



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIVERSIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

MÁRCIA LEYLA DE FREITAS MACÊDO FELIPE



Fonte: Laudo Antropológico do Sítio Arruda, 2010

O Protagonismo Feminino: Comunidade Quilombola
Sítio Arruda em Araripe - Ceará.

São Leopoldo
2018

MÁRCIA LEYLA DE FREITAS MACÊDO FELIPE

O Protagonismo Feminino: Comunidade Quilombola
Sítio Arruda em Araripe - Ceará.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutora em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Marluza Marques Harres

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira

São Leopoldo
2018

F315p Felipe, Márcia Leyla de Freitas Macêdo.
O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda em Araripe - Ceará / Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe. – 2018.
215 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, 2018.
“Orientadora: Prof^{ta} Dr^a Marluza Marques Harres ;
Coorientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira.”

1. História oral. 2. Quilombos. 3. Quilombolas. 4. Mulheres – Araripe (CE). 5. Negras. I. Título.

CDU 94(81)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Bruna Sant'Anna – CRB 10/2360)

MÁRCIA LEYLA DE FREITAS MACÊDO FELIPE

O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda,
no município de Araripe, no estado do Ceará.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, como requisito parcial para
obtenção do Título de Doutor em História.

Aprovada em 10/08/2018

BANCA EXAMINADORA

Dra. Marluza Marques Harres–Orientadora-UNISINOS

Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira–Coorientador-UNISINOS

Dra. Magna Lima Magalhães –UNIVERSIDADE FEEVALE

Dra. Luciane Sgarbi Santos Grazziotin – UNISINOS –PPGEDU

Dra. Ana Paula Korndörfer - UNISINOS

Dra. Sinara Santos Robin - UNISINOS

São Leopoldo
2018

Dedico este trabalho:

Ao Willame, meu esposo, meu amigo, colega de turma, companheiro de todas as horas, pelo incentivo que me dá em todas as oportunidades de crescimento pessoal e profissional;

Às maiores preciosidades da minha vida, os meus filhos Felipe Neto, Ana Lúcia e Ricardo Felipe, pela compreensão da minha ausência num período importante das suas vidas, sendo eles o grande incentivo para a minha luta diária;

Aos meus pais Epitácio e Leide e a minha irmã Kátia pelo amor e apoio incondicional.

AGRADECIMENTOS

Graças e louvores elevo aos céus e bendigo ao Senhor pela realização deste sonho.

Obrigada, Senhor! Muito obrigada!

Um agradecimento especial à minha professora orientadora Dr^aMarluza Marques Harres que, com sua competência, fez-me ver a importância de se buscar sempre o conhecimento científico, pela sua orientação com análises críticas ao que eu escrevi.

Agradeço ao meu coorientador, o professor Doutor Paulo Roberto Staudt Moreira, pelo carinho e atenção dispensada a mim, sempre que precisei. Obrigada por tudo!

Obrigada a todas as professoras e professores do PPG em História da UNISINOS, bem como, à secretária do PPG de História, Saionara Brazil. Obrigada pelo carinho e atenção dispensada.

Aos professores Dra. Magna Lima Magalhães, Dra. Luciane Sgarbi Santos Grazziotin, Dra. Ana Paula Korndörfer e Dra. Sinara Santos Robin que aceitaram o convite para compor minha banca final de doutoramento.

Às moradoras e aos moradores da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, por sempre me receberem com tanta atenção nas suas residências.

Às mulheres do Sítio Arruda que me permitiram compartilhar de suas vidas, seus sonhos e expectativas, momentos inesquecíveis.

Aos colegas do PPG em História da UNISINOS Turmas Especiais I e II, pela convivência, pelas novas amizades e pelas experiências trocadas.

Ao antropólogo do INCRA – CE, José Da Guia Marques, que muito contribuiu na realização desse trabalho, ao ceder suas entrevistas e ser o principal elo entre mim e a comunidade quilombola.

Ao *campus* Iguatu do Instituto Federal do Ceará pelo apoio concedido na conquista deste curso.

Ao meu diretor e amigo, Dijauma Honório Nogueira, pelo apoio e liberação sempre que necessário, para cursar com êxito o curso.

Aos colegas do Departamento de Ensino do IFCE, *campus* Iguatu, bem como, ao grupo de pedagogas e pedagogo que não mediram esforços em colaborar comigo e que compreenderam o meu momento de ausência nas atividades pedagógicas do campus.

A todos os meus familiares, em especial meu esposo, Willame; meus filhos, Felipe, Ana Lídia, Ricardo; meus pais, Eptácio e Leide; minha irmã, Kátia; meus irmãos, César, Eptácio Filho; meus sobrinhos, Maria Letícia, Marcus Guilherme, Luis Antônio e Júlia pela troca, pela confiança e pelas lições compartilhadas ao longo da vida.

É o olhar que faz a história. No coração de qualquer relato histórico há a vontade de saber. No que se refere às mulheres, esta vontade foi por muito tempo inexistente (...)

A história das mulheres também não mudou muito o lugar ou a “condição” destas mulheres. No entanto, permitiu compreendê-las melhor. Ela contribuiu para a consciência delas mesmas, da qual é certamente ainda apenas um sinal.

Michelle Perrot

RESUMO

A história das mulheres foi marcada por uma longa trajetória de preconceitos e de dificuldades, o que não difere da mulher quilombola cearense. A luta histórica das mulheres negras é pela garantia da dignidade e da resistência contra a exclusão social e racial. O objetivo desse estudo foi analisar aspectos da liderança e do protagonismo feminino na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, no estado do Ceará, enquanto experiência coletiva e/ou individual. A pesquisa se deu inicialmente por uma revisão bibliográfica onde fiz um levantamento da trajetória da mulher negra e da quilombola, analisando suas lutas, conquistas e resistências. Apresentei o papel das mulheres negras quilombolas como agentes propulsoras das lutas pela regularização de seu território e pela manutenção da memória coletiva. Busquei elementos conceituais para compreendermos o que significa quilombo na atual realidade brasileira e como as comunidades quilombolas se organizaram no estado do Ceará e a atual situação destas comunidades. A pesquisa foi desenvolvida na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, no município de Araripe, no estado do Ceará, que já teve seu território reconhecido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Utilizei a História Oral, como principal metodologia e memória como principal fonte, sendo entrevistadas mulheres envolvidas em vários segmentos, como educação, associação comunitária, religiosidade e representatividade política. Percebe-se que, se antes o espaço de atuação da mulher quilombola estava relacionado à luta constante pela reprodução da família e da comunidade, hoje, essa luta toma outros sentidos, atuando no espaço público-político pela inclusão da comunidade em políticas públicas e pelo reconhecimento de seus direitos fundiários. Confirmei a minha hipótese de que essas mulheres tem agido de forma ativa, como verdadeiras protagonistas, que contribuem com a manutenção e o desenvolvimento dessas comunidades quilombolas.

Palavras-chaves: História Oral, Quilombo, Mulher Quilombola, Protagonismo feminino

ABSTRACT

The history of women was marked by a long trajectory of prejudices and difficulties, which is no different from the cearense Quilombola woman. The historical struggle of black women is for the guarantee of dignity and resistance against social and racial exclusion. The objective of this study was to analyze aspects of leadership and female protagonism in the Quilombola Community of Sítio Arruda, in the state of Ceará, as a collective and / or individual experience. The research was initially based on a bibliographical review where I made a survey of the trajectory of the black woman and the quilombola, analyzing their struggles, conquests and resistances. I presented the role of the black quilombola women as agents of the struggles for the regularization of their territory and for the maintenance of collective memory. I looked for conceptual elements to understand what quilombo means in the current Brazilian reality and how the quilombola communities organized themselves in the state of Ceará and the current situation of these communities. The research was developed in the Quilombola Community of Sítio Arruda, in the municipality of Araripe, in the state of Ceará, which already had its territory recognized by the National Institute of Colonization and Agrarian Reform (INCRA). I used oral history, as the main methodology and memory as the main source, interviewed women involved in various segments, such as education, community association, religiosity and political representation. It is noticed that, if the quilombola woman's space for action was previously related to the constant struggle for the reproduction of the family and community, today, this struggle takes on other senses, acting in the public-political space for the inclusion of the community in public policies and recognition of their land rights. I confirmed my hypothesis that these women have acted actively, as true protagonists, who contribute to the maintenance and development of these Quilombola communities.

Keywords: Oral History, Quilombo, Quilombola Woman, Female Protagonism

LISTA DE ABREVIATURAS

ACB - Associação Cristã de Base
ADCT - Atos e Disposições Constitucionais Transitórias
ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade
AIDS- Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
APNs - Agentes de Pastoral Negros
CEERT - Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades
CEFET - Centro Federal de Educação Tecnológica
CERQUICE - Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Ceará
CFEMEA - Centro Feminista de Estudos e Assessoria
CNDM- Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
CONAE - Conferência Nacional de Educação
CONEC - Comissão de Negritude Capuchinhos
CRAS - Centro de Referência em Assistência Social
DEM – Democratas (Partido)
DOU - Diário Oficial da União
DST's - Doenças Sexualmente Transmissíveis
EJA - Educação de Jovens e Adultos
FASB - Faculdade do Sul da Bahia
FCM - Fórum Cearense de Mulheres
FCP - Fundação Cultural Palmares
FECLI - Faculdade de Educação Ciências e Letras de Iguatu
FIDA - Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola
FNDE - Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
GRENI - Grupo de Religiosos (as) Negros (as) e Indígenas
GRUCON - Grupo de Consciência Negra
GRUNEC - Grupo de Valorização Negra do Cariri
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDACE - Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará
IDH - Índice de Desenvolvimento Humano
IFCE - Instituto Federal do Ceará
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INEGRA - Instituto Negra do Ceará
INEP- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
IPEA -Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPECE - Instituto de Pesquisa e estratégia Econômica do Ceará
IVJ – Índice de Vulnerabilidade Juvenil
LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação
MEC - Ministério da Educação e Cultura
OIT - Organização Internacional do Trabalho
P. O. - Pastoral Operária
PCRI - Programa de Combate ao Racismo Institucional
PFL - Partido da Frente Liberal
PNAD- Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua
RIC - Revista do Instituto do Ceará
RTID - Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação
SPM - Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres
SR - Superintendência Regional
STF - Supremo Tribunal Federal
UGP - Unidade de Gerenciamento de Projeto
URCA - Universidade Regional do Cariri
UVA - Universidade Vale do Acaraú

