que aconteceu em 2000... É agora de forma bem mais agressiva, né. Porque antes acreditava que o povo negro de Conceição das Crioulas só servia pra dizer amém a tudo que eles queriam e só servia para se vender para os políticos como eles bem diziam. Hoje, a gente já tem um certo nível de organização... mas, os fazendeiros usam de manipulação, certo? E começa a criar estratégias dentro do quilombo... usando da inocência do próprio povo, aqueles que são mais desinformados, aqueles que não estão tão enturmados, no sentido de nos desorganizar (...) (Mendes, 2003).

Na avaliação de Lia nota-se toda a problemática vivenciada pela comunidade até o momento atual. Embora estejam com a terra titulada, os habitantes ainda não são seus legítimos donos e a não demarcação das terras tem provocado muitos conflitos na região, inclusive com ameaças de morte. Nesse discurso se percebe todos os problemas que envolvem a questão fundiária em Pernambuco, que não é um caso específico dessa região, mas do Brasil. Na mesma direção reflete Manuel Correia de Andrade ao referir-se à acerca da questão fundiária no Brasil e aos grandes desníveis econômicos que ela provoca entre a população rural:

(...) Acreditamos que uma das causas que mais contribuem para agravar este problema é a estrutura fundiária dominante desde a colonização, e que tende de forma sensível para a concentração da propriedade e a falta de garantia de contratos escritos e respeitados, que permitissem maior estabilidade aos ‘meeiros no Agreste e no Sertão e aos lavradores e ‘foreiros’ na Zona da Mata. Na realidade, aqueles que cultivam por conta própria a terra alheia, mesmo pagando regularmente rendas aos proprietários, vêem-se quase sempre sem garantias contra os interesses e, às vezes, a prepotência destes, devido não só a uma legislação omissa e desatualizada, como, principalmente, ao desnível entre o poder econômico e o político existente entre o arrendatário e o médio e grande proprietário (...) (Andrade, 1998: 51).

No caso da comunidade de Conceição tal situação de desmando, prepotência, omissão da legislação e desequilíbrio de forças entre arrendatários/as e proprietários é visível. Afinal desconsidera-se tanto a tradição que afirma a ocupação e cultivo por conta própria das terras pelas seis crioulas fundadoras, que “pagaram a renda ao Rei”, como o direito adquirido pelo usucapião das terras pelos seus descendentes, geração após geração. A disputa travada com os fazendeiros que igualmente

reivindicam a posse das terras desenvolve-se principalmente através da política de reconhecimento, principal bandeira de luta da comunidade.

A terra é indispensável à comunidade não apenas porque tiram dela seu sustento, mas, sobretudo pelo sentido de pertencimento a ela conferido e baseado na ancestralidade comum. Desse modo, a comunidade defende que seus integrantes são os legítimos donos das terras e que se hoje não podem provar com a escritura legal é porque existiu uma correlação desigual de forças entre arrendatários e proprietários, que se traduzia, dentre outras formas, na grilagem cartorial. De acordo com o relato da moradora Lia:

(...) a grilagem cartorial é uma questão, aonde o pessoal diz, que eles têm o documento, que a terra é escriturada, aí tio Virgínio chega e diz: ah! Essa escritura é falsa! Ela não existe. Então, já havia uma escritura e de repente se criaram novas escrituras. Isso se denomina grilagem cartorial. Alguém pede a alguém pra fazer um documento sem o consentimento do verdadeiro dono, foi o que eu pude entender da leitura que fizemos sobre grilagem cartorial (...) (Mendes, 2000).



Givânia – Vereadora

Se as imagens têm significados, aqui as emprego no sentido de destacar como os indivíduos se constituem nas suas experiências e mantêm relações entre si. Nas palavras de Barthes: “A fotografia é uma evidencia intensificada, carregada, como se caricaturizasse, não a figura do que ela representa (é exatamente o contrário), mas sua

própria existência” (Barthes, 1984: 168). É essa memória presente que tento buscar através da imagem. A presença de Givânia nesse instante em que contempla seu povo na novena de Nossa Senhora da Assunção representa um espaço de vivência e de prática cotidiana. Mas, afinal quem é Givânia? É uma jovem mulher, de aproximadamente 40 anos, solteira, nascida e criada em Conceição das Crioulas até sua adolescência. Depois foi para Salgueiro para poder continuar seus estudos, foi uma das poucas mulheres que conseguiu sair de Conceição e se formar em Letras, em 1994. Desde cedo ouvia sua mãe dizer “sem estudo ninguém vai pra frente”. Desejando “ir pra frente” e levar sua comunidade também nessa direção é que Givânia começou sua militância nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBS) em 88; em 89, começa participar de atividades ligadas ao Sindicato de Trabalhadores Rurais; em 92, participa de um encontro de comunidades rurais promovido pelo Movimento Negro Unificado. Foram experiências significativas na constituição de sua subjetividade, como mulher politizada, engajada nas lutas de sua comunidade, como uma pessoa que se identifica com orgulho como negra, como ela mesma afirma: “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...” (Givania, 2000: 98).

