



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS PROFESSOR MILTON
SANTOS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E
SOCIEDADE**

CLEDINEIA CARVALHO SANTOS

**COMUNIDADE QUILOMBOLA NOVA ESPERANÇA: A MULHER NA
CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA**

SALVADOR/ BAHIA

2018

CLEDINEIA CARVALHO SANTOS

**COMUNIDADE QUILOMBOLA NOVA ESPERANÇA: A MULHER NA
CONSTRUÇÃO IDENTIDADE ÉTNICA**

Programa Multidisciplinar de Pós-graduação Cultura e Sociedade. Linha de pesquisa
2: Cultura e Identidade pela Universidade Federal da Bahia – UFBA

Orientador: Prof^a. Dr^o. Fernando Costa da Conceição

Ano: 2018

SALVADOR/ BAHIA

2018

CLEDINEIA CARVALHO SANTOS

**COMUNIDADE QUILOMBOLA NOVA ESPERANÇA: A MULHER NA
CONSTRUÇÃO DA SUA IDENTIDADE ÉTNICA**

DATA DE APROVAÇÃO _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

FERNANDO COSTA DA CONCEIÇÃO- UFBA

EDILENE MATOS – UFBA

MARIA DE FÁTMA DI GREGÓRIO – UESB

DEDICO

Às mulheres de Nova Esperança, em especial as que participaram diretamente desta pesquisa. Dedico também a minha vó Feliciano Maria de Jesus (*in memoriam*) por ser minha inspiração para tornar-me a mulher que sou.

AGRADECIMENTOS

Se queres saber quem sou, conheças meus amigos, meus amores e desamores. Conheça também quem em mim acredita, afinal, ninguém chega a lugar algum, sem que haja quem te ajude a chegar. Que te ajude a seguir.

Por isso, sou imensamente GRATA!

Ao ALTO para sempre Olho quando as coisas não vão bem. É de lá a minha força. Costumo dizer que “o universo conspira a favor de quem não conspira contra ninguém”.

A UFBA, através do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade por ter acreditado no meu projeto e me oportunizar chegar até aqui. Um sonho realizado.

A comunidade quilombola de NOVA ESPERANÇA, por permitir a minha entrada nas profundezas de suas memórias e concluir esse trabalho. De modo especial, agradeço a Ramon dos Santos e Clemilda Ferreira, meus primeiros informantes. Continuarei apoiando vocês na busca por melhorias para a comunidade. Contem comigo!

A FERNANDO CONCEIÇÃO, meu orientador querido. Sou só grato por tudo que vivi e aprendi contigo. Você sempre respeitou a minha liberdade de escrita e me possibilitou passar pelo mestrado com leveza. Desejo seguir contigo em outros projetos.

A minha MÃE, Dona Vane, por cuidar de meus filhos para que eu pudesse tornar esse momento realidade.

Ao meu PAI, Otávio, meu maior professor, incentivador e orgulhoso da filha que tem. Te amo, paiho!;

FILHOS, Otávio, Arthur e Henrique, meus amores, meus sóis. Tudo é para vocês. Perdão pelas ausências e obrigada pela compreensão.

A CLÁUDIA MOREIRA, amiga, parceira. Obrigada, minha querida, por você existir! Espero sempre estarmos juntas, defendendo o que acreditamos – uma educação para TODOS de fato!

Aos amigos queridos, VANUSA PIROPO, MILENA TAMBORIELLO e WESLEY DE MATTOS, para sempre quero vocês na minha vida acadêmica e pessoal.

A amigas do PACTO – Vanusa, Rita e Elizete, juntas aprendemos muito. Que outras oportunidades de trabalharmos juntas apareçam.

A Secretaria Municipal de Educação de Jaguaquara – SME, por me possibilitar estar concluindo essa etapa na minha vida profissional.

A todos os membros do ETNOMÍDIA/ Ufba, vocês são incríveis. Espero continuarmos ativos nas nossas atividades. Contem comigo sempre!

Agradeço infinitamente ao GEHFTIM, na pessoa de Fátima Di Gregório, pelas aprendizagens que muito contribuíram para esse trabalho.

As professoras doutoras, EDILENE MATOS e FÁTIMA DI GREGÓRIO, que participaram da banca de qualificação, teceram críticas e sugestões. Isso me ajudou muito para concluir o trabalho, simplesmente, grata!

Expresso também gratidão à FAPESB, pela concessão da bolsa, tornando possível essa pesquisa.

Agradecimento a minha família, especialmente meus irmãos Washington, Wellington, Lucineide, Lucinete e Orlando, por me apoiarem em palavras de incentivo e demonstração de admiração.

Aos meus colegas de Mestrado, agradeço pelas vivências, experiências e partilhas. Em especial aos amigos que fiz nessa caminhada, Ana Gualberto, Moisés Viana, Verônica, Olívia, Tâmilis, Camila e Matheus Rosa. Vocês estarão sempre em um lugar especial da minha vida.

Obrigada, povo brasileiro por financiar meus estudos!

E por fim, muito obrigada LINDAURA e seus filhos pelo carinho incondicional que me receberam em sua casa nos dias que estive em Salvador. Sem esse suporte talvez eu não tivesse conseguido me manter. Palavras não serão suficientes para expressar minha eterna gratidão.

MAPAS E IMAGENS

Imagem 01 – **Vista panorâmica de Nova Esperança**

Imagem 02 – **Igreja Nossa Senhora do Rosário**

Imagem 03 - **Mapa de Wenceslau Guimarães Bahia**

Imagem 04 – **Quadro de Faustino dos Santos e Antônia Maria de Jesus**

Imagem 05 – **Quadro de Antônia Maria de Jesus**

Imagem 06 – **Quadro de Nossa Senhora do Rosário**

Imagem 07 – **Fotografia de Marcelina dos Santos**

Imagem 08 - **Nova esperança vista do alto**

Imagem 09 - **Chegada de Nova Esperança**

Imagem 10 - **Mosaico de imagens**

Imagem 11 - **Certificação de Autodefinição**

SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA - Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária

RESUMO

A presente pesquisa focou em narrativas de mulheres quilombolas da comunidade de Nova Esperança, localizada no município de Wenceslau Guimarães, baixo sul da Bahia. Ao longo do trabalho são apresentadas narrativas dos moradores mais velhos centrados no entrelaçamento das suas memórias, as quais apresentam as trajetórias dos fundadores da comunidade e o processo de autoreconhecimento quilombola. Buscamos contar a história em torno na figura feminina de Antônia Maria de Jesus. Apresentamos também as relações de trabalho e cotidianidades, as identidades moldadas pelos aspectos culturais e religiosos, especialmente o Terno de Reis, sambado em 06 de janeiro, e as celebrações aos Santos protetores - Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio. Os Santos foram trazidos para a localidade pelos Fundadores Faustino dos Santos e Antônia Marias de Jesus, respectivamente. Por fim, apresentamos a etnicidade identitária do lugar, a partir do que dizem as mulheres que ali vivem. Nas suas narrativas será possível compreender as relações étnicas do grupo, tanto por aproximação quanto por fronteiras étnicas na íntima relação entre Nós e Eles. No decorrer de todo trabalho é possível encontrar vestígios das experiências ancestrais, permitindo mapeamento de uma história até então invisibilizadas.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo; Mulheres; Identidade étnica.

ABSTRACT

The present research focused on narratives of quilombolas women from the community of Nova Esperança, located in the municipality of Wenceslau Guimarães, in the south of Bahia. Throughout the work are presented narratives of the older inhabitants centered on the interweaving of their memories, in which they present the trajectories of the founders of the community and the process of quilombola self-recognition. We seek to tell the story centered on the female figure of Antonia Maria de Jesus. We also present the labor relations and daily life, the identities shaped by cultural and religious aspects, especially the Suit of Kings, sambado on January 6 and the celebrations to the patron saints - Our Lady of the Rosary and St. Anthony. The Saints were brought to the locality by the Founders Faustino dos Santos and Antônia Marias de Jesus, respectively. Finally, we present the identity ethnicity of the place, from what the women who live there say. In their narratives it will be possible to understand the ethnic relations of the group, both by approximation and by ethnic borders in the intimate relation between the Nodes and They. In the course of all work it is possible to find traces of ancestral experiences, allowing mapping of a history hitherto invisibilized.

KEY WORDS: Quilombo; Women; Ethnic id.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	11
CAPÍTULO 1- PERCORRENDO CAMINHOS: A HISTÓRIA DO LUGAR -----	29
1.1 - A comunidade quilombola: uma nova história, tempos de esperança -----	29
1.2 - Histórias ouvidas e contadas sobre dona Antônia Maria: metáfora da resistência----	40
1.3 - Nova Esperança e o processo de reconhecimento como lugar de remanescente de quilombos-----	47
CAPÍTULO 2 -A MULHER NA HISTORIOGRAFIA: UMA LUTA PARA ALÉM DO PERTENCER -----	52
2.1- A mulheres de Nova Esperança: histórias tecidas no cotidiano -----	68
2.2- Fé e diversão: a devoção à Rosário dos Pretos e outras manifestações culturais -----	72
2.3- Marcelina dos Santos: narrativas e conexões com a espiritualidade sincrética -----	80
CAPÍTULO 3 - ELAS E AS NARRATIVAS DE SI: REVELANDO IDENTIDADES ÉTNICAS -----	86
3.1 – A voz da mulher: narrativas entrecruzadas -----	90
3.2 - Sou mulher, sou quilombola: na percepção de si, narra-se a comunidade -----	95
3.2.1- Nova Esperança e vizinhança: o caso da Muringa -----	106
CONSIDERAÇÕES -----	109
ANEXOS -----	114
APÊNDICES -----	115
REFERÊNCIAS -----	116

INTRODUÇÃO

*Quando nasci um anjo esbelto,
desses que tocam trombeta, anunciou:
vai carregar bandeira.*

*Cargo muito pesado pra mulher,
esta espécie ainda envergonhada.
Aceito os subterfúgios que me cabem,
sem precisar mentir.*

*Não sou feia que não possa casar,
acho o Rio de Janeiro uma beleza e
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.*

*Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
Inauguro linhagens, fundo reinos
— dor não é amargura.*

*Minha tristeza não tem pedigree,
já a minha vontade de alegria,
sua raiz vai ao meu mil avô.
Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
Mulher é desdobrável. Eu sou.*

(PRADO, Adélia in: *Com licença poética*).

Pedindo licença a Adélia Prado, ousou-me autodenominar desdobrável. Afinal, ser mulher é uma construção em espiral, porque não nascemos prontas, somos forjadas pela vida, na experiência. Lembrando Conceição Evaristo, nós, mulheres negras, vamos elaborando **escreVivências**.

Apresento-vos,

ESCREVIVÊNCIAS DO TORNAR-SE MULHER

Em um lugar logo ali, em um tempo não tão distante, veio ao mundo uma menina pelas mãos de uma parteira, sob a luz do candeeiro.

Ainda pequena, aprendeu que não era bonita porquê de feia a chamavam. Isto lhe custou caro pois diziam serem seus cabelos de arapúá e suas pernas entortadas lhe prejudicavam o andar.

Alisaram-na!

Aprendeu desde pequena o lugar de menina e o de menino. Isso não a conformava porque os seus irmãos iam para o roçado e ela também. Mas quando chegavam em casa só ela e as irmãs lavavam, varriam e passavam. Se sentia injustiçada e rebelava-se, por isso era sempre castigada. Era a que mais apanhava. Na verdade, esse já era o sinal de que o sentimento por igualdade já a incomodava.

A garota demorou de ir à escola por sofrer de paralisia. Como morava distante não conseguia ir a pé, mas diante da fé de sua mãe, que pediu ajuda para Bom Jesus da Lapa, o milagre veio e ela ficou curada. Isto foi motivo de muita alegria. Finalmente, aos 8 anos foi a primeira vez para a escola e aprendeu fazer seu nome já no primeiro dia. O encanto pelas letras a dominou.

Desse dia em diante a garota não mais parou, descobriu-se professora quando ainda estava sendo alfabetizada. Suas irmãs, as primeiras alunas. Ela com oito/nove anos e as irmãs seis. Na verdade aprenderam juntas.

Nessa história, o seu maior feito foi ensinar sua vó paterna a escrever o próprio nome. Foi uma conquista emocionante. Os olhos da sua vó brilharam, pois agora poderia assinar seu nome para votar.

A menina foi crescendo, estudar era seu sonho, este sempre ameaçado pela situação difícil que sua família enfrentara.

A cada início de ano o coração apertava com medo de não poder ir àquele ano à escola, mas no final as coisas sempre se ajeitavam e com muitas lutas e renúncias ano a ano a vitória se aproximava.

A menina virou jovem, já queria namorar, mas de tanto dizerem, ela agora também se achava feia, até se escondia. Ir para a escola era a única coisa que fazia.

Formou-se professora (cabe outras experiências)! Faz dessa sua missão política. Está certa de que contribuiu para a prática da liberdade do outro e de si.

Mesmo feia, casou-se! Arrependeu-se!

Pensou que seria feliz, mas o príncipe virou um sapo. Foi traída, agredida, humilhada, trocada, desmoralizada. Choro e sofrimento tornaram-se rotina.

Aguerrida, foi à luta, tornou-se livre! Tornou-se MULHER!

A liberdade a fez destemida, cheia de fé em si. Tem fraquezas, sim! Tristezas, decepções, também. Nada é fácil, mas compreendeu o seu estar no mundo. Este tornou-se seu!

Venceu o que pensara ser impossível.

Descobriu-se bela porque entendeu que sua boniteza é a estética de dentro.

Empoderou-se! Cacheou-se! Mulherou-se!

Minha bandeira é a liberdade do pensamento, os direitos humanos, o feminismo a luta contra todas as formas de opressão.

Sou MULHER, NEGRA, FEMINISTA, MÃE, PROFESSORA, MILITANTE. Sou hoje menor que amanhã PORQUE NÃO NASCEMOS PRONTAS. NOS TORNAMOS MULHERES NAS VIVÊNCIAS COTIDIANAS.

Tomando consciência da mulher que me tornei e das lutas que lutei, justifico o presente trabalho a partir das histórias de outras mulheres, as quais de algum modo se fazem presentes nas vivências coletivas entrecruzadas em suas narrativas. Essas mulheres vivem em Nova Esperança, comunidade de reminiscências quilombolas. Por fazer parte desse lugar, indo periodicamente lá, percebi nelas características de lideranças nas diversas atividades desenvolvidas no lugar, inclusive no processo de seu autoreconhecimento.

Ao debruçar-se na leitura do presente trabalho será possível identificá-las, a partir das narrativas entrecruzadas ao tempo em que também anunciam seu entorno. Os quais, marcadores de identidades étnicas, são realçados, revelando, assim, a comunidade.

Mediante os pressupostos, a pesquisa inicialmente interessou-me pelas inquietações em tentar compreender as experiências étnicas e identitárias dos moradores da comunidade de remanescentes quilombolas de Nova Esperança, localizada no município de Wenceslau Guimaraes, Bahia, Brasil.

Por ser oriunda do lugar, bisneta do fundador, e sempre presente na comunidade, testemunhei a sua história e representações culturais. Isto me despertou compreender como os moradores reelaboram a identidade e pertença étnica local. Como tenho interesse pela história das mulheres, especialmente ao que tange o empoderamento e liderança, optei por investigar essas inquietações pela ótica das mulheres, pois durante o processo de reconhecimento quilombola da comunidade, as mesmas tiveram forte participação, através da liderança sindical e no construto histórico a partir das suas memórias.

Como já explicitado, a mulher ocupa lugar de destaque na comunidade, exercendo algum tipo de liderança nas atividades cotidianas, na batalha pela preservação da cultura local. Por isso, debruçar sobre suas narrativas para perceber como elas enunciam e lidam com suas identidades étnicas se faz relevante.

Compreender suas trajetórias e o modo de se perceberem no contexto em que se inserem. Muito é dito também sobre a comunidade, definindo as fronteiras étnicas e os traços culturais, sob a ótica das narrativas e contranarrativas, quebrando os silêncios tradicionalmente construídos.

Os resultados, por ora apresentados, colaborarão para a busca de direitos que lhes são negados, tanto no âmbito das políticas públicas, quanto na valorização de sua representatividade identitária.

A Comunidade Quilombola Nova Esperança tem seu surgimento há mais de um século, quando o Sr. Faustino dos Santos, junto com sua mulher Dona Antônia Maria de Jesus Santos e parte da prole, refugiado da guerra de Canudos, chegaram à região após terem passado por várias dificuldades ao longo da jornada. Considera-se o contexto em que viviam os negros no Brasil, no qual ainda era latente os vícios da escravidão recém abolida. Ali chegando, abriram matas e passaram a viver da plantação de subsistência. Encontraram a oportunidade de construir uma nova vida, daí batizaram o lugar de “Nova Esperança”. Como filhos de escravos trouxeram consigo os ritos, crenças e mitos africanos junto com os sincretismos religiosos.

Os colaboradores da pesquisa afirmaram em suas narrativas que Nova Esperança é um lugar de quilombo não só pela trajetória e ligação com o passado opressor do povo negro, mas também pelos vestígios culturais por eles tecidos. Os mesmos sabem que a comunidade não surgiu durante o período escravagista, mas compreendem-se como remanescentes a partir do conceito contemporâneo de quilombo.

Na perspectiva do conceito socioantropológico¹ de quilombo, a comunidade de Nova Esperança se autorreconhece como sendo quilombola por ser um território com marcadores específicos por assim ser, como: comunidade negra rural, descendentes de ex-escravos, laços de parentescos e compadrio, resistência cultural, traços étnicos e biológicos como o alto índice de pessoas com hipertensão.

Nova Esperança surge quando Faustino dos Santos compra as terras. O fato de ter sido comprada não tira o seu mérito de ser quilombola, vez que esta era uma das formas de resistência e luta por autonomia pelos negros libertos. A mesma se enquadra no Art. 62 do

¹ Conceito tratado no capítulo 1.

Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, este documento legaliza as propriedades ocupadas por afros-descendentes, pois seus costumes e resistências se fazem presente desde a primeira metade do século XIX.

A comunidade é reconhecida pela Fundação Palmares, mas ainda não tem seu território definido.

TRAJETÓRIA DA PESQUISA

Antes mesmo de iniciar a pesquisa, enfrentei o desafio do distanciamento necessário do pesquisador. Desafio, por entender, não haver neutralidade na sua totalidade. Pelo menos objetivamente não, mas é válido o esforço para não deixar-se levar por suas próprias percepções. Falar de mulheres da comunidade é também falar de mim mesma pelos vínculos de parentescos e afetivos já estabelecidos. No entanto, vesti-me das premissas necessárias ao pesquisador, tentando interferir o mínimo possível nas coletas de dados, como também na escrita.

Passada a etapa de processo seletivo e cumprimento de créditos no Programa de Pós-graduação, o primeiro contato como pesquisadora de campo se deu a partir do projeto de Extensão “Experiências e resistências indígenas-quilombolas no Baixo Sul da Bahia”, desenvolvido pelo Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade pela UFBA, sob orientação do Professor Doutor Fernando Costa da Conceição, em outubro de 2016, no qual a comunidade de Nova Esperança fez parte do roteiro.

No encontro, consegui estabelecer os primeiros diálogos com os moradores mais velhos e apresentei a minha intenção de realizar a pesquisa. Neste momento, pedi licença aos mesmos e fui acolhida. Marcamos então nossa primeira reunião para que pudesse ouvi-los.

Os laços de confiança já existiam, mas a cada visita realizada estes foram ficando cada vez mais fortes. Dessa forma, estreitei a amizade com a presidente da associação de moradores, Clemilda Ferreira (60 anos), com quem pude contar diversas vezes. Com Ramom dos Santos (34 anos), obtive informações sobre o processo de reconhecimento do lugar. Já Senhorinha dos Santos (73 anos), Florinda dos Santos (72 anos), Getúlio José dos Santos (86 anos), Otávio José dos Santos (72 anos) e Isabel dos Santos (72 anos) passaram a ser minha referência de investigação historiográfica.

As várias visitas e horas de conversa e registros serviram de base para a reconstituição da história de Nova Esperança, sobretudo, sobre seus familiares, suas heranças culturais

materiais e imateriais, sua religiosidade e as relações de trabalho. Saber o passado é compreender quem fomos e quem somos.

No que tange o objeto da pesquisa, estabeleci laços com Elisabeth, Helena, Janaína Perseguida, Maria, Evilásia, Umberlinda e Almerinda². Elas que são a essência desse trabalho, muito colaboram ao dizerem de si e das relações com os outros.

AS MULHERES DA PESQUISA: QUEM SÃO ELAS?

Sendo o propósito deste trabalho buscar entender como as identidades étnicas vêm sendo construídas pelas mulheres da comunidade Nova Esperança, inicialmente precisei observar quais delas pudessem responder sobre a questão em voga. Superada essa etapa, quis saber quem são elas? O que fazem? O que dizem?

A princípio pretendia-se entrevistar três mulheres, mas como é próprio da História oral, método e técnica utilizados na pesquisa, o número de sujeitos podem variar no decorrer da pesquisa pois estamos tratando de histórias de vida e as teias construídas podem findar-se em apenas um ou enredar por outros sujeitos, o que por fim aconteceu. Sobre isto aponta Alberti (1989) que:

Somente durante o trabalho de produção das entrevistas que o número de entrevistados necessários começa a se descortinar com maior clareza, pois é conhecendo e produzindo as fontes de sua investigação que os pesquisadores adquirem experiência e capacidade para avaliar o grau de adequação do material já obtido aos objetivos do estudo (ALBERTI, 1989, p. 36).

Quanto ao critério de escolhas das colaboradoras, Alberti (1989) ressalta que “escolha dos entrevistados não deve ser predominantemente orientada por critérios quantitativos, por uma preocupação com amostragens, e sim a partir da participação do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência” (ALBERTI, 1989, p.31).

A História Oral, como método capaz de dizer como sujeitos comuns entendem o mundo, serviu como referência nas tramas da memória e nas experiências dessas mulheres no cotidiano da comunidade. Assim, as tramas subjetivas tornaram-se fontes principais nessa tessitura. Foram elas que deram as contribuições para entendermos questões relativas à identidade, cotidianidades, tradições e fronteiras do viver na comunidade.

Elisabeth, 75 anos. Foi entrevistada em janeiro de 2018.

² Os nomes das mulheres participantes do objeto dessa pesquisa são fictícios. As mesmas optaram pela supressão de seus nomes oficiais, escolhendo nomes que tiveram ou tem representatividade em suas vidas.

Elisabeth, nome fictício da entrevistada, escolheu esse nome para homenagear sua filha que morreu de parto. Ela considera sua filha uma representante de mulher forte, pois tornou-se mãe ainda muito jovem, criou os filhos sozinha e para garantir o sustento deles trabalhou na roça. Infelizmente foi dependente do álcool. Aos 27 anos morreu de parto. Segundo a colaboradora, sua filha sofreu preconceitos por ser mãe solteira. Mas mesmo assim, para ela, morar em Nova Esperança é um presente. Considera ser um lugar abençoado por Deus.

Helena, 60 anos. Foi entrevistada em fevereiro de 2018.

Helena é o pseudônimo de uma mulher forte, exerce liderança em vários setores da comunidade. Escolheu se chamar Helena porque não teve filhas, mas se tivesse, seria esse o nome por simbolizar, segundo ela, fortaleza. Helena é dessas mulheres que não foge à luta, cuida com carinho da memória da comunidade e das pessoas do lugar. Diz que apesar de não ser negra é quilombola e que Nova Esperança é acolhedora. Ela mesma se sente acolhida.

Janaína Perseguida, 60 anos. Entrevistada em dezembro de 2017 e fevereiro de 2018.

Com nome e sobrenome, Janaína Perseguida explica: o nome é por representar sua companhia espiritual e o sobrenome por simbolizar sua história de sofrimento no âmbito espiritual e social. Disse sofrer preconceito não por ser negra, mas por ser pobre. Gosta de ser quilombola, mas gostaria que houvesse mais união entre as mulheres.

Maria, 62 anos. Entrevistada em fevereiro de 2018.

Escolheu se chamar Maria dizendo que toda mulher é um pouco Maria. Chegou na comunidade quando se casou. Mas disse que Nova Esperança é parte do que ela é. São muitos anos e não tem como não ser parte dela, mas gostaria de mais oportunidades. Comerciante, disse que seu papel na comunidade é para se ter orgulho.

Evilásia, 34 anos. Entrevistada em dezembro de 2017.

O nome é em homenagem a avó. Disse que sua avó é um símbolo de mulher guerreira porque criou os filhos trabalhando na roça como diarista. Passou muita dificuldade, mas nunca desistiu de lutar. Se considera um símbolo da resistência da avó. Moradora da comunidade adjacente chamado de Muringa, foi profissional da saúde na comunidade. Apesar de ter nascido na região, percebe que existe certa resistência por parte dos herdeiros do fundador em

considerar os demais como quilombolas, mas que sabe que é quilombola. Diz ser a cultura do lugar muito importante e por isso precisa ser preservada.

Umberlinda, 15 anos. Entrevistada em dezembro de 2017 e fevereiro de 2018.

Escolheu se chamar Umberlinda em homenagem a mãe. Para a colaboradora sua mãe é uma grande mulher que, apesar de tudo o que viveu, ficando paraplégica, não desistiu dos filhos e de ganhar o próprio sustento. Umberlinda é estudante, cristã, e vê a escola como um espaço que contribui para fortalecer a cultura quilombola. Ela deseja mais acesso cultural para os jovens e diz que não percebe uma preocupação por parte dos mais velhos em atrair a juventude para os eventos tradicionais da comunidade. Diz sou branca, mas sou da comunidade, então sou quilombola.

Almerinda, 33 anos. Entrevistada em fevereiro de 2018.

Escolheu o nome em homenagem a avó. É membro da 3ª geração da família dos fundadores da comunidade. Disse que guarda de sua avó as melhores lembranças da infância. Foi criada por ela. Professora, acredita ser a educação o melhor caminho para se tornar independente. Diz também que a escola tem o dever de tratar das questões que envolve a história da comunidade e do negro de modo geral. Acredita que a memória dos mais velhos precisa ser preservada.

Essas são as mulheres, representantes do *mulherio*³ da comunidade, que se juntam, se organizam na busca por outros horizontes. Talvez não conheçam o termo *sororidade*, mas sabem o que é união; talvez não entendam o que é *feminismo*, mas mesmo assim, buscam igualdade de direitos, como equiparidade salarial. Sabem mais de solidariedade do que de competição; são da lida e do *bem viver*; tudo porque, em comum, carregam ancestralidades da resistência cultural e do coletivismo como sinônimo para a sobrevivência.

Por falta de oportunidade, a maioria é semianalfabeta, com exceção de uma com nível superior, uma estudante do Ensino Médio e outra com formação técnica.

Devidamente apresentadas, seguimos viagem rumo às suas memórias, de onde cavamos informações, entrelaçamos narrativas entre as curvas dos esquecimentos e das lembranças. Delas, abstraímos experiências de si e de seus antepassados, vivenciados na comunidade. Tudo isso só foi possível, graças aos laços de cumplicidade e confiança estabelecidos entre nós.

³ Termo utilizado por Lélia González para designar “uma grande porção de mulheres”. (Mulherio. ANO 1. Nº 0, 1991).

Ressaltamos que, no decorrer da explanação, as participantes da pesquisa serão chamadas de colaboradoras⁴.

ESPAÇO, CATEGORIAS E MÉTODOS DA PESQUISA

A comunidade de Nova Esperança, a partir de 1998, passou pelo processo de reconhecimento como remanescente quilombola. Foi um longo processo até o recebimento pela Fundação Palmares, publicada no Diário Oficial de 28 de novembro de 2003, a certidão de Autodefinição, conforme acordo Decreto 48.87 de 20 de novembro de 2003. O mesmo foi lavrado em 26 de novembro de 2007. Nova Esperança, assim como a maioria das comunidades negras, vem lutando por direitos a melhores condições de vida e pela demarcação territorial.

As categorias abordadas na pesquisa são: Quilombo, Gênero e Fronteiras étnicas.

Acerca do conceito de quilombo, buscamos compreender as diversas ressemantizações. De forma sintética, José Maurício Arruti (2006, p. 318-319) define três tipos principais do termo quilombo: a primeira, o quilombo como resistência cultural; o segundo, o quilombo como resistência política; e o terceiro, quilombo como ícone da resistência negra. Para o antropólogo é o terceiro o mais apropriado para o conceito de quilombo contemporâneo, a partir das proposições de Abdias do Nascimento no livro *Quilombismo*⁵. Nesse sentido, quilombo quer dizer “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (ARRUTI, 2006, p.320).

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (Associação Brasileira de Antropologia-ABA, 1994, p. 81)⁶.

⁴ Para A história oral de vida, por sua vez, trata-se da narrativa da experiência de vida de uma pessoa (MEIHY, 2005, p.147). Nessa visão, a pessoa que narra sua trajetória é um interlocutor com quem se estabelece uma relação de cooperação, criando, desta maneira, a possibilidade de uma relação dialogada. Busca-se construir uma relação de colaboração e, por isso, adotamos nesse trabalho o termo colaboradora em substituição a entrevistado ou informante, pois em conjunto com a pesquisadora elaboraram conjuntamente o registro de sua história e da comunidade.

⁵ De acordo com Abdias do Nascimento, quilombismo aponta a ideia de que o Brasil foi construído pelo trabalho dos africanos, negros e mulatos. “ Nossos ancestrais nos legaram outra herança: a construção de um país chamado Brasil” (NASCIMENTO, 1992, p. 25).

⁶ Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, 1994.

Esta é a definição que melhor elucida a comunidade em estudo, pois o lugar não pertence tão somente ao passado escravagista, tampouco é uma comunidade isolada no tempo e no espaço, ao contrário, tem exímia participação na estrutura social vigente. Diversos autores discutem o conceito de quilombo, neste trabalho nos quais debruçamos nas conceituações de: MOURA (1991), FREITAS (1994), LEITE (1999) ARRUTI (2006) E FIABANI (2012).

A despeito dos estudos de gênero, o recorte se fez a partir da interseccionalidade Gênero, raça e etnia. Para o qual adentramos no universo da mulher enquanto mulher-negra-quilombola. Abordar gênero nesse sentido, apresenta-se como possibilidades para a compreensão das relações de poder emaranhadas com outras categorias.

Para politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeia processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupo de mulheres indígenas e **grupo de mulheres negras** (*grifo meu*), por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubricada da questão de gênero se esta não levar em conta a especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso (CARNEIRO, 2003, p.119).

Estudos referentes à história das mulheres apontam para variadas atividades desempenhadas por elas em contextos socioeconômico, político e social de épocas distintas. Nos últimos tempos, inclusive no Brasil, estudos referentes à história social, do cotidiano e de sujeitos até então invisibilizados pela história oficial, tem colaborando para o registro da história das mulheres.

Desde o surgimento de Nova Esperança, as mulheres vêm trilhando caminhos de protagonismo na história do território, visto que se fazem presentes em todos os espaços. Por isso, enquanto personagens do local, foram elas imprescindíveis na elaboração desse trabalho.

No intuito de conhecer mais sobre o que sabem e o que dizem essas moradoras, as narrativas tecidas pelos sujeitos debruçaram-se na História Oral como um caminho possível para adentrar o campo da memória individual e coletiva e também de anunciação de identidades étnicas. Sobre memória coletiva, Maurice Halbwachs (1990), argumenta:

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (HALBWACHS, 1990, p. 26).

As narrativas apresentadas pelas pessoas de mais idade ajudaram a reconstruir a trajetória do surgimento do lugar, bem como as manifestações culturais e religiosas, sendo as mulheres as que mais guardaram na memória fragmentos do passado.

Para abordar gênero, na ótica da interseccionalidade, optamos por tratar a categoria, escutando escritoras brasileiras, destacando: Beatriz NASCIMENTO (1997 e 2006), Lélia GONZÁLEZ (1980, 1991, 2000 e 2011) e Sueli CARNEIRO (1993 e 1995).

Ouvir o que elas pensam sobre suas identidades étnicas na mobilização pelo reconhecimento de si e, por conseguinte a manutenção de pertença em comunidade foi desafiador, mas necessário.

Sobre as análises referentes à identidade étnica, buscou-se discutir as fronteiras étnicas acionadas nas narrativas dos sujeitos. Para isso, analisou-se elementos expressados nas entrelinhas. Logo, as narrativas foram de fundamental importância para abstraímos elementos da identidade que atravessam ou criam fronteiras entre os sujeitos e, por conseguinte, revela a comunidade.

Para tanto, os sujeitos, ao enunciarem suas memórias individuais, terminam por expressarem memórias coletivas “já que afinal de contas a história de nossa vida faz parte da história geral” (HALBWACHS, 1990, p.73) ao tempo em que elaboram e reelaboram identidades. Ainda sobre a memória coletiva, Halbwachs relata:

Quando o evoco, sou obrigado a me remeter inteiramente á memória dos outros, e esta não entra aqui para completar ou reforçar a minha, mas é a única fonte do que posso repetir sobre a questão (...). Trago comigo uma bagagem de lembranças históricas, que posso aumentar por meio de conversas ou leituras – mas esta é uma memória tomada de empréstimo, que não é minha (HALBWACHS, 1990, p.72).

Sobre as questões identitárias, entendemos ser o que postula Hall (2005, 206), as identidades são “uma celebração móvel”, instituídas nos modos de pensar nas relações entre ‘o social’ e ‘o simbólico’”, marcadas pelo jogo de interesses e na interação entre sujeitos.

A identidade é, portanto, um processo interminável de interações entre pessoas resultando em fronteiras e proximidades em um território cultural, ou seja, construímos identidades em interação com o outro, em contato com a família, a comunidade, a cultura, em espaços diversos – de maneira que adquirimos informações que resultam em subjetividades – como nos fala Roy Wagner (2010, p. 211), o homem “é um mediador de coisas, construtor e capaz de transformar-se nas coisas em seu entorno, de integrá-las ao seu conhecimento, ação e ser”.