LISTA DE FOTOS

Foto 01	Imagem da Comunidade Quilombola Boa Vista, em Oriximiná, no Pará.....	25
Foto 02	Ruínas das casas da Fazenda Cococi, na cidade de Parambu.....	106
Foto 03	Ruínas de casas na principal rua da Fazenda Cococi, na cidade de Parambu.....	107
Foto 04	Igreja Matriz, único monumento preservado em Cococi.....	107
Foto 05	Evento de entrega do título da terra da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.....	123
Foto 06	Cisterna de placa.....	128
Foto 07	Cisterna de polietileno.....	128
Foto 08	Cisterna de enxurrada.....	139
Foto 09	Capela da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.....	130
Foto 10	Moradoras levando a imagem da santa, pela manhã, para a residência escolhida.....	132
Foto 11	Moradoras retornando a imagem da santa para a associação, à tarde.....	133
Foto 12	Celebração da novena à noite, na associação, com toda a comunidade.....	133
Foto 13	Jogo de futebol na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.....	135
Foto 14	Crianças na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda brincando com bolinhas de gude.....	136
Foto 15	Mulheres e homens da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda jogando baralho.....	136
Foto 16	Crianças e adolescentes da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda jogando capoeira.....	137
Foto 17	Alunos da educação infantil em sala de aula, no momento do recreio.....	141
Foto 18	Atual escola da comunidade.....	143
Foto 19	Escola em construção.....	143
Foto 20	Mulheres do Sítio Arruda na atividades da roça.....	150
Foto 21	Toalha com crochê, fuchico, labirinto, confeccionada pela mulheres do Sítio Arruda.....	152
Foto 22	Horta irrigada cultivada pelas mulheres do Sítio Arruda.....	153
Foto 23	Dona Francisca Claudina da Conceição.....	157

Foto 24	Dona Francisca Claudina e o Senhor Enoque.....	160
Foto 25	Dona Raimunda Verônica do Nascimento.....	161
Foto 26	Antonia Maria de Souza.....	164
Foto 27	Dona Antonia Maria e seu esposo, o Senhor Caetano.....	166
Foto 28	Dona Lúcia Lourenço.....	167
Foto 29	Plantas medicinais: laranjeira,erva cidreira	168
Foto 30	Plantas medicinais: hortelã e malva.....	168
Foto 31	Antônia Pereira de Alencar – a Maria José.....	169
Foto 32	Maria de Fátima Lourenço Bispo.....	171

LISTA DE MAPAS

Mapa 01	Terras quilombolas: tituladas e em processo no INCRA.....	24
Mapa 02	Região Sul do Estado do Ceará, onde se localiza a comunidade do Sítio Arruda.....	38
Mapa 03	Comunidades Quilombolas no Ceará.....	90
Mapa 04	Cariri Cearense, com os limites do município de Araripe.....	93
Mapa 05	Localização do Município de Araripe, no Estado do Ceará.....	124

LISTA DE TABELAS

Tabela 01	Taxa de homicídio de mulheres jovens negras e brancas por 100 mil habitantes – 2015.....	28
Tabela 02	Comunidades Quilombolas reconhecidas pela FCP, por municípios, no Ceará.....	87
Tabela 03	População da Capitania do Ceará Grande em 1804.....	96
Tabela 04	População da Capitania do Ceará Grande em 1804 -Separados entre Brancos e Negros.....	97
Tabela 05	Estatística Populacional da Província do Ceará em 1872, quanto ao Sexo e a Raça.....	98
Tabela 06	População Escrava do Cariri nos Anos de 1860, 1872, 1873.....	99
Tabela 07	Faixa etária e escolaridade dos moradores e moradoras da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, 2017.....	140
Tabela 08	Escolas em área remanescente de quilombos.....	146
Tabela 09	Quantidade de professores/formação para atuarem na Educação Básica nas Comunidades Quilombolas, no Brasil.....	148

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01	Comparação, em 2010, da população residente por cor ou raça entre Brasil, Nordeste e Ceará.....	27
Gráfico 02	Número de Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, nos estados brasileiros.....	86
Gráfico 03	Taxa de desocupação das pessoas de 16 anos ou mais de idade, por sexo e cor/raça-Brasil, 1995 a 2015.....	185

LISTA DE GRÁFICOS GENEALÓGICO

Gráfico Genealógico 01	Família Nascimento.....	105
Gráfico Genealógico 02	Família Caetano de Souza.....	115
Gráfico Genealógico 03	Família Pereira da Silva	117

SUMÁRIO

REFLEXÕES INICIAIS: Trajetória profissional e acadêmica.....	20
INTRODUÇÃO	24
CAPÍTULO 1. AS MARCAS DAS DIFERENÇAS: AS LUTAS DAS MULHERES ...	48
1.1 Dimensões históricas e perspectiva da luta das mulheres	48
1.2 Participação das mulheres no Movimento Negro	57
1.3 Ser mulher quilombola.....	69
CAPÍTULO 2. QUILOMBOS NA ATUALIDADE.....	75
2.1 Quilombo ao longo da história	75
2.2 Legislação de proteção às comunidades quilombolas	79
2.3 Comunidades quilombolas do Ceará	85
CAPÍTULO 3. CONHECENDO A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO SÍTIO ARRUDA	92
3.1 A localização e a ocupação em terras cearenses	92
3.2 História do povoamento da Comunidade Quilombola Sítio Arruda	101
3.2.1 Origem das famílias da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda ...	102
3.2.2 Traçando caminhos para o reconhecimento: <i>começamos a nos perceber como quilombolas</i>	118
3.2.3 Perfil socioeconômico da Comunidade	124
3.2.4 A religiosidade	130
3.2.5 O lazer	134
3.2.6 Saúde.....	137
3.2.7 O Processo Educativo na Comunidade.....	140
CAPÍTULO 4. AS MULHERES DO QUILOMBO DO SÍTIO ARRUDA EM SUAS LIDAS E LUTAS	149
4.1 “Não tinha nem casa para morar, era só mata”: Diálogo com as mulheres.	155
4.2 “Antes o povo (...) nem sabia que nós morávamos aqui, nós éramos invisíveis”: Memórias e cotidiano das mulheres	173

4.3 “Elas quase que nos empurravam para participarmos”: O reconhecimento enquanto quilombolas.....	174
4.4 “Aparei muitas crianças, minha filha”: A participação das mulheres nas decisões da comunidade.....	175
4.5 As práticas cotidianas das mulheres da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda	177
4.6 O que as mulheres consideram como dificuldade tendo como base suas condições e relações de vida?.....	184
CONSIDERAÇÕES FINAIS	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	190
ANEXOS.....	201
ANEXO I - Ata de mudança da Associação Comunitária, para Associação Quilombola do Sítio Arruda	202
ANEXO II - Ficha de sócia da Associação Comunitária Quilombola do Sítio Arruda	205
ANEXO III - Assembléia Geral do dia 31/08/2010, que aprovou os limites do território proposto	206
ANEXO IV - Contrato de concessão de direito real de uso coletivo, sob condição resolutiva	207
ANEXO V - Instrumentos e utensílios encontrados na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda	209

REFLEXÕES INICIAIS: Trajetória profissional e acadêmica

Antes de dar início a uma descrição formal sobre o objeto e a problemática que o envolve, optei por dar conhecimento sobre o lugar histórico e social que venho ocupando na minha vida pessoal e profissional.

Fui aprovada em concurso público federal em junho de 2006 e em maio de 2007 assumi a Coordenação Pedagógica do Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET), no Ceará, na Unidade Descentralizada, no município do Cedro, instituição na qual, até aquele momento, havia uma predominância de profissionais e estudantes do sexo masculino, por atuar em áreas mais tecnológicas, deixando clara a discriminação para com as mulheres. Fui uma das primeiras servidoras mulheres a adentrar aquele ambiente, sofrendo por isso e muitas vezes deixando de ser ouvida ao expressar minha opinião, o que sempre me deixava indignada.

Em 2007 consegui transferência para a Escola Agrotécnica Federal de Iguatu-Ceará, atual Instituto Federal do Ceará (IFCE), no qual sou pedagoga, lotada na Diretoria de Ensino.

Em 2009, iniciei o mestrado em Educação Agrícola, cuja dissertação teve como tema: Análise Comparativa do Desempenho de Alunos do Curso Técnico em Agropecuária do Instituto Federal do Ceará – *campus* Iguatu, período em que, definitivamente, comecei a agir em relação às desigualdades de oportunidades que se percebia entre as jovens e os jovens nas instituições federais de ensino.

A minha pesquisa de mestrado foi desenvolvida com discentes do Curso Técnico em Agropecuária.¹ O nosso campus é formado por 02 unidades, uma na zona urbana e outra na rural. Até aquele momento, quem recebia maior apoio para estudar na unidade principal, onde fica inclusive a direção do campus, que está localizada a 05 km da sede do município, eram apenas os rapazes, pois tinham, inclusive, dentro da própria instituição, residência estudantil. Já as moças que pretendiam cursar Agropecuária ou Agroindústria precisavam encontrar por conta própria uma maneira

¹No período da pesquisa eram oferecidos os Cursos Técnicos em Agropecuária, Agroindústria e Desenvolvimento Social, cursos integrados ao Ensino Médio e Subsequentes. Dentre esses o único que possuía residência estudantil para as moças era Técnico em Desenvolvimento Social, curso voltado para área social, praticamente formado por mulheres. Importante destacar que era um curso com uma pequena demanda, por causa da pouca empregabilidade. As estudantes não tinham a opção de escolher estudar em qualquer curso oferecido pela instituição e ter o seu direito ao internato garantido.

de conseguir moradia na cidade, já que a maioria delas era oriunda de cidades vizinhas. Segundo Terezita Pereira BragaBarroso (2008, p.61), em pesquisa realizada sobre o sistema de internato, o acesso a residência estudantil é extremamente importante para a formação daqueles que são oriundos do meio rural ou de cidades com baixo índice de desenvolvimento humano, bem como de famílias com baixa renda. Era bastante clara a ideia de que aquele curso era prioritariamente “masculino”, por conta de questões de fundo cultural e social, por existirem ainda muitos preconceitos arraigados em nossa sociedade.