Givânia, fala da dificuldade que as pessoas da comunidade tinham e ainda têm de se identificarem como negros e negras. Reconhecer-se como tal me fez lembrar a celebre frase de Simone de Beauvoir, a de que “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”. Reconhecer-se negra/negro, envolve um movimento de “tornar-se”, que remete a um processo de auto-conhecimento, de auto-identificação ancorada não em uma “essência”, em uma não natureza, mas em uma escolha. Assim, a decisão de deixar de ser “moreninha/o” para tornar-se “negra/o” é uma escolha política de um projeto de identidade a ser assumido ou não. Tal escolha inscreve-se no processo de subjetivação das pessoas, como efeito de práticas discursivas e de poder. A produção de subjetividades não consiste na demarcação dos limites de um eu enclausurado e interior, mas na idéia de que ele é o efeito de uma função ou de uma operação que sempre se produz na exterioridade desse eu. Como bem alerta Foucault quanto às artimanhas da vontade de verdade “a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la” (Foucault, 1996: 20).

Como mulher que se reconhece negra e membro da comunidade Givânia integra CONAQ (Coordenação Nacional das Comunidades Quilombola). Pela sua atuação e participação na política local candidatou-se a vereadora pelo Partido dos

Trabalhadores, em 2000, e recebeu a segunda maior votação de Salgueiro, fato que confirma o seu reconhecimento como liderança política da comunidade. No ano de 2004 candidatou-se novamente e foi reeleita. Em seu discurso, observa-se como sua história se confunde com a história da comunidade, bem como, bem como de todas as pessoas/grupos socialmente excluídos de nossa sociedade:

(...) 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 (...) (Givânia, 2005).

Ao se identificar como “mulher, negra e de classe social mais baixa”, Givânia aponta para as diversas dimensões envolvidas na política de produção das identidades, particularmente a de classe, raça e gênero. Ser produzida em consonância com tais dimensões/grades é processo que ocorre tanto a nível individual quanto a nível coletivo e inclui apropriações, com maior ou menor aproximações, como também recusas. No caso de Givânia, o gênero, a raça e a classe dizem respeito a lugares de fala do qual ela emerge como sujeito constituído hierarquicamente em seu papel social: “Ser mulher, ser negra e ser de classe social baixa”. Isso não exclui a possibilidade de “desfamiliarização” ou resignificação no sentido de quebrar as grades que a aprisionam. Reconhecer-se como pessoa sob outras bases, como indica Swain:

(...) eu não sou nem mulher, nem lesbiana, nem mãe, nem esposa, nem transexual. Sou uma pessoa cujo perfil se desenha nos caminhos escolhidos, cuja identidade se fixa

apenas no momento preciso da ação no mundo, no presente fugitivo que se torna passado, no instante mesmo de sua manifestação (...) (Navarro Swain, 2000: 71).

Tal como Tânia Navarro Swain, entendo que devemos procurar novas formas de subjetividade, recusando as estruturas de poder que sustentam a binariedade, a dicotomia, a fixidez, escolhendo e solidarizando com as diversidades, instabilidades e multiplicidades de cada sujeito que “não é”, mas está sempre “tornando-se”. Como bem indica Rosi Braidotti:

(...) Precisamos aprender a pensar de maneira diferente sobre nossa condição histórica; precisamos nos reinventar. Este projeto transformador começa com a renúncia aos hábitos de pensamento historicamente estabelecidos que, até agora, têm fornecido a visão “padrão” da subjetividade humana. Nós ficaremos melhor renunciando a tudo isso, em favor de uma visão descentralizada e multi-dimensionada do sujeito como entidade dinâmica e mutante, situada em um contexto em transformação constante (...) (Braidotti, 2002: 11).

Na tentativa de transformar a história da comunidade de Conceição, Givânia tenta reinventar sua história enquanto sujeito social. Tornou-se uma das principais articuladoras políticas entre a comunidade e os poderes públicos como porta voz desse povo cujos ecos ultrapassam as fronteiras nacionais, chegando inclusive a lugares como Estados Unidos, Chile, Itália, Durban, entre outros. A atuação de Givânia é assim descrita por Mara Jorge Leite,

(...) Desse modo, a atuação de Givânia, bem como de outros membros da comunidade foi fundamental para o despertar desse movimento social de luta pela terra e pelos valores étnicos e culturais em Conceição das Crioulas. E é dentro dessa luta que se efetiva a liderança de Givânia, reafirmando, assim, uma tradição de mais de duzentos anos: ‘O poder da mulher negra em Conceição das Crioulas’ (...) (Leite, 2001: 84).