A abordagem da identidade passa pela pertença étnica, que, por sua natureza híbrida, apresenta nuances das fronteiras étnicas, simulando jogo para a manutenção das dicotomias e diferenças culturais. Barth, argumenta que “Nos lugares onde as identidades sociais são organizadas e divididas por tais princípios, logo haverá a tendência para a canalização e padronização da interação e a emergências de fronteiras que mantenham e gerem a diversidade étnica dentro dos sistemas sociais englobantes de maior amplitude” (BARTH, 2011, p. 200).

Com isso o conceito de etnicidade tem-se modificado, como aponta Poutignat & Streiff-Fernart:

[...] a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de “traços culturais” (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinária, etc.), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo. (POUTIGNAT, STREIFF-FERNART, 2011, p. 11):

Logo se compreende que o termo etnicidade possui um significado dialético, bem como o sujeito ou grupo do qual o termo define. Sendo assim, a identidade étnica também é algo em movimento, se estrutura e modifica nas relações multiculturais, “nas quais diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retém algo de sua identidade ‘original’” (HALL, 2006, p. 50), construídas na história individual, de grupo e da nação. Para tanto, “traços culturais” são elencados para garantir a distinção entre grupos que estão em contato contínuo na sociedade onde convivem.

Portanto, abordar a etnicidade e suas fronteiras, bem como a identidade, foi substancial para entendermos as relações concebidas pelas mulheres e suas percepções ao redor. Suas narrativas são entremeadas de sentidos, por vezes ditos intencionalmente, outras despretensiosamente.

Mediante o exposto, para discutirmos os conceitos supracitados, inclinamos em teóricos como: GEERTZ (1978), HALL (2005, 2006, 2015), WAGNER (2010), BARTH (2011) e POUTIGNAT & STREIFF-FENART (2011).

Em síntese, problematizar os elementos que constituem as identidades étnicas apontadas por estas mulheres enquanto quilombolas. Conforme aponta Barth (2011, p.194), ao dizer que “na medida em que os autores usam identidades étnicas para caracterizar a si mesmo e os outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos...” A base para compreendermos essas relações estabelecidas serão os relatos orais das mulheres enquanto grupo étnico e que apresentam unidades étnicas correspondentes à sua cultura.

Conforme já dito, para a realização dessa pesquisa, laços de confiança foram previamente estabelecidos. Fizemos várias visitas à comunidade: em todas elas, Clemilda

Ferreira, presidenta da associação de moradores, possibilitou-me o acesso a documentos e indicação de sujeitos para a pesquisa, sendo que a partir desses outros surgiram. Florinda dos Santos, Ramon dos Santos e Senhorinha dos Santos, estas já com vínculos já estabelecidos também foram de grande ajuda.

No primeiro encontro com a presidenta da associação, a Senhora Clemilda Ferreira, as conversas informais constituíram grande valia para os passos seguintes: visitar as pessoas, participar das atividades culturais, acesso aos documentos e colher o seu depoimento. Todas as pessoas com as quais conversei se mostraram receptivas e felizes em poder contar o que sabem e como vivem em Nova Esperança.

Pretendemos responder a seguinte problemática: Como as identidades étnicas, construídas por essas mulheres, influenciam e são influenciada pela comunidade?

Na tentativa de responder a questão traçamos como objetivo: Investigar como as identidades étnicas vêm sendo construídas pelas mulheres da comunidade Nova Esperança, afim de identificar a partir das narrativas como essas mulheres se percebem etnicamente. Por conseguinte, registramos suas narrativas na perspectiva das percepções e pertença às heranças quilombolas e, por fim, analisamos como as mulheres da comunidade têm construído e percebido a identidade étnica local.

Sabendo que as colaboradoras da pesquisa estão inseridas em um contexto social, religioso e político e, portanto, permeadas por conflitos, contradições, conferido pela cultura, a pesquisa é de natureza qualitativa que é “(...) construída para explicar ou para compreender um fenômeno, um processo ou um conjunto de fenômenos e processos”. (MINAYO, 2008, p.17), afirmando ainda que é um processo em “espiral”, pois se inicia com uma pergunta que ao ser respondido cria novos questionamentos e dúvidas. Para que os objetivos sejam alcançados a pesquisa qualitativa propiciará uma análise dialética da cultura entendida com participação ativa dos atores sociais envolvidos

Por ser uma pesquisa centrada na memória humana e trajetórias de vida de sujeitos inseridos em um contexto que ao dizer testemunham o vivido, traçando acontecimentos do seu âmbito familiar e comunitário a partir da memória, o método de História Oral é útil por apresentar possibilidades de construto histórico de sujeitos até então invisibilizados, como define Paul Thompson (1992):

Um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

A História Oral busca detalhar o cotidiano de um grupo, os seus mitos, rituais e visão de mundo, dando ênfase à história e a práticas sociais de comunidades específicas e a sua cadeia de transmissão. Nesse sentido, a História oral, como procedimento metodológico, busca perpetuar as vivências de sujeitos que ao compartilhar percepções de si também fala de seu entorno mesmo que involuntariamente. Salientamos que a pesquisa com a História Oral procura buscar verdades e não uma verdade absoluta, totalizante.

Por isso, ao ouvir os sujeitos anônimos articula-se as narrativas de uma história não linear de forma que o passado seja dito não como um lugar engessado, mas em um construto discursivo em que os sujeitos se apresentam e representam outros sujeitos que em algum momento tiveram contato construindo e reconstruindo a memória coletiva.

Porque a voz dos sujeitos historicamente invisibilizados foram cerceadas e, portanto, não fazem parte da história oficial, a História Oral de vida será a técnica utilizada, por trazer a experiência do vivido das colaboradoras que se auto-reconhecem remanescentes quilombolas, portanto protagonistas da pesquisa. Esta técnica dará um norteamento do caminho a ser seguido, como aponta Verena Alberti (2005),

O conhecimento prévio do objeto de estudo é requisito para a formulação de qualquer projeto de pesquisa. No caso da história oral, dele dependem as primeiras escolhas que devem ser feitas no encaminhamento da pesquisa: que pessoas entrevistar, que tipo de entrevista adotar e quantas pessoas ouvir (ALBERTI, 2005, p. 32).

A escolha pela História Oral de vida deu-se ainda por conta de a pesquisa estar pautada no resgate da memória da comunidade a partir do que dizem essas mulheres. Nossa preocupação tem sido exatamente dar existência à participação dos membros da comunidade na elaboração da história do grupo, ouvindo o que dizem e, por conseguinte visibilizem-se através da história oral de vida.

A História Oral de vida é uma técnica que debruça sobre a fala, sua fonte de pesquisa. Com esta técnica amplia a possibilidade de aproximar mais as colaboradoras da pesquisa, pois, através de suas falas, podemos analisar como se percebem e constituem sua identidade, valores e cultura. Como procedimento metodológico, a história oral busca registrar – e, portanto, perpetuar – impressões, vivências, lembranças daqueles indivíduos que se dispõem a compartilhar sua vivência que, nesta pesquisa, será dado ênfase aos discursos das mulheres para compreender como estas enunciam as suas identidades étnicas, pois de acordo com José Carlos Bon Meihy,

(...) a história oral de vida se espalha nas construções narrativas que apenas se inspiram em fatos, mas vão além, admitindo fantasias, delírios, silêncios, omissões e distorções (...) as histórias de vida são decorrentes de narrativas e estas dependem da memória, dos ajeites, contorno, derivações, imprecisões e até contradições naturais da fala (B. MEIHY, 2013, p. 34 e 35).

A utilização da escuta e o registro das vozes dos sujeitos estudados possibilitam avanços quanto à visibilização da problemática em seus mais variados aspectos. Sendo assim, a História Oral pode fornecer subsídios para os estudos que procuram trabalhar com as múltiplas vozes que podem surgir no decorrer da pesquisa. E por isso, a história oral diferencia-se, pois, o narrador assume as suas escolhas, interferências, os esquecimentos e a omissão de fatos, seja intencional ou não. Vale salientar que para Alberti (1989) a História Oral é:

(...) um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, (...)) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (ALBERTI, 2005, p. 52).

A análise dos dados ocorre em três etapas procedimentais. Sendo que a primeira consistirá na transcrição das entrevistas com as mulheres que transformará o oral em escrito embasado no que diz Meihy (2005, p. 135) de que “a transcrição nos aproxima do sentido e da intenção original que o colaborador quer comunicar. E tudo vira ato de entendimento do sentido pretendido pelo emissor, que pode ser expresso tanto oralmente quanto por escrito”. Embora seja uma etapa rigorosa, exaustiva e técnica da transcrição é de grande importância para a construção e análise das histórias de vida, principalmente por sua natureza reiterativa e absoluta.

Efetivada a primeira fase, seguimos com a textualização, etapa em que o pesquisador adapta as falas conforme as regras gramaticais, mas, sobretudo, organizando sua cronologia e as temáticas a fim de facilitar a compreensão em favor de um texto mais liso, mas sem tirar a sua essência o que Bom Meihy (2005) chama de “tom viral”.

E, por fim, partiu-se para a Transcrição⁷, fase fundamental para a história oral por sua essência subjetiva por garantir o que foi dito e a maneira que foi falado respeitando a enunciação da colaboradora. Seguindo as três etapas, confrontaremos os dados obtidos das

⁷ Refere-se a incorporação de elementos extra-textos na composição das narrativas dos colaboradores. Procura-se recriar o contexto da entrevista no documento escrito. Mais do que uma tradução, tenta-se elaborar uma síntese do sentido percebido pelo (a) pesquisador(a) além da narrativa e performance do colaborador(a).

entrevistas com a teoria estudada e analisar as categorias de análises que contemplem as narrativas

Sabemos que técnica da história oral de vida permite compreender subjetividade que é parte inerente da pesquisa em que aborda questões etnográficas. Ressaltamos que o trabalho com a fonte oral não substitui a fonte documental; complementam-se. As narrativas são gravadas e posteriormente transcritas, tornando-se fonte escrita para a manutenção do registro. Nessa dinâmica, as falas poderão contar as vivências e percepções das mulheres da Comunidade Quilombola Nova Esperança e como estas interferem na construção de suas identidades.

Assim, inicialmente foi realizada entrevista com uma colaboradora, a escolha se deu por critérios pré-estabelecido, por ser líder da associação de Moradores e com idades acima dos 50 anos. No desenrolar das entrevistas o número de colaboradoras aumentaram para dez, mas optamos por analisar a colaboração de sete mulheres, conforme o perfil já explicitado anteriormente. Salientamos que a idade varia entre 15 e 75 anos, propositalmente, quisemos observar também, como se dá a percepção étnica de acordo a faixa etária.

Em síntese, esse método, favorece evidenciar as pessoas historicamente silenciadas na história oficial, portanto, colabora para novas perspectivas para as minorias étnicas e sociais permitindo novos olhares sobre a própria história. Ela favorece visibilidades à estes segmentos, possibilitando futuras ações de políticas públicas em prol de seu bem-estar. Propósito final dessa pesquisa.

De posse de todas essas etapas, o presente trabalho será apresentado em três capítulos, assim distribuídos:

Capítulo 1 – Percorrendo caminhos: a história do lugar: É apresentado a história do lugar a partir das narrativas dos moradores mais velhos, extraídos das suas memórias e das próprias experiências. A fala dos sujeitos reconstrói a história do lugar, pontuadas no contexto do seu surgimento, entrelaçadas com as histórias dos fundadores, a cultura local. Como isto, se constituem na memória coletiva e de pertencimento identitário quilombola. Sobre a história dos fundadores, enfatizamos a participação da matriarca como personagem de relevância para a sobrevivência do grupo.

Ainda nesse capítulo abordamos o processo de reconhecimento como lugar de remanescentes quilombolas. Nesse capítulo, situamos ainda a comunidade dentro do seu território de identidade baiana e falamos de suas produções agrícolas, as relações de trabalho e número de habitantes. Nesse quesito, constatou-se serem as mulheres a maioria da

população. Abordamos também o sentimento que os habitantes têm sobre o que é ser quilombola.

Capítulo 2 – A mulher na historiografia: uma luta para além do pertencer: Iniciamos com uma abordagem historiográfica sobre a história das mulheres e a negação da mesma sobre elas. Nesse mesmo tópico, discutimos sobre os estudos e estudiosas do movimento feminista brasileiro, a interseccionalidade de gênero dando ênfase a mulher negra. Para isso, optamos majoritariamente por escritoras brasileiras ligadas a militância negra.

Apresentamos o cotidiano das mulheres de Nova Esperança, seus afazeres domésticos, culturais, seus trabalhos remunerados e suas relações cotidianas. Para isto, ouvimos relatos de mulheres que se destacam nas atividades que exercem na comunidade. Por se tratar de sujeitos de uma comunidade quilombola, as atividades culturais e religiosas também foram discutidas nesse capítulo. Apontamos para a festa de Nossa Senhora do Rosário- padroeira da comunidade – e sua proeminência e significados na memória dos descendentes dos fundadores. A comunidade tem fortes influência das culturas africanas na realização dos festejos, especialmente no Terno de Reis, que associa elementos católicos aos africanos. Ainda se tratando da religiosidade, discutimos o sincretismo religioso e sua negação, a partir da história da parteira Marcelina dos Santos.

O capítulo buscou pontuar a forma como os sujeitos da comunidade vivenciam suas experiências cotidianas, da luta para além do ser, do pertencer e participar ativamente nas várias esferas da comunidade. Para as mulheres morar nesse território é uma luta diária na busca do bem comum. Elas se reconhecem importantes para a visibilidade do lugar e registram a importância da união do grupo.

Capítulo 3 - Elas e as narrativas de si: revelando identidades étnicas: Aqui privilegiamos as narrativas das colaboradoras, sujeitos do objeto da pesquisa. Para fundamentar as análises nos debruçamos nos conceitos de identidade, cultura, pertencimento e fronteiras étnicas. Constatamos a proeminência de fronteiras entre quem é de dentro e de fora ao que tange os elementos culturais, religiosos e ainda sobre as diferenças de classe. Vimos também o realce dado as culturas locais e o sentimento de pertença étnica.

As narrativas apontam para o entrecruzamento de elementos comuns ao que tange a a identidade dos sujeitos e, por conseguinte, revelam a também a identidade. As narrativas colaboram para o entendimento da realidade coletiva vivida por elas, revelando o que as unem e o que as separam. As narrativas pontuam também a necessidade de se passar adiante a

história local no intuito de se manter viva o sentimento de pertencimento tendo a educação como principal lugar para isto.

Em cada capítulo, há resquícios da memória vivenciada, não como deslocamento do passado para o presente, mas as releituras providas pelos sujeitos no presente vivido em um vão e vêm dos entrelaço da memória coletiva.

CAPÍTULO I

PERCORRENDO CAMINHOS: A HISTÓRIA DO LUGAR

Cacau é boa lavra, eu vou colher! Na força do verão, eu vou vender! Cacau é boa lavra! O cacau é boa lavra, assim diz o lavrador! Cacau de 150, muitos homens enricou! Cacau é boa lavra!

(Cantiga de roda da comunidade)

A memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF, 2003, p. 471).

1.1 - A COMUNIDADE QUILOMBOLA: UMA NOVA HISTÓRIA, TEMPOS DE ESPERANÇA

A história é feita por homens no seu tempo, mesmo quando precisamos nos debruçar nos acontecimentos do passado para a compreensão do momento presente. Nesse sentido, a memória daqueles que vivem e vivenciam o cotidiano de um lugar é imprescindível para nos reportarmos aos fatos passados. Para conhecermos a história da comunidade, ouvimos os mais velhos da localidade. Nas colaborações todos eles fazem uma “viagem” ao tempo anterior e articulam com o momento presente de forma a transitarem entre o saudosismo, e a realidade, na esperança de um presente menos doloroso.

Frente ao exposto, as memórias do grupo dos moradores de Nova Esperança apresentam a história de sua comunidade, construída na coletividade, na luta pela manutenção da identidade e na labuta cotidiana por melhores condições de vida para todos que ali vivem.

O território do qual trata o presente estudo é um lugar de remanescentes quilombolas⁸, localizado no município de Wenceslau Guimarães⁹, Território de identidade do Baixo-Sul da Bahia¹⁰, distante 290 km de Salvador. Conforme o censo 2010¹¹ a população de Wenceslau

⁸ O conceito de quilombo será exposto no decorrer deste capítulo.

⁹ Emancipada em 1962, Wenceslau Guimarães é um município brasileiro do estado da Bahia. Sua população estimada em 2013 era de 23.046 habitantes. É o maior produtor nacional de graviola e banana-da-terra. De acordo os dados do IBGE o município tem uma área de 655,239 km² e com população estimada em 22.445 habitantes conforme dados de 2016.

¹⁰ Ver mapa- **imagem 03**/ Apêndices

¹¹ Disponível em: http://populacao.net.br/populacao-wenceslau-guimaraes_ba.html

Guimarães é de 22.189 habitantes. Sendo a população masculina de 11.475, enquanto a população feminina é de 10.714 habitantes.

A despeito da fundação da comunidade, as narrativas dos colaboradores chegam em um lugar comum. Segundo eles, se dá pela chegada de seu fundador, o Sr. Faustino dos Santos, e sua família, por volta da primeira metade do século XX, mais precisamente em 1929.

Oriundos do Sertão da Bahia, fugiram da Guerra de Canudos e da seca que devastou a região, a pé, carregando seus pertences em surracas¹² e algumas economias em dinheiro adquirido através do trabalho realizado de fazenda em fazenda. Após meses de viagem, ele e sua família chegaram à região onde hoje situa-se Nova Esperança. Neste advento, encontraram alguns posseiros¹³, entre eles Manoel Calixto, com quem o patriarca adquiriu as terras onde atualmente é a comunidade apresentada.

A história da comunidade se faz presente nos depoimentos das pessoas mais velhas do lugar quando narram a saga da família dos Santos, sendo estes relatos preponderantes para conhecermos a historiografia local.

Nas comunidades tradicionais, a memória tem seu clímax entre os mais velhos, como netos, bisnetos, conhecidos/compadres dos primeiros moradores que guardam as histórias dos seus ancestrais e com isto, em constante entrelaçar de memórias, é possível recuperar relações e acontecimentos.

Halbwachs anuncia o seguinte:

Muitas vezes é na medida em que a presença de um parente idoso está de alguma forma impressa em tudo o que este nos revelou sobre um período e uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória – não como uma aparência física um tanto apagada, mas com o relevo e a cor de um (personagem que está no centro de todo um quadro, que resume e o condensa (HALBWACHS, 1990, p. 85).

Os herdeiros mais velhos contam e recontam essa história. Dentre estes o Senhor Getúlio José dos Santos, neto mais velho do Senhor Faustino José dos Santos: “Aí ele chegou e veio em 29 [1929] com a filharada toda, menos meu pai que tinha casado, minha mãe grávida de eu no mês de ganhar neném de forma que eu fui nascido no dia 15 de junho de 1929, em 32 ele¹⁴ veio prá aqui” (Getúlio dos Santos¹⁵, 2016).

¹² Saco onde os sertanejos colocavam seus pertences e carregavam sobre as costas.

¹³ O termo posseiro é aqui utilizado pelos colaboradores como sinônimo de primeiros ocupadores das terras da região.

¹⁴ Refere-se a Maurício José dos Santos, pai do entrevistado.

¹⁵ A entrevista com Getúlio dos Santos foi realizada por Wesley Santos de Matos Mestrando em Relações étnicas/UESB, em 2016.

Este relato é confirmado na narrativa de Florinda dos Santos, outra neta de Sr. Faustino:

Ele era pai de 7 filhos. Não trouxe todos os 7 na época. Trouxe uma metade porque tinha um mais velho que a esposa estava esperando o neném, aí ele esperou o neném nascer pra ele poder vim acompanhado, vim ao encontro do meu avô que esse filho que é o mais velho chama-se Getúlio. Getúlio que até hoje ele vive na Comunidade aqui também (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).¹⁶

Quando o Senhor Faustino chegou já havia pessoas morando no entorno, inclusive havia casas de taipa com cobertura de palha, “era todo mundo negro, uma região quilombola sim senhô” (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016). Faustino sentiu-se realizado nas novas terras por conta do sonho de ter um pedaço de terra própria e por isto ele nomeou o lugar de Nova Esperança, pois havia encontrado um lugar promissor.

Na época, a comunidade era pertencente ao município de Nilo Peçanha – Bahia (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016). Assim, em 1929, o senhor Faustino José dos Santos fundou a comunidade Nova Esperança pensando, utopicamente, em um futuro melhor para sua família. E como tal, a comunidade é um lugar de novas esperanças para a sua gente; gente que nunca esqueceu o seu passado e de onde veio, que luta pela efetivação dos seus direitos mais fundamentais que lhes foram historicamente negligenciados, como, o direito definitivo da terra, o reconhecimento da cidadania, a preservação de seu patrimônio cultural e a reversão de estigmas racistas.

Ao chegarem, encontrava-se ali muita mata fechada, animais ferozes como a onça-pintada, a suçuarana, animais peçonhentos e silvestres. Sobre isto Getúlio José dos Santos, neto de Faustino, narra que, “naquela época as onças vinham durante a noite comer perus¹⁷ no quintal das casas” além de vir beber água no rio que passa nas proximidades da comunidade. Outros elementos compõem a história da chegada e do desenvolvimento de Nova Esperança, incluindo as motivações para a escolha do lugar, conforme narra Florinda dos Santos:

Eles (refere-se aos ancestrais da 1ª e 2ª geração) falavam as matas por ter muito verde, muita chuva, muita água. Então ele quis vim pra mata (...) lá então meu avô chegou até aqui, isso foi no final de 1929, ele fez uma aberta porque era mata bruta muita mata e fez um rancho. Fez um rancho e veio morar. Aí foi o procedimento que ele fez esse rancho e começou a morar, na época tinha muitos animais muitos bichos como a onça, a anta era um bicho que existia aqui que

¹⁶ A transcrição das entrevistas seguirá o curso da enunciação dos colaboradores conforme a técnica da História Oral em Bon Meihy (2005).

¹⁷ A onça-pintada é um felino da Mata Atlântica, típico do Sul do Brasil. Na região existia muitas onças, por isso, era comum elas se aproximarem das casas na busca de presas como galinhas e perus.

ele tinha uma passagem pra beber água nesse rio por ser um poço muito grande que até hoje ainda existe poço da anta¹⁸ que ela tomava água que era passagem pra ela tomar água e aí deu continuidade e no final de e depois de quando começou o ano de 30[1930] ele foi lá no Sertão trouxe os filhos, os filhos vieram que ele era pai de sete filhos vieram casaram e deu continuidade a família e hoje somos nós aqui a 3ª ou é a 4ª geração eu nem sei, que nosso avô já se foi, nossos pais e a gente tá aqui dando. (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Faustino e sua esposa Antônia, pessoas simples, moravam numa casa de palha e terra batida. Com o passar dos anos, os filhos foram se casando e construindo suas casas ao redor e assim foi dando corpo ao povoado.

As declarações dos moradores da comunidade expressam a relação contínua entre passado e presente, entrecruzada com vivências pessoais e coletivas para a constituição do grupo, pois as lembranças individuais corrobora para a memória coletiva onde “se destacam as lembranças dos acontecimentos e das experiências que concernem ao maior número de seus membros e que resultam quer de sua própria vida, quer de suas relações com os grupos mais próximos, mais frequentemente em contato com ele” (HALBWACHS, 1990, p.45).

Nessa perspectiva, a memória coletiva acontece nas relações de contato entre sujeitos, isto é, traz importante referências na construção do processo histórico da comunidade que, ao recordar, remonta a identidade local (Halbwachs (1990).

A memória coletiva é resultado da junção das memórias individuais que, ao recuperar suas lembranças, acionam elementos comuns, pessoas e sentimentos e reconstroem fatos, embora “ela não está inteiramente isolada e fechada” (HALBWACHS, 1990, p. 54).

As falas dos descendentes destacam a importância de Faustino dos Santos na formação da comunidade, bem como da liderança e respeito que ele inspirava ali, conforme conta Getúlio dos Santos (entrevista, 2016) “[...] e o povo em geral que foi conhecendo ele, tinha respeito a ele”.

O povoado de Nova Esperança é composto por 95 famílias, totalizando 387 pessoas. Quanto à distribuição por gênero existe aproximadamente 44% de homens e 56% por mulheres¹⁹. Os quilombolas vivem da lavoura do cacau, da banana e da graviola, todas elas são produzidas em escala comercial. Paralelo a estas culturas, têm ainda produções de subsistências, como o milho, a mandioca, laranja, feijão e criação de animais de pequeno porte para consumo próprio.

A relação de trabalho acontece entre os proprietários das terras e os prestadores de serviços, os chamados diaristas. Esporadicamente, há trocas de serviços, conhecido como

¹⁸ Atualmente esse Poço é chamado pelos moradores de “Poço D’anta”.

¹⁹ Dados colhidos na Associação de moradores.

“d’ mão²⁰”. Outra relação muito comum é a de meeiros, que consiste na troca de serviços entre o dono das terras e ou plantações e o lavrador. Neste tipo de trabalho, ocorre a divisão igual dos lucros. A convivência estabelece-se a partir de laços de parentescos e de compadrio, isto colabora para uma convivência pacífica entre os moradores. Outro fator preponderante é a luta pelo reconhecimento da comunidade enquanto lugar de ancestralidade negra.

Na região, existe uma reserva ecológica da Mata Atlântica que leva o mesmo nome da comunidade. O constante trânsito de profissionais da área ecológica no povoado favoreceu o despertar para o processo de reconhecimento enquanto lugar de reminiscências quilombolas. Conta Ramom dos Santos (bisneto de Faustino dos Santos):

Os profissionais da Reserva, ao passar sempre por aqui perceberam que aqui poderia ter sido um lugar de quilombo, por ter uma grande quantidade de pessoas negras. Isto despertou a curiosidade e começaram a conversar com alguns moradores sobre a Fundação Palmares. Eles levaram a informação para a Secretaria de saúde que constatou o índice elevado de pessoas hipertensas. Disseram eles que é uma doença que dá mais em pessoas negras. Tudo isso serviu para um longo caminho até o reconhecimento (Ramon dos Santos, entrevista, 2017).

A religiosidade, a prevaência de gente de pele negra, os laços de parentesco, os festejos populares despertaram nesses sujeitos a curiosidade em ouvir os mais velhos, com narrativas das histórias de seus ancestrais, todas elas conduzindo a um acontecimento comum: estórias da escravidão. Isto foi o primeiro momento sobre o longo processo de pesquisa até o reconhecimento oficial que trouxe o título de comunidade remanescente quilombola²¹.

Dentre os aspectos percebidos, os laços de parentescos despertaram curiosidade entre os profissionais da reserva ecológica. “Outra coisa foi devido ao grande número de parentes e de casamentos entre pessoas da mesma família” (Ramon dos Santos, entrevista, 2017). Pois há uma teia inter-relacional entre os moradores que, imbricados com seus ancestrais em um “contrato” de reciprocidade, ultrapassaram a linha do tempo enlaçados na contemporaneidade. Para Leite (2008, p. 4), “As famílias nucleares ou extensas compartilharam e ainda compartilham experiências de vários tipos, trajetórias comuns, situações de discriminação e exploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais”.

Igualmente, a comunidade de Nova Esperança mantém atributos obtidos desde sua fundação. Lugar de pessoas simples que buscam manter suas tradições para a manutenção da sua identidade, demonstrada nas organizações dos eventos comunitários, nas atividades

²⁰ D’ mão refere-se ao trabalho coletivo, tipo mutirão.

²¹ O processo de reconhecimento será tratado no item 1.3 deste capítulo.

agrícolas, na escolha de seus representantes políticos, enfim, pelos interesses nos objetivos comuns, através da Associação de Moradores, instituição que viabiliza a busca pelos direitos da comunidade, a exemplo da “merenda escolar diferenciada” e do escoamento de parte dos produtos agrícolas, como o cacau, a graviola e a banana.

A respeito do escoamento da produção agrícola em comunidades tradicionais, Almeida (2011, p. 62) expõe que “a questão do denominado ‘quilombo hoje’ passa também pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a estas unidades familiares, que produzem concomitantemente para o seu próprio consumo e para diferentes circuitos de mercado”.

Na perspectiva de Barth (2011), as relações elaboradas nesse espaço se configuram como marcadores de identidade étnica que os diferenciam os moradores de Nova Esperança dos moradores de comunidades adjacentes. Com essas características singulares é que se manifesta o ser quilombola, embora seja possível que não haja consciência desse território por parte dos moradores.

Por certo, ser quilombola para os moradores dessa comunidade perpassa por um longo processo de compreensão de seu passado histórico e de reconhecimento de si enquanto remanescentes. Para Senhorinha dos Santos, bisneta de Faustino dos Santos, ser quilombola é:

(...) pessoas guerreiras. Pessoas que lutaram. Muitas lutam para ter uma terra. Porque viver como escravos é mais difícil. Aí veio isso das pessoas adquirir terras e viver assim num quilombo, longe da cidade. Que sabemos que quilombo é quando a gente viaja muito e batalha. E não é diferente a nossa comunidade (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

Ser remanescente quilombola sugere uma série de questões gerais tangente à identidade como: que significou a introdução de tal categoria na vida cotidiana destas pessoas? Como foi significada a categoria por eles? Quem mais participa da significação do conceito? A intenção, para tanto, é pensar sobre as dinâmicas identitárias que estão sendo experimentadas por esta comunidade em suas lutas por reconhecimento como remanescentes de quilombolas. Para Leite (1999),

Os “novos” remanescentes, os “velhos” quilombolas ou os “tantos” negros aparecem, ressurgidos/insurgentes, presentificados no discurso e na perplexidade de um Brasil que quer se ver brasileiro, de “primeiro mundo”. Provocando as elites, os setores instalados, os velhos preconceitos, aparecem também a todos que se sensibilizam com “a causa” (LEITE, 1999, p. 124).

Para tentar responder a esta questão, portanto, primeiro é necessário discutir o significado de quilombo²² enquanto conceito socio-antropológico, de forma a compreender seus encadeamentos políticos e teóricos. Sobretudo no que tange aos remanescentes quilombolas distribuídos em diversos lugares no Brasil.

Com isto, se faz necessário adentrarmos pela historiografia do período colonial escravagista, a fim de localizarmos e compreendermos os processos da instituição do quilombo em terras brasileiras. Para as terras brasileiras não serem “invadidas” por outros estados europeus, iniciou-se de fato, no Brasil, por volta de 1532, o processo de colonização das terras por Portugal a partir do acordo das Capitânicas Hereditárias²³.

Para consolidar a política econômica do Brasil colônia foram utilizadas as mãos de obra de índios e negros. Conforme Vainfas(1986):

Possuir escravos, antes de qualquer coisa, eis o meio indispensável para se firmar na colônia. O morador honrado era o que podia sustentar sua família sem desempenhar qualquer trabalho, e tanto mais rico seria quanto mais escravos possuísse. Honra e riquezas (fazendas) eram privilégios garantidos aos que ingressavam na classe senhorial (VAINFAS, 1986, p.70)

Primeiro foram escravizados os índios, os “gentios da terra”, considerados uma das principais riquezas da colônia. Porém a escravização dos povos originários (índios) deparou-se com a questão cultural destes com relação a lida com a terra. Posto que eles não tinham um ritmo intensivo, regular e compulsório de trabalho. “Os índios resistiram às várias formas de sujeição, pela guerra, pela fuga, pela recusa ao trabalho compulsório” (FAUSTO, 2006, p.50).

²² O conceito antropológico de quilombo perpassa a definição de quilombo histórico proposto por Décio Freitas (1984) para a compreensão do mesmo, como “terra de pretos”, conforme Alfredo Berno de Almeida (2011) para o qual quilombo é todo lugar que onde seus moradores se autodefine descendentes de escravos e ali apresenta características políticas, sociológicas e antropológicas da lida com o essencial, a terra. Segundo Arruti (2006) quilombo “é um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”. Isto, principalmente aos seus aspectos políticos -organizacionais. Em síntese primeiro foi “terra de preto”, e, agora, é mais comum a expressão “comunidades remanescentes de quilombo” ou “comunidades quilombolas”. Nas palavras de Arruti (2005) temos a posição ressemantizadora, que resulta da equação das expressões “terras de uso comum”, categorias de “auto-atribuição”, novas etnias e está associada àquela outra genealogia do “artigo 68” (ARRUTI, 2005, p. 100- 101).

²³ As capitânicas hereditárias surgiram por um documento expedido por Dom João III no qual dividiu a nova colônia (Brasil) em quinze faixas de terra. Transferindo assim, a responsabilidade de ocupar e colonizar o território colonial para terceiros. A doação de uma capitania era feita através de dois documentos: a Carta de Doação e a Carta Foral. Pela primeira, o donatário recebia a posse da terra, podendo transmiti-la para seus filhos, mas não vendê-la. Já a Carta Foral tratava, principalmente, dos tributos a serem pagos pelos colonos. Definia ainda, o que pertencia à Coroa e ao donatário. Se descobertos metais e pedras preciosas, 20% seriam da Coroa e, ao donatário caberiam 10% dos produtos do solo. O modelo de colonização adotado por Portugal baseava-se na grande propriedade rural voltada para a exportação. Desse modo, a colonização iniciou-se, então, apoiada no seguinte tripé: a grande propriedade rural, a monocultura de produto agrícola de larga aceitação no mercado europeu e o trabalho escravo. Vale ressaltar que as capitânicas de São Vicente e Pernambuco foram as únicas que conseguiram prosperar e superar as dificuldades da época.

Além do supracitado, as questões religiosas implantada pela igreja através da catequização jesuítica e o grande índice de mortandade advinda das doenças adquiridas, contribuíram para o fim da escravização indígena.

Para Vainfas (1986, p. 79) “em inícios do século XVII a população nativa estava em vias de desaparecer pela ação de doenças e guerras, além da pressão escravista”.

Freyre (2013) ressalta que a degeneração se deu também pelo modo de vida nômade dos nativos, pois, “Os povos acostumados à vida dispersam e nômade sempre se degradam quando forçados a grande concentração e a sedentarização (Freyre, 2013, p. 110).

Diante desse cenário, a alternativa foi a utilização de escravos africanos, os chamados “negros da Guiné”. Assim, um longo e doloroso projeto de colonização de exploração iniciou-se por aqui como cita Décio Freitas (1984).