Essa desigualdade de gênero em relação aos internatos era bem comum, trazemos como exemplo a pesquisa de doutorado de Dóris Bittencourt Almeida (2007), focada na Escola Normal Rural de Osório(RS), instituição que possuía um internato para os rapazes, durante as décadas de 1950 e 1960. Em Osório, o internato sempre foi exclusivamente masculino, as meninas passavam o dia na escola, retirando-se para suas casas ou para os lares das famílias que as acolhiam ao final do dia.

A minha insatisfação com tamanha injustiça, juntamente com a de outros profissionais, nos levou a mobilização no intuito de acabar com essa cultura dentro do nosso *campus*, e com isso, demos um primeiro passo e conseguimos vagas para as jovens nas residências estudantis femininas, proporcionando condições de permanências das mesmas, em todos os cursos oferecidos pela instituição. A partir desse momento, passei a ver de maneira mais apurada as injustiças sofridas pelas mulheres, por serem excluídas nessa sociedade em que as desigualdades de gênero estão sempre presentes e a importância da nossa luta para diminuí-las.

Em 2014 fui convidada para atuar como professora visitante na Faculdade do Sertão Baiano (FASB), instituição que havia firmado convênio com a Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), para o curso de Doutorado em História, Área de Concentração: Estudos História Latino-Americanos. Prestei seleção para o citado curso, na Linha de Pesquisa Poder, Ideias e Instituições, sendo aprovada com o projeto intitulado: O Papel das Mulheres Negras na Organização dos Quilombos do Ceará.

A escolha desse tema, apesar de não seguir a temática de pesquisa que desenvolvi até o meu mestrado, se deu devido às inquietações citadas anteriormente e as lacunas a serem preenchidas, no que se refere à maneira como as mulheres são tratadas ao longo da história e a importância da sua participação nos diversos setores

da sociedade.

Apartir de julho do mesmo ano, comecei a cursar as disciplinas e a desenvolver pesquisas sobre gênero, mulheres, mulheres quilombolas, tendo a professora Dra. Marluza Marques Harres como minha orientadora e o professor Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira como coorientador, que conduziram com profissionalismo e competência o processo de orientação, dando-me apoio para desenvolver o trabalho e crescer intelectualmente.

Preciso fazer destaque nesse momento, que a minha graduação é em Pedagogia e que todas as disciplinas cursadas foram de fundamental importância para o meu embasamento teórico na área de História. Por acreditar e defender a interdisciplinaridade no ensino, não senti dificuldades em buscar essa articulação entre os diversos temas debatidos nos seminários e a minha formação. As disciplinas cursadas no doutorado foram importantes para as reflexões teóricas e conceituais que deram suporte a esta pesquisa.

No primeiro semestre, cursei a disciplina: Tópicos Especiais de História II: Memória e História Oral, ministrada pela professora Dra. Marluza Marques Harres e pelo professor convidado Dr. Rodrigo de Azevedo Weimer, que teve como objetivo apresentar as discussões contemporâneas acerca da História Oral, trazendo as implicações no que diz respeito ao impacto da memória sobre o conhecimento histórico. Nesse seminário compreendi a importância da História Oral em minha pesquisa. Produzi artigo sobre a utilização da História Oral nas pesquisas sobre mulheres, que posteriormente foi apresentado no XIII Encontro Nacional de História Oral, realizado em Porto Alegre, no período de 01 a 04 de maio de 2016.

As orientações ocorridas no Seminário de Tese me fizeram avançar a investigação proposta e provocaram alterações no projeto de pesquisa original, sendo redefinidos os objetivos e o título do projeto passou a ser: O protagonismo feminino quilombola: A contribuição das mulheres na organização da Comunidade Quilombola Sítio Arruda, no município de Araripe, no estado do Ceará. Antes da conclusão da tese, mais uma vez mudamos o título, que ficou definido como: O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda, no município de Araripe, no estado do Ceará.

Particpei no dia 07 de julho de 2016, na UNISINOS, do Colóquio de Pesquisa, atividade na qual apresentei aos docentes e discentes do programa um relato de como se encontrava, até aquele momento, a minha pesquisa, evento em que ouvi

sugestões, que muito contribuíram para o aprimoramento da tese. Esta tese de doutoramento procura ampliar a análise sobre as lutas das mulheres, as suas ações, o protagonismo e a liderança feminina. Constitui-se aqui a oportunidade de aprofundar meus estudos sobre essa temática, e desenvolver uma pesquisa em uma comunidade quilombola, acompanhando o percurso de vida das suas mulheres e o seu protagonismo sócio-político.

Por fim, em 31 de março de 2017, qualifiquei a tese de doutorado, momento de trabalho muito produtivo, no qual contei com a presença na banca avaliadora da Professora Dr^a. Luciane Sgarbi Santos Grazziotin e da professora Dr^a. Ana Paula Korndörfer, que muito contribuíram com a realização desta tese.

INTRODUÇÃO

No Brasil a história dos quilombos sempre representou um lócus de luta de resistência à escravidão e ao sofrimento do povo negro (SCHAFFRATH, 2003, p.28). A contar mais de um século da libertação oficial da escravidão, que ocorreu em 1888, as comunidades remanescentes de quilombos ainda lutam contra o racismo, contra o desprezo por parte dos governantes e, principalmente, contra a tomada de suas terras, que os destitui dos seus direitos fundamentais de cidadania.

O conceito de quilombo sofreu uma reconfiguração significativa no período pós-libertação dos escravos, pois até o momento era utilizado para demarcar um processo de luta e defesa de território de negros fugidos. Porém, a partir da libertação dos escravos, ele gradualmente passou a se constituir como um modelo de organização social e coletiva, como história de luta e resistência, mesmo que o seu processo de constituição tenha se dado no pós-1888.

Existem comunidades quilombolas em pelo menos 24 estados do Brasil, conforme mapa abaixo:

Mapa 01: Terras quilombolas: tituladas e em processo no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), levantamento realizado em 2017.



Fonte: <http://comissaooproindio.blogspot.com.br/2017/06/terras-quilombolas-confira-o-balanco-de.html>

Analisando o mapa, de acordo com o INCRA, percebe-se que o Maranhão é o estado que possui o maior número de comunidades em processo de reconhecimento, com 434 comunidades, sendo 377 em processo de titulação e 57 tituladas; seguido do estado da Bahia, com 311, sendo 293 em processo de titulação e 18 tituladas. O estado que possui menor quantidade é o Amazonas, com apenas 04 comunidades em processo de titulação.

Foi no estado do Pará, no município de Oriximiná, que pela primeira vez uma comunidade quilombola recebeu o título coletivo de suas terras, no ano de 1995.² E é nesse Estado que se concentra o maior número de terras quilombolas tituladas, no total de 58. Desde 1998, o Pará conta com uma legislação que regulamenta o processo de titulação dessa categoria de terras.³

Foto 01: Imagem da Comunidade Quilombola Boa Vista, em Oriximiná, no Pará



Fonte: <https://elegbaraguine.wordpress.com/2013/08/24/comunidade-quilombola-boa-vista>.

²A primeira comunidade quilombola que recebeu o título coletivo de terra foi a Comunidade Quilombola Boa Vista, em Oriximiná, no Pará. A busca pela regularização da terra pelos quilombolas de Oriximiná iniciou-se um ano após a promulgação da nova constituição (de 1988) e houve muita mobilização e pressão até a obtenção do primeiro título.

³Djalmira Sá Almeida, Comunidades Quilombolas Reconhecidas no Brasil, 2010. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/comunidades-quilombolas-reconhecidas-no-brasil/41057>. Acesso em 09 de maio de 2018.

Nos municípios do norte do Ceará constata-se comunidades negras quilombolas em diferentes fases de organização e auto-identificação. No estado há três comunidades quilombolas já autorizadas pelo INCRA, onde moram 476 famílias descendentes dos escravos, que são: Alto Alegre e Base, entre os municípios de Horizonte e Pacajus; Lagoas das Pedras e Encantado do Bom Jardim, no município de Tamboril; Sítio Arruda, entre os municípios de Araripe e Salitre,⁴ esse último já recebeu a titulação de uso fundiário. Estão em andamento, ainda, 24 processos de reconhecimento e identificação de territórios quilombolas.

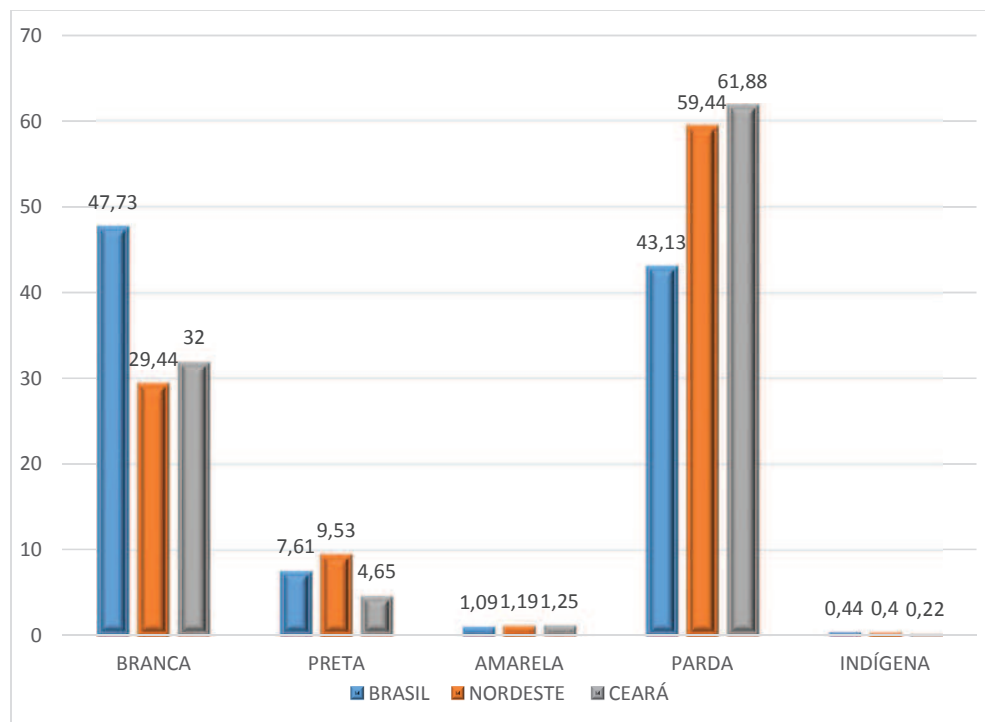
De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010), no que concerne a cor e raça,⁵ o Ceará apresenta uma população afrodescendente que corresponde a 66,53% do total, ainda que deste percentual apenas uma minoria, 4,65%, se autodeclara negra e 61,88% pardos; indígenas representam 0,22%; amarelos, 1,25%; e brancos 32,00 % da população total.⁶

⁴<http://www.incra.gov.br/index.php/noticias-sala-de-imprensa/noticias/14037-territorios-quilombolas-no-ceara-sao-decretados-para-interesse-social-de-desapropriacao>. Acesso em: 30 de abr. 2014.