A história de luta de Givânia legitimou-a para ser uma das cinco mulheres pernambucanas indicadas ao prêmio Nobel da Paz. Em artigo do Jornal Crioulas Márcia Nascimento e Maria Diva comentam sua indicação:

(...) Givânia Maria da Silva, mulher negra, natural da comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, está entre as 1000 mulheres de todo planeta indicadas ao prêmio Nobel da Paz. O projeto tem como finalidade lembrar nome de mulheres do mundo inteiro que trabalham em pro da paz. Durante os 104 anos de existência desse prêmio, apenas 13 mulheres chegaram a conquistá-lo, no entanto as guerras, em geral, são promovidas pelos homens. [...] Ela é professora e está vereadora pelo PT, pela segunda vez consecutiva e tem se dedicado incansavelmente à promoção da igualdade racial e de gênero, dando ênfase à causa quilombola. [...] Sua principal bandeira de luta tem sido no intuito de garantir a efetivação dos direitos, principalmente o direito à posse das terras, os direitos das mulheres, segmento historicamente discriminado e desrespeitado pela sociedade, como também por uma educação escolar que valoriza a história e a cultura dos povos que aqui vivem, elementos indispensáveis a qualidade de ensino. [...] Força, coragem e determinação são algumas das características presentes na vida dessa mulher, que jamais mediu esforço e passos em busca de um mundo melhor (...) (Jornal Crioulas, 2005: 6).

Além das fronteiras de Conceição, Givânia é vista pelas sua simpatizantes, como uma mulher forte e guerreira; já aqueles que não concordam com sua posição política, é vista como chata e briguenta adjetivo que, enfim, sintoniza-se com a de guerreira. Assim, causando polemica e dividindo opiniões, segue Givânia e muitas outras mulheres de Conceição, como Valdeci Silva, Maria Alzira, Maria Santos, Dona Ana, Maria Antonia, Maria de Lourdes da Conceição, Márcia Jucilene, Roseane, Maria Nilza Maria de Lourdes da Silva e tantas outras que lutam, sofrem e constroem no dia-a-dia a possibilidade de uma vida com mais justiça social; uma vida na qual as mulheres são construtoras da sua própria história; uma história escrita no feminino.



Índias/Índios da etnia Atikun



Maria de Lourdes Professora e Bibliotecária



Maria Santos, Roseana e Valdeci – Movimento de Mulher



Novena de N.S. da Conceição



Reunião com as mulheres

A flor do Mandacaru



Finalizo esse capítulo com a foto do pé de mandacaru, ele representa metaforicamente a imagem que tenho das mulheres de Conceição das Crioulas. O mandacaru, planta cactácea típica da região, resiste às piores secas do sertão e mata a sede e a fome das pessoas e dos animais, pois conserva água dentro de si e dá frutos. Anuncia ao sertanejo a chegada do inverno, quando, em meio aos seus muitos espinhos, revela uma flor que, em sua beleza e perfume fugaz, é vista como sinal de vida e de renovação da esperança na força e na capacidade de luta e de sobrevivência da população sertaneja. As mulheres de Conceição, ao resistirem na luta pela terra e na afirmação de sua identidade afro-descendente, rompem as barreiras que as circunscrevem a determinados espaços e posições sociais e se redescobrem pessoas com direito a ter direitos. São flores que lindamente florescem em meio a tantos espinhos. Essas mulheres foram e é a evidência de que nós, mulheres, nordestinas e negras, temos histórias e escrevemos nossas histórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho procurei abordar uma dimensão da sociedade brasileira que durante muito tempo ficou invisível aos interesses de estudiosos e das ações do governo. Falava-se de comunidades negras rurais, mas não se atribuía dimensão histórica aos habitantes dessas comunidades, uma vez que se desconsiderava sua dimensão social, política e econômica específica, caracterizada pela expropriação da força de trabalho, pela relação de parentesco, pela presença e atuação de suas mulheres e pelo sentimento de pertencimento a uma mesma identidade social. No entanto, são comunidades que estão espalhadas por todo território, desde o período colonial e que podem ser legitimamente consideradas grupos étnicos, como é o caso de Conceição das Crioulas.

Pelo sentimento que me liga a essa comunidade, especialmente as suas corajosas mulheres, de início fui tentada a construir um enredo fantasioso sobre a mesma, posição que poderia se tornar um risco de apagar sua singularidade, de negar sua diversidade e de construir uma narrativa histórica distanciada de suas histórias, comprometida apenas com o meu projeto.