A escravização africana foi a solução óbvia, já adotada com “brilhantes” resultados na Madeira e nos Açores, em São Tomé e na Hispaniola a importação de escravos africanos. O objetivo inicial era empregá-los no trabalho árduo e pesado nos canaviais e na produção do açúcar nas capitanias de Pernambuco e Bahia. “Negros... negros... negros..., os colonizadores queriam negros, e estes, com efeito, foram chegando, primeiro às centenas, e depois aos milhares” (FREITAS, 1984, p. 11).

Aos africanos, no Brasil, foi-lhes imposto a escravidão em sua forma mais dura: não tinham nenhum tipo de liberdade, sendo subjugados às ordens do amo e senhor e reduzidos a qualificação de coisa. O tempo médio de vida do escravo, após trabalho forçado nos canaviais, era de 5 anos; tinha como moradia as senzalas e sofria de toda sorte de violência que aquele contexto naturalizava. Revela Freitas (1984):

Há memórias de sadismos inconcebíveis: a castração, a destruição de dentes a marteladas, a amputação de seios, o vazamento de olhos, a marca na cara com ferro em brasa, a queimadura com lacre ardente. Registraram-se casos de escravos emparedados vivos, afogados, estrangulados. Em Pernambuco houve casos de escravos arremessados vivos às caldeiras ou passado em moenda. (FREITAS, 1984, p. 26).

Frente a todo esse cenário desumanizado e desumanizador, os negros escravizados iniciaram as mais diversas formas de resistências às condições que lhes foram impostas. Entre aquelas, a de fugir e se embrenhar pelas matas, a fim de resgatar sua humanidade, rompe-se os quilombos, símbolo maior da resistência do negro à escravidão.

Surgido no período colonial, o quilombo tem se modificado de acordo com o contexto e as relações estabelecidas ao longo dos anos. Por isto, não se restringe apenas a definição de lugar de negros fugidos, conforme ficou reconhecido por mais de um século após a

promulgação da Lei Áurea de 1888, que oficializou o fim do trabalho escravo no Brasil. Mas, também, como todo agrupamento oriundo das resistências ao regime escravagista.

O quilombo simboliza a expressão da luta de classes no período escravagista contra o sistema opressor, “quer no seu sentido econômico quer na sua significação social, o escravo fugido era um elemento da negação da ordem estabelecida” (MOURA, 1981, p. 269).

Ressaltamos que o fim do trabalho escravagista no Brasil não significou término da exploração da mão-de-obra das pessoas de pele negra, ao contrário, o sistema capitalista vigente mais uma vez usufrui-se da população afrodescendente marginalizada como exército servil. Isto resultou na reconfiguração dos agrupamentos dos sujeitos recém libertos na luta pela terra, o que serviu para o fortalecimento dos quilombos pautados na territorialidade étnica e identitária dos respectivos grupos. Nesse sentido, o passado escravista e as lutas pelos direitos estabelecem um vínculo entre as resistências quilombolas do passado e os direitos do presente.

Clóvis Moura (1981) trata o quilombo enquanto lugar de resistência na perspectiva da organização política de homens que fugiam da situação de opressão vivenciada. Para este pesquisador, era considerado quilombo qualquer forma de agrupamento em oposição a escravidão. De organizações variadas, onde existisse resistência ao cativo, lá se encontrava um quilombo.

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. (...) O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, ... O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituíam-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava (MOURA, 1981, p.87).

A questão quilombola é complexa e isto por conta das variações de seus conceitos, visto que cada quilombo tem histórias distintas, não sendo apenas um reduto de negros fugidos. Uns são resultado de compras de terras por escravizados forros. Outras de terras foram herdadas dos antigos senhores em falência. Apesar das diversas origens, há a convergência da escravidão - por isso, existem definições distintas em torno da questão como “terra de pretos”, “remanescentes de quilombos”, “comunidade quilombola” e “comunidades negras, rurais e ou urbanas”.

Sobre o termo “remanescentes quilombolas”, o pesquisador Arruti (2006, p. 121) afirma que há uma “difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente”.

Por isso, essa definição vem se ressematizando, oscilando entre a interpretação histórica e a antropológica. Segundo Arruti (2008, p. 2), os quilombos não são isolados e nem todos têm origem na rebeldia e tampouco definidos pela densidade demográfica. Nesse sentido, são considerados quilombos “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”.

Entende-se que os quilombos foram se ressignificando ao longo do tempo, assim, o termo também foi modificado a fim de atender as demandas atuais. Sobre isto, a Constituição Federal de 1988 no Art. 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Art. 68, passa a considerar quilombo toda área ocupada por remanescentes dos antigos quilombos.

Sobre isto, Almeida (2011, p. 47) realça que “o novo significado expressa a passagem de quilombo, enquanto categoria histórica e do discurso jurídico formal, para um plano conceitual construído a partir do sistema de representações dos agentes referidos às situações sociais assim classificadas hoje”. Ou seja, o termo quilombo carrega em suas entranhas muito mais que uma definição meramente histórica e, sim, um amplo conceito que perpassa pelas subjetividades de cada grupo nas pautas pela busca de direitos, seja de território, seja de identidades.

O conceito quilombo foi estendido para atender o maior número possível de afrodescendentes que não necessariamente seja fruto de um lugar de movimentos de rupturas à escravidão, mas a outros grupos de pessoas que de alguma maneira tenham vínculos com este período e buscaram consolidar-se em um território com identidades e representações culturais próprias.

Tem-se buscado levar em conta a especificidade de cada comunidade remanescente estudada, assim como sua identidade, sua autor-representação, sua história e os vínculos com ela estabelecidos pelos sujeitos sociais no presente. Tem-se entendido, pois, quilombo como terra de negros, como espaço de resistência, nas diversas formas através das quais essa resistência pode se manifestar (FIABANI, 2012, p.408).

O direito quilombola perpassa pelo patrimônio cultural interligado entre o material e o imaterial. Por isto, as narrativas dos sujeitos inseridos no contexto da autoatribuição tanto das relações históricas, territoriais ou culturais coloca os “remanescentes quilombolas” em uma relação contínua entre seu passado histórico e seu presente de luta política enquanto

sujeitos de direitos e na sua autoatribuição étnica e identitária. Isto transforma o quilombo em uma lógica da resistência política, cultural e étnica.

Para os moradores da Comunidade Quilombola Nova Esperança, as representações sociais que os cercam, sejam nos folguedos, sejam na história comum de seu surgimento, nas práticas e ou credences locais ou na vida em comunidade, os tornam quilombolas. Sobre as tradições do lugar, Florinda dos Santos diz:

[...] nós temos de 1º a 5 de janeiro nós festeja também nós têm a nossa cultura do Reisado com bumba-meu-boi e o samba de roda e que chama muita atenção do povo e muita gente de fora vem festejar com a gente também é 5 e 6 de janeiro viu, aí é uma festa boa que a gente faz também, além da festa da padroeira em outubro a gente tem o Reisado de 5 e 6 de janeiro (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Para além dos dispositivos legais de legitimação de um grupo de remanescentes quilombolas, outros elementos como a religião, a cultura e as tradições externadas oralmente e na memória coletiva e individual validam aquela comunidade. Na escuta, especialmente dos mais velhos, que se gera o entendimento dos saberes e valores da comunidade e do pertencimento ao grupo.

Ser quilombola está explicitado na fala do Senhor Getúlio (2016) que, ao reafirmar sua ancestralidade, reconhece-se quilombola:

Eu carrego minha carteirinha aqui oh! Eu tenho meu documento, mas essa carteirinha não sai de dentro da minha ... (risos). Não é ela? (...) Em princípio negro, porque não tem quilombola branco, faz a baldeação, mas a apuração exata é negro. Vem da descendência de preto né, é então isso eu me considero porque minha descendência é toda negra meu pai era um preto velho, o meu avô era um velho de respeito de cabeça branca e os filhos tudo respeitava (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016).

A autoatribuição alimenta o construto cultural da identidade coletiva (BARTH, 2011). Os lastros da memória individual dos laços de pertencimento os fazem reconhecer-se neste lugar, construindo-se social e culturalmente na lógica de pertencimento.

Ser quilombola na perspectiva das definições histórico-político-antropológicas perpassam pela autoatribuição e reconhecimento, como descrevem os colaboradores Florinda dos Santos e Ramom dos Santos:

Eu acho que ser quilombola é uma assim, representação que a gente está representando mais ou menos, aliás resgatando aquelas pessoas que foram escravos na época, os fugitivos da escravidão. Então, nós aqui estamos representando essas famílias. Esse povo que vieram de escravos. Aí, eu acho que ser quilombola é isso. Praticamente a gente pode ser considerar participante escravos (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Ser quilombolas são habitantes que vivem em comunidade rurais né? Comunidades negras, de pessoas que foram escravizadas, sobrevivem basicamente da agricultura, que vivem em terras invadidas e ou ocupadas. Na minha concepção ser quilombola é isto. Aqui é um lugar quilombola (Ramon dos Santos, entrevista, 2017).

Ser quilombola é um constante apropriar-se em que os sujeitos envolvidos procuram reescrever seu passado a partir do momento presente com o intuito de reelaborar um olhar positivo sobre as pessoas que constroem este lugar. Seja pela resistência ao direito da terra, seja pelo reconhecimento enquanto grupo étnico.

Com isto, a comunidade Nova Esperança pode ser descrita como espaço de identidade cultural de reminiscência quilombola e de permanência histórica que rememora o passado escravagista de seus antecessores. Ser quilombola, neste contexto, pode ser entendido como patrimônio cultural e histórico.

1.2 HISTÓRIAS OUVIDAS E CONTADAS SOBRE DONA ANTÔNIA MARIA: METÁFORA DA RESISTÊNCIA

*A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.
A voz de minha avó
coou obediência
aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela
A minha voz ainda
ecoa versos perplexos com rimas de sangue
e
fome.*

(CONCEIÇÃO EVARISTO, *Poemas de recordação e outros movimentos*).

“Toda mulher quilombola é sinônimo de resistência” (Dayse Porto, Geledés, 2017). O quilombo é resistência histórica e contemporânea e a mulher sempre teve papel importante na sua organização e desenvolvimento.

No decorrer dos mais de três séculos de escravidão negra no Brasil, a resistência do povo negro contra a condição que lhes impuseram, foi ao longo das produções historiográficas

oficiais negligenciadas e ou contada sob a ótica do vencedor, representada pela elite branca brasileira.

Em detrimento disso, as histórias de enfrentamentos das mulheres foram silenciadas e ou negadas. Embora algumas, a exemplo Dandara de Palmares²⁴ sejam lembradas de modo geral, quando se trata da representatividade da mulher negra, a maioria delas fica no ostracismo, porém muitas resistem na memória de seus descendentes como Dona Antônia Maria, fundadora da comunidade em estudo.

Reconstruir a história tendo a figura feminina como centro é penetrar no âmago do lugar a partir do cotidiano e das relações construídas por Antônia Maria de Jesus junto a seu esposo Faustino dos Santos, atravessadas no tempo e renovada no presente, mantendo-se viva, entre seus descendentes.

A história de Faustino dos Santos²⁵ não foi construída na solidão, ao contrário, teve uma companheira, Antônia Maria de Jesus, até então no esquecimento quando a história da comunidade é contada. Não por ser menor sua contribuição na formação da comunidade e na identidade da mesma. Mas, motivada pelo modelo do patriarcado latente na memória coletiva, onde a história enaltecida é sempre pela ótica do homem como o grande provedor.

²⁴ Segundo a Fundação Palmares, Dandara foi Guerreira do período colonial do Brasil, esposa de Zumbi, líder daquele que foi o maior quilombo das Américas: o Quilombo dos Palmares. Com ele, Dandara teve três filhos: Motumbo, Harmódio e Aristogíton. Valente, ela foi uma das lideranças femininas negras que lutou contra o sistema escravocrata do século XVII e auxiliou Zumbi quanto às estratégias e planos de ataque e defesa da quilombo. Não há registros do local onde nasceu, tampouco da sua ascendência africana. Relatos e lendas levam a crer que nasceu no Brasil e se estabeleceu no Quilombo dos Palmares enquanto criança. Ela foi uma das provas reais de que a mulher não é um sexo frágil. Além dos serviços domésticos, plantava, trabalhava na produção da farinha de mandioca, caçava e lutava capoeira, além de empunhar armas e liderar as falanges femininas do exército negro palmarino. Sempre perseguindo o ideal de liberdade, Dandara não tinha limites quando o que estava em jogo era a segurança do quilombo e a eliminação do inimigo. Ela defendia que a paz em troca de terras no Vale do Cacau, que era a proposta do governo português, seria um passo para a destruição da República de Palmares e a volta à escravidão. Suicidou-se depois de presa, em seis de fevereiro de 1694, para não voltar na condição de escravizada. (Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/archives/33387>, acesso em 12 de julho de 2018).

²⁵ Nasceu no Sertão da Bahia, filho de pais escravizados, teve uma irmã chamada Maria Diolina. Desde muito cedo trabalhava com seus pais como cortador de cana na condição de escravo. Aos 20 anos foi morar no Arraial de Canudos levado por Antônio Conselheiro²⁵, lá houve uma grande guerra entre as pessoas do arraial de Canudos e os grandes fazendeiros e o Estado - a Guerra de Canudos. Diante do cenário, Faustino resolveu partir em busca de melhores condições de vida. Após longa caminhada, cerca de 420 km, chegaram no município de Brejões, Bahia. Lá conheceu Antônia Maria de Jesus com quem se casou e teve sete filhos. Nesse trajeto trabalhou em várias fazendas até chegar no município baiano de Castro Alves, onde fez pouso em uma fazenda chamada Sururu de Queiroz. Ali permaneceram por alguns anos e tiveram todos os filhos, sendo: Mauricio José dos Santos, Marcelina Maria dos Santos, Salvador José dos Santos, Roque José dos Santos, Feliciano Maria dos Santos, João Faustino dos Santos e Amadeu José dos Santos. Por volta de 1915 houve uma seca que castigou toda a região onde fica o município de Castro Alves, Faustino e sua família passam por grandes problemas financeiros e foram obrigados a migrar mais uma vez. Neste período, chegou em um lugar chamado Lagoa do Morro conseguiu depois de longo período de trabalho juntar algumas economias e partiram a pé de surracas nas costas até chegar em 1920 onde hoje é Nova Esperança.

Não se pretende aqui diminuir a importância de Faustino dos Santos acerca da história de Nova Esperança, mas almejamos que a participação ativa de sua Antônia Maria seja realçada no intuito de se manter viva sua história e seu significado para o lugar.

Antônia Maria de Jesus, nascida no ano de 1875²⁶ no Sertão da Bahia, “(...) tinha a tradição da carne de sol. Porque ela era do sertão e tinha a cultura da carne do sol²⁷” (Florinda dos Santos, entrevista, 2017). Conheceu Faustino dos Santos no município de Brejões, Bahia, conforme já mencionado anteriormente. Foi mãe dos sete filhos do casal.

Nascida sob a Lei do Ventre Livre²⁸, ela vivenciou o dia-a-dia do trabalho escravizado, o que a coloca no cenário de pessoas vítimas desse passado opressor que a submetia ao jugo do Senhor, conforme diz a Lei de 28 de setembro de 1871²⁹.

Antônia Maria, carregou consigo traços da linhagem de Dandara dos Palmares e assim como ela não constitui o perfil conceitual de que a mulher é um ser frágil. Nas fazendas onde trabalhou, cultivou o fumo, lavrou plantio da mandioca e na produção de farinha, como relata Senhorinha dos Santos.

Trabalhava plantano fumo. Ela mesmo manocava o fumo. Imprensava prá poder vender. Trabalhava em fazenda. Com a guerra de Canudos eles tiveram que sair a pé. Naquele tempo não tinha transporte. Prá chegar até aqui andaram muitos dias com surracas nas costas. Sempre a mãe é quem carrega os filhos. Ela carregava os filhos nas costas (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

Descrita como uma pessoa paciente, doce e muito trabalhadeira, ajudava Faustino na labuta diária, embora sua maior atividade mesmo fosse a criação dos sete filhos. Considerada

²⁶ Data informada pelos familiares. Não ficou guardado nenhum documento físico.

²⁷ Quando a colaboradora cita “A cultura da carne do sol” está se referindo a prática de salgar a carne para maior duração. Antônia Maria trouxe o costume consigo.

²⁸ O projeto da Lei do Ventre Livre foi proposto pelo gabinete conservador presidido pelo visconde do Rio Branco em 27 de maio de 1871. Por vários meses, os deputados dos partidos Conservador e Liberal discutiram a proposta. Em 28 de setembro de 1871 a lei nº 2040 após ter sido aprovada pela Câmara, foi também aprovada pelo Senado. Embora tenha sido objeto de grandes controvérsias no Parlamento, a lei representou, na prática, um passo tímido na direção do fim da escravatura. “Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros e providencia sobre a criação e tratamento daqueles filhos menores e, sobre a libertação anual de escravos. Disponível em: [http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-do-ventre livre](http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-do-ventre-livre).

²⁹ **Art. 1º:** Os filhos da mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre. **§1.** Os ditos filhos menores ficarão em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá a opção, ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos. No primeiro caso o governo receberá o menor, e lhe dará destino, em conformidade da presente lei. A indenização pecuniária acima fixada será paga em títulos de renda com o juro anual de 6%, os quais se considerarão extintos no fim de trinta anos. A declaração do senhor deverá ser feita dentro de trinta dias, a contar daquele em que o menor chegar à idade de oito anos e, se a não fizer então, ficará entendido que opta pelo arbítrio de utilizar-se dos serviços do mesmo menor. Disponível em: [http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-do-ventre livre](http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-do-ventre-livre).

como uma mulher que não media esforços para ajudar o próximo, como salienta Senhorinha dos Santos (2016):

Era uma pessoa amorosa. Tinha muito carinho com os netos éh... Florinda sabe contar também algumas coisas sobre os netos. Do que ela fazia pelos netos. Eu quero que Florinda ajude nessa parte. (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2016).

Ao ouvirmos Florinda, aparece a confirmação do relato exposto acerca da relação de amorosidade de Maria Antônia para com os netos.

Ela era muito carinhosa, né? Cum os netos. (...). Todo mundo corria para ficar na casa dela. Quando ela ficou viúva, os netos, os mais velhos principalmente, Aristides e Cassiano, queria sempre dormir na casa dela e também para comer da comida qui ela fazia. Qui ela tinha...fazia aquela comida. Matava galinha de quintal. Porque criava muita galinha. Assava e depois cozinhava no feijão (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Como já relatado, Antônia Maria foi uma mulher de coração caridoso para com todos dos arredores, com os trabalhadores, principalmente com as pessoas que utilizavam a “casa-de-farinha” em tempos de beneficiamento da cultura da mandioca. Florinda (2017) nos conta como se dava essa relação.

Cuidava, pelo motivo daqui ser roça, no fundo da casa dela tinha uma casa de farinha. Todo mundo do entorno ia prá lá tafar. Quando dava meio-dia ela tinha aquele cuidado como dizia os antigos, cum os tarefeiros. Então ela tinha muito cuidado com alimentação, cum merenda para aquele povo. Então ela fazia feijão muita horas as pessoa chegava molhado. Naquela época as pessoas chegavam molhada, porque naquela chovia muito. Ela dizia troca essa roupa aí! Prá não ir pra casa molhado. Vocês estão molhado. Vem almoçar aqui. Ela cuidava muito das pessoas (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Religiosa, devota de Santo Antônio, Maria Antônia era recatada, uma típica religiosa de seu tempo.

Preservava-se muito quanto ao corpo, ao que tange as vestes. Acreditava ser a roupas longas sinônimo de respeito ao seu próprio corpo. Junto com sua irmã, Clara de Jesus, organizava as festas de seu santo de devoção em sua casa.

Ela tinha uma irmã que morava no quartinho do fundo, nossa tia Clara que ficou viúva. Morava todo mundo junto e por isso a gente tinha um carinho por ela também. Tia Clara. Era velhinha igual ela. Velhinha não! Assim, mais ou menos, mas cum os vestimenta delas elas se representava cumo velhas. Porque hoje em dia roupa longa é moda e naquela época era respeito das senhoras. Éh! Ia pra missa, quando tinha missa ela só ia cum a cabeça coberta. O xalezinho jogado no pescoço. Era muito sigilosa ela cum o corpo dela. Com a aparência dela né!. E com isso a gente foi criando nesse ritmo. E a gente nunca esquece nosso passado por isso. Toda nossa infância a gente criou nesse jeito, nesse ritmo. Hoje em dia a gente tenta diferenciar um pouquinho mas, nunca esquece como foi nossa criação não. E tamo levando o barco até agora. (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Florinda dos Santos deixa transparecer o quanto os ensinamentos de Maria Antônia ainda se fazem presentes na memória e nas práticas religiosas de seus familiares. Configurando a importância desta mulher na construção de valores que perpassam o próprio tempo, apesar das mudanças contemporâneas.

Dela aprenderam a lidar com a terra e os afazeres domésticos, como também a manipular os remédios naturais. Como disse Senhorinha (2017): “Herdamos de nossa vó a lidar com as plantas, a colher, fazer partos, a rezar o terço e se comportar nos lugares”. Percebe-se ser na matriarca a concentração da cultura e da ancestralidade.

A fala da colaboradora conota a importância da manutenção da memória de seus ancestrais e assim realça a identidade local, pois "cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, [...] este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo” (HALBWACHS, 1990, p. 51). Antônia Maria representa a fortaleza imaginária de seus descendentes juntada e reconstruída na memória coletiva.

A devoção de Antônia Maria para Santo Antônio se dá pela origem do seu nome. Nos dias que antecediam a data do santo, 13 de junho, Maria Antônia fazia a trezena na sua casa e terminava com grande festa quando eram oferecidas comidas típicas local.

(...) também tem a festa de Santo Antônio por minha avó se chamar Antônia, ela festejava o santo do dia Santo Antônio aí a gente faz as trezenas, treze noite e festeja no dia 13 a festa de Santo Antônio essa devoção agente mantém até hoje até era os filhos dos filhos passou pra gente que é neto e a gente tá tocando né, graças a Deus até agora nunca teve nenhuma diferença não, a gente faz do jeitinho que ela fazia, a gente continua só é diferente que na época ela rezava na casa dela e agora a gente faz na igreja essa rezas antigas (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

As homenagens a Santo Antônio representam mais um elemento cultural da comunidade. Atualmente é uma grande festa, que reúne muita gente da região para a quermesse durante os treze dias do folguedo, numa íntima relação entre o sagrado e o profano, e para o qual todos são bem-vindos.

Durante os dias da festa, a comunidade constrói um barracão para a venda de comidas típicas e acontece a festa com as pessoas dançando até altas horas. Para que ninguém fique de fora, bancos são colocados no espaço para a participação dos idosos. Acontece o encontro de gerações, em que a sensação de pertencimento é reestabelecida, pois “[...], a fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais” (BARTH, 2011, p. 196).

Antônia Maria faleceu em 25 de janeiro de 1965, cinco anos depois da partida de seu companheiro. Deixou 7 filhos, 5 noras, 2 genros, 41 netos e alguns bisnetos³⁰. Foi sepultada no cemitério da comunidade.

Antônia Maria de Jesus deixou um legado de valores religiosos, a exemplo dos festejos aos Santos da comunidade e costumes de “guardar dias santos”, como o sábado de Aleluia, de resistências frente às adversidades, de culturas populares como o Terno de Reis, que embora sejam originalmente de procedência ibérica, foram apropriadas e ressignificadas pelo povo negro e o Samba de roda, ritmo tipicamente brasileiro, criado pelos negros ainda no período da colonização. Em Nova Esperança, essas manifestações até o momento resistem, como marcador identitário da comunidade.

Esse legado se faz presente nos reencontros entre seus descendentes, incluindo bisnetos e tataranetos, em vários momentos do ano. Mesmo saindo do lugar à procura de melhores condições de vida, pelo menos uma vez ao ano os descendentes retornam à comunidade.

Antônia Maria foi sem sombra de dúvida parte fundamental para a sobrevivência do grupo. Segundo seus descendentes era ela quem criava estratégias para proteger os filhos dos ataques de animais selvagens, em abundância na época, como onças e lontras. Diz-se que ela criava muitos porcos para a noite deixá-los livres no entorno da casa para servir de emboscadas e assim evitar infortúnios.

Sobre esse fato, Isabel dos Santos relata:

Dindinha foi uma grande mulher. Ai ai! Se num fosse ela, minha fia, nós num tava contano essas histórias não! De noite, cuma a casa era simples, de taipa e vara, as onça rodia a casa. Ela cum medo, tinha muitas criação para as onças e os outros bicho cumê e protegê as fiaradas (Isabel dos Santos, entrevista, 2018).

Ainda nessa perspectiva, Otávio dos Santos acrescenta:

Dindinha Antônia era muito zelosa com os neto. Ela contava que de noite acendia fogueira perto da casa para as onça não comer os filhos que era tudo pequeno. Trabalhava no roçado. Plantava mandioca, fazia farinha. Quando Dindinho ficou cego foi ela que botou o lugar prá frente. Sempre calma, mas forte. Nós deve muito a ela também. (Otávio dos Santos, entrevista, 2018).

³⁰Ver árvore genealógica no final deste tópico.

Em tempos difíceis, sem outros entretenimentos, Antônia Maria revela-se contadora de histórias. A noite reunia os filhos no salão da casa para contar histórias de seu passado e de outras que ouviu durante sua infância. Muitas dessas histórias eram sobre guerreiros africanos que provavelmente ouvia quando criança. Isabel dos Santos conta que:

Ela se vestia de longo. A saia era bem rodada. De noite ela sentava no meio da casa (...) um salão grande de terra batida. Abria a saia e sentava todos os fiuos (filhos). Um em cada ponta para conta históra. Quando nós, os neto chegou ela repetiu isso. Todos nós, era dá a noite corria prá lá para iscutá os causo que ela contava. A gente fazia corrida prá chega primeiro e poder sentar na saia. Ela contou muitas coisas prá nós que ficou aqui ó! (aponta para a cabeça). Ela dizia que existia um lugar que o rei era preto, a gente ria (risos). Contava também sobre o lugá que morou quando era moça. Ela dizia que manocou muito fumo. Também ensina a gente rezá. O Santo ofiço eu sei por causa que ela ensinou nós. Só não aprendeu quem num quis (Isabel dos Santos, entrevista, 2018).

A história dessa mulher pode ser entendida como metáfora da resistência, porque embora não apareça na história oficial do lugar, sem sua contribuição Nova Esperança talvez tivesse perecido. É notória sua sagacidade para enfrentar os cataclismos cotidianos, seja na labuta da casa, seja nos trabalhos no roçado. Ela colaborou também para a manutenção das narrativas de seus ancestrais a partir das histórias orais. Vale ressaltar que, ao reunir filhos e netos ao redor de sua saia, fortaleceu os laços de parentesco.

Antônia Maria, assim como suas ancestrais e contemporâneas perseguiu o sonho da liberdade. Não mediu esforços pela sobrevivência de seus descendentes. Fato é que, seus ensinamentos e história de vida pode ser visto em cada mulher da comunidade, que ainda hoje luta por dias melhores para si e os seus descendentes.

Embora talvez não tivesse consciência disso, Antônia Maria deixou para a posteridade a mensagem de que é possível construir um lugar de esperança para os seus.

Ela esteve todo o tempo dominando sua história, exercendo a liderança interna do grupo, sendo o esteio de Faustino dos Santos. Esteve sempre a frente, tanto é que na fotografia do casal ela aparece ocupando a posição dianteira.

Faustino proferiu ser ali um lugar de esperança. Antônia Maria, construiu-a!

1.3 NOVA ESPERANÇA E O PROCESSO DE RECONHECIMENTO COMO LUGAR DE REMANESCENTE DE QUILOMBOS.

Reconhecer as comunidades de remanescentes quilombolas é uma forma de restaurar os direitos negligenciados aos povos negros aqui imolados na condição de escravos. Sabemos que persistem e resistem outras formas de opressão na luta pelo reconhecimento de suas trajetórias históricas, identitárias e de ancestralidade comum.

Assim, a regulamentação para reconhecimento, demarcação e titulação torna-se obrigatória a partir do Decreto N° 4.887/2003, conforme seu art. 2^a no qual,

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003, p.1).

A partir da Lei, uma comunidade para ser reconhecida como lugar de remanescentes quilombolas passa pelo processo administrativo acompanhado pela Fundação Cultural Palmares³¹ sendo o primeiro passo a identificação e o último a certificação tendo como elo principal a autodefinição, conforme afirma Barth (2011). Mediante a consolidação dos trâmites, a comunidade recebe o documento de posse garantindo-lhes o acesso aos direitos previstos na Constituição Federal (1988).

O artigo 68 da Constituição assevera que “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O referido texto é uma conquista para os moradores das terras ocupadas por pretos que, de alguma forma, têm uma relação com o período escravocrata. É o passo para a identificação o no tangente ao cumprimento da lei e amplia os critérios para o reconhecimento das terras quilombolas. Sobre isto Fiabani (2012) reitera:

Interpretação estrita do preceito constitucional excluía do reconhecimento da propriedade da terra, através daquela ordenação, toda e qualquer comunidade rural afrodescendente não originada diretamente de um quilombo. Tentou-se

31 Fundação Cultural Palmares, entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC). É a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira. FCP já emitiu mais de 2.476 certificações para comunidades quilombolas. O documento reconhece os direitos das comunidades quilombolas e dá acesso aos programas sociais do Governo Federal. É referência na promoção, fomento e preservação das manifestações culturais negras e no apoio e difusão da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História da África e afro-brasileira nas escolas. A Fundação Palmares já distribuiu publicações que promovem, discutem e incentivam a preservação da cultura afro-brasileira e auxiliam professores e escolas na aplicação da Lei.

contornar essa crassa injustiça não com a ampliação da lei, mas com a extensão dos critérios de reconhecimento de uma comunidade como remanescente de quilombos (FIABANI, 2012, p. 28).

O argumento de Fiabani (2012) fortalece os passos percorrido pela Fundação Cultural Palmares (FCP) até o reconhecimento do lugar enquanto local de reminiscências quilombolas. Sobre isto, ARRUTI (2006) propõe, através da Fundação Palmares para quilombos, segundo o qual, “quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdo etnográficos e culturais” (ARRUTI, 2006, p. 325).

O processo do reconhecimento da comunidade de Nova Esperança inicia-se por volta de 1990³². Conforme relata os moradores, motivados pelas notícias que corriam sobre as características do lugar e das pessoas, representantes da Fundação Palmares vieram para o local e fizeram de 5 a 8 reuniões com os moradores na escola Faustino dos Santos para explicar sobre ser quilombola e também das vantagens em políticas públicas com o reconhecimento. Sobre isto Florinda dos Santos relata:

Foi o seguinte, a gente recebeu uma visita de alguém lá da Fundação Palmares. A gente nem sabia não tinha nem a mínima impressão que a gente podia ser um dia reconhecido como quilombo, como quilombola. Que a nossa comunidade podia ser um quilombo então veio alguém de Salvador aqui esqueci o nome do rapaz (Felício) agora e aí fez umas perguntas e voltou na próxima vez já veio outro já veio e fez mais perguntas e aí foram descobrindo, reconhecendo tudo que a gente falava, tudo que existia aqui realmente tinha traços de quilombola e que realmente a comunidade se apresentava como um quilombo. Disso aí foram colhendo muitas perguntas nós fizemos, tivemos muitas, fomos entrevistados muitas vezes (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Entre 2004 e 2005, através da Associação de moradores³³, recebeu o projeto “Viver melhor rural”³⁴. Isto possibilitou a vinda de vários profissionais para a comunidade. Esses

³² Não há uma data exata. Segundo os moradores as primeiras visitas ocorreram em caráter de observação e conversas informais. Eles nem entendiam direito o que estava acontecendo. Só depois, com as reuniões que passaram compreender do que se tratava. Isto, entre os anos 1990 a 1993.

³³ A Associação de Moradores foi fundada em 1997. Tinha como nome “Associação dos pequenos produtores rurais de Nova Esperança e adjacências.” Em 2012, essa Associação deixou de existir por inadimplência com o estado, adquirida a partir do “Projeto Viver melhor rural” na qual a comunidade foi beneficiada, mas nem concluiu o projeto e nem prestou contas. Percebendo que não conseguiriam avançar com a mesma, em 2013, a comunidade optou por constituir uma nova associação, cujo nome é “Associação de agricultores e agricultoras dos remanescentes quilombolas de Nova Esperança.” A mesma tem como propósito se tornar de utilidade pública estadual e assim buscar recursos para beneficiar a comunidade.

³⁴ Projeto oferecido pelo governo do estado a partir da secretaria -CAR – Companhia de Ação Regional. Teve como objetivo reconstruir casas para pessoas que tinham habitação precária e sem banheiros na região. Apenas 60% da obra foi concluída devido a não prestação de contas por parte da associação.

perceberam que, na localidade, havia características quilombolas devido ao grande número de negros e da relação de enlace conjugal entre parentes.

Com isto, houve conversas iniciais com as pessoas sobre a possibilidade de ali ser um local de quilombo, mas os supracitados profissionais encontraram resistências porque os moradores nunca tinham ouvido falar sobre o assunto. Conta Ramom (2017) que “inicialmente houve muita rejeição porque atribuíram quilombo ao candomblé, era coisa de macumba. Até então não havia uma consciência do que é ser quilombola”.

De acordo com relatos de moradores, o processo de reconhecimento da comunidade tem início realmente a partir dos dados do Censo de 1988 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE que ao pesquisar sobre o orçamento familiar, identificou na comunidade traços que remetiam às comunidades remanescentes de quilombo, tanto pelo grande índice de pessoas negras e de laços de parentescos, como pelo casamento entre as pessoas descendentes do mesmo tronco de Faustino José dos Santos.

Essas constatações trouxeram os pesquisadores de volta à comunidade, onde depararam-se com elementos culturais característicos de tais comunidades, como a comemoração do Terno de Reis e as rodas de sambas mediante festejos religiosos.

De início, os profissionais do IBGE encontraram resistências porque “Ninguém queria ser descendente de escravo” conforme relata a moradora Clemilda Ferreira.

Após essas reuniões, os pesquisadores da Fundação Palmares, de comum acordo com os moradores, encaminharam os documentos necessários. Entre eles, um vídeo narrando a história da comunidade, expondo suas festas culturais e tradições transmitidas entre as gerações. Isto se deu a partir da autodefinição dos moradores.