⁵Classificação de cor ou raça do entrevistado feita por ele mesmo (autoclassificação)

⁶CENSO DO IBGE 2010. Disponível em: <http://blogdoaltamiro.blogspot.com.br/.../ibge-censo-2010-brasileiro-ficou-m>. Acesso em: 22 abril. 2014.

Gráfico 01: Comparação, em 2010, da população residente por cor ou raça entre Brasil, Nordeste e Ceará



Fonte: IBGE, 2010

Napesquisa Estatísticas de Gênero - Indicadores Sociais das Mulheres no Brasil, divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Ceará acompanha os números nacionais. Em quase todos os eixos, a mulher segue desprivilegiada. Conforme dados de 2017, no Ceará, de 25 parlamentares — 22 na Câmara e 3 no Senado — somente 02 são mulheres, o que significa percentual de 8% de representação. A situação não se distingue tanto de todo o Brasil, que conta somente com 11,3% das vagas com mulheres em exercício.

De acordo com o Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência 2017 (IVJ 2017),⁷ divulgado em 11 de dezembro de 2017, no Ceará, as mulheres negras com idade

⁷O Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência 2017 (IVJ 2017) é um indicador, desenvolvido pela Secretaria Nacional de Juventude em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, que agrega dados relativos às dimensões consideradas chave na determinação da vulnerabilidade dos jovens à violência, tais como taxa de frequência à escola, escolaridade, inserção no mercado de trabalho, taxa de mortalidade por homicídios e por acidentes de trânsito. Ele serve como norteador das políticas públicas de juventude, parcela da população mais afetada pela violência no Brasil.

entre 15 e 29 anos têm 4,4 vezes mais chances de serem assassinadas do que as jovens brancas na mesma faixa etária.

A pesquisa constatou que o Ceará é um dos estados mais perigosos para jovens negras, ficando atrás apenas de Rio grande do Norte (onde a vulnerabilidade das garotas é 8,11), Amazonas (6,97) e Distrito Federal (4,72). No Brasil, a vulnerabilidade de jovens negras é 2,2 vezes maior que a de brancas.

Tabela 01: Taxa de homicídio de mulheres jovens negras e brancas por 100 mil habitantes – 2015

UNIDADE DE FEDERAÇÃO	TAXA DE HOMICÍDIOS PARA JOVENS NEGRAS	TAXA DE HOMICÍDIOS PARA JOVENS BRANCAS	RISCO RELATIVO
BRASIL	7,8	3,6	2,19
Acre	11	4,1	2,68
Alagoas	10,7	-	ND
Amapá	5	3,8	1,33
Amazonas	12,3	1,8	6,97
Bahia	8	2,7	2,94
Ceará	7,2	1,6	4,43
Distrito Federal	7,9	1,7	4,72
Espírito Santo	13	3,7	3,5
Goiás	13,8	6,4	2,15
Maranhão	5,5	5	1,1
Mato Grosso	12,4	7,7	1,6
Mato Grosso do Sul	7,1	5,3	1,36
Minas Gerais	6,9	3,6	1,95
Pará	11	4,5	2,45
Paraíba	13	2,3	5,65

Paraná	4,8	6	0,79
Pernambuco	9,6	4	2,43
Piauí	7,4	2	3,64
Rio de Janeiro	6,6	4,2	1,55
Rio Grande do Norte	11,7	1,4	8,11
Rio Grande do Sul	7,8	5,6	1,39
Rondônia	12,8	6,5	1,96
Roraima	9,5	-	ND
Santa Catarina	7,3	3,1	2,33
São Paulo	3,2	2,2	1,44
Sergipe	8,6	2,3	3,68
Tocantins	7	6,1	1,15

Fonte: UNESCO 2017 - http://www.unesco.org/new/pt/brasil/brasilia/about-this-office/single-view/news/indice_de_vulnerabilidade_juvenil_a_violencia_2017_desig/

Percebe-se, portanto, que a cor tem sido um forte e decisivo elemento de exclusão social, o que leva muitas mulheres e homens a negarem sua identidade étnica.

A mulher negra sempre necessitou estar inserida na luta por melhores condições de existência e isto se deu por meio de diversas formas de organização, desde o período escravista, no pós-abolição e até os dias atuais, com organizações que nem sempre se acomodaram nos moldes formais, mas que sempre foram constantes. Motivadas pelo desejo de transformação da sua realidade, que as mulheres aderiram aos movimentos feministas. O feminismo, inicialmente, promoveu um discurso voltado para luta comum a todas as mulheres e, desta forma, não dava ênfase às diferenças. É na década de 1980, que as mulheres negras começam a levar para as discussões políticas coletivas as suas especificidades, tremulando uma nova bandeira de que eram mulheres, mas eram negras, logo, com especificidades promovidas por seu pertencimento racial.⁸

⁸Sobre a história do feminismo, ver: CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estudos Avançados, v.

Mesmo com a atuação nos movimentos feministas, a situação das mulheres negras brasileiras representa uma continuidade da realidade vivida desde o período de escravidão. É pontuada por episódios de violência, exploração sexual e impossibilidade de plena autonomia sobre suas vidas. Continuam a ser tratadas como subalternas, desvalorizadas no mercado de trabalho, tanto rural quanto urbano, sujeitas ao trabalho sexual e excluídas do acesso a serviços adequados de saúde e educação. No entanto não desistem de lutar por suas conquistas e autonomia.

Na década de 80, ampliou-se, também, a luta de mulheres rurais quilombolas, que buscavam chamar a atenção para sua situação até então invisível na sociedade. Mulheres que tradicionalmente desempenham diversas funções nas suas comunidades. Nesse sentido, pode-se destacar a importância das mulheres quilombolas, tanto na constituição das comunidades, como na sua manutenção.

Como exemplo deste protagonismo, podemos citar a comunidade de Matões dos Moreira, no Município de Codó, no vizinho estado do Maranhão, onde muitos homens negros morreram ou tiveram que sair da comunidade devido aos conflitos ocorridos com os brancos, enquanto as mulheres lá permaneceram, impedindo que a comunidade se dispersasse. Na Comunidade Quilombola Bom Jardim, no estado do Pará, as mulheres estão organizadas e dentre diversas atividades realizam trabalhos comunitários, participando ativamente na vida política e social daquela coletividade. Outro exemplo é a Comunidade de Campinho da Independência, no Rio de Janeiro, que foi fundada por três irmãs.

Esta pesquisa se justifica pela necessidade política de dar visibilidade as comunidades negras brasileiras em geral e cearenses em particular, salientando a ação das mulheres negras na sua organização, instigando, principalmente, a luta pelos direitos da população negra no Ceará, a organização das mulheres negras cearenses e para subsidiar a elaboração de programas de ações afirmativas para esse segmento social, duplamente excluído.

Assim, esta pesquisa tem grande relevância, pois se trata de uma temática com incipiente produção no meio acadêmico, portanto, vem contribuir com novos estudos

17, n. 49, p. 117-132, 2003; CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. Painel 1 – Cruzamento: raça e gênero, p. 7-16, 2002. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2016; PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa de história. História, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005; PERROT, Michelle. Minha história das mulheres. São Paulo: Contexto, 2007.

a serem desenvolvidos no Estado, colaborando para a formação de uma consciência crítica, bem como, dar visibilidade ao protagonismo e a liderança feminina na comunidade quilombola, como uma forma de reconhecimento pela sua importância na organização e manutenção dessas comunidades, instigando, principalmente, a luta por direitos.

Para desenvolver a presente pesquisa, utilizei a história oral como principal metodologia e as memórias como principais fontes, pois se trata de uma comunidade historicamente marginalizada, com poucos registros documentais escritos, que permitam o estudo da trajetória deste grupo.

De acordo com Verena Alberti a história oral pode ser entendida como:

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, 1989, p. 52).

Para José Carlos Sebe Bom Meihy (1996) a história oral tem aproximado pessoas e instituições preocupadas com dois aspectos importantes da vida contemporânea:

1. o registro, arquivo e análise da documentação colhida por meio do recolhimento, edição de depoimentos e testemunhos feitos com recursos da moderna tecnologia;
2. a inclusão de história e versões mantidas por seguimentos populacionais antes silenciados, por diversos motivos, ou que tenham interpretações próprias, variadas e não-oficiais, de acontecimentos que se manifestam na sociedade contemporânea (MEIHY, 1996, p.9).

De acordo com Bom Meihy e Fabíola Holanda (2011, p. 64), a “História oral é um processo de registro de experiências que se organizam em projetos que visam a formular um entendimento de determinada situação destacada na vivência social”. Os autores ainda acrescentam que “o principal fundamento da história oral se constitui em uma dimensão social que abarca a memória coletiva e a identidade social” (Meihy; Holanda, 2011, p.131) e, nessa linha de raciocínio, Lucilia de Almeida Neves Delgado (2006, p. 9) ressalta que “[...] a memória é uma construção sobre o passado, atualizada e renovada no tempo presente”.

Bom Meihy se pronuncia quanto à função social da história oral:

[...] desde o início é preocupação da história oral com o compromisso social marcado pela “voz dos excluídos”, revelação de aspectos desconhecidos,

ocultos e desviados, não expressos nos documentos oficiais e escritos e, sobretudo, a denúncia de sofrimento extremo de grupos maltratados por situações variadas. Todos os itens indicados não ocultam a intenção de gerar atitudes políticas instruídas através da experiência das pessoas que viveram processos repressivos ou exclusão social [...] (MEIHY; HOLANDA, 2011, 78).