A identidade negra assumida por militantes da comunidade me encantou, pois reafirmava uma identidade que eu individualmente tinha dificuldade de assumir, mas descobri, com a própria comunidade, que certas categorias identitárias são construídas justamente para escapar às diferenças históricas e criar continuidades aparentes. No entanto, ao tentar ir além do aparente, descobri que “onde há evidência daquilo que parece uma identidade resistente e imutável, há uma história a ser explorada” (Scott, 2002:19). Foi isso o que procurei fazer com este trabalho: explorar as histórias, e para tanto foi inevitável pensar qual o propósito de ir cruzando diferentes discursos e decodificando suas diferentes linguagens: o de buscar uma maior aproximação com as experiências vivenciadas, com as histórias dos sujeitos e da comunidade.

Pensar as experiências da comunidade não é uma questão de evolução histórica é antes de tudo uma questão de sentido e este pode circular indefinidamente. Estruturei os capítulos de modo que fizesse aflorar a silenciada voz da comunidade e

principalmente de suas mulheres. Sei que não consegui fazer eco em todas as vozes, muitos silêncios continuarão, mas, ao menos, em prospectivas, muitas vozes se ouvirão.

O que falar de um povo que me acolheu na comunidade como se a ela pertencesse? Como foi o caso de Valdeci, quando, ao abrir-me as portas de sua casa, ofereceu-me o melhor e mais confortável cantinho do seu lar. Lembro-me de uma noite em que chovia bastante e já estávamos todos dormindo quando percebi que o lugar mais seco e mais seguro era exatamente aquele que ela tinha disponibilizado para mim. Aquela noite fiquei pensando: que gente é essa capaz de se desprender do melhor de si em troca de uma amizade? Fiquei comovida e sensibilizada. O que eu tinha para oferecer-lhes, a não ser, minha curiosidade e minha imensa vontade de “des-cobrir” quem seriam essas pessoas e talvez subordiná-las à perspectiva da pesquisadora?

Assim, cheguei à comunidade e com o olhar de pesquisadora procurei respostas para alguns questionamentos. De início, instigava-me saber o que teria aquela comunidade de tão singular, pois, apesar de todas as diversidades, conseguiram resistir ao movimento de diáspora, tal como ocorreu com os descendentes negros de Salgueiro. Por que se mantiveram ali e durante séculos conseguiram constituir famílias e mantê-las nesse mesmo lugar? Será que o fato dessa comunidade ter sido fundada por mulheres contribuiu de alguma forma para essa permanência? Teriam sido elas, as autoras das redes de parentesco que também contribuiriam para fazer tal união? No cotidiano dessa comunidade, como se inscreve as experiências de homens e mulheres no que se refere às relações de gênero? Será que essa comunidade reproduz os valores “universais” em relação aos papéis das mulheres na sociedade ou será a vivência cotidiana espaço de igualdade, no qual homens e mulheres conseguem viver o sentido da complementaridade tanto no ambiente de trabalho como nos espaços domésticos e políticos?

Todos esses questionamentos resultaram na construção desse trabalho que começou ser estruturado a partir do entendimento da idéia do mito fundador. A história de Conceição é construída a partir da narrativa de que seis crioulas livres chegaram à região no início do século XIX, trabalharam na terra, plantaram e fiaram algodão que vendiam na cidade de Flores e assim conseguiram arrendar suas terras. No imaginário social, foram as crioulas as principais responsáveis pela conquista das terras; evocá-las é construir na atualidade a história do possível, é desvendar e também construir sentidos. Como atenta Orlandi, “dar um sentido é construir limites é

desenvolver domínios, é descobrir lugares de significação, é tornar possível os gestos de interpretação” (Orlandi, 1993: 15).

A história da comunidade é notadamente marcada pelas ações de suas mulheres. No passado, foram Mendencha Ferreira, Chica Ferreira, Francisca Presidente, Matilde, Romana e Germana; de 1950 até o final dos anos 80, a luta foi conduzida por Agostinha Cabocla a qual tentou recuperar para si e para os seus as terras que haviam sido tomadas pelos fazendeiros; a partir da década de 80, Givânia juntamente com Andreilino, aparecem como principais elementos articuladores da luta pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, categoria legal que possibilitaria a titulação e demarcação das suas terras; na atualidade, destacam-se Aparecida Mendes, Maria Diva, Valdeci, Marcia, Maria Alzira, Maria Santos, Maria Nilza, Bernadina, Dona Antonia, Generosa, Rozeane, senhor Virginio, Antônio, entre outros, que continuam a luta, participando de todas as mobilizações, fato que lhes confere força para lutar pela demarcação do seu território e legitimidade para elaborar projetos de etno-desenvolvimento, manejo sustentável, geração de renda, entre outros.