Tendo seguido os trâmites legais, a Fundação Cultural Palmares concedeu o título de comunidade quilombola a Nova Esperança, de acordo Decreto de 20 de novembro de 2003, publicada no Diário Oficial de 28 de novembro de 2007³⁵.

A certificação foi recebida pelos moradores como uma vitória. Mas, após uma década da certidão de autodefinição de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo, foram poucas as conquistas outrora anunciadas. De acordo com o Senhor Getúlio (2016), apenas a escola chegou:

A coisa que nos apareceu foi esse colégio, já teve fala, mas não apareceu, alguém já falou agora é que nos trocamos de presidente, que tava cancelada, parada, mas agora nós entramos com uma presidente. É cumadre Cremilda, não te apresentaram não? (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016).

³⁵ Uma cópia do documento encontra-se em anexo.

O relato supracitado vem atrelado de sentimentos de decepção frente as promessas não cumpridas. A frustração se dá pelas poucas conquistas adquiridas pelo grupo, mediante aos direitos quilombolas pautadas em lei. O narrador atrela isto a falta de ação do então presidente da associação, ao tempo em que nutre novas perspectivas com a nova presidente, a senhora Clemilda Ferreira.

Outra questão apontada por alguns moradores é o enfrentamento quanto a demarcação territorial. Sobre isto Clemilda Ferreira relata:

Cada um lida na sua né (terra), cada um é individual aqui a terra, aí porque assim nós comunidade, associação tá lutando pela demarcação do quilombo porque vai ter que ter a demarcação não tem como você morar no quilombo e você não ter a demarcação aí a gente tá até tentando um processo já pra demarcar a área, vamos dizer assim. Mas você sabe que tem uma resistência nessa parte. A gente já fez uma reunião, veio o pessoal de Salvador e tem uma resistência de muita gente que acha que não quer que acha quando demarca “ah, eu não sou dono; não, você é dono” (Clemilda Ferreira, entrevista, 2017).

Nesta mesma perspectiva, Florinda dos Santos narra:

Nós ainda estamos tentando fazer a demarcação que vai ser uma coisa que vai ser urgente, a gente precisa muito dessa demarcação, porque agora no decorrer do tempo agente fez uma reunião teve muita gente que não aceitou tem muita gente que não aceita, mas agora todo mundo já está concordado que vai ter que ter a demarcação porque senão a comunidade não vai ser valorizada e muitos projetos que vai ter que vim só vai vim mesmo com a demarcação (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Entretanto, nos últimos anos, a comunidade vem assumindo consciência da importância e dos benefícios que podem derivar da demarcação do território, como salienta a presidente da associação:

Você só não pode, vamos dizer assim, vender a sua terra pra outra pessoa de fora nem pra alguém do quilombo. Então todo mundo tem a sua terra, todo mundo vai ficar na sua terra. Aí agora, mesmo tendo a demarcação, medindo, tendo a demarcação todo mundo vai ficar trabalhando na sua terra, agora vai ter algumas limitações porque você não vai poder vender a qualquer pessoa. Tem um monte de limitações né, mas só que vai ter que medir demarcar porque não pode ficar o quilombo como é o quilombo fica como se fosse uma terra do governo aí o governo pode chegar aqui e dizer assim eu vou ficar com a comunidade Nova Esperança eu vou ficar com essa terra porque essa terra é um quilombo não pertence ao pessoal se a gente não tiver o nosso título e nos tendo o nosso título nem um governo nem ninguém vai chegar aqui e dizer essa terra é minha, né? Então a gente vai lutar pela demarcação porque como nós moramos aqui ao redor de uma estação ecológica que é do governo nós corremos esse risco de amanhã o governo chegar aqui e dizer nós vamos medir essa terra, isso aqui tudo pra ser uma estação ecológica sem nada e a gente correr o risco de

ficar sem nada, então a gente tá lutando para que seja demarcado (Cremilda Ferreira, entrevista, 2017).

Os moradores já entendem sobre os ganhos provenientes da demarcação, apesar das resistências, principalmente pelos latifundiários do entorno. Apesar disso, é uma questão mesmo de tempo como aponta Florinda dos Santos, “aí vai precisar fazer essa demarcação logo, logo e acho que não vai demorar muito (Florinda dos Santos, entrevistam, 2017).

A comunidade de Nova Esperança não surge no período colonial. Não apresenta dados de lugar de insurgente no período escravagista. Mas, tendo em vista o passado histórico dos seus antepassados e as relações travadas em seu interior, configura-se como quilombo contemporâneo.

Nova Esperança é uma comunidade negra rural com características em comum com tantas outras reconhecidas como quilombos ou remanescentes quilombolas. Neste aspecto, ela não tem nada de peculiar, mas chama atenção quando comparada com outras comunidades do mesmo município e de municípios vizinhos com as quais faz fronteira. É a única da região com aspectos culturais, históricos comum e com normas de pertencimentos explícitas. Como também as características antropológicas e de identidade étnica. Por isso, estudar a sua história, contribui para o resgate da memória, o fortalecimento da cultura local e da identidade enquanto grupo étnico.

Após reconhecimento pela Fundação Palmares como remanescente quilombola, Nova Esperança tem buscado entender os traços de sua cultura, reinventando as manifestações culturais até então adormecidas. Aos poucos, os moradores estão exaltando seu pertencimento enquanto afrodescendentes.

No **capítulo 2**, vamos fazer uma breve viagem na historiografia, afim de conhecermos a participação das mulheres ao longo da formação da humanidade. Isto servirá de base para discutirmos gênero na perspectiva de interseccionalidade e seguimos fazendo relação com as mulheres da comunidade Nova esperança, revelando seu cotidiano, suas experiências e religiosidade local.

CAPÍTULO 2

MULHER NA HISTORIOGRAFIA: UMA LUTA PARA ALÉM DO PERTENCER

"Liberdade é pouco. O que eu quero ainda não tem nome."

(Clarice Lispector)

A História como ciência é formada em bases sociológicas, epistemológicas e contextuais, não sendo, portanto, neutra. Assim, seus registros muito têm haver com as relações de poder e sistemas de valores de seu tempo. Para Michel de Certeau (1982), a história é construída “por uma relação da linguagem com o corpo social, com também, pela sua relação com os limites que o corpo impõe, quer sobre o modo de ser do lugar particular donde se fala, quer sobre o modo de ser do objeto diferente (passado, morto) de quem se fala (CERTEAU, 1982, 31).

Afim de acentuarmos a história das mulheres, ampliaremos a premissa do historiador Marc Bloch que disse ser a história “a ciência dos homens no tempo”³⁶, para “a história das mulheres no tempo” porque elas vivem e atuam no tempo em diversos papéis.

Porém, é necessário dizer que a historiografia oficial, conforme descrita por Certeau (1982) negou ou invisibilizou a história das mulheres. Ou seja, as mulheres foram por muito tempo omitida por esta historiografia que exaltava os homens, visto ser ela (História), escrita por homens e para homens. Resultando em uma história em que a mulher era sempre estereotipada e tida como um sujeito histórico marginal. Isto contribuiu para fomentar uma sociedade baseada na diferença entre os sexos biológicos no qual o homem era supremo. Nesse contexto, a mulher mesmo presente na história torna-se invisível.

As mulheres foram, durante muito tempo, deixadas na sombra da História. O desenvolvimento da Antropologia e a ênfase dada à família, a afirmação da História das "Mentalidades", mais atenta ao cotidiano, ao privado e ao individual, contribuíram para as fazer sair dessa sombra. E mais ainda o movimento das próprias mulheres e as interrogações que suscitou. "Donde vimos? Para onde vamos?", pensavam elas; e dentro e fora das Universidades levaram a cabo investigações para encontrarem os vestígios das suas antepassadas e, sobretudo, para compreenderem as raízes da dominação que suportavam e as relações entre os sexos através do espaço e do tempo (DUBY, Georges e PERROT, Michelle. (orgs.)1995,7).

³⁶ BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2002. (P. 36).

Todavia, em meados do século XX, os Estudos Culturais ampliaram seus saberes para outros campos, abrindo espaço para a Nova história Cultural³⁷, possibilitando estudos dos grupos historicamente silenciados, a exemplo das mulheres.

Outro mote que fortaleceu o estudo sobre as mulheres foi o movimento feminista que, dentre outras questões, trouxe para seu bojo a discussão também da história das mulheres e demais aspectos que englobam sua vida.

Para tanto, é pertinente argumentar como as mulheres foram construídas em cada sociedade e os papéis a elas atribuídos, a partir das construções de gênero e identidades, bem como estas construções fomentaram preconceitos e estereótipos contra as mulheres.

Nessa perspectiva, para se falar da mulher quilombola da comunidade Nova Esperança, suas lutas e conquistas, precisamos traçar um breve panorama histórico de como tem sido a vida da mulher em sociedade desde tempos remotos. Traçar essa linha nos permite compreender os papéis exercidos por elas, seja como protagonista ou como submissa. Fato é, que as mulheres mesmo invisibilizadas, jamais passaram sem ativa participação na história da humanidade.

Por isso, se faz necessário uma breve retrospectiva histórica para compreendermos o percurso percorrido por elas e para isso, precisamos primeiro, compreender a própria história da humanidade na luta pela sobrevivência em que não existia separação homens/mulheres, mas grupos humanos, conforme argumenta Zuleika Alambert:

Naquele tempo (Pré-história³⁸), não existiam povos, nem Estados separados; os seres humanos viviam em pequenos grupos (hordas) e, depois em famílias e tribos. (...) os seres humanos tinham que se manter agregados, solidários entre si, para sobreviver e se defender dos animais ferozes e das intempéries. Quem se marginalizava perecia. Logo, não havia uma superioridade cultural entre homens e mulheres (ALAMBERT, 2004, p. 27).

A autora expõe a condição feminina no período Pré-Histórico, ressaltando a vida comunitária como base da sobrevivência humana. Nesse contexto, não há divisão de gênero. Cada uma tem seu papel, mas sem supremacia de um sobre o outro.

³⁷ Campo historiográfico surgido no final do século XX, abrindo espaço para adentrar estudos voltados as produções culturais nas diversas modalidades historiográficas como: cultura popular, cultura letrada, representações, identidades. Atrai pesquisadores de diversos matizes, especialmente os marxistas. Tem como principal teórico o francês Roger Chartier.

³⁸ Conceito elaborado no século XIX, a Pré-História é definida como o campo de estudo do passado mais remoto da humanidade. Desde seu surgimento ao aparecimento da escrita. (SILVA, Karina Vanderlei. Dicionário de conceitos históricos. 2ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo. Contexto, 2009).

A pesquisadora aponta que pouco se sabe sobre os modos de vida igualitário porque, sendo os primeiros escritos feitos por homens, a história das mulheres, ficam por ser contada, resultando numa lacuna de registro na história.

Desse modo, as mulheres foram colocadas no papel da subalternidade e de participação marginalizada. E isto, colaborou para enraizar a diferença entre sexos, cujo impacto foi a supremacia masculina em detrimento da submissão da mulher, impedindo-a da ascensão social, econômica e política.

Desde os primórdios, a mulher exerceu papel importante em vários momentos da história. Segundo Alambert (2004), “a mulher (...) trabalhava a terra, domesticava animais, cuidava das crianças, velhos e doentes, além de criar vasilhames, utilizar o fogo, preparar unguentos, poções, enquanto o homem ia à caça de alimentos” (ALAMBERT, 2004, p.27). E essa rotina, favoreceu a ativa participação feminina no surgimento da agricultura, visto que a elas foi concebido o dom da vida, por causa da sua capacidade de fecundar. Fato este que garantiu a perpetuação da espécie humana. Nessas sociedades não havia necessidade de força física para a sobrevivência, e nelas as mulheres possuíam um lugar central (MURARO, 1993, p. 23).

À medida que as sociedades humanas foram se organizando, social e economicamente e, por conseguinte, com o surgimento da propriedade privada ainda no período pré-histórico o papel da mulher também foi se modificando. A partir de então, já não era mais a parceria homem e mulher que garantia a sobrevivência, mas sim, a lei do mais forte. A esse despeito, Rose Marie Muraro (1993) assevera:

O casamento era monogâmico e a mulher era obrigada a sair virgem das mãos do pai para as mãos do marido. Qualquer ruptura desta norma podia significar a morte(...) A mulher fica, então, reduzida ao âmbito doméstico. Perde qualquer capacidade de decisão no domínio público, que fica inteiramente reservado ao homem. A dicotomia entre o privado e o público torna-se, então, a origem da dependência econômica da mulher, e esta dependência, por sua vez, gera, no decorrer das gerações, uma submissão psicológica que dura até hoje (MURARO, 1993, p 3).

Ainda no período da Pré-história, as invenções, a exemplo do arado, tiraram a importância da mulher na agricultura, pois era dela a função de manuseio da terra. Como o arado precisa de tração animal e da força braçal, o trabalho masculino tornou-se mais importante. Isto abriu caminho para o patriarcado.

Mais à frente, na chamada era medieval³⁹, chamada por Georges Duby (2011, p. 15) como um período masculino, uma “idade dos homens”, a mulher passou por diversas configurações, mas o discurso Bíblico foi ainda mais contundente para a subordinação feminina, pois se disseminou ainda mais a culpa da mulher pela perda do paraíso.

Ainda nesse período, mais precisamente no século XII, a igreja católica implantou um novo discurso sobre a mulher, no qual passou a representá-la como perigo carnal, devendo, portanto, ser evitada. Isto colabora para a vida no celibatário, “que passa a sublinhar a redenção da mulher pecadora por Maria, a Nova Eva” (LE GOFF, 2005, p. 285). Maria, Mãe de Jesus, obediente, caridosa, esposa zelosa e virgem, passa a ser o modelo de mulher a ser seguido. Com isso, a ideia do pecado original, principalmente na história do cristianismo, foi um fardo pesado para a mulher até o século XVII.

Importante lembrar que a Idade Média europeia era um mundo teocrático. Qualquer transgressão à fé, entendia-se também por transgressão política. Isto, mais precisamente a partir do fim do século XIII até metade século XVIII, quando houve os Tribunais da Inquisição⁴⁰.

No contexto, ocorreu o fenômeno intitulado de “Caça às bruxas⁴¹”, no qual segundo Muraro (2002), a maioria das vítimas era mulheres, cerca de 85%. Segundo a autora em um único dia chegavam a executar centenas delas “Novecentas bruxas foram executadas num único ano na área de Wertzberg, e cerca de mil na diocese de Como. Em Toulouse, quatrocentas foram assassinadas num único dia” (MURARO, 1993, p. 7).

Seja como modelo a se afastar ou a ser seguido, as mulheres no medievo tiveram papel de destaque na vida social do período, visto que elas estão sempre presentes nos discursos proferidos pelos homens. Importa salientar que nem sempre este ideário repercutia do mesmo modo na vida das mulheres, pois elas não eram socialmente iguais, variavam de classe e de crença.

A sociedade feudal foi, sem dúvida, patriarcal e, para muitos autores, estaríamos falando de uma época histórica na qual as mulheres estavam obrigadas a circular

³⁹ Período que se estende desde a queda do Império Romano, no século V, até à queda de Constantinopla, no ano de 1453. (in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008/ 2013, <https://www.priberam.pt/dlpo/Idade> , consultado em 06-11-2017].

⁴⁰ AQUINO, Felipe. Para entender A Inquisição. Lorena: Cléofas, 2009.

⁴¹ No contexto histórico da Idade Média, bruxas eram as parteiras, as enfermeiras e as assistentes. Conheciam e entendiam sobre o emprego de plantas medicinais para curar enfermidades e epidemias nas comunidades em que viviam e, conseqüentemente, eram portadoras de um elevado poder social. Estas mulheres eram, muitas vezes, a única possibilidade de atendimento médico para mulheres e pessoas pobres. Elas foram por um longo período médicas sem título. Aprenderam o ofício umas com as outras e passavam esse conhecimento para suas filhas, vizinhas e amigas. [...] Além disso, o fato dessas mulheres usarem seus conhecimentos para a cura de doenças e epidemias ocorridas em seus povoados acabou despertando a ira da instituição médica masculina em ascensão, que viu na Inquisição um bom método de eliminar as suas concorrentes econômicas, aliando-se a ela (ANGELIN, n.d. 2005).

exclusivamente na esfera privada. E, ainda assim, estaríamos falando de uma circulação somente permitida dentro dos limites da casa paterna, da casa marital ou do convento (DIAS NASCIMENTO, 1997, p, 85).

De modo geral, as mulheres na Idade Média eram representadas de acordo o modelo cristão e dominada pelo poder patriarcal. Ou eram esposas submissas e dedicadas ou tornar-se-iam *mulher de cristo*⁴², servindo a igreja, longe dos perigos da sociedade. Seja pela igreja ou pelo patriarcado, a mulher naquele contexto era tida como frágil, carente de proteção.

A partir do século XVI, o mundo passou por diversas mudanças e conheceu grandes descobertas e paralelo à isto, fortes impactos na vida da mulher. Embora a influência do cristianismo, principalmente através da Igreja católica ainda se fizesse presente, muitas mulheres lutaram para ampliarem suas possibilidades.

Compreendendo a história como um processo, as rupturas não eram bruscas. A partir da Idade Moderna⁴³ (século XV ao XVIII), período da decadência do feudalismo e a chegada do capitalismo, a Igreja diminui sua interferência na condução na vida das pessoas e, por conseguinte, ocorre mudanças na condição da mulher.

A mulher passou a ocupar importância na sociedade, a exemplo dos acordos de estados com os casamentos das arranjados, no qual ressaltamos que “Somente os homens escolhiam os cônjuges para filhos e filhas” (DUBY, 1990, p. 362)⁴⁴.

As da burguesia passaram a desempenhar papel fundamental na economia, ajudando os esposos nos negócios e nas oficinas têxteis, mas sem deixar o trabalho doméstico. Já àquelas menos favorecidas economicamente, além dos serviços domésticos, trabalhavam no campo.

Com a revolução industrial⁴⁵ do século XVIII, as mulheres começaram a trabalhar nas indústrias têxteis para a complementação da renda familiar. Erick Hobsbawm (2000) constata que as mulheres eram a grande maioria da mão de obra nas fábricas, chegando a 77% nas fábricas inglesas. A mão-de-obra feminina era a preferida pelos patrões pôr as considerarem dóceis, fáceis de lidar. Além disso, o trabalho feminino era financeiramente desvalorizado, portanto, lucrativo para o empregador. Conforme Hobsbawm (2000),

⁴² Termo utilizado para designar as mulheres que se tornavam freiras.

⁴³ Conceito instituído por Charles Baudelaire, na segunda metade do século XIX, Idade Moderna, termo utilizado para dar conta de explicar o período histórico compreendido entre os séculos XV até XVIII. Seu início, segundo alguns historiadores, se deu no dia 29 de maio de 1453, data que registra a conquista turca de Constantinopla. (Disponível em: <http://idade-moderna.info/>, 05/11/2017).

⁴⁴ DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). História das Mulheres no Ocidente. Porto: Afrontamento, 1990.

⁴⁵ Expressão utilizada para referir-se a todas as mudanças no trabalho industrial, que se deram a partir dos meados do século XVIII. A mais importante dessas alterações, ocorridas em primeiro lugar na Grã -Bretanha, foi a invenção de máquinas que produziam muito mais que o trabalho manual.

[...] é quase certo que a fabricação do algodão contribuía mais para a acumulação de capital que outras, ao menos porque a rápida mecanização e o uso generalizado de mão-de-obra barata (de mulheres e adolescentes) permitia uma elevada transferência dos rendimentos do trabalho para o capital. De 1820 a 1845, o produto líquido industrial cresceu cerca de 40% (em valor corrente) e sua folha de pagamento em apenas 5% (HOBSBAWM, 2000, p. 65).

Mas, no contexto, as mulheres lutaram por melhores condições de trabalho como a redução da carga horária e melhores salários e buscavam desde já a equiparação de direitos entre homens e mulheres.

Após a Primeira Guerra Mundial⁴⁶ e a Segunda Revolução Industrial⁴⁷, as indústrias incorporaram as mulheres para mão-de-obra assalariada. Devido às condições insalubres de trabalho, os protestos eram frequentes.

Vale salientar que as lutas femininas por igualdade foram reprimidas com violência, a exemplo do episódio do massacre das operárias da fábrica têxtil ‘Cotton’, no Triangle Shirtwaist, de Nova York, EUA. Elas declararam greve em protesto pelas más condições de trabalho. Em consequência disso, ocuparam a fábrica e como retaliação o patrão as prendeu fechou todas as saídas, e incendiou a fábrica na qual 129 trabalhadoras morreram. Este episódio marca a militância do Dia Internacional da Mulher, vez que “o incêndio da Triangle Shirtwaist e a greve são importantes pistas para compreender a confusão em torno das origens do Dia Internacional da Mulher” (CARNEIRO JACOB, 2011, p. 16).

No século XIX, com a era moderna, a mulher ocidental, embora ainda submissa à vontade do marido, obteve importante conquista, a Lei do Divórcio em 1857. Mas a dissolução só era permitida em caso de infidelidade e agressão.

Apesar das dificuldades e o machismo, a partir desse período a mulher deixou de ser apenas àquela que fica em casa e cuidando dos filhos. Deixam de ser meramente figurativas para assumirem o protagonismo no âmbito econômico, social e também político.

A era Moderna é também marcada pelas grandes navegações, os descobrimentos marítimos, o absolutismo, a nova ordem econômica e política bem como, a exploração colonial. É nesse período que Pedro Alvares Cabral chega às terras brasileiras junto com sua

⁴⁶ Grande conflito mundial deflagrado em 1914 e finalizado em 1918 que deixou marcas sem precedentes para a posteridade. Marcada pela rivalidade entre as grandes potências econômicas e caracterizada pelas inovações tecnológicas: canhões de longo alcance, submarinos, tanques, os primeiros aviões.

⁴⁷ Também chamada de Revolução Tecnológica ou segunda fase da industrialização (1860 a 1945). Alcançou diversos países da Europa Ocidental e Oriental e também Japão e Estados Unidos. Os capitais foram convertidos para a mecanização do campo e o aperfeiçoamento da produção industrial. Surgimento da nova classe proletária, os grandes contrastes sociais e a disseminação de valores Socialistas.

comitiva e encontram as mulheres nativas totalmente opostas às mulheres europeias, tanto no seu aspecto físico, quanto no modo de vida cultural.

As índias eram formadas para criar os filhos e ajudar na sobrevivência do grupo.

O trabalho de homens e mulheres obedecia a prescrições baseadas no sexo e na idade. Mulheres semeavam, plantavam e colhiam produtos agrícolas, coletavam frutas silvestres e mariscos, fabricavam farinhas e óleo de palmeira, preparavam as raízes para a produção do cauim, fiavam algodão e teciam redes, cuidavam dos animais domésticos, e do corpo dos parentes, catando piolhos, depilando-os, etc. Os homens derrubavam a mata e preparavam a terra para a horticultura, caçavam e pescavam, construíam malocas, fabricavam canoas e armas, cortavam lenha e protegiam mulheres e crianças (DEL PRIORE, 2010, p. 15).

A partir de 1530, quando se inicia fato a colonização das terras no Brasil, as mulheres europeias que para cá vieram também viviam sobre o controle da igreja, uma continuidade da cultura medieval europeia. Tida como instrumento do pecado era necessário, portanto, controle total sobre sua vida. Ou servia à igreja ou era dada em casamento, e assim,

Ela vivia para gerar filhos, desenvolvendo também uma atividade doméstica – costura, doçaria, bordados – alternada com práticas de devoção piedosa. Na ausência do senhor, contudo, assumia as responsabilidades de trabalho com vigor igual ao do marido. Sua família era a formulação exterior de uma sociedade, mas não o domínio do prazer sexual (DEL PRIORE, 2010, p. 34).

Conforme já exposto, ressalta-se ser o casamento fruto de acordos econômicos e políticos, em que não lhe cabia a liberdade de escolha, sentimento ou prazer sexual. Mas apesar de todo o cenário opressor, muitas mulheres coloniais foram administradoras de capitanias quando seus maridos estavam ausentes.

Em se tratando das mulheres negras e indígenas, estas viviam total condição de subalternidade em todos os seus aspectos sociais. A elas, principalmente as negras, cabia servir as brancas nos mais diversos trabalhos. Ainda eram exploradas sexualmente pelos senhores criando uma divisão racial do sexo para o qual “a esposa branca era a dona de casa, a mãe dos filhos. A indígena, e depois a negra e a mulata, o território do prazer” (DEL PRIORE, 2010, p. 34).

A expressão “Botina e mulher só pretas” impressa por Gilberto Freyre em *Casa grande e Senzala* (1993, p. 338) é uma definição bastante plausível sobre a objetificação sexual da mulher negra no Brasil colônia. Segundo Freyre, os meninos, filhos de senhores, eram muitas vezes iniciados sexualmente com negras e mulatas “Até as mães mais desembaraçadas

empurravam para os braços dos filhos já querendo ficar rapazes e ainda donzelos, negrinhas ou mulatinhas. (FREYRE, 1933, p. 456)

A descrição de Freyre a respeito da exploração sexual da mulher, ainda hoje, permeia o imaginário sádico sobre os corpos das negras. A célebre frase “Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar” (FREYRE, 1993, p. 85) ficou cravada na memória coletiva sobre as relações de gênero e raça.

No Brasil império, as mulheres ocuparam lugares importantes na sociedade, mesmo com a forte repressão contra aquelas que fugissem as regras impostas. Elas participaram ativamente de guerras, como as baianas Maria Filipa, Maria Quitéria e Joana Angélica, heroínas da independência baiana, e a gaúcha Anita Garibaldi na Guerra dos Farrapos. E claro, as mulheres negras abolicionistas como Dandara dos Palmares⁴⁸, Luíza Mahín⁴⁹, Zeferina⁵⁰ e a escritora Maria Firmina dos Reis⁵¹. Mulheres negras, neste período, embora minoritariamente, também ocuparam lugar na aristocracia, como por exemplo, a mineira Chica da Silva⁵².

De fato, as mulheres foram protagonistas em momentos decisivos na política do império, pois mesmo com todas as contradições que envolvem o feito, foi uma mulher, a Princesa Isabel⁵³, que colocou fim à escravidão oficial no Brasil em 1888.

⁴⁸ Esposa de Zumbi e mãe de 3 filhos, ela lutou com armas pela libertação total das negras e negros no Brasil, liderava mulheres e homens, também tinha objetivos que iam às raízes do problema e, sobretudo, não se encaixava nos padrões de gênero que ainda hoje são impostos às mulheres (FUNDAÇÃO PALMARES. Disponível em <http://nossacausa.com/negros-no-brasil-quem-foi-dandara-dos-palmares>).

⁴⁹ Nascida em Costa Mina, na África, no início do século XIX, Luísa Mahin foi trazida para o Brasil como escrava. Pertencente à tribo Mahi, da nação africana Nagô, Luísa esteve envolvida na articulação de todas as revoltas e levantes de escravos que sacudiram a então Província da Bahia nas primeiras décadas do século XIX. Quituteira de profissão, de seu tabuleiro eram distribuídas as mensagens em árabe, através dos meninos que pretensamente com ela adquiriam quitutes. Desse modo, esteve envolvida na Revolta dos Malês (1835) e na Sabinada (1837-1838). Caso o levante dos malês tivesse sido vitorioso, Luísa teria sido reconhecida como Rainha da Bahia (FUNDAÇÃO PALMARES. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/archives/26662>).

⁵⁰ Líder do Quilombo do Urubu. A líder Zeferina foi uma escrava e quilombola que, ao persistir com seu ideal de liberdade, protagonizou a história de resistência quilombola dentro de uma especificidade de gênero em Urubu. Zeferina recebe títulos de rainha, chefe, quilombola, guerreira. lutou em Urubu, ocorrida no século XIX, no Quilombo do Urubu - atual Parque São Bartolomeu, subúrbio da capital da Bahia (BARBOSA. Silva. O poder de Zeferina no quilombo do Urubu. X Simpósio Baiano de Pesquisadoras em “Gênero, Idades e Gerações”, 2104.)

⁵¹ Maria Firmina dos Reis nasceu em São Luís, no Maranhão, no dia 11 de outubro de 1825. Filha bastarda de João Pedro Esteves e Leonor Felipe dos Reis. Foi uma escritora brasileira, considerada a primeira romancista brasileira. Em 1847, aos 22 anos, ela foi aprovada em um concurso público para a Cadeira de Instrução Primária, sendo assim a primeira professora concursada de seu Estado. Maria demonstrou sua afinidade com a escrita ao publicar “Úrsula” em 1859, primeiro romance abolicionista, primeiro escrito por uma mulher negra brasileira (FUNDAÇÃO PALMARES. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/archives/34293>).

⁵² Chica da Silva (1732-1796) foi uma escrava que viveu no Brasil na segunda metade do século XVIII. Manteve uma relação durante quinze anos com o rico contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira. Atingiu uma posição de destaque na sociedade, época em que a questão da escravatura era muito evidente.

Francisca da Silva de Oliveira (1732-1796) nasceu no Arraial do Tijucu, atual cidade de Diamantina, Minas Gerais. Filha do português, capitão das ordenanças, Antônio Caetano de Sá e da africana Maria da Costa (DILVA FRAZÃO. Biografias. Disponível em https://www.ebiografia.com/chica_da_silva).

⁵³ A princesa Isabel primeira mulher a exercer papel de chefe política no Brasil. Entretanto, as atividades de governança não a isentaram das múltiplas atividades que eram tidas como obrigatórias para as mulheres de classe média e alta do

No Brasil República, a história das mulheres brasileiras era basicamente de importação dos moldes europeus. Somente no século XX, com a chegada da industrialização é que várias mulheres começaram a levantar a questão da igualdade de gênero com mais ênfase.

Neste interim, a história da mulher no Brasil se configura um espaço de luta da colonização à contemporaneidade. Vale ressaltar que traçar uma breve historiografia das mulheres até a atualidade nos permite compreender a condição de submissa e sua representatividade na busca por igualdade, visto que do Brasil Colônia à atualidade, mulheres brasileiras, de diversas classes e etnias, têm protagonizado histórias de lutas por igualdade de gênero, de justiça social e direitos civis.

Para analisarmos a história da mulher no Brasil precisamos enviesar-nos pela interseccionalidade de gênero, de raça e de classe com o eixo da subordinação. Apesar de a maioria das mulheres tecerem histórias de invisibilização, mas também de protagonismo, as nuances variam de acordo o lugar que cada uma ocupa. Ou seja, a mulher branca sofre com o domínio patriarcal e religioso, a indígena, por ser mulher e índia, já a negra, frisa-se o fato de ser mulher, negra e pobre.

Com isso, a história da mulher no Brasil deve se levar em consideração a diferença entre mulheres e homens e as diferenças entre as mulheres. Sobre isto, Ângela Davis (2008), argumenta que,

A interseccionalidade inicia um processo de descoberta, nos alertando para o fato de que o mundo a nossa volta é sempre mais complicado e contraditório do que nós poderíamos antecipar. (...). Ela não provê orientações estanques e fixas para fazer a investigação feminista (...). Ao invés disso, ela estimula nossa criatividade para olhar para novas e frequentemente neo-ortodoxas formas de fazer análises feministas (DAVIS, 2008, p. 79)⁵⁴.

A partir do século XIX, o Brasil iniciou um grande desenvolvimento industrial no país, o que fomentou a grande inserção das mulheres no mundo industrial. Assim como na Europa, as horas de trabalho eram extensas e de baixos salários. Isso colaborou para os movimentos em prol de melhores condições de vida. Como a participação em 1968, do Movimento Nacional contra a Carestia; a Luta por Creches em 1970; e em 1974 atuam no Movimento Brasileiro pela Anistia (DEL PRIORE, 1997).

século XIX: servir bem ao esposo; tratar dos afazeres domésticos; ter um papel mediador entre os familiares; empenhar-se na construção das amizades; e, claro, parir e cuidar da prole. O movimento feminista, que ganhava corpo na Europa e também no Brasil, não foi uma agenda incorporada pela princesa (RICCO. Felipe. Princesa Isabel, do Brasil: gênero e poder no século XIX. Em Debate, Belo Horizonte, v.8, n.5. 2016).

⁵⁴ Tradução livre da pesquisadora.

Esse contexto favoreceu os avanços das lutas femininas que adentraram o século XX. Nesse interim, aconteceu na década de 20 a Semana de Arte moderna de São Paulo⁵⁵, mais precisamente em 1922, na qual houve intensas participações femininas, como a da artista plástica Anita Mafalti. Mais tarde, em 1928, o movimento Antropofágico⁵⁶, de cunho modernista, contou também com a representação feminina de Tarsila do Amaral e Patrícia Galvão, a Pagú.

Ainda em 1922, implantou-se no Brasil o Partido Comunista⁵⁷, com integração de mulheres o que fomentou o movimento pela igualdade das mulheres liderado por Bertha Lutz⁵⁸, criou a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (SOIHET, 2006)⁵⁹. O movimento promoveu debates e estudos sobre os direitos femininos. Criou-se ainda a Revista Renascença, pregando o pacifismo, o amor livre, e a emancipação da mulher. Este movimento, mesmo ainda tímido, contribuiu significativamente para a igualdade de gênero.

Já na década de 30, com a Decreto nº 21.076 – de 24 de fevereiro de 1932 e ratificada pela Constituição de 1934⁶⁰ no seu Art. 98, parágrafo 1º, no governo de Getúlio Vargas, as mulheres brasileiras obtiveram uma grande conquista, o direito ao voto.

Sempre exercendo o seu papel na história, as mulheres brasileiras tiveram importante participação na II Guerra mundial como enfermeiras⁶¹. Vale dizer que ocupar esse posto foi uma conquista, pois houve intenso preconceito, indo do deboche à humilhação mediante o machismo da época. A esse despeito, Oliveira (2010) apud Michelle Perrot (2007, p.146) afirma que “agir no espaço público não é fácil para as mulheres, dedicadas ao domínio privado, criticadas logo que se mostram ou falam mais alto”

⁵⁵ Evento em prol dos artistas e livre expressão. Ocorrido em 1922 no Teatro Municipal de São Paulo reuniu artistas ilustres como Tarsila do Amaral, Di Cavalcanti, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira entre outros, que apresentavam seus trabalhos e transformaram a arte no país.