Para esse autor, a história oral tem oportunizado aos movimentos das minorias⁹, terem espaço para desenvolver suas narrativas, dando sentido social as suas experiências vividas. Nesse sentido, Phillipe Joutard (2000, p. 34), afirma que pesquisas realizadas com a metodologia da história oral tendem a priorizar a voz dos excluídos e dos esquecidos; trazer à luz as realidades indescritíveis, quer dizer, aquelas que a escrita não consegue transmitir; testemunhar as situações de extremo abandono.

Para Bom Meihy (1996), a história oral pode apresentar-se em três gêneros distintos:

História Oral de Vida remete ao registro da experiência pessoal. Metodologicamente, História Oral de vida obedece a um procedimento conhecido por entrevistas livres, isto é, sem questionário ou perguntas diretamente indutivas. As gravações devem obedecer à captação do sentido da experiência vivencial de alguém. (...) A individualização é fundamental, sendo que cada pessoa deve ser tratada como um caso específico. (...) As informações sobre detalhes ou parcela da vida do depoente têm relativa importância.

A História Oral Temática está mais vinculada ao testemunho e à abordagem sobre algum assunto específico. A vida enquanto experiência individual tem, para esta vertente, significado menor e relativo. Ela é um recorte da experiência como um todo (...). Em alternativa diversa colabora para o “preenchimento dos espaços vazios nas versões estabelecidas”. Porque, de regra geral, a História Oral temática aborda questões externas, objetivas, factuais, temática enfim, contrasta com História Oral de Vida que cuida mais livremente de impressões, subjetividades.

A Tradição Oral é uma terceira variante da História Oral. História Oral de Vida e História Oral temática, ambas, tratam de situações sincrônica ao momento vivencial do depoente. Tradição oral, por estar atenta às transmissões do arcaico, percebe o indivíduo enquanto um veículo da transmissão de mitos e tradições antigas que na maioria das vezes transcende o depoente (BOM MEIHY, 1996, p.55-57).

Na presente tese utilizei mais de um gênero da metodologia da História oral, definidas por Bom Meihy (1996): a história oral de vida, que constitui em entrevistas, abordando temas relativos a sua trajetória e a história oral temática que delimitam o tema a ser abordado nas entrevistas.

⁹Principalmente mulheres, índios, homossexuais, negros, desempregados, migrantes, imigrantes e exilados.

Há projetos temáticos, que combinam algo de história oral de vida. Nestes casos, o que se busca é o enquadramento de dados objetivos do depoente com as informações colhidas. Esta forma de história oral tem sido muito apreciada, porque mesclando situações vivenciais a informação ganha mais vivacidade e sugere características do narrador (MEIHY, 1996, p. 42).

Destaco aqui, que trabalhar com história oral não significa querer uma história totalizante, nem tão pouco provar uma verdade absoluta, pois, apesar de sempre atual, a memória não apresenta exatidão. Cabe, modestamente, reconhecê-la como instrumento capaz de colocar novos elementos à disposição dos interessados na leitura da sociedade (MEIHY, 1996, p. 14).

O ato de narrar não é algo absoluto, estático, mas depende de elementos articulados, tais como: quem narra, o que narra, para quem narra. Por tanto, podemos não ter um dado preciso, mas termos informações que, às vezes, ainda não eram conhecidas.

Como ressalta Walter Benedix Schönflies Benjamin (1994, p. 224), “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele foi de fato. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”. Nesse sentido Valdir Pierotr Silva e Denise Dias Barros (2010, p. 70) afirmam que “essa reminiscência que dá substância a qualquer trajetória singular é a memória: conceito abstrato, difícil de ser definido, mas que constitui importante fonte de impressões, registros e pontos de vista”.

A memória busca resgatar o passado. Contudo, é impossível resgatá-lo fielmente. Existem lacunas e perdas. Para Ecléa Bosi (1994, p. 55), “na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens, ideias de hoje, as experiências do passado”. Nesse sentido Sonia Maria Freitas (1992, p. 19) acrescenta: “O que interessa em história oral é saber por que o entrevistado foi seletivo, ou omissivo, pois essa seletividade com certeza tem seu significado”.

Ao tratar de memória, mais especificamente de memória coletiva e individual, utilizo como ponto de partida, as reflexões do teórico Maurice Halbwachs, uma vez que é a partir de seus estudos que se pensa em uma dimensão da memória que ultrapassa o plano individual, considerando que as memórias de um indivíduo nunca são só suas e que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade.

Segundo Halbwachs (2004):

Existe um processo de negociação para conciliar essas lembranças e para que a memória de um tenha algo da memória dos outros, é necessário que

haja pontos de contato entre elas. As memórias são construções dos grupos sociais, são eles que determinam o que é memorável e os lugares onde essa memória será preservada (HALBWACHS, 2004, p.41).

Bosi (2003, p. 23) acrescenta que a memória, portanto, também é coletiva, difundida e alimentada na convivência com os outros, produzida pelos discursos e pelas representações que propõem uma identidade ao grupo. Para essa autora a memória individual é também social, familiar e grupal; por meio das narrativas, podemos reconstruir outros tempos, uma cidade, desejos e esperanças.

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe, com a escola, com a igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e com os grupos de referência peculiares a esse indivíduo (BOSI, 1994, p. 17).

Na obra *Memória e Sociedade: lembranças de velhos* (1994), Bosi traz para o debate as zonas limite entre história e memória, articuladoras da vivência. As vozes que atuam na recuperação da memória vêm mostrar a interferência de muitos outros fatores no momento do relato. Um deles refere-se à relatividade da memória, que envolve não apenas lembranças, mas também silêncios e esquecimentos.

Nas memórias das pessoas os fatos que ocorreram no passado não são vistos de maneira fixa, estática, sofrem influências. O passado pode ser reconstruído de diversas maneiras e ser transmitido de acordo com a necessidade do presente. É no momento da narrativa de uma versão do passado, que as lembranças passam de memórias e se tornam histórias.

Assim, a memória, longe de ser considerada “um depositário passivo de fatos”, é tida como “processo ativo de criação de significações”. Suas mutações expressam parte do esforço dos colaboradores na busca pelos sentidos do passado e a procura por dar forma às suas vidas ao mesmo tempo em que as contextualizam no momento da entrevista (ALESSANDRO PORTELLI, 1997, p. 33).

Além disso, Bosi (1994) afirma que:

descrevendo a substância da memória, a matéria lembrada – o modo de lembrar – é tanto individual quanto social: o grupo transmite, retém e reforça as lembranças, mas, ao recordar, ao trabalhá-las, paulatinamente individualiza a memória comunitária e, no que lembra e no como lembra, faz com que fique apenas o que signifique (BOSI, 1994, p.58).

Sobre as diferenças nos tipos de recordação usamos a distinção que Walter Benjamin (1996) faz entre experiência e vivência. Segundo o autor, o primeiro caso

dá conta da arte de narrar e compartilhar experiências coletivas em sociedades tradicionais, temos o relato daquilo que se viveu apenas por meio do relato de terceiros; aquilo que Michael Pollak (1992, p. 201) designou como “acontecimentos vividos por tabela”. No segundo caso, destaca-se a presença no cenário em que se desenrolaram os fatos, ao invés do relato da voz de terceiros, temos a fala na primeira pessoa, de quem viveu o fato, é mais pessoal e individualizado.

Outro ponto que Bosi chama a atenção é para a sucessão de etapas na memória, que é toda dividida por marcos significativos da vida:

Mudança de casa ou de lugar, morte de um parente, formatura, casamento, empregos, festas. As festas que toda a família participa, como o Natal, são mais recordadas do que as que têm importância mais individual: formaturas e aniversários... (BOSI, 1994, p. 415).

Para essa autora, os períodos marcantes são trazidos com seus pormenores, demandam esforço do entrevistado para lembrar-se dos acontecimentos, das pessoas, das datas e dos lugares. É esse árduo esforço que Bosi (1994, p. 55) denomina trabalho da memória: “a memória... é trabalho”.

Bosi (2003) continua:

Se a memória é, não passividade, mas forma organizadora, é importante respeitar os caminhos que os recordadores vão abrindo na sua evocação porque são o mapa afetivo e intelectual da sua experiência e da experiência do seu grupo.

Quanto mais o pesquisador entra em contacto com o contexto histórico preciso onde vivem seus depoentes, cotejando e cruzando informações e lembranças de várias pessoas, mais vai-se configurando a seus olhos a imagem do campo de significações já pré-formada nos depoimentos (BOSI, 2003, p. 56).

É importante considerar que os sujeitos que constituem a comunidade em estudo possuem seus valores, suas experiências, vivências, particularidades, projetos e expectativas e, por isso, há a necessidade de conhecer o seu cotidiano em profundidade. Devemos ter presente que as narrativas dessa comunidade estão marcadas pelo trabalho da memória, portanto, vêm sempre carregadas com as impressões e marcas pessoais.

O local que escolhi para desenvolver essa pesquisa foi a Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, uma comunidade negra e rural, formada por remanescentes de escravizados, descendentes de três famílias negras, NASCIMENTO, CAETANO DE SOUZA e FAMÍLIA PEREIRA DA SILVA, que, ao longo

dos anos, se misturaram por meio de matrimônios formais ou informais e que se originaram a partir de escravos das regiões de Cabrobó, Pernambuco; - Inhamuns e Chapada do Araripe, ambas no Ceará.

Essa comunidade teve seu território autorizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Está localizada no município de Araripe, no estado do Ceará, na região do Cariri. A sede da comunidade fica a 17 km de distância da cidade de Araripe, a 24 km da cidade de Campos Sales e a 508 km da cidade de Fortaleza, capital do Estado do Ceará. É constituída de um povoado com 44 famílias, com 179 moradores, que vivem coletivamente em regime de partilha

O clima do município é tropical quente sub-úmido, com chuvas de janeiro a maio. A temperatura média anual varia de 22°C a 24°C, com umidade relativa média do ar de 27,19% e pluviosidade de 633,4 mm. Ao longo do ano destacam-se dois períodos bem definidos, um de chuvas que se estende de janeiro a maio, e outro de estiagem que vai de junho a dezembro.

