



MULHERES DA COMUNIDADE DE CONCEIÇÃO E A COMUNIDADE DAS MULHERES: HISTÓRIAS QUE SE CONFUNDEM

Maria Aparecida de Oliveira Souza

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

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

A comunidade está localizada no sopé da Serra de Umãs, ficando a 514 quilômetros do Recife e cerca de 48 quilômetro de Salgueiro-PE. Conceição das Crioulas é o 2º distrito de Salgueiro, cujo povoamento iniciou-se em meados do século XVII, quando foram fundadas as primeiras fazendas.

Para se chegar à comunidade os únicos meios de transportes são os caminhões da feira, conhecidos como “paus-de-arara”. A área é habitada por descendentes de negros e de índios que se fixaram nessa região do semi-árido do sertão pernambucano. A população de Conceição das



Crioulas é estimada em 3.800 habitantes, divididos em 20 núcleos populacionais, nos quais vivem cerca de 750 famílias.

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

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

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

É interessante ressaltar que se trata de comunidade com tradição de longevidade, haja vista que se inicia ainda no século XVII, após a expulsão dos holandeses, na política de distribuição das terras sertanejas, em grandes sesmarias, no esforço da Metrópole portuguesa em assegurar a ocupação e defesa do interior pernambucano, com a colonização. A instalação das primeiras ocupantes em terras da Serra de Umãs, a fundação da comunidade, é ato que se inscreve nesse movimento, uma vez que, como assinala Flavio Guerra, foi a partir da distribuição de terras doadas aos desbravadores e colonizadores que irão surgir os povoados, vilas e cidades na zona sertaneja de Pernambuco (1951, p. 35-36).

Embora distribuídas pelo sistema de sesmarias, critério a que certamente mulheres negras e pobres não teriam acesso é reafirmado pelos integrantes da comunidade o ato inaugural de sua fundação creditado à iniciativa pioneira das seis mulheres negras e livres. Assim, por meio dos relatos orais, tal tradição foi afirmada, preservada e transmitida de geração em geração. Estas primeiras “posseiras” se miscigenaram com indígenas e fundaram, depois de muita luta, uma comunidade que, apesar de sua vulnerabilidade, consolidou-se. Conta à tradição que:



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

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

O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não “brota” do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder (2000, p. 2).

Na construção desse imaginário, os efeitos do funcionamento do poder no estabelecimento de uma verdade entre os integrantes da comunidade, a do ato fundador pelas “crioulas”, ao vincular tal versão, transformada em tradição, uma vez que transmitida de geração em geração. Poder, entendido na acepção que lhe dá Foucault, como algo dinâmico, que não existe em si mesmo, existindo apenas relações de poder que se disseminam por toda sociedade. Dessa forma, para o autor, não se deve tomar o poder como “algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia” (2005, p.183).

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

Na circulação da tradição fundadora, é visível o poder de conferir significado social da geração mais velha da comunidade, autorizada pela experiência acumulada, pela legitimidade a ela



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

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

Que nesse tempo de reis que as crioulas chegaram nessa Conceição, arrendaram a terra, mais e aí, cadê? Hoje, crioulas das Conceição só tem o nome, a gente nova aí não tem esses direito, né? É tudo cercado que quase nem fosse antigamente, como se fosse cativo. A não ser só aquele quadrinho ali, onde era três léguas em quadro, só vê aquilo ali (...) A gente não tem esse direito, não é? O direito hoje em dia é a escritura qui é a prova. A das crioulas não é prova, qui num tem escritura. Antigamente minha vó dizia que a escritura tinha no livro do Tombo, através dessa escritura, né? Ela dizia assim, que tinha comprado aos reis, foi arrendando aos reis e elas foram pagando, até qui pagaram a renda de Conceição das Crioulas, né? Qui as crioulas eram poucas mulheres, que fiando, né e pagavam Conceição das Crioulas aos reis, sabe? Pois existiu rei antigamente, não foi?(...) Elas arrendaram e pagaram as terras aos reis, né? Aí fiando aqui muito algodão e aquilo juntaram os fios de algodão e foram para pagar em Flores. Sabe?... Aí eu perguntei a minha vó 'e a renda foi paga aos reis?' E me diga: e mora reis aqui na corte? Lá... parece que ela falava no Rio de Janeiro, se não me engano ela falava assim. E me diga, cadê a escritura da terra? E ela falou: 'a escritura pode procurar no livro do Tombo'. Agora eu não entendo o que é isso aí! Quem entende, compreende, no livro do Tombo. E eu perguntei: e onde é o livro do Tombo? - É no tribunal dos reis (SILVA, apud SOUZA: 1998, 24-25)

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

Dar sentido é construir limites, é desenvolver domínios, é descobrir sítios de significação, é tornar possível gestos de interpretação. E aqui também a noção de historicidade mostra sua especificidade, seu aspecto



paradoxal: ela constrói o gesto de interpretação e, ao mesmo tempo, é ela própria interpretativa, porque sua matéria é simbólica (1993, p. 15)

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

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

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

Ressaltar unicamente a presença de mulheres nos relatos sobre a fundação da comunidade indica não apenas que a tradição conferiu a elas essa posição central, mas também, “que os primeiros moradores de Conceição das Crioulas pertenciam a alguma tribo matrilinear, já que a história é toda contada a partir da ação das mulheres” (BARBOSA, 1997, p. 6).