⁵⁶ Movimento Antropofágico foi uma corrente de vanguarda que marcou a primeira fase modernista no Brasil. Liderado por Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, a finalidade principal era de estruturar uma cultura de caráter nacional.

⁵⁷ BRANDÃO, Gildo Marçal. Sobre a fisionomia intelectual do partido comunista (1945-1964). Lua Nova. Nº.15 São Paulo Oct. 1988. P. 01.

⁵⁸ Bertha Lutz candidatou-se à Câmara Federal, mas não conseguiu ser eleita, alcançando a primeira suplência. No entanto, em todo o Brasil, nove mulheres foram eleitas deputadas estaduais. Dentre elas, três eram ligadas à Federação Brasileira Pelo Progresso Feminino (FBPF), onde ascenderam a postos de liderança e alcançaram visibilidade política suficiente para serem eleitas: Maria Luísa Bittencourt, eleita na Bahia; Lili Lages, em Alagoas; Quintina Diniz de Oliveira Ribeiro, em Sergipe; Antonieta de Barros, de Santa Catarina, e Maria do Céu Pereira.

⁵⁹ Mais informações em <http://www.uni7.edu.br/periodicos/index.php/revistajuridica/article/view/478/356>. Acesso: 16 de julho de 2018.

⁶⁰ Ver mais em: Constituição Federal de 1934 – Disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137602/Constituicoes_Brasileiras_v3_1934.pdf.

⁶¹ Mais informações sobre isto em “As Enfermeiras Brasileiras e o Serviço de Saúde da FEB”, disponível em <http://www.portalfeb.com.br/as-enfermeiras-brasileiras-e-o-servico-de-saude-da-feb/>. Acesso 16 de julho de 2018.

Da década de 30 até o início da década de 60, as mulheres tiveram intensa participação política no Brasil nas lutas pela democracia, pela anistia, por eleições livres, pela constituinte. Com o golpe militar de 1964, mediante as repressões dos anos de chumbo⁶², os movimentos feministas quase desapareceram, embora muitas mulheres tenham sido militantes na luta contra a ditadura, nas quais poderemos citar: Amélia Teles⁶³, Ana Maria Aratangy e Criméia de Almeida⁶⁴.

Vale ressaltar que no regime ditatorial, os torturadores não pouparam as mulheres de seus métodos violentos, como registra Gissele Cassol⁶⁵(2007):

A pesquisa Brasil: Nunca Mais, com base em processos do Tribunal de Justiça Militar, contabilizou uma cifra de 843 denúncias de depoentes que haviam sofrido algum suplício nas mãos dos militares. Dessas testemunhas, foi possível isolar 283 tipos diferentes de torturas, que foram subdivididas pela pesquisa em “moral/psicológico, físico geral e físico específico. Este, por sua vez, é dividido em sexual; elétrico; com instrumentos cortantes ou queimantes; com instrumentos mecânicos (...); torturas de beira de morte; torturas combinadas e torturas atípicas. (...) **O estupro foi comum no tratamento com as mulheres, (grifo meu)** mas outras formas de sevícias sexuais também foram aplicadas às prisioneiras. Uma delas foi torturada juntamente com outro homem, e “receberam aplicações de choque procedidas pelos policiais,

⁶² Sobre a repressão durante a ditadura militar no Brasil, Arns (1987) descreve o sadismo contra os subversivos: A tortura foi indiscriminadamente aplicada no Brasil, indiferente a idade, sexo ou situação moral, física e psicológica em que se encontravam as pessoas suspeitas de atividades subversivas. Não se tratava apenas de produzir, no corpo da vítima, uma dor que a fizesse entrar em conflito com o próprio espírito e pronunciar o discurso que, ao favorecer o desempenho do sistema repressivo, significasse sua sentença condenatória. Justificada pela urgência de se obter informações, a tortura visava imprimir à vítima a destruição moral pela ruptura dos limites emocionais que se assentavam sobre relações efetivas de parentesco. Assim crianças foram sacrificadas diante dos pais, mulheres grávidas tiveram seus filhos abortados, esposas sofreram para incriminar seus maridos (ARNS, 1987, p. 43). Para isso, a ditadura contava com os órgãos de repressão que consideravam cada cidadão um suspeito: Sob o lema de ‘Segurança e Desenvolvimento’, Médici dá início, em 30 de outubro de 1969, ao governo que representará o período mais absoluto de repressão, violência e supressão das liberdades civis de nossa história republicana. Desenvolve-se um aparato de ‘órgãos de segurança’, com características de poder autônomo, que levará aos cárceres políticos milhares de cidadãos, transformando a tortura e o assassinato numa rotina (ARNS, 1987, p. 63). ARNS, Dom Paulo Evaristo. Brasil: nunca mais. Petrópolis: Vozes, 1987.

⁶³ Amélia Teles, foi militante do Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Presa em 28 de dezembro de 1972, foi levada à Operação Bandeirantes (Oban), onde foi submetida a sessões de torturas, que segundo seu depoimento foram realizadas, pessoalmente, pelo major do exército Carlos Alberto Brilhante Ustra, então comandante do DOI-Codi de São Paulo. Informações disponíveis em <http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/maria-amelia-de-almeida-teles/index.html>. Acesso em 15 de julho de 2018.

⁶⁴ A Comissão Nacional da Verdade, criada para elucidar crimes cometidos durante o período acaba de completar um ano. Antes de seu encerramento em 2014, tem como uma de suas principais missões contar o que sofreram as mulheres que foram contra o regime. As que não apenas eram torturadas, mas também assediadas e estupradas pelos militares – muitas delas grávidas ou no puerpério – caso de **Ana Maria Aratangy** e **Amélia Teles**. Que padeciam de tortura psicológica com as ameaças de desaparecimento, tortura e morte de seus filhos, tal como **Criméia de Almeida**. Que muitas vezes foram reduzidas a “musas”, “companheiras” e “amantes” dos militantes de esquerda, e não como protagonistas da resistência, em todas as suas fases, caso de **Iara Iavelberg** e **Clara Charf**, entre tantas outras (PRATEANO, **Vanessa Fogaça**. As mulheres esquecidas da Ditadura. Gazeta do Povo.2014. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/blogs/mulherio/as-mulheres-esquecidas-da-ditadura/>. Acesso em 15 de julho de 2018.

⁶⁵ CASSOL, Gissele. Tortura na ditadura militar brasileira (1964-1985). Revista Sociais e Humanas. UFSM. Vol. 2, nº 2, 2007.

obrigando a interrogada a tocar os órgãos genitais de 'Pedro' para que dessa forma, recebesse a descarga elétrica". Nem mesmo a gravidez foi respeitada nos "porões" da ditadura. Algumas mulheres abortaram simplesmente por coação psicológica, por medo. Para outras, a tortura foi a causa da perda de seus bebês (CASSOL, 2007, P. 9-11).

Ao final da década de 1970 os estudos de gênero finalmente tomam contornos maiores e de lá para cá, o mesmo vem quebrando barreiras ao que tange a igualdade de direito e de participação política igualitária. Alambert (2004, p. 2004) salienta que "somente com o aparecimento em cena do movimento feminista, as coisas começaram a mudar e a luta das mulheres a ganhar uma nova conotação".

Fazer esse caminho pela historiografia permite-nos compreender, mesmo que brevemente, sobre a forma como as mulheres foram sendo representadas ao longo da formação da humanidade, especialmente no continente europeu e, por conseguinte, no Brasil de acordo a organização social vigente em cada época. Sobretudo, entendemos que as mulheres jamais foram meras figurantes dos seus contextos. Ao contrário, sempre se fizeram atuantes nas mais diversas situações em que estiveram inseridas.

Do mesmo modo, aprendemos que a historiografia, escrita por homens, suplantou o protagonismo feminino ao longo da história. Discutimos ainda o lugar de mulher subalterna que o patriarcado construiu. Mas, apesar de todo esse histórico, a mulher sempre buscou seu lugar no palco da história e não se conforma em ter suas histórias contadas pela ótica masculina. Assim, as mulheres continuam a escrever sua trajetória, seja na luta diária pela igualdade, ou pela produção intelectual.

Tudo isso serve de referência para escrever sobre as mulheres de Nova Esperança, pois apesar de muitas não terem acesso a nenhum arcabouço histórico e ou teórico, têm deixado suas marcas no seio da comunidade, através de seus afazeres cotidianos, suas memórias entrelaçadas, suas atividades comuns e individuais. Ao conhecer o que anunciam no tecer de suas vozes, poderemos enfim, entender o que pensam, o que guardam na memória e o que desejam para a coletividade.

A memória tem valor simbólico para as pessoas de Nova Esperança. Dentro da perspectiva da memória coletiva, os sujeitos constroem-se ideologicamente, intensificando o que é interessante lembrar e dissimular o que não convém, em contínua seleção entre memória e consciência. Isto posto, Gonzalez salienta:

A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente.

Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência (GONZALEZ,1980, p. 226).

Elas são mulheres simples, porém fortes, são mães, avós, filhas, afilhadas, vizinhas, jovens, idosas, muitas analfabetas, professoras, donas-de-casa, de fé, do bar, da festa, da solidariedade, da lavoura e do serviço público; todas vivenciando as mesmas coisas, mas com olhares a partir de seu lugar individual; todas experimentam repetidamente os estigmas e as vantagens de serem quilombolas. São mulheres de palavras econômicas, mas incrementadas de significados e delas refazem sua própria existência na contínua construção de si para si.

Para compreendê-las, sendo elas quilombolas, buscamos nas escritoras feministas brasileiras e negras, que discutem gênero no âmbito da interseccionalidade, especialmente a mulher (gênero) negra (raça⁶⁶) no intuito de traçar os vestígios que este grupo ainda possui na memória coletiva da sociedade brasileira. Sobre o conceito de raça, Fernando Conceição, (2005), diz:

Pode ser tomado em sua dimensão sócio-política. Porque, (...) geneticamente é impossível adotar e classificar os seres humanos segundo a taxinomia clássica da racialidade, (...) *porém*,⁶⁷ o senso comum permanece adotando essa classificação (CONCEIÇÃO, 2005, p. 34).

A mulher negra brasileira tem sua história marcada pela subalternidade, vez que como mulher também esteve no posto da subserviência patriarcal, primeiro ao Senhor escravocrata, depois aos maridos, isto porque, apesar das diferenças de classe, o homem era fruto do pensamento vigente.

Embora as mulheres de classes populares ajudarem no sustento da casa, no seio familiar, cabia-lhes cuidar dos filhos e da casa, configurando-se as desigualdades dos sexos o “[...] que não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra. A dimensão racial impõe-nos uma interiorização ainda maior, já que sofremos, como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade sexual”, lembra Gonzalez (1980, p. 44).

⁶⁶O conceito de raça foi usado por ser a categoria socialmente construída com referências sociais, culturais e históricas, com base em diferenças físicas, ascendência genealógica e a cor da pele para hierarquizar a cultura.

⁶⁷ Palavra inclusa pela pesquisadora.

Mediante a abordagem, as questões de gênero e raça tornaram-se para pesquisadores, especialmente as intelectuais negras, um compromisso político enquanto luta contra o sexismo e o racismo na sociedade brasileira contemporânea. Para Sueli Carneiro, as mulheres negras são sujeitos políticos, com lugares de lutas particulares, que “possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso” (CARNEIRO, 2016, p. 119).

A militante Lélia Gonzalez direciona-se para a força que a mulher negra tem para conquistar seu lugar, dizendo que, ” se nós somos maioria efetivamente, nós temos que lutar pelos nossos direitos, nós não temos que ficar no gueto [...]. Nós temos as propostas mais democráticas. É da gente que tem que partir essas propostas de democracia, efetivamente” (GONZALEZ, 2018, p. 02).

Gonzalez (2018) busca traduzir a premissa constitucional de que somos todos iguais perante a lei, mas sem igualdade de direitos não há igualdade de raça e sexo. Assim, as mulheres negras enquanto maioria podem lutar por uma democracia de fato, mas observa, precisa-se de uma tomada de consciência desse poder.

A interseccionalidade de raça entre negros/negras também é discutida por Gonzalez (2011), para a qual ela aponta não apenas o sexismo, mas a sustentação cultural do branqueamento por parte de homens negros. Sobre isto, a militante argumenta que,

(...) um ressentimento muito grande das mulheres diz respeito à sexualidade, porque muitos homens negros preferem as mulheres brancas. Isso é verdade, não dá para você ficar escondendo o sol com a peneira. Eles internalizaram o valor branco como supremo como todos nós, só que a gente está tentando sair dessa. Até algumas lideranças dentro do Movimento Negro só transam com mulheres brancas e isto é uma forma de reprodução do esquema racista, sem sombra de dúvidas. Dentro da proposta do feminismo que a gente está tentando colocar, me parece fundamental não perder de vista a relação homem negro/mulher negra. Não é só a gente se olhar enquanto mulher negra, mas nos vemos na relação com o homem negro, e ele com a gente (GONZALEZ, 2011, p. 03).

No exposto, a autora salienta a categoria gênero, constituída a partir do ser mulher negra, na perspectiva de sua autoestima muitas vezes sacrificado perante a cultura do branqueamento das raças, sendo duplamente discriminada, “jogada prá escanteio” (GONZALEZ, 2011, p.03), cujo objetivo é desconstruir o mito da democracia racial.

Esse mesmo ponto de vista é partilhado por Beatriz Nascimento (2006) “Convivendo em uma sociedade plurirracial, que privilegia padrões estéticos femininos como ideal de um

maior grau de embranquecimento (desde a mulher mestiça até à branca), seu trânsito afetivo é extremamente limitado” (RATTS apud NASCIMENTO, 2006, p. 129).

Em concordância, Sueli Carneiro (1995) aponta ser a busca pela aproximação com o outro (branco, socialmente valorizado) que condiciona os homens negros a escolherem mulheres brancas para suas companheiras, por acreditarem que “a mulher branca permite a esse homem negro apresentar-se diante do homem branco” (CARNEIRO, 1995, p. 549), portanto, é “verdadeiro que as mulheres negras são socialmente desvalorizadas em todos os níveis, inclusive esteticamente” (CARNEIRO, 1995, p. 547).

Nesse recorte do movimento feminista brasileiro, destaca-se a mulher negra por sua trajetória militante na luta antirracista/sexista. Para isto, a produção intelectual foi a principal “arma”, a exemplo da própria Lélia Gonzalez⁶⁸, Sueli Carneiro⁶⁹ e de Beatriz Nascimento⁷⁰. Elas tiveram importantes contribuições para o movimento negro e foram pioneiras em denunciar a situação da mulher negra brasileira. Nascimento (2006) aponta o seguinte:

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assumam empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas e que permaneça como trabalhadora nas rurais (RATTS apud NASCIMENTO, 2006, p.105).

As autoras, a partir de suas militâncias dão início a várias discussões que cercam o imaginário social ao tocante à mulher negra. Apresentam nos seus discursos, através de suas trajetórias, a ideia do se tornar negra como tomada de consciência enquanto mulher e negra, especialmente no Brasil. A sua participação é marcada por micro histórias, muitas vezes não contadas, outras tantas ridicularizadas, e também cristalizadas no seu lugar de dever. Por isso, Lélia Gonzalez propõe a militância da mulher negra para a cultura do resistir.

⁶⁸ Lélia Gonzalez, feminista e ativista política. Historiadora, Filósofa e Antropóloga brasileira. Dedicou-se a pesquisas sobre a temática de gênero e etnia. Professora universitária, seu último cargo foi de diretora do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Lélia se destacou pela importante participação que teve no Movimento Negro Unificado (MNU), do qual foi uma das fundadoras nos anos 70.

⁶⁹ Sueli Carneiro, filósofa, escritora e ativista antirracismo do movimento social negro brasileiro e diretora do Geledés.

⁷⁰ Beatriz Nascimento, ativista negra, historiadora, Intelectual, Pesquisadora brasileira. Juntos a outros, trabalhou para que a temática étnico-racial ganhasse visibilidade social na universidade e fortalecesse o discurso político do movimento negro. Além da militância intelectual, Beatriz era poetisa.

Nesta premissa, Beatriz Nascimento argumenta ser necessário a mulher ocupar os espaços de falas, principalmente ao que se refere ao trabalho intelectual, porque “É tempo *de falarmos de nós mesmas*” (RATTS, 2006, p. 91).

Não podemos falar da mulher negra, sem também falar da mulher negra quilombola no contexto atual. Mulheres atuantes no exercício da liderança comunitária, seja pela religiosidade, ou nas atividades econômicas e culturais locais.

A despeito do sexismo da mulher negra Lélia Gonzalez (1980) esclarece ser “o duplo fenômeno do racismo e do sexismo, que constitui a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 1980, p. 224).

Inegável o papel central das mulheres negras na construção da sociedade. Mas é em geral silenciada, com a mulher sendo colocada à margem da sua real relevância política, religiosa, identitária, étnica e de consciência coletiva. Por isso, saber que é mulher e mulher negra colabora para o pertencimento étnico.

A perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa, vem e passa no sentido de passar mesmo e passa também a nossa experiência para quem está chegando. Aí é que me parece que os africanos podem nos ensinar muito. Precisamos ter a paciência revolucionária para verificarmos o seguinte: olha, sabe, não queira abraçar o mundo com pernas e braços, porque não dá jeito e, a partir daí, você tem consciência histórica da temporalidade, do processo, o que vai te permitir ter muito mais tranquilidade no que diz respeito a tua inserção no movimento. Você adquire uma sabedoria (GONZALEZ, 2011, p 04).

Em mais um recorte, debruçaremos sobre histórias de mulheres da comunidade em estudo - sobre suas memórias, seus marcadores sociais de gênero, raça e identidade étnica, para além do pertencer, ser, enquanto protagonistas do seu território.

Falar da história da mulher, contextualizada com o imaginário social, político, intelectual, militante e de trabalhadora, sendo do campo e ou da cidade, sobretudo a mulher negra e quilombola, faz-se necessário para que ela tenha sua voz anunciada. Afinal, a mulher, a história ficaria incompleta, sem sentido.

2.1- MULHERES DE NOVA ESPERANÇA: HISTÓRIAS TECIDAS NO COTIDIANO

*Fica aí mulher que eu vou no samba, vem já!
Se o samba lá tiver bom, eu vou e venho te buscar.*
(Cantiga de roda da comunidade)

Senhorinha, Filomena, Carmem, Ednalva, Florinda, Edite, Cremilda, Jaíne, Lucineide, Maria Biu, Doraci, Carmem, Evilásia, Marialva, e tantas outras, protagonizam o cotidiano da comunidade quilombola Nova Esperança. Nas visitas a campo, foi possível perceber a participação dessas mulheres nas coisas do lugar, seus afazeres campesinos, comerciários e domésticos; sua liderança nas atividades comuns e no seio familiar.

Essas mulheres além de serem dona-de-casa, trabalham na lavoura, adubando e colhendo cacau, graviola e banana; outras gerencia a roça, os trabalhadores, orientando quanto o trabalho a ser feito na semana e também negociando a venda dos produtos; há delas que são donas de comércio na comunidade, onde de tudo vende, incluindo adubos e ferramentas. Todas elas, além das atividades públicas, são na maioria das vezes as chefes de família, mesmo tendo companheiros. São partícipes atuante na política, assumindo importantes postos, como: vereadoras, presidente da associação, diretora escolar e presidente da igreja.

Como já exposto, a participação das mulheres no âmbito público foi negada pela sociedade e, por conseguinte pela historiografia, apesar de sabermos que sua contribuição foi e continua sendo indispensável para o grupo social ao qual pertence, pois são partícipes nas mais diversas atividades locais. Assim, tornar visível o dia-a-dia das mulheres quilombolas permitirá a percepção destas enquanto sujeitos de sua própria história através de suas experiências.

Por meio do descrito, interrogamos o seguinte: como as mulheres de Nova Esperança tecem suas histórias no cotidiano da comunidade? Em que medida as experiências cotidianas atribuem sentidos para o ser mulher na comunidade?

As de Nova Esperança mulheres quilombolas são principais personagens na luta por reconhecimento e espaço no cotidiano do grupo. Cabe a elas a função de cuidar dos interesses da comunidade, como relata Clemilda Ferreira.

Nós aqui é quem faz a coisa acontecer. Em tudo a mulher está na frente. Eu mesmo sempre corro atrás para conseguir as coisas para a comunidade. Vou em reunião de quilombolas, sou presidente da associação e em todas as reuniões para decidir as coisa, as mulheres são as que mais vai (Clemilda Ferreira, entrevista, 2018).

Percebe-se que entre as mulheres desse território as atividades não se resumem às atividades familiares, mas na ajuda comunitária, na liderança sindical, nas práticas docentes, na liderança religiosa, na militância política, apesar de reconhecerem que necessitam melhorar a representatividade nas instâncias legislativas do município. As mulheres estão na linha de frente. Conforme a colaboradora,

O comando da escola é de uma mulher, Neide, e tem mais professora do que professor. Na saúde temos uma enfermeira, a associação é liderada por mim. O terno de Reis é liderado por uma mulher, a liderança da igreja também é das mulheres. Aqui só ainda não temos uma mulher vereadora apesar da gente ser a maioria (Clemilda Ferreira, entrevista, 2018).

Todas juntas tecem e compartilham lutas e identidades comuns. As mesmas que se aliam, também mudam de papéis, a depender do contexto e das condições as quais estão inseridas. Na comunidade, a renda familiar é compartilhada entre homens e mulheres. Para isto, as mulheres exercem dupla jornada de trabalho, como relata Senhorinha dos Santos:

Eu já trabalhei na roça, trabalhei de funcionária pública, já costurei muita roupa, nunca tive empregada, cuidava dos filhos, mas hoje é só em casa. Tudo para ajudar criar os filhos (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2018).

Respalda Gonzalez (1980):

No que diz respeito à luta pela vida, compreendida na resistência cotidiana que acolhe é a mulher negra anônima, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família aquela que desempenha o papel mais importante. Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência [...] é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder (GONZALEZ, 1980, p.104).

As mulheres de Nova Esperança estão no palco de suas histórias e cotidianidades. As mesmas têm buscado ocupar seus espaços na comunidade através dos seus afazeres e dizeres, saindo assim da subalternidade, historicamente reservado para si.

Essas mulheres ao exercer suas atividades, solidificam os laços identitários através de seu trabalho, sua fé, a solidariedade e acolhimento. É na organização social, por elas instituídas nas experiências diárias, que as identidades se constituem.

Então a maioria das mulheres trabalham em casa ou na roça. Tem também as que trabalha no comércio. Tem Nalva do bar, Doraci também coloca bar e Lorena de Valdir também e Florinda que tem uma pousada. Tem as meninas quem vende doces, salgados e balas na frente da escola, Damiana e Isabel e eu que faço doces, bolos e salgados para as festas. Tem as meninas que me ajudam. Ah! Tem Lina com o artesanato e Florinda, além da pousada também costura. E cum isso a gente vai fortalecendo a amizade, passando nossa história. As meninas que vende doce mesmo na frente da escola ajuda nisso porque conversa

com os meninos, conta os causos na hora do recreio e isso ajuda nós a levar a história pra frente (Clemilda Ferreira, entrevista, 2018).

O relato de Clemilda corrobora para compreender a relevância dos fazeres dessas mulheres na manutenção e continuidade identitária do lugar, mesmo que as mesmas talvez não tenham essa intencionalidade. Nessa mesma perspectiva dona Doraci reconhece que sem se bar a comunidade fica sem vida porque se autodefine mais corajosa do que muitos homens do lugar.

Eu sou animada. Animo o lugar cum minhas festa. Eu tenho mais coragem que os homens. Nova Esperança acabou depois que fechei o bar. Eu sou corajosa. Aqui num tem uma igual eu. Quando eu tinha um bar aqui tinha movimento. Agora morreu. Mulher sou eu que fazia festa. Nova Esperança precisa de mulher quem nem eu. Corajosa. Quando eu receber um dinheiro ai, vou colocar Nova Esperança para frente ainda (Doraci dos Santos, entrevista, 2018).

A rotina das mulheres na comunidade tem sido marcante e não tão diferente de suas ancestrais africanas ao que tange seus perfis de guerreiras e líderes. Como muitas mulheres africanas⁷¹, elas também têm relevante posição nas decisões internas, na luta pela sobrevivência, pois trabalham e estão sempre prontas quando precisam decidir o futuro do lugar sob a liderança da presidente da associação e das moradoras mais antigas.

Uma outra entrevistada ressalva que “aqui nós sempre se une. De um tudo a gente faz. Se é para ir prá roça a gente vai, se é para ir nas reunião dos quilombolas é nós que vai, se é para dançar e sambar a gente tá lá. Num acontece nada sem as mulher tá na frente” (Florinda dos Santos, entrevista, 2018).

Na comunidade, as mulheres sabem da importância do que fazem para a continuidade e fortalecimento identitários da comunidade. Sobre isso a professora Carmem aponta ser a docência o caminho para o empoderamento do lugar pois,

A gente pode levar o conhecimento cultural da comunidade para a sala de aula. Quebrando o preconceito que a gente sabe, né? que o negro é muito sofrido em relação ao preconceito. E que quando se conta a história dos escravos, só se pensa que o escravo era negro e a gente precisa quebrar isso, que o escravo não

⁷¹ A história das mulheres africanas é povoada de rainhas, guerreiras e líderes espirituais que romperam costumes, conquistaram poder e respeito, expandiram domínios, combateram invasores europeus e insuflaram coragem em seu povo. Seus nomes ficaram registrados em pedra, pergaminhos, nos relatos de estrangeiros e eternizados na tradição oral, como: Hatshepsut (c.1479-1458 a.C.), rainha de Kemet, Egito, Tiye (c. 1398-1338 a.C.), rainha de Kemet, Egito, Nefertiti (c. 1370-1330 a.C.), rainha de Kemet, Egito, Nefertari (c. 1290-1254 a.C.), rainha de Kemet (Egito), Makeda (c. 960 a.C.), a rainha de Sabá, Amanishakheto (40?-10? a.C.), candace de Kush ou Cuxe, Amina (1425?), rainha huaçá de Zazau, atual Nigéria e Nandi ka Bhebhe (c.1760-1827), rainha Zulu, entre outras. Fonte: <http://www.ensinarhistoriajoelza.com.br/mulheres-africanas-rainhas-guerreiras-e-lideres-espirituais/>

era só preto porque existia relação de preto com branco. A gente sabe que a maioria era de preto, mas não era todos. Porque na realidade o preconceito ainda é implantado. E na escola a gente pode quebrar isso através do conhecimento. Então eu ser professora é muito importante porque posso ajudar a quebrar isso, contando a história através de pesquisas com as pessoas mais velhas, apresentações com pessoas da comunidade e por eles mesmos (Carmem dos Santos, entrevista, 2018).

A narrativa da colaboradora Carmem aponta para a educação como caminho para a consciência das pessoas do seu lugar sobre o ser quilombola na perspectiva do conhecimento da história do povo negro. Ela, professora, vê na profissão a possibilidade de visibilizar a própria história a partir da valorização da oralidade dos mais velhos. A mesma salienta ser a escola o lugar para quebrar preconceitos, usando a prática docente como estratégia para a visibilidade cultural e identitária da comunidade.

O cotidiano mostra o quanto elas exercem papéis de relevância para a comunidade, pois trabalham “na roça, em casa, costura, artesanato e umas são funcionárias públicas. Todas sabe fazer bem o que faz. Sem nós mulheres as coisa aqui num tava como é” (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2018).

Os relatos demonstram a força do protagonismo feminino na comunidade Quilombola Nova Esperança, a começar pela associação de moradores ser liderada por uma mulher. Entretanto, importante ressaltar que embora sejam sujeitos de sua história, o patriarcado ainda é predominante no seio familiar e na condução hierárquica do trabalho, pois todas exercem a dupla jornada de trabalho, ou seja, apesar de exercer outros trabalhos, são delas a obrigação de cuidar da casa, embora parece não entenderem assim.

Isso pode ser constatado na fala de Senhorinha dos Santos, ao narrar com um olhar de naturalidade a dupla jornada de trabalho das mulheres da comunidade:

As mulheres aqui só trabalha em uma função. As que trabalham na roça é roça. No artesanato é artesanato. As que é funcionária pública é funcionária pública. Cada qual em sua função. Todas são dona de casa. Por isso, elas têm mais destaque que os homens. Faz duas coisa (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2018).

Já a colaboradora Clemilda Ferreira compreende como trabalho apenas o assalariado:

A maioria trabalha na roça mesmo. Outras são dona de casa. São donas do lar. O trabalho do dia-a-dia. A maioria são agricultoras. Outras são funcionárias públicas, mas a maioria são agricultoras. Agora trabalho para gerar emprego é só na prefeitura e nem todo mundo consegue (Clemilda Ferreira, entrevista, 2018).

Como falam as mulheres do movimento feminista: “o lugar da mulher é onde ela queira estar”. Podem ser agricultoras, professoras, do lar, da roça, da igreja como todas as mulheres que tiveram suas falas e histórias apresentadas.

Por meio da observação e das conversas, intentamos também compreender as suas lutas, suas conquistas e a forma como atuam no âmbito da cultura e da importância desses aspectos para o fomento das identidades locais. Porque para além do “status do ser (ontológico) é questionar qual é a sua importância” (GEERTZ, 2012, p. 8), ou seja, como os sujeitos ressignificam seu cotidiano pela via da cultura, conforme apresentaremos no tópico seguinte.

2.2- FÉ E DIVERSÃO: DEVOÇÃO A ROSÁRIO DOS PRETOS E OUTRAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

*Bendita e Louvado seja!
Ó virgem, Mãe verdadeira!
Proteja Nova Esperança, nossa Excelsa padroeira!
Proteja Nova Esperança, nossa excelsa padroeira!
Ó virgem Mãe do Rosário/
Vos peço como lembrança.
Peço a vós que não esqueça/ do Povo de Nova Esperança.
Peço a vós que não esqueça/ do Povo de Nova Esperança.*

(Trecho do Hino à Nossa Senhora do Rosário por Senhorinha dos Santos, 1980)

Em se tratando dos aspectos culturais, as comunidades quilombolas se configuram como uma fonte de riqueza do Brasil. Segundo a Fundação Palmares (BRASIL, 2003, art. 2º) “São espaços de preservação da história e onde se projetam a identidade étnica e a solidariedade mútua, valores já não tão observados na grande sociedade”. Por ser uma manifestação essencialmente humana, as pessoas de comunidades quilombolas festejam seu imaginário social, onde o sagrado e o profano se confundem.

Em Nova Esperança, se festeja a vida a partir da devoção aos Santos da comunidade, os Dias Santos como o Natal, Dia de Reis, A Páscoa e O São Pedro e as festas familiares como o Caruru de São Cosme e São Damião. Nas festas, os remanescentes desse território reelaboram suas memórias, quebram a rotina, confraternizam com os reencontros familiares e realimentam sua fé. São também as manifestações culturais a oportunidade da “subversão” aos paradigmas cotidianos. Lá, comemora-se o existir. Para Eliade (2008),

Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, nos “primórdios”. Participar

religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa (ELIADE, 2008, pp. 63-64).

Com isto, a comunidade busca através de suas manifestações, resistir no tempo e lugar enquanto testemunho vivo da resistência à escravidão, pois no período escravocrata “os escravos aproveitavam as celebrações do calendário cultural dos senhores para praticarem suas próprias tradições culturais, entre as quais a tradição, frequentemente reinventada, de se organizarem segundo a origem étnica” (REIS, 1996, p. 03).

Nesse sentido, as origens das festas estão intimamente ligadas a eventos sagrados, econômicos e políticos do lugar. Sendo constantemente reinventado e atualizado como argumenta Roy Wagner (2010) “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de obviação” (WAGNER, 2010, p.240).

Nova Esperança é composta pela interculturação de identidades. Nesse construto, a mulher não tem apenas a função da liderança política, material e do trabalho, a elas implicam também, a manutenção cultural, religiosa e espiritual.

O catolicismo, religião predominante, está presente desde a época da fundação da comunidade por causa das devoções de Antônia Maria e Faustino dos Santos, os fundadores da comunidade. As festas à Santo Antônio (Mês de Junho) e para Nossa Senhora do Rosário (realizada em outubro) são dois grandes momentos da religiosidade local.

No que se refere aos festejos à Nossa Senhora do Rosário, padroeira da comunidade, ocorre na última semana de outubro. A mesma é marcada pela devoção da maioria dos moradores que durante os dias de festa se agrupam na capela para louvar e adorar a Santa

Nossa Senhora do Rosário tem importante representação para a identidade local posto que sua chegada se dá junto ao surgimento da comunidade. Segundo relatos dos moradores mais antigos e herdeiros do fundador, a Santa foi trazida por Faustino dos Santos, conforme relata Getúlio dos Santos (2016):

Tinha festa na casa do meu avô todo sábado, ele rezava, era devoto nos termos a igreja hoje. A padroeira é a Nossa Senhora do Rosário, essa Nossa Senhora do Rosário (Imagem que se encontra na igreja) acompanhou ele. Eu sei que ele trouxe de lá de Sururu de Queiroz trouxe pra Lagoa do Morro e veio pra aqui e ela ta na igreja, apareceu uma Santa Nova, as meninas eu digo, olha se vê que vai jogar essa no mato me dá que eu levo lá pra casa (risos)! Aí agora tomaram zelo. Elas ciúmam, aí nós temos a devoção de Nossa Senhora do Rosário, tem a festa dela (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016)

Em consonância, Florinda dos Santos diz: “Eu lembro que Ele (Faustino dos Santos) contava que Nossa Senhora do Rosário, era a Santa de devoção do pai dele porque era a

padroeira dos negros (...) Ele dizia assim: Nossa Senhora do Rosário é a padroeira dos pretos! É a padroeira dos pretos!” (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Apesar de as religiões de matrizes africanas resistirem ao processo opressor aos quais foram submetidos, o catolicismo já havia se consagrado na memória coletiva do povo brasileiro, pois a mesma já existia no país antes da chegada dos africanos. Assim, a devoção da comunidade à Nossa Senhora do Rosário, tem uma relação histórica com o passado do povo negro no Brasil, como salienta João José Reis (1996):

Antes mesmo que o primeiro escravo desembarcado no Brasil se rebelasse, os senhores e autoridades coloniais já sabiam ser necessário controlar seu corpo e seu espírito. O regime escravocrata, como todo regime de trabalho forçado, baseou-se fundamentalmente no chicote e em outras formas de coerção, mas não teria vigorado por muito tempo se só usasse a violência. Desde cedo os escravocratas aprenderam que era preciso combinar a força com a persuasão, assim como os escravos aprenderam ser impossível sobreviver apenas da acomodação ou da revolta (REIS, 1996. p.03).