Os moradores da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda se reconhecem não apenas como descendentes dos antigos remanescentes de quilombo, mas como “herdeiros legítimos” das terras onde viveram e trabalharam seus ancestrais.

Eles estabelecem uma relação de simbiose com esse ambiente natural, convivendo de forma harmônica e sustentável com a natureza. Por essa razão, conhecem bem todo o ambiente natural de seu território.

De acordo com Antonio Carlos Santana Diegues (2001, p 87), são características desses grupos:

dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um modo de vida; conhecimento aprofundado da natureza [...] que se reflete na elaboração de estratégias de uso e manejo dos recursos naturais [...]; noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente [...]; importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas; tecnologia [...] simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente... (DIEGUES (2001, p 87).

O ambiente natural do Sítio Arruda, de uso coletivo, classifica-se em três Unidades de Paisagem. A primeira é a área da chapada, que tem um solo arenoso e é utilizada para moradias, para a plantação de mandioca, feijão e milho e para a caça, sendo atualmente ocupada pelas famílias quilombolas. Essas áreas são destinadas basicamente à criação de pequenos animais (galinha, cabra, ovelhas).

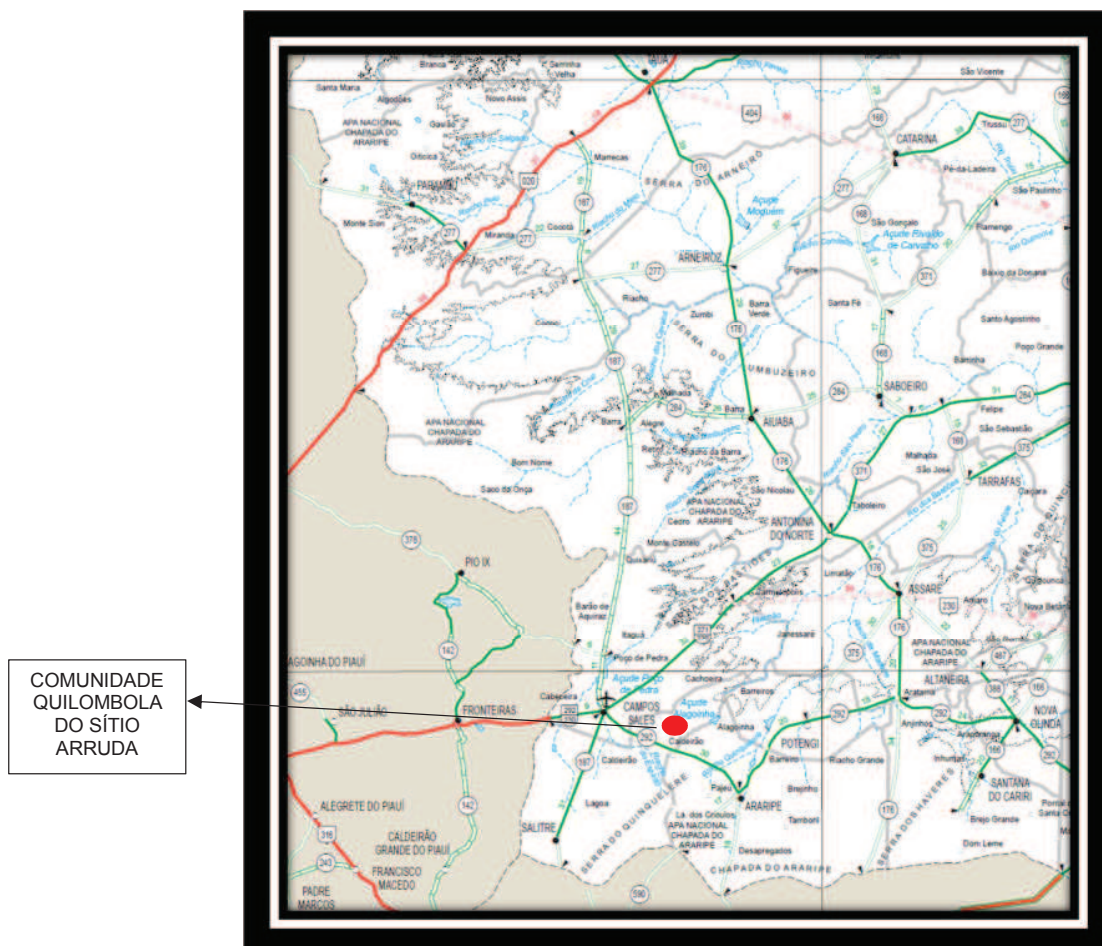
Além da criação de animais, também se utiliza essas áreas para a retirada de lenha e para a caça e roças, a coleta de produtos vegetais (retiram madeira para a construção de telhados de casa, além de matérias primas para o artesanato).

A segunda unidade de paisagem é a área de baixio (vazante), que apresenta uma vegetação arbustiva rasa, própria de área úmida. São nessas áreas que se localizam as melhores terras de cultura da região, são terras escuras e férteis. Porém, só são utilizadas nos períodos de inverno, nos meses de janeiro a abril.

A terceira unidade de paisagem é a área de sertão, que compreende uma terra mais seca, dominada pela vegetação de caatinga, onde se planta milho, fava e feijão. Tem um tipo de solo avermelhado.

Conforme Memorial Descritivo juntado ao Processo nº 54130.000798/2009-80, do INCRA/CE, o perímetro do território quilombola reivindicado pela Comunidade Sítio Arruda na atualidade é definido pelos seguintes limites e confrontações: ao norte: terras de Francisco Dias de Sousa e terras de Elvira Rodrigues Pereira; ao sul: terras de José Romão e terras de Antônio Bandeira; ao leste: terras de Raimundo Lourenço Bispo, terras de Valdemar José Rodrigues, terras de Antônio Erivan Fragoso da Silva, terras de Valmir Veloso Ferreira e terras de Ana Cristina Barreto; a oeste: terras de Francisco Andrade de Lima, terras do Espólio de João Batista de Souza, terras de Hilário Raimundo de Oliveira e outros, terras de Manoel Vicente e terras de Antônio Bandeira.

Mapa 02: Região Sul do Estado do Ceará, onde se localiza a comunidade do Sítio Arruda.



Fonte: Mapa rodoviário do Ceará. DNIT, 2017. ● Local da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda. Disponível em: <http://www.ceara-turismo.com/mapas/mapa-rodoviario.htm>. Acesso em 06 de maio de 2018.

Iniciei, então, o trabalho de campo, em 26 de agosto de 2014, ainda no primeiro semestre do curso de doutorado e diante da necessidade de adentrar no cotidiano de uma comunidade quilombola, para que pudesse fazer o recorte e definir o objeto de investigação, fui conhecer a Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, na cidade de Araripe.

Antes de chegar à comunidade fui visitar a Secretaria de Educação do Município, para ter acesso à creche da comunidade, para iniciar a pesquisa por intermédio da professora, visto que também sou pedagoga e achei a melhor via de acesso. Fui muito bem recebida pela secretária de educação da época, a professora Elizabete, a quem expliquei a proposta da pesquisa. Em seguida, a secretária pediu

que um servidor me acompanhasse até à comunidade.

Confesso que fiquei admirada com a distância da sede do município até a localidade e ao chegar me deparei com uma vila de casas isoladas, a primeira impressão que tive é de que as pessoas que ali moravam deveriam viver de forma desorganizada, insatisfeitos e passarem por diversas dificuldades.

Ao chegar, fui recebida pela professora Fátima Lourenço com muita cordialidade e logo se colocou à disposição para contribuir com a pesquisa. Conversei por horas com a Fátima e com uma outra senhora, que também trabalhava na creche, a Dona Maria José.

Fiquei durante todo aquele dia acompanhando a rotina daquela comunidade, período em que percebi estar enganada quanto à estrutura organizacional daquele povo e quanto a satisfação de ser uma comunidade quilombola. Eles são muito bem articulados, organizam-se de forma coletiva e visam o bem comum de todas e todos.

Nessa visita tive um contato ampliado, ainda que superficial, com a comunidade onde seria desenvolvida a pesquisa, como também a possibilidade de me aproximar das principais lideranças comunitárias, como a professora Fátima Lourenço; o primeiro presidente da associação, o Sr Severino Lourenço e o atual presidente da associação, o Sr. Antonio Caetano, dentre outras pessoas. Apresentei a proposta da pesquisa às mulheres que seriam entrevistadas e combinei os dias das entrevistas.

Nesse primeiro momento também tive acesso ao Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Sítio Arruda, cujo principal objetivo desse documento é a identificação e a delimitação das terras ocupadas pela Comunidade citada e que foi elaborado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). De acordo com informações contidas no próprio documento, a elaboração deste Relatório é fruto do trabalho do Antropólogo José da Guia Marques e da Equipe Técnica que compõe o Setor de Regularização de Territórios Quilombolas, que é vinculado à Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária, da Superintendência Regional do Incra no Ceará (SR-02/CE).

Para que seja realizada a regularização fundiária¹⁰ às comunidades quilombolas, o Estado pauta-se em laudos periciais antropológicos ou Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID), que incluem estudos dos aspectos

¹⁰Entende-se por regularização fundiária o processo de reconhecimento, eliminação e definição de uma área reivindicada por remanescentes de quilombos de acordo com o decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003.

histórico-antropológicos para identificação do território a ser titulado.

Esse relatório é o resultado dos trabalhos realizados para identificar e delimitar o território quilombola reivindicado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. O RTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas.

Este documento é composto pelas seguintes peças: relatório antropológico; planta e memorial descritivo do perímetro do território, bem como mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras de todo o entorno da área; cadastramento das famílias quilombolas; cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos de domínio incidentes no território pleiteado; levantamento da cadeia dominial¹¹ completa desses títulos de domínio e outros documentos similares que são inseridos no perímetro do território quilombola reivindicado; detalhamento da situação fundiária do território pleiteado; parecer conclusivo da área técnica.