A existência de domicílios singulares, isto é os chefiado por mulheres, foi observado na sociedade brasileira desde o período colonial, fato observado também em Conceição das crioulas desde a sua fundação até os dias atuais. Esse tipo de modalidade na organização familiar foi durante muito tempo ignorado pela historiografia que insistia no enquadramento de todas as famílias no



modelo patriarcal. Segundo Carvalho, “isso se deu porque tal construção foi tributária da matriz freiriana de uma cultura patriarcal engendrada no interior da ‘casa-grande’ e da ‘senzala’” (CARVALHO, 2004, p. 129).

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

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

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

À luz das minhas observações e dos depoimentos recolhidos, percebi que muita das pessoas entrevistadas estão ligadas por relações de parentesco consangüíneo, onde todos são primos, tios e sobrinhos, e se consideram, de algum forma descendentes, em linha direta ou indireta, das “mulheres fundadoras”; daí meu entendimento em considerá-las como descendendo de algum grupo “matrilinear”. Com efeito, como mostra pesquisa feita por Vânia. R. F. de Paiva e Souza, “a auto-atribuição de uma identidade racial está relacionada, no caso de Conceição das Crioulas, a critérios como o da descendência das crioulas que deram origem ao local e aos laços de sangue” (SOUZA, 1998, p. 25). Do mesmo modo, pesquisa feita por Morgana. G. C. de Oliveira assinala que,

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

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

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



No entanto, muitos dos elementos presentes no discurso de fundação da comunidade remetem a uma história contada no feminino, destacando assim uma construção fora da lógica do patriarcado universal. Tal afirmação descarta, porém a outra lógica a do matriarcado, pois entendo que esse conceito, quando aparece, é como idéia primitiva, caótica e invertida, na qual as mulheres dominam os homens, seguindo a mesma perspectiva do patriarcado que universaliza o discurso e transforma a multiplicidade do real no unívoco, no homogêneo. Tomar o feminino como referente é construir relações sobre outras bases que não a do masculino universal; é recusar erigir modelos que definem todas as outras construções como “diferentes”. Afinal, elas próprias, nós, as mulheres, já somos apresentadas como “diferentes”, nessa representação fundada no outro, no referente masculino universal. Como assinala Tânia Navarro Swain:

O estabelecimento da “diferença” é a criação e afirmação de um referente, que estabelece seu oposto e como tal o considera. No caso de uma sociedade patriarcal a “diferença” é instituída a partir do masculino universal, daquele que define o humano em geral e a seguir suas especificidades, seus “diferentes”. Não é, portanto, a diferença, biológica ou outra que ancora a desigualdade, mas a imposição política de um referente que se erige em parâmetro e norma (2003, p. 2).

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

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

Nesse sentido, não se pode deixar de atentar na formação contínua e silenciosa dos quilombos, não apenas para os escravos e escravas, mas também para negros e negras livres e



libertas que igualmente se produziram como ser social. Se naquele momento e contexto de instalação nas terras não se identificavam e nem eram identificadas como quilombolas, buscaram, tal como aqueles, furtar-se à denominação branca, lutaram para ter sua terra, seu trabalho, suas vidas. Nessa luta foram vitoriosas, haja vista a descendência deixada e coesa em torno da comunidade construída ao longo de mais de três séculos. Desta forma, compartilho da opinião de Carole Patman, segundo a qual, a “condição econômica e social das mulheres e seus campos de atividade variam enormemente em diferentes culturas e períodos históricos” (1993, p. 51).