Este fato contribuiu para a catequização dos africanos que aqui aportaram como escravos. Um dos motivos para a aceitação do catolicismo foram os pontos em comuns como a subordinação ao um ser superior (no catolicismo é Deus) e a condenação ao suicídio, prática comum entre alguns povos como forma de resistência a opressão escravagista. Para Alves (2008, p. 94) apud Quintão (2002), os bantos foram os que mais se adaptaram ao catolicismo representado pelas irmandades.

A crença de que os santos eram os intercessores entre os homens e Deus colaborou para a devoção aos santos católicos por parte dos negros.

Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão, Santa Efigênia eram invocações dos negros, não apenas pela afinidade epidérmica ou pela origem geográfica, mas também pela identidade com suas agruras. Os “santos” dos brancos, supunha-se não saberia compreender os dissabores e os sofrimentos dos negros (BOSCHI, 1986, p. 25-26).

Mas as irmandades (dos brancos) não aceitavam a participação dos pretos em seus cultos.

A sociedade formada na colônia escravocrata estava estruturada em moldes corporativistas que refletiam diferenças sociais, raciais e nacionais. As irmandades são um exemplo disso. Muitas fizeram as vezes de corporações profissionais típicas do antigo regime. Algumas poucas abrigavam a nata da sociedade, a "nobreza" da Colônia, os senhores de engenho, altos magistrados, grandes negociantes. Mas o principal critério de identidade dessas organizações foi a cor da pele em combinação com a nacionalidade. Assim, havia irmandades de brancos, de mulatos e de pretos. As de brancos podiam ser de portugueses ou de brasileiros. As de pretos se subdividiam nas de crioulos e africanos. Estas

podiam se fracionar ainda de acordo com as etnias de origem __ ou, como se dizia na época, as "nações" __, havendo as de angolanos, benguelas, jejes, nagôs etc. A distinção étnico-nacional constituía a lógica de estruturação social das confrarias no Brasil (REIS, 1996, p. 5).

Em resposta, os negros criaram sua própria irmandade (irmandades dos pretos) cujo intuito, era a cultuação aos seus santos e também como confraria política, nos quais organizam os sepultamentos e busca por compra de alforrias de seus entes queridos.

Em síntese, o louvor para os santos negros configura-se como sendo uma recriação da África no Brasil ao se perceberem sem “saída” para o catolicismo imposto. Ou melhor, uma estratégia para fugir da chibata. Assim, Nossa senhora do Rosário e outros santos negros foram substituindo os Orixás africanos. E os quilombolas se apegaram a Nossa Senhora do Rosário. Essa santa, provavelmente, foi escolhida pelo simbolismo da maternidade, misticismo presente nas religiões africanas. Importante salientar que dentre os escravizados, foram os Bantos que mais se adaptaram ao catolicismo e as Irmandades.

Com isso, a devoção para Rosário dos pretos se afirmou, especialmente entre o povo negro, sendo levada para onde estes fossem e se perdura na contemporaneidade. Principalmente nas comunidades negras que de alguma maneira tem sua história ligada a escravidão e a resistência, como descreve a moradora de Nova Esperança.

Descobrimos no ano passado, quando escrevemos uma história de várias comunidades que tem como padroeira dos negros, descobrimos que todas elas são quilombolas. A primeira está em Salvador. Hoje nós reconhecemos que ela é padroeira dos negros e a gente não sabia o porquê. Mas hoje a gente entende. Nós somos quilombolas, povo que sofreu (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

Os devotos louvam outros Santos, mas Nossa Senhora do Rosário é a mãe, merecendo toda honra e grande festejo, pois para a moradora “Nossa Senhora do Rosário é a nossa devoção. Além da fé, a gente tem que ter respeito a Nossa Senhora, por isso (por ser a padroeira dos pretos!)” (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

A festa acontece no mês de outubro com intensa participação da comunidade. São 11 dias de festa desde os tempos da fundação da comunidade, onde primeiro acontece na igreja a reza do terço, missa e louvores. Depois, já no espaço livre as pessoas aproveitam para conversar, comer, participar de sorteios, etc. A mesma é organizada pelas mulheres que se mobilizam de forma intensa para arrecadação de doações para a realização, como anuncia a devota Senhorinha dos Santos “A gente ajuda. Faz parte de toda celebração da missa” (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

Em Nova Esperança, a festa da padroeira local é uma oportunidade de regeneração no tempo presente de um passado que ainda persiste na memória sempre imbuídos para um novo tempo de viver humanamente, historicamente e sociologicamente. Ou seja, a religião é para o povo negro explicação para além da existência.

Apesar da religião protestante⁷² começar a se difundir entre os membros da comunidade possuindo um número significativo⁷³ de adeptos, o catolicismo ainda é muito presente, visto que, entre outras manifestações destaca-se a celebração da Semana Santa, momento em que vive os mistérios dolorosos⁷⁴ de Jesus Cristo.

Nestes dias, as imagens dos santos são cobertas por panos, como manda a tradição local. A pessoas da comunidade jejuam e se reúnem na igreja para rezar em respeito a morte de Cristo. Na sexta-feira dessa semana, porém, há muita fartura nas mesas cujo cardápio principal é o peixe e o caruru de taioba⁷⁵. Já no sábado, comemoram o “Aleluia”, a ressurreição de Cristo. Tem moradores que guardam especialmente este dia por “ser o verdadeiro dia de devoção porque foi o dia que Nosso Senhor Jesus cristo ressuscitou. Então a gente guarda sem comer carne vermelha. Veio de nossos avós e a gente preserva até hoje”. (Otavio dos Santos, entrevista, 2017).

Além da festa da padroeira, a comunidade celebra também a festa para Santo Antônio, santo de devoção da matriarca Antônia Maria de Jesus. Quando em vida, todos os anos, no mês de junho acontecia a trezena de Santo Antônio na sua casa onde se terminava com uma

⁷² São todas as representações do cristianismo fora do catolicismo. “Então, protestantes seriam aquelas igrejas que se originaram da Reforma que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas”. (MENDONÇA. Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005).

⁷³ 50 membros

⁷⁴ Período de reflexão em torno do sofrimento de Jesus Cristo. Os católicos rezam o terço que é dividido em cinco mistérios: 1) Agonia de Jesus no Horto; 2) Flagelação de Jesus; 3) Coroação de Espinhos; 4) Jesus carregando a cruz no caminho do Calvário; 5) Crucifixação e morte de Jesus.

⁷⁵ O caruru é uma comida típica da culinária baiana e muito utilizada pelos adeptos do candomblé. Embora haja divergências quanto a sua origem – que também possui influências da cultura indígenas, representada por um tipo de planta que, inclusive, leva esse nome -, provavelmente foi trazido e adaptado no Brasil pelos africanos. Esses deram uma simbolização muito particular ao caruru, além de acrescentar outros ingredientes e valores que hoje se tornaram uma referência desse prato.

O seu preparo é acompanhado dos seguintes ingredientes: quiabo cortado miúdo e cozido em caldo de peixe seco e temperado com sal, alho, cebola ralada, camarão seco e batido no pano, pimenta ralada quióiô, castanha assada e moída, catassol torrado e azeite de dendê.

Os quiabos devem ser cortados em cruz no sentido longitudinal e depois, então, em rodinhas bem finas. Esse cuidado possui um cuidado mitológico, pois simboliza as origens e a história das ancestralidades africanas, representadas particularmente em cada prato típico. Também é importante o uso de utensílios rústicos, como panela de barro, gamela e colher de pau, peneira, entre outros, para preservar a originalidade de uma tradição que remota o passado. Embora o caruru seja consumido no Brasil durante a semana santa, é no dia 27 de setembro que ele assume sua maior importância. Nesse dia, os devotos sincretizam Cosme e Damião nos orixás africanos, pagam promessas e oferecem o caruru para sete meninos. (SANTANA, Marise de. ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano. Vitória da Conquista: edições UESB, 2014.)

grande festa em homenagem ao santo. Com o passar dos anos os festejos passaram a acontecer na capela da comunidade. Santo Antônio se configura para os descendentes da fundadora como um mito de fé que os movem, pois Antônia Maria era muita religiosa e deixou esse legado para os seus.

A celebração à Santo Antônio, portanto, faz brotar e rebrotar memórias em conjugação entre passado e presente, “Dindinha Antônia era muito reservada. Se cobria toda para rezar. Todo domingo sentava na frente do rádio para escutar e seguir a missa. Andava toda coberta. Ainda hoje nós queremos seguir o seu jeito. Fazer tudo como ela gostava” rememora (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

O festejo para o Santo antecede outro momento importante para os moradores, a festa de São Pedro. A proximidade de realização entre os dois folguedos contribui para uma íntima relação entre o sagrado e profano, pois em clima de festa, todos os dias depois da reza na igreja, os moradores se reúnem em uma grande cabana de palha que eles constroem para dançar ao som do forró e do arrocha. Sobre a fusão entre o profano e o sagrado argumenta Passos:

No contato com as tradições populares, o catolicismo foi-se transformando e assumindo os códigos, as metáforas e a linguagem popular. Dor, alegria, esperança, anseios e festas foram compondo o dia-a-dia das expressões religiosas populares. Numa explosão de vozes e ritmos, a devoção popular acompanha o povo no itinerário da vida. Os sinais festivos espalham, enchem capelas e ruas (PASSOS, 2011, p. 03).

Importante dizer que há uma intensa participação dos idosos na festa. Tanto é que bancos são montados dentro do espaço afim de acomodá-los. Os mesmos dançam, brincam, bebem numa relação cordial entre gerações.

Este encontro entre gerações serve como remodelagem dos espaços e das relações em momentos de comunhão para o qual a história local é recriada pela oralidade, resistindo ao tempo. Os mais velhos primam pela tradição, os mais jovens celebram os reencontros e colaboram para o permanecer. Há uns emaranhados de relações profundas de celebração com as reminiscências do passado já que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 1990, p. 30).

A Festa de Reis, representa as travessias culturais absorvida pelo povo negro caracterizada pela relação entre festas e celebração religiosa, reinventada no catolicismo popular apontada por Hall como “poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de

culturas, mais apropriada à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado” (HALL, 2005, p.91).

O Terno de Nova Esperança é composto de ritos, dogmas e cerimônias em torno dos festejos em homenagem aos reis Magos e apresenta-se como símbolo de resistência da cultura e oralidade de um povo que mantém nos seus lábios toda uma sabedoria, toda uma vivência, e todo um amor pela religiosidade que é cantada por crianças, jovens e idosos todos os anos no mês de janeiro, quando os presépios natalinos são desmontados e a comunidade vai agradecer.

Com isso observa-se a relação íntima entre os rituais católicos e o sincretismo religioso, pois a festa dá continuidade com as visitas de casa em casa e aquela que “aceita” a chegada do terno festeja com bebidas e guloseimas típicas do lugar.

O terno de Reis de Nova Esperança surge concomitantemente com a chegada do desbravador do lugar, o Sr. Faustino, que apesar de muito religioso, gostava de festa. Então, o Terno de Reis passou a ser a extensão dos ritos religiosos no intuito de entreter os foliões por mais tempo na festa até o raiar do dia e que permanece até os dias atuais. Esse festejo presente na comunidade, têm “ênfase nas origens, nas continuidades, na tradição e nas intemporalidades...” (HALL, 2005, p. 32).

Os integrantes do terno saem em visita com suas indumentárias e tocando instrumentos artesanais, como tambores, pandeiros e sanfonas, que seguido por todos vão até as casas com o Presépio onde pedem licença para entrar. O dono da casa permanece com as portas da casa fechada só abrindo após os sambadores cantarem entre duas e três cantigas. Quando a casa abre as portas acontece a representação da alegria com muitas comidas e bebidas típicas seguida de muitos sambas. É possível perceber esta mistura no relato de um morador

O terno de reis prá nós é uma apresentação da religião herdada de nosso avô. Todo ano depois das festa ... a missa , sempre terminava com o terno de reis. Hoje os “jove” não quer participar. Diz ser coisa de velho. Eu gosto muito. Gosto de festa. Sempre gostei de dançar. To nessa idade e todo ano to aqui. Hoje ficou uma coisa importante para o lugar. Depois que aqui virou quilombola (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016).

Nota-se na fala do colaborador, o sentimento de perda de entusiasmo dos jovens para dar seguimento a cultura herdada de seus ancestrais. Esta preocupação tem certa razão de ser, posto que são poucos os jovens que mostram interesse em pegar os instrumentos ou “puxar” um samba; outro possível fator é a saída destes para a cidade grande em busca de melhores condições de trabalho e educação.

O terno é composto por parentes, amigos, geralmente pelas pessoas mais velhas, mas

não impede ninguém que queira participar de integrar-se ao grupo. As indumentárias idealizam a visão do sagrado com a bandeira que representa a Trindade e atualmente outro estandarte foi incluso no conjunto, a bandeira do “Quilombo” o que representa a afirmação da identidade e que Wagner (2010) vai chamar de Cultura inventiva ao argumentar:

(A cultura)...opera através de nossos formulários, cria em nossos termos, pede emprestado nossas palavras e conceitos para seus significados e nos recria através dos nossos esforços. (...) Se a nossa cultura é criativo, então as "culturas" estudamos, como exemplos desse fenômeno dos outros, também deve ser. Para cada vez que fazemos os outros parte de uma "realidade" que só nós inventamos, negando a sua criatividade (WAGNER 2010, p. 16).

As indumentárias também têm significados no qual cada cor tem uma representatividade seja no campo do sagrado ou da cultura local. As roupas, as comidas colaboram para a afirmação da identidade quilombola que reproduzem acrescentando significados de acordo o que desejam que o outro veja e saiba da comunidade no intuito de se manter frente às novas perspectivas de políticas culturais da contemporaneidade, o que pode ser evidenciado na entrevista concedida por Getúlio dos Santos (2016) “Olha, eu acho que aos poucos, depois que aqui foi conhecido como comunidade quilombola, o terno de reis reviveu. Faz parte da nossa cultura né? A escola já colocou como atividade da escola. Na semana da consciência negra tem apresentação mirim. Eu mesmo acho isso importante”.

Após ter sido reconhecido como local de quilombos, o terno de reis tomou uma dimensão mais consciente e, portanto, é manipulável de acordo o querem dizer e visibilizar sobre o lugar.

Diante do apresentado, o papel das mulheres de Nova Esperança nas manifestações religiosas e culturais é indispensável para a permanência das atividades. Visto que os sujeitos que compõem o grupo são os atores que se reconhecem etnicamente e como tais compõem os caminhos do lugar, pois “Os grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (Barth 2011, p.10-11). Nesse caso, é delas a missão de trazer as crianças para a “recriação cultural” através da dinâmica para o autorreconhecimento identitário e de sentimento de pertença.

A mulher atua como espécie de guardiã das tradições. Pelas suas mãos, práticas culturais local são protegidas. Elas são, portanto, fundantes para a manutenção da identidade quilombola da comunidade.

2.3 MARCELINA DOS SANTOS: NARRATIVAS E CONEXÕES COM O CATOLICISMO POPULAR

*“Quando alguém perguntava
como ela sabia tantas coisas boas,
quando ela aprendeu?
Ela respondia:
Foi Deus que me deu este dom
desde quando eu nasci”
(Florinda dos Santos).*

Ao adentrarmos na comunidade quilombola de Nova Esperança, buscamos tecer sua história de forma comprometida com os sujeitos envolvidos, evidenciando trajetórias de vidas, no intuito de visibilizar e também compreender a história presente. A comunidade em muitos momentos, tem sua história inspirada por mulheres, símbolo da resistência étnica.

Assim, quando nos propusemos analisar narrativas de mulheres da comunidade de Nova Esperança deparamo-nos com a história de uma das mulheres mais emblemáticas da história local, Marcelina dos Santos.

Entendendo ser a memória coletiva elaborada no presente sob resquícios do passado,

A história não é todo o passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado. Ou, se o quisermos, ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo e onde é possível encontrar um grande número dessas correntes antigas que haviam desaparecido somente na aparência (HALBWACHS, 1980, p. 67).

Assim, ao falar de suas experiências, as mulheres da comunidade apresentam Marcelina dos Santos como uma mulher forte, sábia e servidora. É falando dessa mulher que elas rememoram suas próprias histórias. Marcelina é perpetuada nas suas memórias como exemplo de vida e portanto, símbolo de esperança, como escreve a poetisa Conceição Evaristo “A noite não adormece jamais nos olhos das fêmeas pois do nosso sangue-mulher do nosso líquido lembradiço em cada gota que jorra um fio invisível e tônico pacientemente cose a rede de nossa milenar resistência” (EVARISTO, 1996).

Marcelina dos Santos, filha dos fundadores da comunidade, onde também cresceu, viveu, morreu. Foi liderança religiosa e comunitária. Exerceu a fé, o cuidado ao próximo com suas práticas religiosas e de parteira, adquirindo com isso respeito de todos os moradores pela sua capacidade de resistência religiosa.

Resistir é sempre um marcador nos personagens de vida em comunidade quilombola. É a resistência que os trazem no tempo e vigora na contemporaneidade. Para a escritora Beatriz Nascimento o quilombo é a maior representatividade disso e contempla:

As formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na lua árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista destes movimentos que no âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo. Trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 1985, p. 41).

A liderança é muito significativa para um território etnicamente identificado, principalmente para a visibilidade social, identitária e religiosa. Em se tratando do espaço religioso e sincrético a mulher negra sempre ocupou lugar de destaque nas suas comunidades, naturalmente patriarcal.

Em territórios, as mulheres sempre exerceram papéis que enaltecem o matriarcado social, evidenciado nas práticas de parteiras, rezadeiras, de advinha e líder religiosa. A comunidade de Nova Esperança, nesse sentido, não se difere de outras.

Por isso, apresentar Marcelina dos Santos, filha dos fundadores é, explicitar o quanto as mulheres dessa comunidade estiveram na vanguarda da história do lugar através de lideranças que não indicam exatamente marcadores do patriarcado.

Marcelina dos Santos, uma parteira enquanto existiu foi respeitada pelos seus entes queridos e por todos que ali residiam. Ela foi parteira, benzedeira, curandeira e há quem diga ser também adivinhadeira. Era mantenedora de grande conhecimento da prática do parto em casa como descreve sua nora:

Ela foi a primeira parteira da comunidade. Era uma parteira muito boa. Muito entendida. Todo esse pessoal da comunidade foi ela que ajudou vir ao mundo. Quando ela fez o parto da tua mãe (refere-se a mãe da pesquisadora), aí era dois nenéns. Aí teve um em casa aí foi pro médico. Quando chegou lá o médico perguntou a ela se ela tinha certeza que tinha outro neném e ela disse que sim. E era. O médico achou tão interessante o conhecimento dela que convidou ela para voltar e fazer um curso. Mas naquele tempo a coisa era difícil. Então ela não voltou. Mas o médico ficou encantado com tanto conhecimento (Clemilda Ferreira, entrevista, 2017).

O mesmo pode ser confirmado no relato de sua filha Marialva dos Santos, quando diz “Todos os meninos mais véio que tu ver aqui foi ela qui pegô. A história dessa mulher é

cumprida viu! Muito muito cumprida e muito boa! Ela dava remédio para lepsia, dor de dente,orragia, prá tudo ela dava remédio” (Marialva dos Santos, entrevista, 2018).

Dentre as diversas formas de resistências do povo negro ao regime escravocrata, o catolicismo sincrético, no qual as pessoas negras criavam analogias entre as suas crenças e aquelas portuguesas, foi uma das que mais resistiram ao tempo. Isto é evidenciado nos relatos sobre Marcelina dos Santos. De acordo com as mulheres da comunidade, ela curava através de suas rezas e práticas sincréticas. Indicava chás, banhos de folhas, rezava o corpo contra o “mau-olhado”, “espinhela-caída”, entre outros, conforme relata sua filha Marialva dos Santos:

Um certo dia um homem na casa dela para ela fazer uma consurta para a mulé dele. Eles intraram para o centro e foi consurtá. Lá ela disse: “É meu sinhó você vai fazer uma consurta para sua mulé, mas aqui o doente é você”. O homem, o nome dele era Aprígio não acreditou. Ela insistiu e disse para ele se cuidá. Que a mulher dele estava só grávida. Os guia dela avisou para ele se cuidar senão ele não ia ver o neném nascer. Só sei que ele fez até pouco. Ela disse que estava com pena dele. Ah, minha fia, ele num viu o filho nascer mermo! Num aturou nem um mês. A mulé dele que eu sei até hoje tá viva, o nome dela é Camila, mora em Santa Teresinha (Marialva dos Santos, entrevista, 2018).

As rezas misturavam elementos do candomblé, do catolicismo e do conhecimento das plantas medicinais, dos incensos e fé nos seus santos. “Ela era benzedeira, viu! Benzia as pessoas quando estava de olhado. Ensinava fazer chá. Conhecia as folhas. Fazia remédios. Era também parteira. A maioria das pessoas aqui da comunidade ela que pegou. Veio pelas mão dela” (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

A despeito da sua interface religiosa, Marcelina

(...) era católica, mas, ela gostava dos orixás. O santo da fé dela era Santa Barbara e são Cosme e Damião. Também tinha o Divino Pai eterno. Ela rezava prá ele. Em 26 de dezembro. Ela tinha a festa dos orixás dela. No dia 04 de dezembro fazia festa de Santa Bárbara. Ela só não dava oferendas, viu! Fazia samba de roda e cantava aquelas chulas. Brincava caboclo (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

O depoimento comprova o sincretismo religioso da parteira. Mas nega-se qualquer referência ao candomblé, pois segundo a depoente “(...) só não tinha esse negócio de candomblé, nem oferendas”. Em seguida a incoerência acaba por dizer que havia sim uma íntima relação com os orixás, pois os seus irmãos a respeitava e acreditava no seu dom, visto que “eles passava as informações que os espíritos dela dava e nós obedecia.” Podendo isso ser confirmado no relato abaixo:

Os orixá dela era santa Bárbara, Era das águas, Papai Joaquim que ela dizia ser o dono das águas, Tinha Janaína, Iemajá. Ela tinha a velha Nanã. Tinha o Velho

do Caximbão (risos). Ela tinha muitas companhias viu! E quando baixa mesmo, hum! E tinha a parteira dela. A parteira dela até qui me acompanha, mas eu num quero. às vezes eu tenho umas coisas dela. Eu sinto que eu tenho. Mas no meio de hoje se a gente manifestar uma coisa dessa a gente vai ser criticado ao invés de ter valor. Vai ser criticada, Pisada. Então eu num tenho a natureza dela, né! Eu num quis e nem quero por causa dos preconceito (Marialva dos Santos, entrevista, 2018).

O sincretismo entre práticas católicas e das religiões de cultura afro aconteceu como forma de resguardar sua fé e também sua integridade física, resultando na intermistura e reinterpretção de elementos culturais, uma síntese integradora. Sobre isto Ferretti analisa:

O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETTI, 1997, p. 01).

Percebe-se nos relatos, interfaces de uma religiosidade negada e ou silenciadas por seus descendentes, isto porque o catolicismo é a religião predominante da comunidade. Muitos elementos de religiões afros foram absorvidos, porém, modificados, adequando-se ao aceitável dentro da uma ótica de enquadramento social. Impossibilitando, assim, a verdadeira face religiosa dos sujeitos. João José Reis (1983) evidencia o seguinte:

O escravo africano soube dançar, cantar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, as vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. Esse verdadeiro malabarismo histórico resultou na construção de uma cultura da diáspora negra que se caracteriza pelo otimismo, coragem, musicalidade e ousadia estética e política incomparáveis no contexto da chamada Civilização Ocidental (REIS, 1983, p. 107).

Sobre Marcelina, medida que sua história vai sendo contada, elementos de sua religiosidade sincrética entre santos católicos e orixás vão sendo revelados:

Muito animada e muito religiosa. Em 4 de dezembro ela rezava para Santa Barbara. Fazia a festa para ela. E nessa festa, a família, àquelas pessoas que tinham espírito brincavam. Se manifestavam, brincavam. O povo gostava muito da festa de Santa Barbara na casa dela. Na festa dela, ela cantava umas chulas, uns samba (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

A diversidade de elementos religiosos foi absorvida por Marcelina e seus parentes mais próximos. E, ainda hoje a união de elementos religiosos são celebrados por algumas famílias da comunidade e do entorno. Embora escondam e disfarçavam (in) conscientemente seus

próprios conceitos, revelados no depoimento de sua filha ao afirmar que alguns de seus descendentes herdaram, embora não assumam por causa do preconceito,

Marcelina ultrapassou a barreira do tempo. Sua memória é resguardada na memória de seus descendentes e dos outros que a conheceram, constituindo pertenças étnicas identitárias, principalmente sobre seus saberes do partejar. Seus descendentes a recordam como alguém que as ensinou a ser uma mulher que cuida de outras mulheres.

Ela representava uma grande figura. Deixou boas lições pra gente. Nos ensinou como cuidar das crianças e das mulheres quando tem neném. Herdei dela saber cuidar das minhas filhas, das minha netas e cuidado das bisnetas também. E tudo foi Marcelina que me ensinou. Ela foi muito, muito importante na minha vida (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Nesse sentido, o resgate da memória se fortalece etnicamente na atualidade, em relação contínua entre o que quer lembrar e esquecer. Acerca disso, corrobora Halbwachs (1990):

(...) geralmente a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito, nem mesmo fixá-la, pura e simplesmente. Assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa desperta somente quando eles já estão muito distantes no passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar por muito tempo ainda em torno de si muitas testemunhas que dela conservem alguma lembrança (HALBWACHS, 1990, p. 80).

Marcelina, no seu tempo, talvez sem essa consciência, foi líder da sua comunidade através de sua representatividade religiosa, familiar e comunitária. Deixando entre os vários legados o sentimento de unidade e paz ainda hoje preservado nos eventos comunitários e por isso a certeza de que “Quando ela morreu ficou fazendo farta para Nova Esperança. Ela tinha um ditado que era só a paz” (Marialva dos Santos, entrevista, 2018).

Teve importante atuação enquanto sujeito social. Sua história reproduziu e instituiu significados de poder a partir da difusão do conhecimento, engendrados pela sua religiosidade e senhoridade.

Era uma pessoa de um grande conhecimento nessa área (espiritual) também. Sabia todas as reza, todas as orações. Aquelas orações antigas. Sem ninguém ter ensinado. Num tinha leitura, mas sabia tudo de có. Ela fazia isso muito bem, muito bonito. Tinha um conhecimento tão profundo que se fosse hoje, só com muito estudo. Teria que aprofundar o conhecimento nos estudo. A história dela foi e é muito (Clemilda Ferreira, entrevista, 2017).

Ter em mente a importância histórica, social e religiosa de uma mulher negra é muito importante para o lugar compreender-se enquanto comunidade negra. Então, falar sobre Marcelina permite-nos trazer sentidos a importância da liderança feminina para o fortalecimento da comunidade como um todo por apresentar um “o legado de uma história de luta, a natureza interconectada de raça, gênero e classe e o combate aos estereótipos ou “imagens de autoridade” (CARNEIRO, 2001, p. 05) desse modo, fez-se presente em todos os espaços sociais e culturais do lugar que viveu.

O que parecia sem sentido a um primeiro olhar, ganha conotações de referências positivas à memória de seus descendentes, pois era, em palavras das entrevistadas Senhorinha dos Santos e Marialva dos Santos, uma pessoa muito “Alegre. Amiga de todos. Muito boa” e a certeza de que “A história dela é grande. Se fosse fazer um jornal dava um livro. É muita coisa que por ora a gente esquece” (Marialva dos Santos, entrevista, 2018).

Assim, Marcelina dos Santos representa a história de tantas outras mulheres negras que, assim como ela, não foram para os anais da história oficial, mas está nas memórias individuais e coletivas de seus pares, tornando-se patrimônio imaterial do pequeno lugar onde viveu.

Desse modo, ouvir o que as mulheres de Nova Esperança têm a dizer de si mesmas e sobre as outras a partir das suas narrativas orais, constituem compreensão do lugar, timbrada nas memórias coletivas.

CAPÍTULO 3

ELAS E AS NARRATIVAS DE SI: REVELANDO IDENTIDADES ÉTNICAS

No começo quem mandava no mundo eram as mulheres e os homens eram a elas totalmente submissos.

Eram elas que faziam a política e decidiam o destino do mundo e da humanidade.

Elas eram fortes, os homens eram fracos.

Elas mandavam, eles obedeciam.

Elas falavam alto, eles se curvavam.

Mas os homens eram muito curiosos e viviam inventando e descobrindo coisas.

Ogum era um caçador que vivia na aldeia de Irê.

Ele ensinou a arte da caça a seu irmão Oxossi, que foi viver na cidade de Queto, onde se tornou um caçador muito famoso por ter matado o pássaro agourento de uma terrível feiticeira.

Um dia Ogum descobriu como usar o ferro e com ele fabricar muitos instrumentos que tornavam menos difícil a sobrevivência dos humanos.

E na sua forja ele fabricava enxadas e enxadões, picaretas e ancinhos, facas e facões, tudo o que era preciso para caçar e para cultivar a terra e assim mais fartamente poder alimentar o povo.

E os homens se transformaram em agricultores e o trabalho na terra deu força a eles, deu-lhes músculos de ferro.

Mais que isso descobriu Ogum.

Descobriu que os objetos de ferro que ele fabricava tinham o poder de ajudar o homem a produzir bens, a plantar, a colher, a caçar, como vimos.

Mas assim como a lâmina de ferro matava o bicho, o bicho que o homem caçava para dar de comer aos filhos, a lâmina de ferro também matava o homem.

E o homem inventou a guerra e usou a espada de Ogum para dominar seu semelhante. Porque tudo na vida tem o lado bom e tem também o lado ruim.

E os homens se transformaram em guerreiros e a guerra deu mais força ainda a eles, deu-lhes músculos de ferro, deu-lhes nervos de aço.

(Reginaldo Prandi. *Os príncipes do destino: histórias da mitologia afro-brasileira*).

O poder não é algo dado, estático, mas uma invenção de grupos. Assim como a concepção de gênero é uma construção social em que os elementos da identidade, na ótica do pertencimento, são flexíveis e negociáveis. Ou seja, a identidade e o pertencimento vão além de como o eu se ver, perpassam a identificação realizada pelos outros ao manifestarem como percebem esse eu na íntima relação étnica (HALL, 2005).

Outrossim, as mulheres de Nova Esperança têm consciência de seu pertencimento, ao tempo que compreendem a identidade como passiva de mobilidade e negociação.

A identidade é algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade.

Ela permanece sempre incompleta, está sempre em "processo", sempre sendo formada (HALL, 2005, p. 24).

Hall refere-se a identidade como processo sempre a ser inventado e reconstruído, interagindo com as experiências subjetivas e significativas sobre pertencimento e etnicidade⁷⁶ na luta pelo reconhecimento.

Em conformidade, a comunidade quilombola Nova Esperança reconhece sua ancestralidade negra e do mesmo modo concordam em existir fronteiras de pertencimento dentro do grupo. De acordo com Barth (2011), os limites acontecem na perspectiva das identidades étnicas demarcada por elementos distintos de pertencimento. As distinções acontecem no âmbito dos aspectos culturais e da conjuntura de territorialidade quilombola, sendo este elemento central para a manutenção de suas identidades, e, sobretudo, étnica.

Ao discutir processos identitários da comunidade precisamos debruçar ligeiramente sobre a noção de identidade étnica, essencial para compreendermos os fenômenos em análise. Identidade nesse contexto, apresenta-se no âmbito do coletivo e também do individual apesar dos sujeitos elaborarem suas identidades individuais à medida que a subsidia na coletividade. Para Cardoso de Oliveira (1976), a identidade constitui-se da soma de elementos coletivos estruturados nas relações sociais.

A identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta também de algum modo é um reflexo daquela (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 119).

Partindo da proposição do autor em considerar a identidade como fenômeno constitutivo de um grupo salientamos a importância da identidade étnica como resultante desse elemento unificador de um grupo étnico. Para tanto, “enfatizamos o fato de que os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores fecha aspas? (BARTH, 2000, p. 27), ao tempo que exprime ainda “oposições” ou contrastes.

⁷⁶ Entende-se etnicidade na perspectiva de Frederick Barth (1969) abordado por ele em 3 principais pontos: 1- define os grupos étnicos como categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios autores, organizando assim a interação entre as pessoas. 2- explora os diversos processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção desses grupos. 3- desloca-se o foco de investigação interna aos grupos para as fronteiras étnicas e manutenção delas. Barth utiliza as fronteiras para compreender as dinâmicas do grupo. Ele dinamiza a identidade étnica afirmando que ela não é estática, se transforma a partir das relações e como qualquer outra identidade, coletiva ou individual dependendo do interesse, ou contexto. A interação entre os sujeitos e grupos, permitem transformações contínuas que modela a identidade, em processo de exclusão ou inclusão, determinando quem está inserido no grupo e quem não está. Compartilham diversas características mas principalmente esses grupos se organizam a fim de definir o “eu” e o “outro”. Se manifestam de maneira a categorizar e interagir com os outros. O antropólogo diz ainda que para entender as dinâmicas de grupos étnicos é necessário levar em consideração as características que são significantes para os próprios atores.

A identidade étnica por essa lógica acontece à medida em que nega outras identidades existentes no lugar, haja vista, muito disso se dá pelo olhar etnocêntrico do outro. Ao olharmos identidade do outro distante do nós não julgamos apenas as identidades dos outros, mas os ‘outros’. Nesse sentido, a identidade étnica “não se funda numa percepção cinestésica de ser, mas num auto-apreensão de si em situação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 120).