Sobre os relatórios antropológicos, Rebeca CamposFerreira afirma que são:

Elaborados como diagnósticos de situações sociais para que orientem as intervenções na aplicação dos direitos constitucionais. O profissional que aqui atua deve expor as concepções próprias às formas de autodefinição do grupo, sua percepção de espaço, usos e valores, em documentos que não têm caráter de atestado; são tomados como documento-síntese, cujo papel volta-se para a formulação de parâmetros futuros para mediação dos trabalhos, considerando ainda que questões de ordem interpretativa podem produzir impactos do ponto de vista da aplicação das leis e das situações vividas pelos grupos envolvidos, frequentemente em desequilíbrio de poder(FERREIRA, 2012, p. 681-704).

A realização da pesquisa de campo para elaboração do Relatório do Quilombo Sítio Arruda, do município de Araripe, no Ceará, deu-se em cumprimento à ORDEM DE SERVIÇO/INCRA/SR(02)/G/Nº71/2009, de 20/07/2009. Foram realizadas diversas reuniões e assembleias comunitárias, além de cerca de 40 entrevistas com as lideranças e com os remanescentes quilombolas mais antigos da Comunidade.(MARQUES, 2010). Esse documento foi concluído em novembro de 2010.

Paralelo às leituras e aos escritos iniciais da pesquisa, visitei o INCRA, em Fortaleza, na capital cearense, mantive contato com o antropólogo José da Guia

¹¹Relação dos proprietários de determinado imóvel rural, desde a titulação original pelo Poder Público até o último dono (atual proprietário). Feito junto ao cartório de Registro de Imóveis.

Marques, que disponibilizou as 40 entrevistas realizadas no período de elaboração do laudo antropológico da comunidade quilombola Sítio Arruda, que fazem parte do seu arquivo pessoal. Ao ouvir as entrevistas, compreendi o processo de constituição do referido quilombo e percebi a importância das mulheres nos depoimentos das mais velhas,¹² o quanto elas são importantes para a manutenção da memória daquela comunidade, o que desencadeou o foco da pesquisa.

Em 17 de abril de 2015 voltei ao local da pesquisa, conheci outras moradoras e moradores, realizei entrevistas com o Sr Severino, com sua esposa, Maria José, com o presidente da associação, com Geane, uma jovem envolvida com as atividades artesanais, e com Fátima Lourenço, professora da educação infantil e secretária da associação, uma jovem liderança feminina, que é o meu principal elo junto à comunidade, ou seja, “o ponto zero”, que de acordo com Bom Meihy (1996, p.54) é um depoente conhecedor da história do grupo.

No dia 25 de abril de 2016 estive presente, em Fortaleza, mais uma vez na Superintendência do INCRA, na 7ª Reunião da Mesa Permanente de Regularização das Terras Quilombolas, que teve a participação de representantes de diversas comunidades quilombolas do Ceará, evento em que foi entregue o título de posse de terras aos moradores do Quilombo Sítio Arruda. Nessa oportunidade conheci outras mulheres quilombolas do Ceará e ouvi histórias de suas comunidades.

No dia 21 de outubro de 2016, mais uma vez voltei ao Sítio Arruda e entrevistei Dona Claudina e Dona Verônica. Cada vez que retornava ali era um momento de muita descontração, pois fui me aproximando das pessoas que ali vivem e ouvir as suas histórias era momento de muita alegria e aprendizado.

Para um melhor conhecimento do movimento quilombola no Ceará, visitei o Quilombo Encantado do Bom Jardim, no dia 18 de novembro de 2017, para conversar com José Renato Ferreira dos Santos, conhecido como Renato Baiano, líder do movimento quilombola no Ceará, e um grande representante desse movimento. Nesse momento conheci uma liderança feminina, a Marleide, do Quilombo Alto Alegre, do município de Horizonte, que foi convidada pela comunidade vizinha, para ministrar

¹²Aqui me baseio no pensamento de Ecléa Bosi, que afirma ser uma das funções sociais do velho a de recordar, ou seja, reconstruir o passado a partir de um olhar do presente. O velho que Bosi (1987) nos traz é aquele que, através de suas lembranças, contribui para a transmissão de histórias, tradições, mitos, enfim, toda espécie de conhecimento que ele possa trazer consigo. Esse tipo de conhecimento, ao qual só se tem acesso através da memória, torna-se algo humanizado se ensinado por aqueles que já estão aqui há mais tempo, o que nos permite significar o passado e, com isso, compreender o presente.

uma oficina de confecção de turbantes. Obtive várias informações de como estava o movimento quilombola cearense, do engajamento das mulheres nos eventos e sobre os trabalhos desenvolvidos com as jovens e jovens dessas comunidades, para contribuir com o fortalecimento da identidade nos quilombos.

Em 23 de fevereiro de 2018, visitei novamente o Sítio Arruda, período em que concluí as últimas entrevistas com as mulheres daquela comunidade. Naquele dia passei em várias casas, conversamos bastante e mostrei o que havia produzido textualmente até aquele momento, e firmei o compromisso de em breve retornar à comunidade para apresentar a tese para todos os moradores.

No que se refere às entrevistadas da pesquisa, à técnica para produção do material empírico e à construção do corpus documental, baseei-me em Bom Meihy (1996, p. 28) que afirma: os participantes da História Oral são chamados de colaboradores, pois eles são considerados ativos protagonistas da pesquisa.

Nesse sentido, as colaboradoras dessa pesquisa são mulheres que residem na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, que são consideradas lideranças pela comunidade e que aceitaram participar livremente. Entrevistei 06 mulheres envolvidas em vários segmentos, como educação, associação comunitária, religiosidade e papéis políticos, baseados em formas de ações tradicionais, dentre essas: Dona Francisca Claudina, rezadeira; Dona Raimunda Veronica do Nascimento, uma das anciãs mais antigas e mais falantes da Comunidade; Dona Antonia Pereira; Dona Lúcia Lourenço, parteira;¹³ Dona Maria José e Fátima Lourenço, professora da educação infantil e secretária da associação, por ser uma jovem liderança feminina e uma das pessoas responsáveis pelo reconhecimento e desenvolvimento da comunidade.

Essas mulheres são ouvidas e suas narrativas, que retratam a história de discriminação, de luta, as vitórias, conquistas, suas participações na organização do quilombo e o acesso às políticas públicas, serviram de base para a elaboração desta tese.

Após a seleção das mulheres, iniciei a etapa da pré-entrevista, na qual esclareci os objetivos da pesquisa e como seriam desenvolvidas as entrevistas. Nesta etapa pedi a autorização para o uso da gravação e agendei as entrevistas, que foram

¹³No caso da Dona Raimunda Verônica e Lúcia Lourenço percebemos uma sobreposição de papéis e simbolismos: o papel político das duas baseado em formas de ações *tradicionais*, como rezadeiras e parteiras

realizadas nas residências das colaboradoras. Combinamos aqui, que os nomes das mulheres seriam utilizados de forma real, inclusive incluindo fotos de cada uma delas, para que o leitor pudesse conhecê-las.

Sobre o uso da entrevista, Bom Meihy (1996) afirma que:

a entrevista [...] deve ser efetuada segundo a conveniência do entrevistado. As entrevistas podem ser únicas ou múltiplas; estimuladas ou não (com presença de fotos, cartas, documentos em geral); diretivas ou não (com perguntas questionários ou sem eles); longas ou breves (MEIHY, 1996, p. 55).

Em relação ao procedimento adotado nas entrevistas realizadas, é importante repassar algumas informações: as entrevistadas não foram submetidas a questionários, segui um roteiro elaborado, que serviu nas intervenções durante as entrevistas.

Da mesma forma que Bosi (1994, p. 37) nosso interesse estava no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida. Primei por um vínculo de amizade e confiança com as narradoras e narradores.

A memória foi, nessa investigação, percebida a partir dos marcos individuais que foram guardados seletivamente na memória de cada um; no entanto, foi analisada como a história de um grupo, daquilo que esse grupo demarcou como experiências significativa.

De acordo com o historiador Bom Meihy (1996, p 15) para que se possa desenvolver um estudo a partir do suporte da História oral alguns procedimentos devem ser adotados: a elaboração de um projeto de pesquisa; a gravação das entrevistas; estabelecimento do documento escrito (transcrição) e sua seriação; análise do documento escrito; arquivamento; devolução social.

Ao elaborar o projeto de pesquisa o historiador estabelece seu objeto de estudo, seus objetivos, suas justificativas, e todo o aparato que necessitará para realizar as entrevistas.

Nesse sentido, o processo da minha pesquisa de campo seguiu alguns procedimentos técnicos. Utilizei fotografias, filmagens e documentos coletados nas entrevistas.

Inicialmente, as narrativas foram gravadas, para posterior tratamento dos dados coletados. Para tal, os principais recursos utilizados foram um celular e uma

máquina fotográfica. O recurso de gravação, serve como instrumento que facilita o trabalho de transposição das narrativas do oral para o escrito.

Segundo Bom Meihy (2014), a história oral moderna necessita, incondicionalmente, do suporte tecnológico dos meios de gravação de voz.

A moderna história oral depende de recursos eletrônicos na medida em que estes se colocam como meios mecânicos para auxiliar não apenas na gravação em seu momento de realização, mas, sobretudo depois, quando se presta à fase de transposição do oral para o escrito. Uma das características mais evidentes da história oral remete à constante utilização dos meios eletrônicos usados. Aliás, sem os recursos da aparelhagem eletrônica e mecânica de nossos dias, as entrevistas dificilmente teriam alcance em projetos de moderna história oral que, por sua vez, são pensados com a presença obrigatória desses artificios. (MEIHY; HOLANDA, 2014, p. 21).

Na sequência, as entrevistas passaram por três procedimentos, seguindo o que orienta Bom Meihy (1996):

Transcrição: processo rigoroso, longo e exaustivo de passagem inicial do oral ao escrito. Para alguns pesquisadores, trata-se de operação de caráter puramente técnico, por vezes relegado a outros. No entanto, na perspectiva apresentada, a transcrição é de grande importância para a construção e análise das histórias de vida, principalmente por sua natureza reiterativa;

Textualização: etapa na qual as perguntas do pesquisador(a) são retiradas ou adaptadas às falas dos colaboradores. Há igualmente rearranjos a partir de indicações cronológicas e temáticas. Desse modo, busca-se facilitar a leitura do texto por meio de conformações às regras gramaticais vigentes e da supressão de partículas repetitivas, sem valor analítico, típicas do discurso oral. O objetivo é o de possibilitar uma melhor compreensão da narrativa;

Transcriação: 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) (MEIHY, 1996, p. 57-59).