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

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

Entendendo que os sentidos são produzidos interativamente e que o “indivíduo vai se posicionando e buscando uma coerência discursiva, recolhendo e preconizando narrativas que vão lhe dar a identidade” (PINHEIRO, 2000, p. 194), não há como não reconhecer os sentidos conferidos aos relatos, e, neles, os significados e, as relações sociais praticadas. Assim, quando pessoas da comunidade elaboram seu jornal, buscam fazer circular idéias, imagens, valores, tradições e significações de modo a formar opinião, construir uma memória, “educar” a comunidade, segundo seu modo de se ver, de se representar e de representar a comunidade. Os acontecimentos, ao serem mostrados em um jornal, são relacionados, agrupados e ressignificados, levando em conta a interação que nesse momento se estabelece. Circular a imagem forte de Agostinha Cabocla é investir na força da tradição das fundadoras, é construir uma imagem de comunidade que, em sua singularidade, tem a força de mulheres como Agostinha. Uma mulher forte e singular, pois, além de liderar dois homens na defesa pelos direitos da comunidade, nunca se



casou, não teve filhos; Ou seja, escolheu a atuação política, o envolvimento com as causas comunitárias, recusando-se a seguir o “destino biológico” do “ser mulher”, negando, portanto, a instituição social do casamento e seu corolário, a maternidade enquanto *locus* ideal do feminino (SWAIN, 2000, p. 54).

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

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

A expressão que o Senhor Manuel Leite usou para identificar sua tia Joaquina foi “moça velha”. Ser “moça velha”, naquela região, sobretudo para a geração mais velha é sinônimo de “virgem”, de mulher que chegou até certa idade sem, provavelmente, ter tido relacionamento sexual com homens. É também uma das múltiplas formas de organização familiar e domiciliar que foge ao padrão da família nuclear. Além disso, o discurso do Senhor Manuel solidariza-se com o senso comum, que concebe serem as mulheres criadas apenas para casar e procriar, haja vista que, embora solteira, “moça velha”, exerceu o papel de “mãe”, ao criar o sobrinho. Não obstante ter atuado como mãe, o fato de não ter sido mãe, confere-lhe a condição de “anormal”, pois, ao mesmo tempo “moça” e “velha”. Tal nomeação processa-se a partir do mecanismo da ancoragem que transforma as representações em sua construção, passando a enquadrar todas as mulheres que não se casaram e não vivenciaram a maternidade, como moças velhas, solteironas, vitalinas, encalhadas, isto é, fora da “ordem”.

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

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



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

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

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

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

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

Dona Mariana, que completou 100 anos no dia 10 de fevereiro de 2006, nasceu e se criou no sítio Poço da Pedra. É mãe de um casal de filhos, sendo que o filho morreu ainda pequeno e até hoje ela mora com a filha Maria Mariana de Jesus. Sempre teve terra e a cultivou, tendo trabalhado como



artesã e na agricultura até quase completar 80 anos conforme depoimento de seu neto. Tal como Dona Isaura ela também se considera “caboca”, índia, “porque branca ela não é, mas também não é negra, os outros diz que é índio, então vamo ser tudo índio mermo” (Dona Mariana, 2005).

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

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

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

Posicionar-se frente às representações de “remanescente”, de forma convergente, já que serve de apoio, ou pelo conflito, para compreendê-lo, administrá-lo ou enfrentá-lo, revela-se nos depoimentos coletados. Definir-se como índia, “caboca”, “caboca braba”, aponta para o enfrentamento e também para a administração do conflito. Mulheres como Rita Cabocla, Clara Cabocla e a avó de D. Isaura, apresentadas como índias “brabas”, que foram “pegadas a dente de cachorro”, que se casaram com homens negros, remetem a estas duas possibilidades. Embora seja recorrente, isto é, naturalizado, o uso dessa expressão para assinalar a origem indígena/cabocla e as uniões com negros, nos relatos da história da comunidade, não se pode deixar de ressaltar a incrível violência embutida nessa construção. Dona Isaura destaca bem esse fato ao lembrar a fala de sua avó “ó meus fios eu só casei com seu pai porque me botaram os cachorro”. Prática que revela como



os homens se apoderavam dos corpos das mulheres, e como isso ainda funciona, no presente, como justificativa que autoriza o uso da violência sobre os corpos femininos, para dar legitimidade à identidade fundante da comunidade. Discurso que se naturalizou como “normal” para acomodar uma identidade no qual se encontram componentes indígenas e negros. No depoimento de Maria de Fátima, crioula da comunidade, fica clara essa construção:

É negro com índio é tudo assim uma mistura só, não tem é branco aqui no meio de nós, que não tem mesmo, a gente não conhece branco, agora entre negro e índio é uma mistura só, a gente não pode separar nem dizer quem somos nós. (CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE, 1996).

“Dizer quem somos nós”, separar, escolher dentre as duas possibilidades – negro ou índio – é definição impossível, para Maria de Fátima, pois ela como os demais integrantes da comunidade, se vê e se representa como a mistura dos dois. A recusa em se ver, se enquadrar como “produto da marcação da diferença” entre ser “negro/negra” ou ser “índio/índia” é visível, pois como despojar-se das duas faces que compõem sua identificação como pessoa, como indivíduo integrante da comunidade? Quem, afinal, “somos nós”? A base desse “nós” encontra-se na mistura entre negros e índios, marcada pela violência e consolidada por relações de parentesco entre os habitantes da comunidade. Ser da comunidade é ser parente, é ser identificado por uma ancestralidade comum. Esse sentido de pertencimento é uma construção simbólica.