Ressaltamos que a princípio, a etnicidade foi centrada nas discussões de raça no sentido biológico e tribal. Entretanto, a partir do século XX estudos realizados nos Estados Unidos e França passaram a apresentar a etnicidade sob a ótica dos fenômenos locais, regionais e das minorias, principalmente com a proliferação da xenofobia e racismo (PHILIPPE POUTIGNAT & JOCELYNE STREIFF-FERNART, 2011).

Entendemos assim, identidade étnica como tomada de posição de um determinado grupo ou pessoas com relação aos outros e que acontece de forma interdependente e complementar uma das outras nas suas diferenciações. Para Poutignat e Streiff-Fernart (2011), a identidade étnica é relacional e contrastiva, uma que só é evidenciada quando reconhecemos existir no mesmo espaço outros grupos étnicos que se diferenciam e complementam-se simultaneamente, seja no campo empírico ou do imaginário.

Desse modo, a identidade étnica constitui-se em ambivalência entre “Nós e Eles” porque essa relação acontece quando um membro ou um grupo se auto-afirma ou legitima-se diferente dos demais, e isto na percepção de Poutgnat e Streiff-Fenart (1999. p.17), consistem em “examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente para os atores”.

Frederick Barth (2011) ressalta que a etnicidade não é estática ou cercada como uma ilha alheia aos elementos à sua volta. Ao contrário, acontece nas relações estabelecidas histórico e culturalmente modificando-os e adaptando-as. Desse modo, a identidade étnica das mulheres da comunidade quilombola Nova Esperança se constituem e se elaboram, tanto na relação ancestral quanto pelas diferenças por elas apresentadas.

Essas identidades construídas elasticamente podem ser entendidas conforme o exposto:

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação eles foram grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, 2011, p. 193-194).

Esse referencial, nos permite dizer que identidade étnica é construída historicamente e nas sociabilidades alicerçadas nas vidas vividas pelos sujeitos concretos em um contexto social na busca pelo existir.

Para Barth (2011) um grupo étnico não é homogêneo, pois os mesmos estão sempre em movimento nas incoerências e contradições que aproximam geograficamente e separam culturalmente, realçadas nas suas diferenças.

Nesta premissa, a identidade étnica ocupa lugar emergente em que o sujeito, que no caso desta pesquisa são as mulheres, baseia-se em si para situar-se etnicamente. Elas constituem um grupo étnico dentro em uma sociedade mais ampla, mas que atuam como elementos essenciais na construção cultural da comunidade, “um grupo social que no interior de um sistema sociocultural mais amplo, reivindica um estatuto especial em razão de um complexo de traços que ele representa ou presume representar” (POUTIGNAT e FERNART 2011, p.80).

Dessarte, as identidades étnicas das mulheres estão interligadas nas concepções de si e com o outro e nas relações de convivência em que as “... identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos entre o Nós/Eles...” (BARTH, 2011, p 152).

O termo Identidade Étnica tem tomado espaço no Brasil devido à necessidade cada vez mais latente dos grupos se organizarem para o reconhecimento de seus territórios, sobretudo, os grupos historicamente submetidos e relegados de direitos, o que é caso das comunidades de remanescentes quilombolas.

Portanto, é preciso problematizar os elementos que constituem as identidades étnicas apontadas por estas mulheres enquanto quilombolas conforme aponta Barth (2011, p.194) ao dizer que “na medida em que os autores usam identidades étnicas para caracterizar a si mesmo e os outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos...”. Sendo assim, a base para compreendermos essas relações estabelecidas serão os relatos orais das mulheres enquanto grupo étnico e que apresentam unidades étnicas correspondentes a sua cultura.

Por isso, ser mulher é assumir o lugar de luta em contraponto às estigmatizações historicamente construídas. Logo, tomar consciência de si, reconhecendo-se sob a ótica do respeito às diferenças, é, de certo modo, entender que tem relevante papel na construção do lugar ao qual pertence.

Mediante a tudo isso, as mulheres da comunidade de Nova Esperança se constituem um grupo identitário dentro da comunidade étnica, já que apresentam diferenciação seja no

seu processo de reconhecer-se quilombola, seja nas relações entre si, conforme discorreremos neste capítulo.

3.1 - AS VOZES DAS MULHERES: NARRATIVAS ENTRECruzADAS

*A voz de minha bisavó
 ecoou criança
 nos porões do navio.
 ecoou lamentos
 de uma infância perdida.
 A voz de minha avó
 ecoou obediência
 aos brancos-donos de tudo.
 A voz de minha mãe
 ecoou baixinho revolta
 no fundo das cozinhas alheias
 debaixo das trouxas
 roupagens sujas dos brancos
 pelo caminho empoeirado
 rumo à favela.
 A minha voz ainda
 ecoa versos perplexos
 com rimas de sangue
 e
 fome.
 A voz de minha filha
 recolhe todas as nossas vozes
 recolhe em si
 as vozes mudas caladas
 engasgadas nas gargantas.
 A voz de minha filha
 recolhe em si
 a fala e o ato.
 O ontem – o hoje – o agora.
 Na voz de minha filha
 se fará ouvir a ressonância
 o eco da vida-liberdade (Vozes-mulheres, Conceição Evaristo, 2008)*

A comunidade de remanescentes quilombola Nova Esperança é composta por 217⁷⁷ mulheres, totalizando 56% da população, mas é perene os marcadores masculinos socialmente instituídos mesmo quando são elas que tomam a frente das atividades. Após a comunidade se autorreconhecer quilombola, elas têm buscado construir uma nova concepção do ser mulher,

⁷⁷ Informações obtidas na Associação de moradores.

como alguém capaz de decidir seu próprio caminho e contribuir para ressignificação da identidade quilombola.

Assim, tornar pública as experiências por elas vivenciadas pode dar sentido e novas perspectivas para elas e por conseguinte para a comunidade ao que tange seus aspectos culturais, políticos e identitários, além de agregar percepções aos próprios sujeitos especialmente ao que tange sua cidadania plena. Para Carneiro da Cunha (1993) a mulher constrói a sua cidadania ao tempo em que elabora sua identidade feminina, a saber:

a identidade feminina é hoje, antes de tudo, um projeto em construção que passa, de um lado, pela desmontagem destes modelos introjetados de rainha do lar, do destino inexorável da maternidade, da restrição ao espaço doméstico familiar e o resgate de potencialidades abafadas ao longo de séculos de domínio pela ideologia machista e patriarcal (CARNEIRO, 1993.p. 10).

Portanto, nesse trabalho, a voz das mulheres de Nova Esperança é de muita importância para o seu reconhecimento enquanto sujeito social, político e de liderança local visto que historicamente as mulheres quilombolas, especialmente as rurais, foram invisibilizadas ao terem seu ser e fazer diluídos no papel dos homens. No entanto,

o efervescente protagonismo das mulheres negras, orientado num primeiro momento pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas (CARNEIRO, 2003, p.129).

Entendendo ser o sujeito situado no seu contexto histórico no qual constrói seus saberes e práticas, as mulheres de Nova Esperança são frutos e ao mesmo tempo partícipes da identidade quilombola do lugar, seja na construção do discurso, ou das práticas cotidianas na percepção do espírito coletivo e na concepção de que ser quilombola as tornam mais fortes. Sobre isto Helena (55 anos) afirma que,

A mulheres daqui são guerreiras. Em todos os espaços as mulheres estão. São mulheres trabalhadeiras, mulheres de fé, mulheres guerreiras. Acho isso interessante sobre as mulheres daqui. Quando nós nos juntamos sai algo bom. As mulheres aqui, todas são inteligentes. Todas sabem algo. Chego me emocionar. Eu sou uma mulher de luta. Eu gosto de movimento. A gente sempre se junta. A gente num para. Aqui se for fazer renda as mulheres sabem, se for fazer bola, as mulheres sabem, se vai organizar uma festa, as mulheres sabem. Todas são trabalhadeiras, Acho que está no sangue da mulher quilombola (HELENA, 55 anos, 2018).

Ser mulher nesse espaço é um construto contingente. Então, o que elas enunciam sobre si transparece a comunidade, pois tornar visível sua voz permite entender as construções identitárias e étnicas desse lugar.

Na comunidade em estudo, as mulheres são as que mais se envolvem na luta pelos interesses do lugar. São elas que estão sempre participando de eventos que aborde temáticas quilombolas como: Julho das Pretas em 2016 e 2017, Salvador Bahia, Formação tecnológica em 2014, Salvador-Bahia, Marcha das mulheres negras: contra o racismo, a violência e pelo bem viver” em Brasília, novembro de 2015, Encontro de formações realizados pela Fundação Palmares, estas aconteceram na comunidade e em Salvador Bahia.

Elas, cada uma em sua função cotidiana, encontram-se no constante movimento de lutas em comum na reinvenção do território a partir de si mesmo.

Ao politizar as desigualdades de gênero, (...) as mulheres **transformam-se**⁷⁸ em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular (CARNEIRO, 2003, p. 119).

As mulheres quilombolas de Nova Esperança não se caracterizam como apenas um grupo identitário, pois seus discursos entrelaçam elementos de etnicidade diferenciadas, a partir de seus posicionamentos religiosos, culturais, interacionistas e políticos, constituindo fronteiras étnicas realçadas nessas relações.

Essa assertiva fica evidenciado quando a jovem Umberlinda (15 anos) fala de seus sentimentos, em relação a sua religião de matriz cristã pentecostal, dizendo ser :

Um constrangimento prá gente, né? Muitas vezes a gente passa com a Bíblia debaixo do braço e as pessoas olham diferente. Gostam da gente, da pessoa da gente, mas não da nossa religião. Isso é muito chato né? Acho que qualquer pessoa se sente mal sobre isso. Isso é muito chato” (UMBERLINDA, entrevista, 2018).

As fronteiras aqui ficam realçadas geram desconforto e distâncias simbólicas, conforme salientam Poutgnat e Streiff-Fenart (2011).

Ser cristão pentecostal em Nova Esperança só não é mais difícil do que ser do candomblé. A primeira, consegue, mesmo frente aos olhares não tão receptivos, aparecer, enquanto a segunda continua acontecendo silenciosamente.

⁷⁸ Palavra inclusa por mim para instituir coesão textual

Ao enunciarem-se, as mulheres ressaltam a importância da manutenção dos aspectos culturais e ao mesmo tempo reconhece haver diferença entre as descendentes de Faustino e as outras mulheres. Mas acredita ser a participação das mulheres fundamental para a permanência cultural identitárias da comunidade.

No samba de roda, as mulheres que não é negro até critica. Diz que isso já acabou. Ignora. Mas eu sei que o povo dos Fortino está fiel (risos) nun deixa passar não! Por causa de nós mulheres. Temos o reis, a festa do natal, A festa de Santo Antônio, a festa de Nossa Senhora do Rosário. Tudo é uma importância do nosso meio. E as mulheres na frente. Os homens até que ajuda, mas mulheres é quem toma a frente. É que reúne, organiza as festa (ELISABETH, entrevista, 2018).

Essa característica é também colocada pela colaboradora Janaína Perseguida (entrevista, 2018)⁷⁹ quando diz: “Tem diferença entre as mulher aqui. Tem as dos Fortino e as outras mulher. As que chegou. Mas a gente tem de se conformar que somos todas do quilombo. Temo de viver de boa.” A mesma, porém, reconhece a necessidade de haver mais união e entendimento do que é ser quilombola.

A fala das colaboradoras reafirma a cultura local ao que tange as festas e folguedos e denota indistinção entre o sagrado e o profano desses eventos. Aponta ainda os laços de solidariedade entre elas e a distinção do grau de importância entre gêneros perante os papéis exercidos.

A partir dos estudos de Barth (2011) ao referente a identidade étnica, as mulheres estabelecem limites ou reforçam solidariedade na contínua dicotomização⁸⁰ entre esses sujeitos. Assim, a identidade étnica constitui-se na atuação dinâmica entre o Nós/Eles. Isto está enunciado na fala da colaboradora Helena (55 anos), ao revelar existir diferenças entre as de ancestralidade familiar com os fundadores e as outras.

A diferença aqui é mais entre as dos Fortino e as outras mulheres. Isso colabora para a desunião. A gente precisa entender que somos uma comunidade. As pessoas se sente muito dono. O lugar quando é comunidade é todos. Estamos aqui. Existe muita resistência com as que chega. Isso não é legal (HELENA, entrevista, 2018)

⁷⁹ A entrevistada escolheu nome e sobrenome muitos significativos e explicou, Janaína por ser sua guia, apesar de não segui-la e Perseguida por se considerar uma sofredora perante as lutas ao longo da vida. Logo lembre dessa frase de Lélia González “ O negro tem que ter nome e sobrenome” (González, 2012. Disponível em:<http://www.mulheresnegras.org/lelia.html>).

⁸⁰ Termo utilizado por Frederich Barth (1998) para tratar da contínua relação entre o Nós e Eles validada na interação social, no qual, autores se identificam e são identificados.

Enquanto parte integrante da comunidade, as mulheres nas suas relações intergrupais, compõem suas identidades étnicas em um contexto relacional, construindo-se ora convergente, ora contrastivamente, resultando em um processo de confronto e diferenciação ao mesmo tempo articulada em categorias como cultura, gênero e religiosidade. Em consonância com Barth, Poutignat & Streiff-Fenart (2011, p.129) explicam que:

A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural [...] mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.129).

Construímos identidades étnicas quando definimos quem somos para realçar quem não somos. Nesse sentido, as narrativas destas mulheres colaboram para o entendimento das definições indentitárias enunciadas nas suas diferenciações e movimentos. Barth (2011) entende ser as diferenças e semelhanças socioculturais realmente importante para a construção étnica de um dado grupo. Para ele:

Os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. É importante reconhecer que, embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais [...] as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes (BARTH, 2011, p.194).

Falar das mulheres de Nova Esperança e do seu papel na comunidade é reconhecer lutas constituídas na coletividade entre elas, colaborando para o pertencimento étnico identitário da comunidade na dinâmica coletiva, como salienta a entrevistada Elisabeth:

A participação das mulheres da comunidade, do grupo dos negro é ótimo. Nós tudo se une quando uma quer fazer uma coisa todas elas faz. É eu, Florinda, Senhora, Tonha de Roque. Os negro daqui, dos Fortino é bastante unido. A gente só quer ver crescer (ELISABETH, entrevista, 2018).

Na relação entre “Nós” e “Outros” estabelece-se laços de culturais que perpassam a consanguinidade e valores, como a união de um grupo, desse modo, a manutenção das fronteiras étnicas estabelecidas. As pessoas de um grupo nutrem a crença na origem comum, para o qual desenvolve sentimento de comunhão étnica.

A partir das narrativas apresentadas percebe-se a relação intersubjetiva acerca da percepção de si e de suas relações cotidianas geradoras de pertença e fronteira étnica. Constroem, por assim dizer, relações entrecruzadas de suas identidades.

3.2 -SOU MULHER, SOU QUILOMBOLA: NA PERCEPÇÃO DE SI, NARRA-SE A COMUNIDADE

A nossa experiência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”
(Conceição Evaristo).

Para falar da identidade quilombola, precisamos falar de resistência, portanto ressaltar o papel das mulheres no seu dia-a-dia é otimizar vozes historicamente atuante, embora sucumbidas pelas referências masculinas. As mulheres sempre tiveram protagonismo no surgimento e fortalecimento dos quilombos e perdura na contemporaneidade.

Entretanto, as histórias das mulheres são atribuídas aos mecanismos do poder hegemônico que sucumbiram as culturas dos povos colonizados e isto reflete a maneira como estas se percebem em espaços cotidianos. Essas histórias caminham em paralelo a liderança nas lutas por direitos e na manutenção da memória de um lugar. Isto é perene no cotidiano das mulheres quilombolas de Nova Esperança.

É a partir das suas narrativas que vamos compreendendo a comunidade, ao tempo que registra as identidades fluídas construídas nas fragmentações do olhar de cada uma. Elas narram a comunidade.

Sobre o supracitado, a moradora Almerinda diz:

Aqui a nossa cultura é forte. As mulheres daqui lutam. Tudo passa por nós mulheres. Nova Esperança tá no nome, né? Aqui eu luto, eu busco, trabalho. Ninguém quer ficar sem participar e eu também não, né? A gente samba, dança, reza, se diverte (Almerinda, entrevista, 2018).

A cultura é um dos elementos presentes nas narrativas analisadas. Nesse relato é possível compreender o quanto isto é relevante para a união das mulheres. A cultura como espaço de socialização, diversão, identidade e de fortalecimento do sentimento de pertencimento.

Todavia, não cabe aqui, tão somente, romantizar as relações constituídas pelos sujeitos. Nesse lugar onde tem Esperança como nome, há também durezas diárias, há necessidade de autoafirmação para poder “fazer parte”. Estar dentro é ceder de certo modo a lógica cultural determinada pelas relações poder. Nem tudo é politicamente correto⁸¹ nessas relações. Desse

⁸¹ Sobre o conceito de “politicamente correto”, tenha mais informações no texto “origens-do-politicamente-correto-by-fernando-conceicao” .ELLIS. John M. Tradução: CONCEIÇÃO. Fernando. Disponível em:

modo, “a consciência da cultura gera uma importante qualificação dos objetivos e dos pontos de vista” (WAGNER, 2010, p. 28).

A cultura então opera na interação contínua por um lugar almejado. Roy Wagner (2010) argumenta que “toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, usamos essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós (WAGNER, 2010, p.46).

Ainda a despeito disso, Maria quando diz

As mulheres de Nova Esperança tem mais coragem do que certos home. As mulher daqui é danada. Eu mermo tem um sonho de ter um bar. E tenho coragem. Eu vou morrer lutando por isso. Faço festa aqui e num tem uma briga. O povo manhece o dia. Todos me respeita. Eu não tenho o que dizer. E as mulher é quem mais me pede para continuar com o bar. Sou veinha, mas tenho coragem. Por parte dos homens e dos mais velho sofro preconceito por ser mulher. Mulher que bota um bar (risos)” (MARIA, entrevista, 2018).

A fala de Maria além de evidenciar a força feminina na perspectiva intergênero apresenta a resistência, talvez inconsciente contra o sexismo, ao ir de encontro ao modelo colonial do lugar da mulher ao dizer sobre sua veia para o comércio do entretenimento, um bar, lugar historicamente reservado aos homens. Ao se colocar como mulher de coragem enaltece a identidade feminina como sinônimo de força. Sua fala expressa posicionamento ao processo de opressão historicamente construído contra a mulher. Sueli Carneiro (1993) assevera que:

Todo movimento de contestação, se constitui na recusa de todos os estereótipos tradicionais existentes sobre a mulher: contra o mito da fragilidade, contra o confinamento da mulher ao espaço doméstico; contra a limitação da mulher a mero agente reprodutor da espécie. E o rompimento com esses modelos nos situava mais próximas do modelo da masculinidade (CARNEIRO, 1993, p. 08).

Janaína Perseguida reforça a importância de as mulheres serem fortes para vencer a batalha:

Mulher tem que ser forte. Ser guerreira para aguentar as parada que vem. Não se importar com o que povo falar. Ser consciente e mostrar prestígio. A nossa fraqueza é porque a gente se incomoda cum os que os povo diz. A gente é muito unida. Na hora de cantar o reis mermo a gente se organiza. No dia-a-dia a gente nem se vê, mas como um adoece chegamo rente (JANAÍNA PERSEGUIDA, entrevista, 2018).

Já Helena, denota características do cotidiano comunitário onde é ao mesmo tempo fruto e semente do contexto. Evocar a identidade quilombola, é também realçar os vínculos de ancestralidades.

Eu sou quilombola. Apesar de não ser negra. Me considero. Isso é independente. A mulher quilombola são resistentes. Porque a gente já vem de uma luta. Chegou aqui na associação o secretário da agricultura e se surpreendeu por a gente ser maioria. Ele disse que ganhamos pontos (HELENA, 55 anos, em 2018).

Sobre o ser quilombola, Barth (1998) afirma ser a identidade étnica uma construção elaborada na relação de si com os outros. A identidade básica é apropriada com os quais estes estão em contato, pois “Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, p. 193-194).

As identidades étnicas apontadas por essas mulheres estão embutidas no seu inconsciente visto que muitas não participam das coisas do lugar apenas por obrigação, ao contrário, faz parte de seu cotidiano, da completude de seus afazeres e até como entretenimento para dinamizar o seu tempo. Não sabem que fazendo isso transfere saberes e constrói laços de pertencimento. A colaboradora Elisabeth (2018), a esse despeito, diz:

Vendo doce na escola. Ensino os menino sobre as coisas do lugar. Boto os menino pra conversar. Eles diz “A senhora é importante, faz coisas direitinho”. E eu me acho importante por causam quer dizer quem gaba o toco é a coruja ... mas eu me gavo mermo. Num tenho um intrigado. Todo mundo gosta de eu. Então uma pessoa dessa dever ter orgulho de ser desse lugar. Os aluno da escola vem tudo prá minha banca comprar doce e ouvi as histórias que conto (risos). E eu tenho orgulho dessa história, de ser Elisabeth (olhos marejados) (ELISABETH, 75 anos, em 2018).

Ainda é possível dizer do autoreconhecimento de sua importância e o do ser mulher vencedora ao enaltecer a história por trás de seu pseudônimo⁸². As lembranças de um passado, talvez doloroso a despeito dessa mulher, mas apropriado como sinônimo de força. Em todo tempo a mulher aqui é sinônimo de resiliência.

É possível, via discursividade dos sujeitos, vislumbrar as relações com o outro, a percepção de si e a compreensão das relações que constrói nas interações intersubjetivas.

Elisabeth (75 anos) aponta também para questões bastante pertinente para entender a dinâmica da comunidade ao dizer que:

⁸² Elisabeth é o nome de uma das filhas da colaboradora.

As outras mulheres num acredita muito nos povo dos Fortino. Num credita muito em nós. Tem preconceito com o negro. Não querem se misturar com os quilombolas. Quem é mais branco não quer se misturar. Quer ser melhor que a gente. Que é da família. A gente conhece. É mais arrogante. Só que nós tem tudo. A riqueza tá toda na nossa pele. A riqueza tá toda na pele dos negro. Nova Esperança é rica por causa da nossa pele. Quem é dos Fortinos tem de ter orgulho. A gente é gavado. Aonde tem Brasília nosso povo negro, a cultura tá lá (ELISABETH, 2018).

Seu relato apresenta a fronteira cultural entre as mulheres da família do fundador e as outras. Segundo ela, são desacreditadas por estas e atrela ao preconceito de cor. Ao mesmo tempo ressalta ser, o marcador de cor de relevância histórica da comunidade. Evidencia a importância dos moradores em continuar a luta para continuar elevando o nome da comunidade para além de suas fronteiras.

Ainda sobre isso, a colaboradora Umberlinda (15 anos, 2018) diz que “ Às vezes nós que não é da família não se sente muito dentro das coisas “. Sua narrativa reforça a presença possíveis fronteiras identitárias. Ou seja, ambos os lados denunciam o mesmo fato sob óticas diferentes.

Em se tratando da necessidade da permanência histórica dos seus antepassados, Elisabeth salienta a importância da história de seus antepassados ser passado adiante: “Nós sabemos de muitas coisa, né? A gente precisa passá adiante, minha fia! Porque nós vai morrer e se guardar o que sabe, como isso aqui vai fica? Né não? (risos)” (ELISABETH, entrevista, 2018).

Sobre isto, Lélia González (1991) aponta para a necessidade de se compreender as nossas temporalidades e sua impreterível passagem. Por isso, a sabedoria de passar o “bastão” é dar continuidade a própria história.

A perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa, vem e passa no sentido de passar mesmo e passa também a nossa experiência para quem está chegando. Aí é que me parece que os africanos podem nos ensinar muito (...) você tem consciência histórica da temporalidade, do processo, o que vai te permitir ter muito mais tranquilidade no que diz respeito a tua inserção no movimento. Você adquire uma sabedoria. Você verifica sua temporalidade, seu tempo de inserção, o que você pode fazer, e tem a humildade de dizer: eu posso dar essa contribuição e darei com todo o carinho, mas eu não sou o único (GONZÁLEZ, 2011. p. 4).

Ao desapegar-se do que se sabe, é passar à frente a própria história, possibilitando sua continuidade. Elisabeth tem consciência disso e pratica o desapego saindo da centralidade por entender que só assim a sua própria história pode rasgar no tempo.

Apesar de ser o grupo étnico sujeito da sua etnicidade, não significa dizer que todos os componentes deste compartilham de uma cultura homogênea, ou seja, dentro de um mesmo grupo acontece delimitações étnicas instituídas pelos interesses, não havendo unidades culturais. “Ao contrário, os membros dessa sociedade selecionam apenas alguns traços culturais e os tomam como os únicos critérios para determinar, sem ambiguidades, o pertencimento ao grupo étnico” (BARTH, 2000, p. 72).

Algumas mulheres relataram, sim, haver desunião entre elas, embora não seja um fator preponderante. Dentre esses, está outra fronteira, a diferença entre os pares por questões financeira. Sobre isto, Janaína Perseguida, narra o seguinte:

Mais as vezes tem desunião por parte das mulher. Assim, quando tem uma viagem, da igreja, da associação quem não tem dinheiro não vai. E eu fico triste porque eu mermo gosto muito de viajar e já fiquei sem ir porque não tinha o dinheiro. Então se tem o dízimo, o caixa da associação, tinha que ajudá quem num tivesse naquele dia. Num é que é para a gente iscorá, mas precisa se unir nisso. O resto dá prá levar (JANAÍNA PERSEGUIDA, entrevista, 2018).

Janaína Perseguida ressalta, porém, que a união ainda prevalece entre elas e mais uma vez a revela os vínculos culturais e de solidariedade na comunidade. Até porque os sujeitos, conforme propõe Frederich Barth (2011), devem colocar a pertença étnica a seu favor.

Outro marcador de relevância para a construção da identidade, apontado pelas colaboradoras Umberlinda e Helena é dado a escola da comunidade. As mesmas apontam a importância da escola no cotidiano da comunidade.

Umberlinda vê neste espaço, o lugar que alimenta o sentimento de pertencimento para além da cor da pele quando diz “Eu sou branca, mas me sinto quilombola. Aprendi no colégio. A gente é quilombola porque moramos aqui. Não é só os que são negros ou porque é da família dos Faustino” (UMBERLINDA, entrevista, 2018).

Já Helena aponta para as barreiras enfrentadas pela escola ao que tange às religiões de matrizes africanas.

Na minha opinião, as ideologias religiosas que tem entrado na escola tem impedido que a escola seja um espaço onde essas culturas, onde elas possam ser de fato perpetuadas aqui na comunidade com as crianças, com os jovens e adolescentes que estão aqui, é por isso que eu te falo da religião, porque hoje entrou muitas religiões, aí assim, como as pessoas é de outras religião aí elas não aceitam que isso seja até falo na escola, aí vamos dizer assim, se você fala do Candomblé, esses dias na escola teve a semana cultural, mais ou menos isso, aí quando chegou para apresentar o Candomblé as pessoas que eram evangélicos não ficou ninguém perto, saiu tudo, eu acho que isso é uma coisa

de cabeça, da mente que não ta preparada, porque assim independente de você ser católico, evangélico seja lá o que você for, você tem que conhecer de tudo, você não vai praticar o Candomblé se você não gosta do Candomblé, mas você tem que conhecer para saber que o Candomblé é uma religião para quem gosta, então eu acho que essas coisas ta morrendo por causa dessa coisa das pessoas que não amadureceu a cabeça para saber que cada um tem sua cultura e cada vive do jeito que quer, acho que todo mundo é livre (HELENA, entrevista, 2017).

Compreende-se aqui, o quanto a escola é importante para a comunidade por ser ela um elo relacional dos diversos sujeitos, unidos de alguma maneira, seja pelas das fronteiras étnicas, ou pelo sentimento de pertença e também por compreender ser ela o lugar para tocar em questões delicadas. Sobre a categoria de pertencimento “Ela propicia elementos de biografia social que oferecem uma explicação de sua pertença comum e do caráter substancial e legítimo da categoria (...) que constitui um guia para a orientação das relações sociais e a interpretação das situações (POUTIGNAT E STREIFF_FERNART, 2011, p.115).

Na fala de Helena fica evidente o quanto as religiões protestantes interferem diretamente na aceitação do ser quilombola por parte dos moradores. Isto implica o marcador de fronteira étnica evidente e canaliza a vida social (Barth, 2011, p. 196).

As políticas públicas, ou falta delas, também são anunciados pelas colaboradoras. Almerinda aponta a necessidade da luta por melhores condições para o desenvolvimento da comunidade “Nós mulheres, precisamos lutar por mais desenvolvimento na comunidade! Lutar junto a prefeitura para fazer um jardim para as crianças se divertir e na busca por estrada asfaltada para a gente ter melhor acesso a cidade” (ALMERINDA, entrevista, 2018).

Na mesma direção Elisabeth diz o seguinte “A gente aqui precisa de muitas coisa. O prefeito podia ajudá mais. Cum coisa para a mulher se envolver. A gente precisa de mais estrada. Falar mais de nossa história” (ELISABETH, entrevista, 2018).

No mesmo entendimento, Umberlinda almeja por políticas públicas que valorize a juventude e ver na educação o caminho para valorizá-los, além de clamar por trabalho:

Como mulher e jovem eu espero que tenha coisas que valorize nós jovens, entendeu? Eu não vejo futuro para nós. O ensino médio é fraco. Não tenho esperança de trabalho. Desejo que mudanças ocorram nisso (UMBERLINDA, entrevista, 2018).

Do mesmo modo, Helena ver na implantação de políticas trabalhistas o caminho para o crescimento da mulher e para tanto pede ajuda ao poder administrativo. Sua fala ressoa quase como uma súplica “Nós mulheres daqui precisa de ajuda. A gente quer poder trabalhar mais. O prefeito precisa ajudar mais a gente” (HELENA, entrevista, 2018).

Nessa mesma perspectiva Maria denuncia a falta de comprometimento dos gestores municipal “Aqui quando tem festa num tem nem banheiro. Eu até falei sobre isso na associação. O prefeito prometeu o quiosqui, e até hoje! Passa prefeito, sai prefeito” (MARIA, entrevista, 2018).

Podemos dizer que, embora as mulheres apresentem oscilações ao que tange as suas interações sociais, em se tratando das políticas públicas elas se unem, utilizando-se de um discurso de unidade étnica no qual denunciam a falta e também a necessidade da luta na busca por políticas para o desenvolvimento da comunidade.

Em se tratando das questões culturais da comunidade, as mulheres apresentam consciência sobre a importância da resistência para a manutenção e fortalecimento da identidade étnica local. Sobre isso Lélia González (1980) argumenta “A resistência cultural que o negro apresenta onde quer que ele esteja, a gente só vai entender com um conhecimento muito profundo, muito sério, das instituições das diferentes culturas africana” (GONZÁLEZ, 1980, p. 386).

Em consonância com a escritora, na comunidade de Nova Esperança, mesmo com todas as atualizações que as atividades culturais sofreram ao longo dos anos, permanecem viva no inconsciente coletivo. As mulheres em vários momentos de seus relatos apresentam marcadores da cultura como parte integrante de sua vida em comunidade, conforme os relatos seguintes.

Para Almerinda,

As mulheres precisam se envolver nas coisas da comunidade, nas culturas existente, o Terno de reis, o São Pedro, as festa da igreja e nas reuniões que traz sempre novos aprendizados e mais conhecimento também (ALMERINDA, entrevista, 2018).

Nessa perspectiva, a concepção de cultura não se restringe unicamente aos aspectos étnicos, articula-se com as relações cotidianas das categorias de identidade, gênero e religiosidade, resultando no que Geertz (1978, p. 15) chamou de teia de significados.

A Cultura de Nova Esperança está além do que as mulheres compreendem por cultura. A cultura delas estão no dia-a-dia do despolpar graviola, do quebrar cacau, no chão da roça de mandioca, na certeza de que o futuro sempre vai ser melhor. Também se encontra no desejo do parquinho para as crianças e de ter transporte para levar os jovens até a faculdade, nas mãos que lavram, na escola, no sindicato, na mulher que faz bordado, que pinta no pano de prato, na vendedora de doce na porta do colégio, mas certos que precisam continuar caminhando.

Cultura entendida como o tocador de pandeiro, de triângulo, no amolador de facão, no rezador, no presépio de cada casa, na costureira que socorre à todos, nas oficinas da escola, na voz dos mais velhos, na quadrilha junina, na fogueira de São João, na ceia farta do Terno de Reis e do Natal, na reserva ecológica, no rio passando no quintal. É valorizar as pessoas do lugar como maior patrimônio, é respeitar os mais velhos, ter esperança nos mais jovens, é interação geracional. Cultura aqui é olhar o passado, aprender agora e vislumbrar futuros mais profícuos. A cultura, nesse sentido, amplia a sua concepção de pluralidade e de movimento contínuo e recíproco entre os sujeitos de um dado lugar, “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 15).

A colaboradora Elisabeth assinala serem as festas local uma vitrine de visibilidade da comunidade perante os outros, atrelando as culturas como benção divinas ao tempo que expressa sua felicidade em fazer parte do lugar.

As festa daqui é muito importante prá o lugar. Vem gente de todo lado. Depois que ficou conhecido como quilombola vem gente demais. O terno de Rei é muito bonito. O povo samba até de manhã. As festa da igreja, principalmente o de Nossa senhora do Rosário vem gente da redondeza e até da cidade. É gente de todo modo, né? Então cum isso nós sabe que importante. Tu acha se num fosse importante vinha arguém aqui? Não né?(risos). Outra coisa, eu me sinto feliz. Só essa reserva ecológica aqui perto de nós é uma bença de deus. O rio passa no fundo da minha casa. Eu sou feliz minha fia! Nossa Nova Esperança tem coisa boas. (ELISABETH, entrevista, 2018).

Cultura é tudo que identifica um ”povo”, um grupo, um lugar, vivida no dia-a-dia e deixada para a posteridade. Então, quando Elisabeth aponta serem os festejos importantes para o lugar apresenta, entre outras coisas, consciência da importância da sua preservação para a continuidade da comunidade. A cultura é, portanto, o que Roy Wagner pontua como convenção necessária para a permanência no mundo operada na hiperbolização inventiva “É gente de todo mundo”. Só “inventando” novas formas de apresentar a cultura é que as estruturas políticas podem sensibilizar-se para a sua manutenção.