Assim, a história da comunidade desmistifica, desestabiliza a idéia que até os dias atuais permeia o imaginário de muitos, a de que quilombo é aquela comunidade que vive no isolamento. Conceição faz uso de várias formas de comunicação para responder aos desafios que vão surgindo em seu caminho. Começou desde cedo a se articular e a denunciar os abusos e discriminação a que estavam submetidos seus integrantes, mulheres e homens. A comunidade participou de encontros e reuniões nacionais e internacionais, construiu rede de intercâmbio permanente com inúmeras entidades do movimento social, estabeleceu parcerias com órgãos governamentais e não governamentais. Para fortalecer ainda mais a sua luta fundou em 2000, a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas/AQCC. Inicialmente, com o objetivo de obter a titulação das suas terras, hoje é o órgão máximo de representação da comunidade e responsável pela mobilização e encaminhamento das ações da mesma. Um dos mecanismos de comunicação criado pela AQCC foi o Jornal “Crioulas: a voz da resistência” e é por meio dele que a comunidade conta a sua história e divulga a sua luta. O jornal é distribuído para outras comunidades quilombolas do país e também para outros movimentos e organizações sociais.

Para tentar compreender os elementos significantes dessa comunidade multiétnica fiz rápida incursão pela religiosidade, lugar em que a diversidade e a subjetividade fazem morada, espaço em que fé e festa, o sagrado e o profano convivem

em grande sintonia. O período das festas dedicado a Nossa Senhora da Assunção e a Nossa Senhora da Conceição acontece longe dos mecanismos de controle da igreja católica enquanto instituição, haja vista que as rezas e os cantos são oficiados por membros da comunidade incumbidos dessa missão. Depois das orações acontece a festa. O Trancilim, o Toré, o Bumba Meu Boi, a dança de São Gonçalo, o Forro, a comida e a bebida, a conquista e o namoro, os encontros e desencontros são sinônimos de explosões de vida.

Finalizo este esforço reflexivo apontando para a problemática questão fundiária vivenciada por grande parcela da população. A luta pela terra no Brasil é reveladora de grande variedade de situações, de abusos e distorções, onde os atores envolvidos estão em permanente disputa. A reforma agrária continua sendo uma das principais reivindicações de grande parte da população que vive na zona rural. Dentre a luta pela terra, estão as comunidades remanescentes de quilombos, grupos que conjugam terra e etnia como fatores que, por séculos, vêm traduzindo a resistência ao “mundo branco”. Terras essas, que em muitos estados, assim como em Pernambuco, são evidência contemporânea da luta contra vários mecanismos de exclusão social, além de representar instrumento de aglutinação cultural, o que permitiu a convivência e a manutenção desses grupos naquele território ao longo do tempo. Foi assim, com Castainho/Garanhuns, Gado Brabo/São Bento do Una, Afrânio/Petrolina e Conceição das Crioulas/Salgueiro, apenas para citar alguns.

No caso de Conceição das Crioulas, estudos como o de Manoel Correia de Andrade, apontam que essa comunidade habitava a região provavelmente desde o século XVIII. Não há como não reconhecer que foram as ambições e a sagacidade dos fazendeiros que, pouco a pouco, asseguraram a estes a apropriação das melhores terras desse povo. Este, diante do processo de espoliação sofrido hoje recorre à política de reconhecimento do governo com o propósito de readquirir as terras que perderam para aquele. Apesar dos dissensos que comportam a conceituação da categoria identitária “remanescente de quilombo”, que embute confrontos sociais experienciados no interior da comunidade, essa ainda é a única opção que continua tendo conseqüências práticas no processo de reconhecimento territorial. Finalmente, foi por meio dessa categoria que hoje a comunidade tem suas terras tituladas e em processo de demarcação.

A oportunidade que tive no decorrer dessa pesquisa de me aproximar mais de perto da comunidade de Conceição das Crioulas e conhecer melhor as pessoas foi uma experiência ímpar. Aprendi que quando há uma causa, que quando se acredita

em algo, o ser humano se agiganta, torna-se capaz de travar as maiores batalhas e lutar com todas as forças para dignificar sua vida, seja lutando para manter suas terras, respeitando as tradições de seus antepassados, dançando e cantando e até mesmo redefinindo suas identidades. O meu desejo é que esse povo não tenha que esperar por muitos anos o sonho de ver seus direitos reconhecidos, de ter acesso pleno à cidadania, assegurada legalmente a todos os brasileiros, independentemente da cor de suas peles de suas escolhas sexuais, religiosas e profissionais.

Finalizo com uma definição de Navarro Swain que explicita muito bem as fronteiras e os limites desse trabalho, para ela: “A história nunca foi o *locus* da verdade. Na divisão entre o real e o imaginário, decide apenas sobre o que é admissível na espessura do real: aquilo que está contido nas representações disponíveis para a decodificação dos signos” (Swain,1998: 15).