Compartilhando dessa concepção, entendo as identidades como uma “construção simbólica de sentido” (PESAVENTO, 2003, p. 89). como uma construção imaginária que produz, ou não, a coesão social, mediante um processo de negociação no qual os seus detentores buscam atributos e características valorizadas que resultem tanto em auto-reconhecimento como em reconhecimento social. No caso de Conceição, sua constituição como comunidade aponta para ficções criativas que situam seus integrantes em relação aos outros e a eles mesmos em diversos espaços e no mundo. (Idem, *Ibidem* 91). Entendendo, portanto, que o estranhamento acontece no momento em que a distinção se dá entre o eu e o outro e que tal diferenciação se constitui sempre numa relação e é vista como atribuição feita a partir de um determinado lugar social. O “nós de pertencimento” envolve não apenas a cor, a mistura, o ser parente, mas sobretudo a experiência de viver e integrar a comunidade de Conceição e compartilhar de suas tradições, valores, imagens, normas, modos, costumes e significações que a conformam como tal, em sua singularidade histórica e cultural.

Se o elemento parentesco une todos, homens e mulheres, velhos e crianças, em torno de uma ancestralidade comum, já o elemento terra-território indica tanto estranhamento como aproximação entre eles, lugar em que se cria a diferença e a identidade. Conforme ressalta Lourdes Bandeira, o



parentesco regula a vida social, operando a normatização que envolve uma imensa rede de direitos e deveres sociais.

Se “o parentesco é a espinha dorsal de todas as relações sociais” (BANDEIRA, 1988, p. 149) e se são atribuídos pelos graus que comporta de maior ou menor proximidade consangüínea, na comunidade de Conceição segundo relatos dos informantes essa descendência se dá pela linha materna, por descender das “crioulas”, é evidente que essa descendência não garante maior prestígio social para as mulheres, no entanto ao longo dos anos as mulheres de Conceição conseguiram por meio das suas ações conquistarem lugar de respeito e de reconhecido valor pela sua luta e trabalho incansável.

Também o elemento étnico-racial funciona como catalisador na construção das identidades. Todavia, sua associação ao quilombo/quilombolas engendra recusas e distanciamentos em razão de remeter imediatamente à imagem da escravidão. Como assinala Vânia R. F. P. e Souza, “a afirmação da identidade de ‘remanescente de quilombo’ em Conceição das Crioulas remete à origem das crioulas, mas nega a condição de escravas” (1998, p. 23). Com outras palavras, mas com o mesmo sentido, é a “fala” do Senhor Virgínio: “Minha mãe sempre me dizia: meu filho, nós temos essa cor, mas nós não temos nada a ver com escravo”(2005). Negar qualquer relação com a escravidão parece ser traço comum no relato de vários moradores de Conceição.

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

Significativamente, no universo do quilombo de Conceição, há um enorme silêncio em relação à escravidão. As pessoas têm dificuldade em dizer que são negras e quando indagadas sobre a razão dessa recusa, respondem que “ser negro” é estar vinculado ao que é ruim, ao sofrimento, à escravidão. Eventualmente, quando há referência à condição de descendente de escravos é exatamente para negá-la. “minha vó sempre dizia nós somos pobres e negras como somo, só num temos é o pé no torno, quer dizer que o pé no torno é a negra cativa...” (apud Souza, 1988).



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

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

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

BIBLIOGRAFIA

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**: Estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: brasiliense, 1988, 340 p.
- BARBOSA, Diana Moura. **Tradição e fé em Conceição das Crioulas**: In: *Jornal do Comercio*, Recife, 8 de agosto 1997. Caderno C.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 21ª ed. 2005.
- GUERRA, Flávio. **Pernambuco e a Comarca do São Francisco**. Diretoria de Documentação e Cultura – Prefeitura Municipal do Recife, 1951.
- JORNAL DO COMMERCIO. Recife, 9 de janeiro de 2003. Caderno C.



JORNAL CRIOULAS: A voz da resistência. abril de 2003, Ano 1, nº 1.

_____. maio de 2005, Ano 2, nº 4.

LAURETIS, Teresa de. **Tecnologia do Gênero**. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org). Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco**. Fortaleza, 2001. 117 p. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará.

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

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

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

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

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

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

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

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

SEGATO, Rita Lauro. **Identidades Políticas/Alteridades Históricas: uma crítica a lãs certezas del pluralismo global**. In: Anuário Antropológico nº. 97. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

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

_____. **Apostila de conceitos básicos para o debate: gênero, direitos humanos e ações**.

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

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

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

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

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

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