Em direção contrária, Umberlinda compreende cultura como acontecimentos contemporâneos e talvez religioso. A mesma diz sentir olhares preconceituosos quando vai em um evento da comunidade, atrelando ao fato dela ser de religião de matriz cristã. No mesmo relato ela aponta para a necessidade da manutenção da cultura, pois percebe haver certo risco para as características do lugar.

A cultura é carente prá nós, jovens de religião cristã. Quando tem alguma coisa, como o Terno de Reis e a gente chega, ninguém diz nada, mas os olhares fala. A gente acaba se afastando. O preconceito não é porque sou branca, mas por causa da minha religião. Daqui a 20 anos, as culturas podem acabar. Se os jovens não se interessar as culturas vão acabar. A gente já ouviu dizer que hoje já não é como antigamente. As gerações podem até continuar, mas as culturas não, e é riscoso até perder o título de ser quilombola (UMBERLINDA, entrevista, 2018).

A visão de cultura não se restringe a um único conceito, cada uma ver a cultura conforme suas próprias experiências podendo ser definida pela percepção de cultura inventiva proposta por Roy Wagner (2011). Para o antropólogo “A invenção constitui a intenção. Ela constitui a intencionalidade humana, a inteligência antecipatória, pois prevê o futuro. Isso não é trivial, é fundamental; é uma das duas coisas que nos formam. Ela constitui simplesmente a memória e a invenção“ (WAGNER, 2011, p.14).

A cultura e a etnicidade estão sempre em paralelo, pois uma empresta a outra, suporte para a manutenção de laços de continuidade e identificação, ajustando-se dinamicamente em constante estado de construção, como sublinham Poutignat e Streiff_Fernart (2011):

A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural (os grupos encontram “cabides” nos quais pendurá-la), mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consagração ou de identificação com um grupo étnica (POUTIGNAT E STREIFF_FERNART, 2011, p. 129).

Entendemos que a cultura apresenta substancialidade, produzida na pratica cotidiana da comunidade, que leva em consideração as formas como interagimos com todas os fenômenos que ali ocorrem, seja na forma como participam ou não das coisas, das recepções com o novo, na visão para o futuro, como internalizamos valores, afinal, “a cultura é pública” (GEERTZ, 2008. p. 20).

Se a cultura for pensada fora dessas recepções, possivelmente, não geraria os significados nem para quem produzem, nem para quem recepciona. Assim, a cultura na comunidade em questão engendra sentimentos entre os envolvidos, resultando no próprio produto cultural, a identidade quilombola, ancoradas na existência local.

Pensar em cultura popular de Nova Esperança é compreender, o esforço empreendido majoritariamente por e mulheres na produção material e imaterial. cremos, portanto, que as narrativas, operadas na memória coletiva nos permitem compreender o contexto local, a vida

coletiva, seus produtos culturais, suas divergências e sobretudo a vontade de permanecer em movimento para a posteridade.

Dessa forma, as manifestações culturais que Nova Esperança – não apresenta fenômenos extraordinários de projeção nacional, mas no que ela se apresenta, é para esse grupo étnico muito importante para a visibilidade da identidade local enquanto reminiscências quilombolas.

Para a pesquisadora Beatriz Nascimento (2006, p.122), quilombo significa,

Instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos” e atravessou o tempo e hoje ainda é sinônimo de resistências, hoje porém, pelo reconhecimento de seus direitos a terra e manutenção das suas culturas. Quilombo então passa a ter conotação ideológica no sentido comunitário, sinônimo de luta contínua (NASCIMENTO, 2006, p.122).

Em consonância aos apontamentos da autora, a colaboradora Almerinda, caracteriza o quilombo como um fenômeno de resistência étnica e política através do tempo:

Como mulher quilombola precisamos valorizar nos dias atuais a história de nossos ancestrais não perdendo de vista a contribuição de muitos feitos. Tomara que nos dias atuais a gente possa colocar em prática a sua história como processo de valorização e não de discriminação. A gente sabe que negro sofreu. Ele fez muito e foi muito desvalorizado. Que a gente possa trazer para os dias atuais como processo de luta, né? De libertação. Que realmente eles lutaram, que eles venceram, não é? Ser quilombola é isso, assumir nossa identidade e deixar de lado o preconceito e valorizar nossa própria história (ALMERINDA, entrevista, 2018).

Ser quilombola é, portanto, fazer justiça a partir da exposição da história do negro na ótica da resistência e luta para a liberdade. Compreende ser um dever de todos fazer valer a história de seus antepassados e em favor do empoderamento do povo preto ou quilombola.

Já para a colaboradora Umberlinda, morar na comunidade é ser quilombola, “E eu sou quilombola. Não sou preta, não sou da família dos Faustino, mas moro aqui. Por isso, eu sou quilombola e gosto de ser” (Umberlinda, entrevista, 2018).

Em ambas as falas, as mulheres, apresentam visão para além das fronteiras marcadas pela cor. Ser quilombola para as mesmas é reconhecer-se. É compreender-se parte de um espaço de simbologias para além dos marcadores fenótipos e culturais. Ser quilombola para elas é um pertencimento construído na dialética cotidiana. Perante isso, incorporam esforços para tornar a comunidade um lugar legitimador dos direitos adquirindo caráter de identidade étnica.

Sobre isto Fredrik Barth (2011), argumenta:

Ao se focar aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social. [...] A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Neste sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos (BARTH, 2011, p. 31-32).

Com diversas definições, a comunidade quilombola de Nova Esperança é apresentada nas narrativas de suas mulheres como um lugar de laços culturais comuns, de vínculos de parentescos, vizinhança e reciprocidade e como todo grupo étnico tem suas fronteiras marcadas pelas diferenças religiosas, de classe, do lugar ocupado no estamento social, de geração, e entre os que são de dentro e de fora. Mas sobretudo, sabem ser necessário unir-se. Mesmo nas diferenças, os laços de identidade étnica de serem “remanescente de quilombo” visam buscar garantia de direitos sociais, para a melhoria do cotidiano da comunidade.

De um modo geral, ao entrecruzar suas memórias, as mulheres de Nova Esperança, narram a comunidade, seu cotidiano, seus desejos e conflitos. Almejam um lugar com melhores condições de vida. Denunciam preconceitos perante diferenças étnicas e identitárias.

Vale ressaltar porém, a importância dos homens na construção da identidade dessas mulheres, visto que as identidades são construídas nas relações humanas e isto implica dizer que cada sujeito é resultado de suas relações. Assim, as mulheres são construídas nas relações com os homens da comunidade.

Os homens da comunidade exercem seus papéis, pautados nos modelos historicamente elaborados. No trabalho, por exemplo, eles tradicionalmente, são os que fazem trabalhos braçais, embora haja alternância nessa relação.

Entretanto, as mulheres da comunidade têm em comum a consciência de sua importância enquanto mulher. Sabem que o lugar de mulher não está à sombra dos homens. Sabem que são donas de si e da comunidade. Os homens aparecem como parceiros, mas sem o protagonismo historicamente desenhado pelas sociedades colonizadas.

González (2000) defende que a mulher precisa ser:

(...) sujeito da própria história; nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo. Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também, é justamente de uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico (GONZÁLEZ. 2000. p. 2).

Em consonância com a autora, as mulheres da comunidade narram o lugar ao realçar suas identidades, construídas e reelaboradas pelas práticas cotidianas, nas trocas sociais e de solidariedade. Juntas se faz reconhecer no interior da comunidade, em ações práticas e também subjetivas.

3.2.1. NOVA ESPERANÇA E VIZINHANÇA: O CASO DA MURINGA

A comunidade de Nova Esperança é composta por moradores de outras pequenas comunidades em seu entorno, entre elas o chamado Bairro São Lourenço, também conhecida como Muringa.

Neste lugar todos os moradores são fenotipicamente negros e a origem se deu com a desapropriação pelo Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária - INCRA⁸³ de uma fazenda vizinha para a qual eles trabalhavam. Com o dinheiro recebido pelos tempos de serviços, estes sujeitos compraram lotes de terras nesse território. A partir daí passaram a fazer parte de Nova Esperança, mas as fronteiras ultrapassam os limites físicos, como podemos ver no depoimento de Evilásia (35 anos):

Nós nos sentimos fazendo parte de Nova Esperança, tudo que tem nós participa. Se é o Terno de Reis espera nós chegá, sabe? Mas na hora das coisa boa, por exemplo, um trabalho, a gente nunca é escolhido. E quando fui uma vez duvidaram de minha capacidade. Isso deixa a gente chateado. Mas sem o povo daqui o Terno mesmo não se anima, sabe? (EVILÁSIA, entrevista, 2017).

Aqui, outras fronteiras foram acionadas, classificando quem são os de dentro e quem são os de fora. Pois, “O povo de Nova Esperança as vez se sente melhor que a gente, como se nós fosse os inferiores à eles “(EVILÁSIA, entrevista, 2017).

Na perspectiva de Barth (1969), percebemos as diferenças estabelecidas pelos atores entre o “Nós” e o “Eles”, uma classificação de inclusão e exclusão no grupo.

A colaboradora apresenta a importância que o grupo da “Muringa” tem para a continuidade do terno de Reis, o destaque dado demonstra ainda, consciência de que esse momento é importante para a visibilidade da comunidade. A cultura nesse caso representa a

⁸³ É uma autarquia do Governo Federal, vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), criada a partir do decreto nº 1,110, de 09 de julho de 1970. Sua estrutura regimentar foi criada a partir do *decreto nº 5.735, de 27 de março de 2006*, com a redação alterada e atualizada pelo *decreto nº 6.812, de 03 de abril de 2009* (Disponível em <http://reforma-agraria-no-brasil.info/o-incra.html>).

etnicidade partir laço comum. Entendo ainda que cultura é tudo àquilo que é aprendido nas relações e experiências. Barth, por vez,

admite que o grau de enraizamento das identidades étnicas nas realidades culturais anteriores é altamente variável, e que toda cultura “étnica” é, em certa medida, “remendo”. A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural [...] mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta (BARTH, 2011, p.129).

Evilásia destaca também, das amizades e laços constituídos, seja por vínculos de matrimônio ou simplesmente por empatia. Para ela “ Num existe diferença, assim, não. Assim, tudo a gente participa. Eu gosto de todo mundo. Todos também gosta de mim. Só tem essas questão das coisas quando vem, de dizer que a gente não é quilombola. Mas eu me sinto quilombola” (EVILÁSIA, entrevista, 2017).

Sentir-se quilombola, para Evilásia, é uma forma de dizer “eu faço parte”, mesmo havendo fronteira perene entre os de “lá” e os de “cá” o ser quilombola se constrói na perspectiva de entendimento de um lugar comum, a escravidão.

Quilombo nesse sentido se apresenta “Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, (...) o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, uma síntese dialética (CARNEIRO, 1988, p.14).

Sobre a questão da territorialização da comunidade e seus entornos. Percebe-se ser urgente a medição para o desenvolvimento do sentimento de pertença étnica e identitária. Pois isto colaborará para melhor implantar as políticas públicas na região.

Seja no campo das atividades culturais, ou das relações entre os sujeitos das duas comunidades, essas fronteiras estão colocadas entre esses dois espaços, sendo evidenciados quando acontece os folguedos locais e nas atividades de finais de ano. Cada uma tem sua ceia de Natal, cada uma tem suas próprias brincadeiras, como o “amigo oculto” e disputam a animação local em dias de feriados e finais de semana.

Para as autoras Poutignat e Streiff_Fernart (2011), as fronteiras da etnicidade são permanentes em um dado grupo, apesar da fluidez identitária, pois “ Um grupo pode adotar traços culturais de um outro, como língua e a religião, e contudo continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo” (POUTIGNAT E STREIFF_FERNART, 2011, p. 156).

Assim, pensar as relações estabelecidas entre as duas comunidades significa olhar para além das aparências, pois, subliminarmente ou inconscientemente os sujeitos constroem

relações sociais que envolvem sentimentos de coletividade. Sobre isto, Conceição (2005), argumenta que:

Etnicidade é aqui entendida como um sentimento (vivenciado ou não) de integração coletiva em relação a um passado histórico, ou mítico, que pode ser projetada na ideia de um futuro comum (do conjunto), possível ou utópico. (...) esse sentimento de integração, além de possibilitar uma aproximação diacrônica envolvendo a história, pode ainda exprimir-se de um modo sincrônico através dos canais de participação (CONCEIÇÃO, 2005, p. 26).

Assim, apresentar o cotidiano e as funções por exercidas no território em estudo, expressadas nas suas narrativas, possibilita entender o passado e testemunho do presente vivido. Essas donas-de-casa, vendedoras, roceiras, religiosas, professoras, do samba, da fé, da festa, do estudo e do bar, escancaram identidades étnicas da comunidade e anunciam ser nas fronteiras a possibilidade de seguir adiante.

CONSIDERAÇÕES

Minha vó Antônia Maria foi quem fez a gente chegar até aqui. Sem ela, nós nenhum tava contando essa história. Devemos muito a ela também (Izabel dos Santos, entrevista, 2018).

Pesquisar sobre a comunidade de remanescentes quilombola de Nova Esperança, especialmente no tocante as mulheres, possibilitou-nos perceber como se dar as relações identitárias desenhadas pelas narrativas dos sujeitos. A oralidade foi a fonte principal da investigação, sendo colhidas pela técnica da História Oral.

Através das narrativas livres, pudemos conhecer a história da comunidade, que surgiu na primeira metade do século XX, quando Faustino dos Santos e Maria Antônia chegaram à região. Os descendentes apontam ainda serem as tradições culturais da comunidade vestígios dos folguedos trazidos por seus ancestrais, tais como o samba de roda e as festas a Santo Antônio e a Nossa Senhora do Rosário.

Apurando a história dos quilombos e seus conceitos, concluímos que Nova Esperança não se formou paralelo ao período escravagista, como lugar de escravos fugidos. Tampouco é resultado de terras cedidas após a abolição. No caso da comunidade estudada, Faustino dos Santos comprou as terras, outra forma de resistência e de superação à violência da escravidão. O dinheiro foi adquirido por Faustino dos Santos com os trabalhos de meeiro e de diarista que ele juntou durante o tempo que permaneceu nas fazendas de Lagoa do Morro no município de Poções Bahia.

A comunidade configura-se como quilombo contemporâneo por apresentar atribuições que caracterizam o conceito socioantropológico e cultural expressadas no modo de vida dos moradores e no fenótipo majoritariamente negro. O termo quilombo contemporâneo foi criado para garantir direitos históricos dos povos que habitam esses territórios. A comunidade ainda está em processo de territorialização, considerado por parte dos moradores, uma polêmica, pois envolvem vários interesses imbricados pelas relações de poder.

Ao rememorar a história, os narradores exprimem relatos ouvidos e contados por Faustino dos Santos e Maria Antônia sobre as suas vidas antes da chegada na região. Ao contar sobre as atividades desenvolvidas pelos seus ancestrais e como isso ainda se fazem presentes no cotidiano, a exemplo dos modos de produção, relações de trabalho, as atividades religiosas e culturais, cujos relatos corroborou para o processo de reconhecimento de remanescente quilombolas.

A história de Faustino dos Santos e sua odisseia até chegar a Nova Esperança é amplamente conhecida por aqueles que buscam conhecer mais sobre a comunidade e seu surgimento. Nesse trabalho, porém, sem nenhuma pretensão de desmerecer seus feitos e sua importância para a configuração histórica, optamos por enfatizar fatos e contribuições de Antônia Maria para a sobrevivência do grupo, servindo de baluarte para o esposo, Faustino. Segundo as narrativas apresentadas, Antônia Maria foi uma mulher que junto com o esposo contribuiu para que a comunidade se tornasse o que é hoje.

A história de Antônia Maria surge como prévia para entendermos o papel exercido pelas mulheres na comunidade desde sempre. Essas mulheres assumem diversos papéis na comunidade, a maioria de liderança, pois são donas de casa, majoritariamente, base econômica da família, trabalhadoras rurais, líderes religiosas e comunitárias, professoras, rezadeiras e comerciantes. Seu protagonismo contribui para a manutenção dos traços culturais do lugar, fortalecida nas atividades cotidianas.

A tradição dos traços culturais da comunidade mantém-se pelas repetições, movimentado ano a ano. Isto é visível nas diferentes atividades culturais existentes.

O Terno de Reis é o elemento cultural de maior visibilidade na comunidade. Sambado de casa em casa, é um momento de reconfiguração e reestabelecimento dos vínculos de parentescos e comunitários, através da confraternização regada a muita comida e bebida. O evento é um anúncio de identidades da comunidade. Outro momento bastante significativo são os festejos para Nossa Senhora do Rosário, santa padroeira da comunidade, trazida pelos fundadores e tida como protetora dos pretos. Santo Antônio também é outro santo guardião, ele era o Santo de devoção da matriarca Antônia Maria. Durante as trezenas de junho, a comunidade fica em festa, pois alia os momentos sagrados com a quermesse, uma espécie de esquentar para os festejos de São Pedro, ocorrido no final do mês de junho.

Em se tratando da etnicidade, as narrativas atestam identidades e fronteiras étnicas, entre os de dentro e os de fora da comunidade e também, entre sujeitos internos da comunidade, como as que se declaram negras e quilombolas e as que negam isto.

A comunidade pode ser compreendida a partir dos relatos proferidos pelas colaboradoras. De fato, elas asseguram a identidade do grupo. Sabe que as identidades são importantes para a manutenção dos traços culturais da comunidade e consciência da importância do ser quilombola. Nisso, realçam identidades que remetem traços culturais a partir das contribuições nas ações escolar, nas apresentações do terno de Reis, dentro e fora da comunidade.

As narrativas apontaram para as fronteiras entre quem são da comunidade por herança ancestral e os que vieram depois. Colaboradoras pontuaram isto, a partir de seus lugares de fala. Enquanto as mulheres da “família dos Faustinos”, dizem não serem totalmente bem vistas pelas outras, tendo algumas associado isso ao preconceito racial, já as consideradas de fora denunciam a resistência das herdeiras “dos Faustinos” em aceitá-las e também atribuem a fenótipo, pois, segundo elas, existe uma resistência a quem é branco.

A diferença econômica foi outra fronteira acentuada em alguns relatos. Foi pontuado não haver solidariedade entre elas quando o assunto depende de dinheiro; uma colaboradora defende que deveria sim, partilhar parte do dízimo para as pessoas que não tem condição financeira, afim de que possam participar mais das ações da igreja fora da comunidade.

Outra fronteira, para além da física é entre os moradores internos da comunidade e os da redondeza. A esse respeito, a colaboradora destacou haver resistências contra os que não moram dentro da comunidade, apesar de sua vila – A Muringa - também fazer parte do território quilombola. Para essa colaboradora, geralmente os moradores do vilarejo só são totalmente agregados ao grupo no dia do Terno de Reis e atrelam isso a fato de serem bastante animados. A quarta fronteira exposta é a relação entre adeptos do catolicismo e dos evangélicos. Enquanto os católicos, maioria na comunidade, veem no crescimento da corrente protestante como um perigo para a manutenção da cultura, principalmente àquelas que constituem elementos ligados a identidade quilombola e pela intolerância religiosa, por vez os seguidores do protestantismo se percebem excluídos nas respectivas atividades culturais.

A união foi um elemento ressaltado na maioria das narrativas. As colaboradoras disseram haver muita união entre as mulheres em diversos momentos da comunidade. Acreditam que a união é parte propulsora das conquistas até então obtidas. No dia-a-dia elas se juntam para ajudar uns aos outros sempre que necessário, isso, desde atividades simples como fazer um chá quando alguém adoece, ao trabalho na lavoura.

A escola quilombola da comunidade é vista pelas colaboradoras como lugar de se divulgar o conhecimento acerca da história da comunidade cujo objetivo é fortalecer os vínculos e o sentimento de pertença. As ações da escola são vistas pelas colaboradoras como elo capaz de enaltecer as memórias dos mais velhos e de valorização dos saberes populares. A educação nesse sentido é, considerada primordial no processo de construção da identidade quilombola.

Os elementos culturais aparecem em vários relatos. As colaboradoras sempre ressaltam a história dos ancestrais para explicar a importância da comunidade para os sujeitos enquanto descendentes quilombolas. Os festejos são vistos como “cartão-de-visita” da comunidade,

devido ao grande fluxo de pessoas de fora nos dias de festas, tanto nas sagradas como nas profanas. Segundo as mulheres, isso favorece a visibilidade quilombola.

As manifestações culturais comuns entre alguns moradores são práticas religiosas de matrizes africanas, dito por uma das colaboradoras como algo “proibido” entre os moradores, mas praticado às escondidas devido ao grande preconceito existente. Afirma, existir na comunidade pessoas com companhias religiosas, mas que não aceitam os orixás. Nesse caso, a tradição é seletiva. A cultura entendida como teia, elementos são agregados as práticas existentes, pois nos últimos anos, a chegada de novos moradores e da ampliação da escola tem interferido nos modos de vida do lugar influenciando nas atividades culturais.

Acerca do pertencimento étnico quilombola, concebido na organização social, é acionado segundo interesses, definido subjetivamente pelo grupo. Ou realçam ou declinam características do grupo conforme necessitam. Mecanismos esses que criam fronteira étnica entre ser morador de Nova Esperança e ser remanescentes quilombola.

A principal contribuição dessa pesquisa foi deixar registrado, a história do lugar, especialmente por pensar a figura de Antônia Maria, reconstituída a partir das memórias dos colaboradores. A pesquisa fez com que esses colaboradores remexessem o baú da memória até então adormecida, especialmente quando buscamos extrair informações sobre a matriarca da família, fundadora da comunidade. Seria, portanto, Antônia Maria, anfitriã de uma identidade anunciada, constitutiva de valores internos da comunidade.

Fora isso, a participação das mulheres na construção e reafirmação da identidade quilombola é imprescindível para entender a dinâmica da comunidade. Através de seus afazeres, suas ideias e lideranças em várias atividades fortalecem a identidade da comunidade, dentro e fora dela. A partir do que dizem, denunciam o descaso do estado no cumprimento das políticas públicas para a comunidade.

Creemos não ter sido possível responder todas as questões iniciais, umas foram respondidas, outras não e mais surgiram, podendo servir de base para outros pesquisadores, por exemplo: Como o catolicismo adotado pela maioria oficialmente, se relaciona com outras práticas religiosa do lugar? Como a escola aborda a “Cultura local” no seu currículo? Estará o Terno de Reis em declínio? Ou ainda, Seria, o terno de Reis condição da manutenção de identidades? Essas interrogações ficarão disponíveis para que outros possam buscar as repostas e assim gerar outras perguntas. Afinal, a pesquisa que envolve as subjetividades humanas e culturais é feita de contrastes e aderências. Portanto, nunca teremos repostas definitivas.

Quanto a mim, pretendo dar continuidade aos estudos doutorais centrado nas questões religiosas da comunidade, visto que, ainda há muito o que se desvendar e a dizer sobre isto, principalmente ao que tange as relações entre o catolicismo e as outras religiões que são negadas mas, persistem na comunidade

Por ora, quero deixar registrado que aprendi muito durante todo o percurso da pesquisa, especialmente com as mulheres de Nova Esperança. Aprendi coisas novas e revivi outras. Poder contar um pedaço dessa história foi muito prazeroso e realizador. É preciso dá visibilidade às histórias de homens e mulheres comuns, silenciados pela história oficial. Este é o grande legado pretendido por esse trabalho.

APÊNDICES



Imagem 01: Fotografia: Camila Brito⁸⁴, Ufba, 2016.



Imagem 02: Fotografia: Camila Brito, Ufba, 2016.

⁸⁴ Mestranda em Cultura e Sociedade, Ufba.

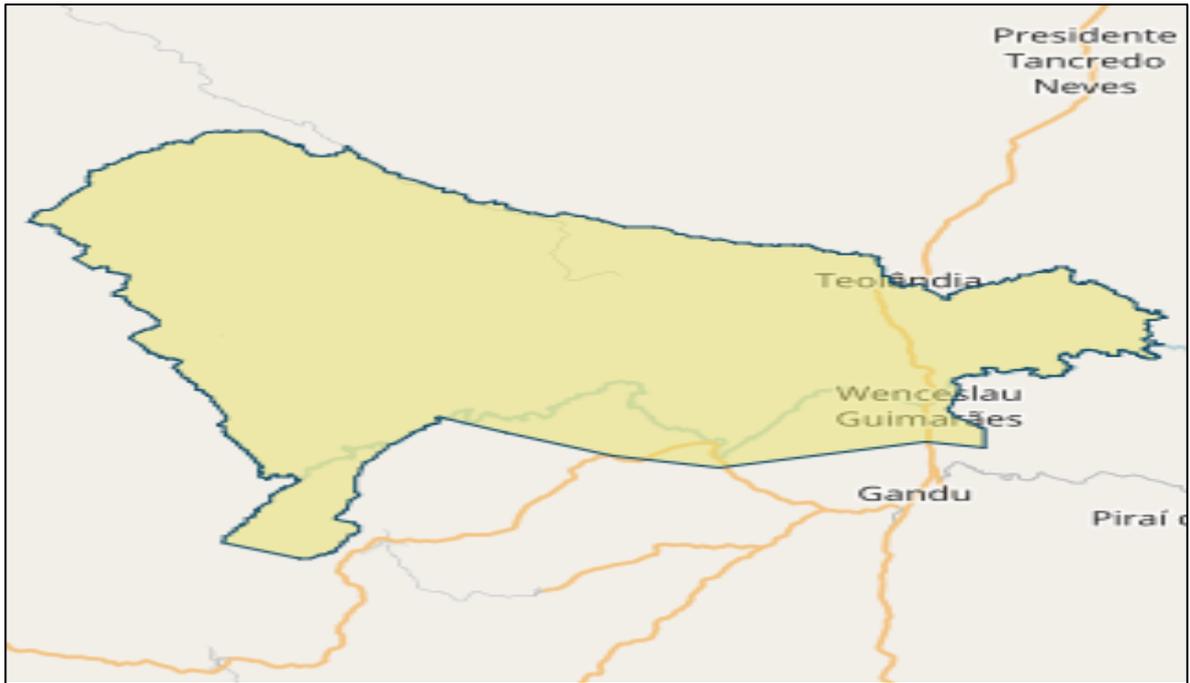


Imagem 03 - Mapa Wenceslau Guimarães Bahia

Fonte: IBGE. Disponível em:

<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=293350&search=bahia|wenceslau.Guimaraes|infograficos:-informacoes-completas>.



Imagem 04: Faustino José dos Santos e Antônia Maria de Jesus

Fonte: acervo de Senhorinha dos Santos



Imagem 05: Antônia Maria de Jesus
Fonte: vídeo “História da Fundação de Nova Esperança”.



Imagem 06: Nossa Senhora do Rosário
Fonte: Acervo Fotográfico Senhorinha dos Santos



Imagem 07. Marcelina dos Santos.

Fonte:-Vídeo “História da fundação de Nova Esperança”.



Imagem 08: Nova esperança vista do alto.

Fonte: Acervo de Ramom dos Santos



Imagem 09: Chegada de Nova Esperança
Fonte: Acervo de Romom dos Santos.



Imagem 10: Mosaico de imagens
Montagem: Pesquisadora

ANEXOS



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 6º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 1º de abril de 2004 e nos termos do Processo administrativo desta Fundação nº 01420.002148/2008-66. **CERTIFICA** que a **Comunidade de Nova Esperança** localizada no município de Wenceslau Guimarães/BA. Registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 011, Registro n. 1.072, fl. 88, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Imagem 11: Certificação de Autodefinição
Fonte: Acervo da associação de moradores

BIBLIOGRAFIA

ALAMBERT, Zuleika. **A mulher na história. A história da mulher**. Fundação Astrogildo Pereira/FAP; Abaré. 2004.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

_____, Verena. **Manual de História Oral**. 3.ed. Rio de Janeiro:FGV, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias** / Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Manaus: UEA Edições, 2011.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação de quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.

_____, José Maurício. **“Quilombos”**. In: Raça: Perspectivas antropológicas. (Org. Osmundo Pinho). ABA/ Ed.Unicamp/ EDUFBA, 2008.

BARTH, Fredrik. **O guru**. O iniciador e outras variações antropológicas. - Fredrik Buth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra C'P' Livraria. 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. **Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília,1988.**

_____**Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm . Acesso em: 23 de maio de 2017.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder** (Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais), São Paulo, Editora Ática, 1986.

BOURDEIRU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2000.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero, raça e ascensão social**. In. Revista de Estudos feministas, Vol. 3, n. 2. Rio de Janeiro. 1995.

_____, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFOBIA E GÊNERO, 2001.

_____, Sueli. **Mulheres em movimento**. In. Revista Estudos avançados, Vol. 17, n. 49. São Paulo. 2003.

_____, Sueli. **Mulher negra**. Caderno Geledés. Caderno IV. 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1964.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil** – Mito, História e Etnicidade. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

_____. **Cultura com Aspas**. São Paulo: COSAFNAIFY, 2009.

CARNEIRO, Adriana Jacob. **Gênero e mídia: a cobertura do Dia Internacional da Mulher** / Adriana Jacob Carneiro. - 2011.

CERTEAU, Michel de. **A Operação Historiográfica**. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CONCEIÇÃO, Fernando. **Mídia e Etnicidades: no Brasil e nos Estados Unidos**/ Fernando Conceição – São Paulo: livro Pronto. 2005.

DAVIS, Kathy. **Intersectionality as buzzword, a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful**. *Feminist Theory*, vol.9(1), 2008.

DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto/ Edunesp, 1997.

_____, Mary. **Uma breve história do Brasil** / Mary del Priore, Renato Venancio. – São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das Mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1990.

_____, Georges. **Idade média, idade dos homens: do amor e outros ensaios** / Georges Duby. Tradução Jônatas Batista Neto. — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

DIAS NASCIMENTO, M. F. **Ser mulher na Idade Média**. Textos de História. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB. Brasília, 1997.

EVARISTO, Conceição. **A noite não adormece nos olhos das mulheres**. Em memória de Beatriz Nascimento. Revista Cadernos Negros. Vol. 9. Ed. Anita Garibaldi, 1996.

FAUSTO; Boris. **História do Brasil**. 12 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

FERRARI, Florencia. **O Apache era o meu reverso.** Entrevista com Roy Wagner. Revista USP. São Paulo, 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo:** estudo sobre a casa de minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1997.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão:** o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. 2ª edição EDITORA EXPRESSÃO POPULAR São Paulo – 2012.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 52. ed. São Paulo: Global, 2013.

FREITAS, Décio. **Palmares:** a guerra dos escravos. Ed. Mercado Aberto, 5ª Edição. Porto Alegre, 1984.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da cultura. In: **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GONZÁLEZ, Lélia. **O papel da mulher negra na sociedade brasileira:** Uma abordagem político econômica. In: Spring Symposium the Political Economy of the Black World, Center for AfroAmerican Studies. Los Angeles: UCLA, 1979.

_____, Lélia. **Racismo e Sexismo na cultura brasileira.** IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais. Rio de Janeiro: outubro 1980.

GONZÁLEZ, Lélia. **Lélia fala de Lélia.** ANO 2386 2º SEMESTRE, 1994. Extraído de depoimento dado a Carlos Alberto M Pereira e Heloisa Buarque de Hollanda, publicado em Patrulhas Ideológicas. São Paulo' Brasiliense, 1980.

_____. Lélia. **Uma mulher de luta.** <http://www.mulheresnegras.org/>. Disponível em: <https://banhodeassento.files.wordpress.com/2011/1.> Entrevista mnu.pdf. Acesso em 28/10/2017.

_____. **Mulher negra.** Entrevista ao Jornal MNU. 1991. Disponível em <http://blogueirasnegras.org/wp-content/uploads/2013/07/entrevista-lelia-mnu.pdf>. Acesso em 08 de Março de 2018.

_____. **Democracia racial:** uma militância. Entrevista à revista SEAF, Republicada em UAPÊ revista de cultura n.º 2 – “Em cantos do Brasil, 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Edições Vértice. São Paulo, SP. Brasil. 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade;** trad.Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10. ed. , Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. Stuart. **Da dispóra: identidades e mediações culturais.** Org. Liv Sovik. Tradução Adelaide La G. Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOBBSAWM, E. J. **Da Revolução Industrial inglesa ao imperialismo.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval.** Coleção Nova História. Editora Estampa. 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas, Editora da Unicamp, 2003

_____, Jaques. **A civilização do ocidente medieval.** Tradução José Kivair. Bauru, SP: Edusc» 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais.** Universidade Federal de Santa Catarina. Estudos Feministas, Florianópolis, 2008.

_____. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.

MEIHY, José Carlos Bon. **Manual de história oral.** São Paulo: Loyola, 2005.

_____. José Carlos Bon. **História Oral: como fazer, como pensar.** 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio da pesquisa social.** In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; GOMES, Suely Ferreira Deslandes Romeu (orgs.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 27ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MOURA. Clovis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas.** São Paulo: Editora Ciências Humanas, 3ª Edição, 1981.

MURARO, Rose Marie. **Malleus maleficarum – o martelo das feiticeiras.** Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos. Breve Introdução Histórica, 1993.

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** Afrodiáspora Nos. 1985.

OLIVEIRA. Alexandre Barbosa de. **Enfermeiras da força expedicionária brasileira no front do pós-guerra: o processo de reinclusão no serviço militar ativo do exército (1945-1957),** Rio de Janeiro, 2010. PERROT. Michelle. **Minha história das mulheres.** São Paulo: Contexto, 2007.

PASSOS. Mauro. **Religião, Festa e Sociedade.** Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 20, p.6-8, jan./mar. 2011.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades negras**: outro espaço de lutas e resistências. São Paulo. Annablume. 2002. In: ALVES, Vânia de Fátima Noronha. **Os festejos do reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte/ M.G**: práticas simbólicas educativas. Universidade de São Paulo. 2008.

RATTS, Alex , **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza. São Paulo, 2006.

REIS, João José. **Resistência escrava na bahia**. Afro-Ásia. 1983.

_____. João José. **Identidade e Diversidade étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**. Revista Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_ FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. 2ª ed. – São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**, Ed. Siciliano - São Paulo, 1991, pág. 252.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