Portanto, é sob o signo do possível que tentei reconstruir, na espessura do real, a história da comunidade de Conceição das Crioulas a partir dos limites do meu olhar, esperando que outros olhares menos míopes consigam perceber melhor “aquilo que está contido nas representações disponíveis”, que é por certo, quase ilimitado.

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 n^{os} 1/92 a 39/2002 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n^{os} 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2003.

Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT, art. 68.

Ministério da Cultura: Portaria N^o 447, de 2 de dezembro de 1999.

Decreto Federal N^o 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

Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado/MNU:

JÚNIOR, Lindivaldo. Conceição das Crioulas. Negritude, Recife, julho/agosto, 1993 n^o 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, n^o 1 abril., 2003.

_____. Ano 1 n^o 2. agosto., 2003.

_____. Ano 1. n^o 3. novembro., 2003.

_____. Ano 2. n^o 4. maio., 2004.

_____. Ano 2. n^o 5. agosto., 2004.

_____. Ano 2. n^o 6. dezembro., 2004.

_____. Ano 2. n^o 7. abril., 2005.

_____. Ano 3. nº 8. agosto., 2005.

VÍDEOS

Conceição das Crioulas vestígios de quilombola. Direção de Slvio Tandler/Centro de Cultura Luiz Freire. Olinda. Tv. Viva, 1996. 1 videocassete (100mm): son., color. 12x12, VHS

A Arte de Fazer História. Direção de Diana Svialiskas. Recife. Universidade Católica de Pernambuco, 2004. 1 videocassete (100 mm): son., color. 12x12, VHS.

Conceição das Crioulas em luta pela posse da Tera e por uma Vida Melhor. Crioulas Videos. Conceição das Crioulas/PE. Crioulas Videos , 2005. 1DVD: son., color.

FOTOS

RISSMANN, Werner. Conceição 2005. 4 fot.: color.: 6x7 cm.

SOUZA, Maria Aparecida de. Mulheres de Conceição. 2005. 16 fot.: color.; 6x7 cm.

ENTREVISTAS E DEPOIMENTOS

Entrevistas: Andreolino Mendes, Antônio, Cícera Souza, Marcelina, Roseane, Bernadina, Maria Nilza, Mariana, Maria Antônia.

Depoimentos: Aparecida Mendes, Givânia Maria da Silva, Generosa Ana da Silva, Dona Firmiana, Dona Isaura, Senhor Anedino José Rodrigues, Maria de Lourdes, Valdecir Silva, Dona Antônia, Dona Maria, Senhor Virgínio, Dona Joana Joventina, Francisco Alencar, Antônia Pires, Antônio Ângelo dos Santos, Rosa Rodrigues.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Campanhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In: Quilombos no Brasil, Revista Palmares nº 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000, p. 163-182.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**. São Paulo: Brasiliense, 1973, 305 p.
- BACZKO, Bronislaw. **“A imaginação social”**. In: Enciclopédia Einarde. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa de Moeda, 1985, 5. v.
- BARBOSA, Diana Moura. **Tradição e fé em Conceição das Crioulas**: In: Jornal do Comercio, Recife, 8 de agosto 1997. Caderno C.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara: notas sobre fotografia**. Trad. Júlio Castanõn Guimarães. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, 185 p.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco: Estudo antropológico de Vila Bela**. São Paulo: brasiliense, 1988, 340 p.
- BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo 1. Fatos e Mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1991, 311 p.
- BRAIDOTTI, Rose. **Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade**. Net, Brasília, Seção Labrys, Estudos Feministas. Trad.: Roberta Barbosa. n.º 1-2 jul./2002. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/rosi1.htm1>. Acesso em 03 nov. 2002.
- BUTLER, Judith. **Problema de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, José Jorge de. **O Encontro de Velhas e Novas Religiões: Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade**. Brasília, 1992. Série Antropológica 131.
- _____. **Mapeamento e Sistematização das Áreas de Remanescente de Quilombo**. In: Quilombo no Brasil. Revista Palmares nº 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000, p. 59-63.
- CARVALHO, Iracida Pimentel. **Os mundos das mulheres das agroindústrias do DF: espaços indentitários, lugares de poder (1995-2002)**. Brasília, 2004. 219 p. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Brasília

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo no Recife**, 1822-1850. Ed. Universitária da UFPE, Recife, 2002, 356 p.

COSTA, Emilia Viotti. *Da Monarquia à Republica-Momentos Decisivos*. São Paulo: Ciências Humanas, 1977.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo ético e Multi-culturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DELEUZE, Gilles. **A Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. *

DESCARIES, Francine. **Teorias Feministas: Liberação e solidariedade: no plural (UQAM)**. In: SWAIN, Tânia Navarro (org.). *Texto de História: Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*, Brasília: UnB, 2000, vol. 8, n.º1/2, p. 9-35.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: Aula inaugural no Collège de France**, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1996, p.5-79.

_____. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 21ª ed. 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala** – Rio: Record, 1994.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcelos. **Dicionário Chorográfico**. Histórico e Estatístico de Pernambuco. 3ª ed. Imprensa Nacional – Rio, 1927.

GEERTS, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Campos, 1973.

GUERRA, Flávio. **Pernambuco e a Comarca do São Francisco**. Diretoria de Documentação e Cultura – Prefeitura Municipal do Recife, 1951.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guacira Lopes Louro-9. Ed. – Rio de Janeiro: DP & A, 2004.

_____. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-131.

HAUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**: Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

ISAIA, Artur César. **Huxley Sobe o Morro e Desde ao Inferno: a umbanda no discurso Católico dos anos 50**. In: *Revista Imaginário*, n.º. 4, USP-SP, 1998, p. 33-44.

- _____. **Ordenar Progredindo:** a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. In: anos 90: revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, Porto Alegre, nº. 11, julho de 1999, p. 97-115.
- JENKINS, Keith. **A História Repensada.** Trad. Mário Vilela, São Paulo: contexto, 2001.
- JODELET, Denise. (org.). **As Representações Sociais.** Trad. Lílian Ulup. Rio de Janeiro: Eduerj. 2001. p. 12.
- JORNAL DO COMMERCIO. Recife, 9 de janeiro de 2003. Caderno C.
- JORNAL CRIOULAS: A voz da resistência. abril de 2003, Ano 1, nº 1.
- _____. maio de 2004, Ano 2, nº 4.
- _____. agosto de 2004, Ano 2, nº 5.
- LAURETIS, Teresa de. **Tecnologia do Gênero.** In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org). Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.
- LEAL, Carolina. **Informe sobre Conceição das Crioulas.** In: Monitoramento. Recife, março/abril de 2005. [Http://www.koinonia.org.br/oq/info_conceição.htm](http://www.koinonia.org.br/oq/info_conceição.htm)
- 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.
- LEONARDI, Victor Paes de Barros. **Entre Árvores e Esquecimentos:** história social nos sertões do Brasil. Brasília. Paralelo 15 Editoras, 1996, 431 p.
- LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil:** por uma Antropologia da territorialidade. Brasília: UnB, 2002. Série Antropológica 322.
- LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. **Currículo, gênero e sexualidade:** refletindo sobre o “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. In: Labrys, estudos feministas, UnB, nº 1-2, julho/dezembro 2002. www.unb.br/ih/his/gefem/guacira
- MARTINS. Ieda Maria. **A Cena em Sombra.** São Paulo: Perspectiva, 1995.
- MOTT, Maria Lúcia Barros. **A Parteira Ignorante:** Um Erro de Diagnóstico Médico. In: Estudos Feministas. IFCS/UFRJ Vol. 7 N°. 1 e 2, 1999.
- MOURA, Gloria. **Fé, Alegria e Luta:** o exemplo dos quilombos contemporâneos. In: Quilombos no Brasil, Revista Palmares nº. 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000, p.147-158.

MOURA, Clóvis. **África & Brasil**. In: Quilombos no Brasil, Revista Palmares nº. 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000, p. 9-15.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. **Processo Civilizador nas Minas Oitocentistas: Desvelando alguns sentidos**. In: Temporis (Ação): Revista da Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária Cora Coralina. Goiás, 2003.

_____. **Mulheres, trabalho e educação: marcas de uma prática política**. In: SWAIN, Tânia Navarro; MUNIZ, Diva do Couto Gontijo (orgs.). **Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005, p. 73-97.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.

OLIVEIRA, Leinad Ayer de. **Identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos**. In: SUNDFELD, Carlos Ari (org.). Comunidades Quilombolas: direito à terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC: Ed. Abaré, 2002, p. 69-86.

OLIVEIRA, Morgana Gomes Correia de. **“Desdobramentos Culturais em Identidades Cruzadas: Negros Quilombolas e Índios Atikum no Sertão - PE”**. Recife, 2000. 122 p. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. (org.). **O Discurso Fundador**, a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas-SP: Pontes, 1993. _ (linguagem/crítica)

_____. **Análise do Discurso**, Princípio e Procedimento. Pontes, São Paulo, 2000.

PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**; trad. Marta Avancini. Rio: Paz e Terra, 1993.

PATRIOTA, Fernando Roberto Barros. **Indústria do Caroá no Sertão de Pernambuco: Um Processo Interrompido (1932-1955)**. Recife, 1992. 121 p. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Em busca de uma História: Imaginando o Imaginário**. in: Revista Brasileira de História: Representação; ANPUH: São Paulo: Ed. Contexto; vol. 15, nº 29, 1995. p. 9-27.

_____. **História & História Cultural**. – Belo Horizonte: Autentica, 2003. (coleção História &... Reflexões, 5).

PINHEIRO, Odette de Godoy. **Entrevista: uma prática discursiva**. In: MERY, Jane P. Spink (org.). Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas. 2ª.ed. São Paulo: cortez, 2000, p. 183-214.

PRINS, Gwyn. **História Oral**. In: BURKE, Peter (org.). A Escrita da História: Novas Perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP. 1992, p. XXXX.

RAGO, Margareth. “**Sexualidade e Identidade na Historiografia Brasileira**”. In: FFLCH/USP. Martins, Ismênia e outros organizadores. Belo Horizonte: 1998.

_____. “**As Marcas da Pantera: Foucault para os historiadores**”. In: Revista Resgate. Campinas: Ed. Papirus, 1995.

RIBEIRO, René. **O Negro em Pernambuco**. In: Estudos sobre a Escravidão Negra 2, organizador Leonardo Dantas Silva. Recife: Fundaj, Massagama, 1988.

SANTOS, Claudio Eduardo Felix dos. **Uma Escola para “Formar Guerreiro”**: Professores e Professoras indígenas e a Educação Escolar Indígena em Pernambuco. Recife, 2004. 180 p. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal de Pernambuco.

SCOTT, Joan. **História das Mulheres**. In: BURKE, Peter (org.). A Escrita da História. Novas Perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP. 1992.

_____. **Experiência - tornando-se visível**. In: Falas de Genênero – Teorias, análises, leituras. LAGO, M.C.S; RAMOS, T.R.O; SILVA, A. L. (Org.). Santa Catarina, Editora Mulheres, 1999.

_____. **Fantasy Echo: História e a Construção da Identidade**. Tradução Fernanda Soares. Labrys, estudos feministas n°. 1-2, julho/dezembro 2002.

www.unb.br/ih/his/gefem/scott1.html

SEGATO, Rita Lauro. **Identidades Políticas/Alteridades Históricas**: uma crítica a lãs certezas del pluralismo global. In: Anuário Antropológico n°. 97. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Santos e Daimonis**: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal. 2. ed. Brasília: UnB. 2005.

_____. **Apostila de conceitos básicos para o debate**: gênero, direitos humanos e ações afirmativas para mulheres indígenas. PNUD, 1997.

SILVA, Givânia Maria da. **Uma mulher quilombola com os pés no presente e a cabeça no futuro**: entrevista com Givânia Maria da Silva. In: Quilombo no Brasil. Revista Palmares n°. 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000.

_____. **Mapeamento e Sistematização das Áreas de Remanescente de Quilombo**. In: Quilombo no Brasil. Revista Palmares n°. 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). HALL, Stuart; Woodward, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2000, 133 p.

SIQUEIRA, Nelson Barbalho de. **Cronologia Pernambucana – de 1631 a 1654**. Apresentação de Evandro Santos Nascimento. Recife – Centro de Estudo de História Municipal-IAM, 1982.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **Relatório de Identificação da Comunidade Negra de Conceição das Crioulas**. Recife. 1998.

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.

SWAIN, Tania Navarro. **Você Disse Imaginário?** In: História no Plural. Brasília: UnB, 1994.

_____. **Amazonas Brasileiras?** Os Discursos do Possível e do Impossível. In: Recherches qualitatives. Université Québec ‘e Trois Rivières, 1998.

_____. **Narrativa histórica, Imposição de sentidos: as mulheres e sua ocultação na história do descobrimento**. Brasília, 2004.

_____. **A invenção do corpo feminino ou “a hora e a vez do nomadismo identitário?”** in: Feminismo: teorias e perspectivas. Tania Navarro Swain (Org.). Textos de História: Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB, Brasília: UnB, 2000, vol. 8, n. ½.

_____. **Mulheres, sujeitos políticos: que diferença é essa?** In: Mulheres em Ação: práticas discursivas, práticas políticas. Tania Navarro Swain e Diva do Couto Gontijo Muniz (Orgs.). Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.

SUNDFELD, Carlos Arí (Org.). Identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos. In: Comunidades Quilombolas: Direito à Terra. Fundação Cultural Palmares/MinC, Editora Abaré, Brasília, 2002.

VENTURA, Roberto. **“Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da Monarquia à República”**. Carlos Guilherme (org). In: Viagem incompleta: A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórica. Vol. 1. São Paulo: editora SENAC, 2000, p.329-358.