Consultei também a documentação organizada no Laudo Antropológico da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, elaborado em 2010, registros fotográficos e entrevistas realizadas com as lideranças e com os remanescentes quilombolas mais antigos do Sítio Arruda, visando recuperar por meio da oralidade a memória histórica e as tradições do povo quilombola.

Tive, ainda, acesso as entrevistas, que foram realizadas com as lideranças e com os remanescentes quilombolas mais antigos da Comunidade, no período de elaboração do Relatório Antropológico, que estão de posse do antropólogo José Marques da Guia, em seu arquivo pessoal e armazenadas em fitas cassetes. Após

ser me concedido o acesso a esse material, foram gravadas em computadores e feito *backup* em pen drives e CDs, para que não sejam estraviadas.

Essas entrevistas ao serem gravadas, não tinham pretensão para uma pesquisa acadêmica, portanto, possuem diversos assuntos, que passaram por uma seleção, com o objetivo de se utilizar aquilo que interessa ao estudo.

Logo após todo esse processo, o término da transcrição, levei o texto às colaboradoras, para fazermos os ajustes, porém não houve mudança no texto.

Portanto, com o propósito de dar visibilidade às mulheres quilombolas cearenses, essa pesquisa tem como objetivo geral: Analisar aspectos da liderança e do protagonismo feminino na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, no estado do Ceará, enquanto experiência coletiva e/ou individual. Como desdobramento deste objetivo geral, contemplamos:

- Analisar as atividades desenvolvidas pelas mulheres no universo rural, no que se refere ao trabalho, educação, religiosidade e saúde.
- A partir das narrativas memorialísticas, compreender as representações construídas pelas mulheres da Comunidade Quilombola Sítio Arruda, acerca da identidade da mulher quilombola.
- Compreender a representatividade feminina na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, no estado do Ceará, sob a perspectiva de suas lideranças femininas e evidenciar suas trajetórias de vida, suas lutas, conquistas e resistências.

Diante da proposta aqui apresentada surgem alguns questionamentos: Qual tem sido as atividades desenvolvidas pelas mulheres no quilombo do Sítio Arruda? Qual é a participação dessas mulheres nas decisões da comunidade? Qual a especificidade da liderança, do protagonismo feminino no Quilombo pesquisado? Em que aspectos há o reconhecimento e valorização do protagonismo feminino? Que elementos das vidas e lutas femininas são apontados como experiências significativas, tanto em termos pessoais ou ainda, considerados em termos coletivos?

Como suporte teórico para a tese, sobre as mulheres, sobre seus papéis sociais, vivências, experiências no cotidiano, e suas lutas, dentre diversas obras, posso citar as de Michelle Perrot, que para o público leitor brasileiro é a grande mestra da História das Mulheres, considerada uma das mais importantes pesquisadoras dessa temática. Dela, utilizei os trabalhos: *Minha História das Mulheres*, *Historia das mulheres: as vozes do silêncio e Os excluídos da História*; Mary Del Priore, tendo como

base o seu livro “História das Mulheres no Brasil”(2015, p. 7), aonde afirma:“A história das mulheres não é só delas, é também aquela da família, da criança, do trabalho, da mídia, da leitura. É a história do seu corpo, da sua sexualidade, da violência que sofreram e que praticaram, da sua loucura, dos seus amores e dos seus sentimentos”; Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro, que organizaram o livro Nova História das Mulheres no Brasil, que trazem em seus capítulos recortes temáticos que reproduzem conexões existentes entre os diversos aspectos da experiência das mulheres, reconhecendo as suas pluralidades.

Sobre gênero me baseei nas ideias de Joan Scott, que a partir de seus estudos, propõe um modelo de compreensão das relações sociais e sexuais que estabelece dois sexos e dois gêneros (homens e mulheres), numa relação de complementaridade. Joan Scott (1995), em seu artigo: “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, afirma que ao se falar da história feminina, há de se falar também da história masculina.

Qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro. Essa utilização enfatiza o fato de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado nesse e por esse mundo masculino. Esse uso rejeita a validade interpretativa da ideia de esferas separadas e sustenta que estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tenha muito pouco ou nada a ver com o outro sexo (SCOTT, 1995, p. 5-22).

Em suma, para Scott, gênero seria tanto uma maneira de pensar a história (categoria analítica), como um instrumento para entender a história por meio das hierarquias sociais e suas relações de poder, e também um meio de intervenção social.

Sobre as mulheres negras e quilombolas cito a pesquisa de Maria Odila Dias, no livro Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX; Maristela de Paula Andrade, Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas; Carmélia Miranda, Memórias Despertadas: Experiências de Vida Tijuacu – BA; e Leila Prates, Comunidade de Tomé Nunes: memória e construção identitária no Alto Sertão Baiano. Muitas outras referências bibliográficas serão usadas ao longo da tese, com as quais dialogaremos a medida que forem sendo manejadas.

Para atender aos objetivos propostos, a tese está organizada em quatro capítulos, além dos itens Minha Trajetória Pessoal e Profissional, a Introdução e

Considerações Finais.

No Capítulo 1 - **As Marcas das Diferenças: Trajetórias de Lutas das Mulheres pela Emancipação**, descrevo as dimensões históricas e as perspectivas da luta das mulheres, a sua participação na luta do movimento negro e as mulheres quilombolas na atualidade.

No Capítulo 2 –**Quilombos na Atualidade**, trabalho o conceito de quilombo, desde as noções históricas do que seriam os aglomerados quilombolas, até as (re)apropriações contemporâneas, com apropriação da dimensão política e antropológica do auto-reconhecimento. Também será analisada a legislação pertinente e o processo de vivência nessas comunidades.

No Capítulo 3 – **Conhecendo a Comunidade Quilombola Sítio Arruda**, analiso a Comunidade Quilombola Sítio Arruda, tratando de aspectos relativos ao seu território, estrutura administrativa, organização familiar, escolarização, religiosidade, lazer e saúde. Busco por meio das entrevistas, ampliar nossa compreensão sobre a organização e as vivências dos habitantes deste quilombo. Nesse item, utilizo, ainda, o Laudo Antropológico da Comunidade, livros de atas da Associação Comunitária, fotografias, observações realizadas durante visitas ao Quilombo.

No Capítulo 4 –**O protagonismo feminino: memórias das mulheres quilombolas do Sítio Arruda**. Analiso as impressões dos moradores e das moradoras acerca do seu passado e do que vem a ser uma mulher quilombola nos tempos atuais. Analisamos a representatividade feminina, por meio de entrevistas com as mulheres, ressaltando as conquistas, as atividades desenvolvidas e os mecanismos com os quais superaram os desafios, que surgiram no decorrer de suas vidas.

CAPÍTULO 1. AS MARCAS DAS DIFERENÇAS: TRAJETÓRIAS DE LUTAS DAS MULHERES

A mulher do século XXI é sucessora de uma história de lutas por igualdade, liberdade e respeito, que se iniciaram no século XIX. Nas sociedades contemporâneas essas lutas se intensificam principalmente pela garantia de sua participação efetiva na sociedade e precisa além de lutar por mais conquistas, garantir que as mesmas se mantenham e que os avanços sempre aconteçam. Nesse capítulo procuro compreender em grandes linhas a trajetória histórica da mulher no que diz respeito a sua luta por direitos, o que deve auxiliar na análise e compreensão do papel das mulheres e sua atuação dentro do Quilombo de Araripe.

1.1 Dimensões históricas e perspectivas da lutas das mulheres

A situação da mulher foi marcada por uma realidade de subordinação forçada, carregando as marcas de uma sociedade patriarcal, na qual se buscava anular seu papel no que se refere à participação efetiva, legal e atuante. Essa situação foi legitimada pelos direitos romanos e gregos, que são considerados berços da cultura jurídica ocidental.

O local das mulheres nesta mentalidade reflete as desigualdades existentes em uma sociedade patriarcal. Pois segundo Silva Passos (2001):

(...) o público identifica-se com vida política, vividas por pessoas com o poder de argumentação e de decisão, em oposição a vida privada, que consistia naquela desenrolada na cena do lar, por pessoas que não participavam da polis, como escravo e as mulheres (...)(PASSOS, 2001, p.24).

As mulheres, assim, são encontradas “nas margens” da sociedade junto com outros grupos como os escravos, os índios, os judeus e cristãos-novos, e os homossexuais. (MARY DEL PRIORE, 1998, p. 227). Para Del Priore (2013, p. 17), em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas, sendo a garantia de uma cidade tranquila. Sua fala em público é considerada indecente e inapropriada.

Nessa perspectiva Scott (2013) afirma que:

Na ordem patriarcal, a mulher deveria obedecer a pai e marido, passando da autoridade de um para a do outro através de um casamento monogâmico e indissolúvel. O domínio masculino era indiscutível. (...) a vontade do seu chefe, o patriarca, era soberana (SCOTT, 2013, p.15).

O papel da mulher ao casar-se era, portanto, submeter-se ao marido, dando a ele certo *status* social, além, é claro, de educar os filhos. De acordo com Heleieth Iara Bongiovani Saffioti, estas mulheres deveriam:

[...] submeter-se, sem contestação ao poder do patriarca, aliando a ignorância a uma imensa imaturidade. Casavam-se, via de regra, tão jovens que aos vinte anos era praticamente consideradas solteironas. Era normal que aos quinze anos a mulher já estivesse casada e com um filho, havendo muitas mães que se tornavam mães aos treze anos. Educadas em ambiente rigorosamente patriarcal, essas meninas-mães escapavam ao domínio do pai para, com o casamento, caírem na esfera de domínio do marido (SAFFIOTI, 1979, p. 168).

Diante disso, verifica-se que a mulher desfrutava de pouca ou nenhuma liberdade em comparação ao homem. Sua vida circulava em torno dos mandos e desmandos do patriarca, seja ele primeiramente seu pai, ou posteriormente seu marido. Com isso, a mulher vivia presa aos padrões da sociedade e o casamento era seu único destino.

Portanto, a concepção do patriarcado é originada do próprio nome, pater (pai), o que tem o poder. Para esta pesquisa, entendemos o patriarcado (Ana Aguado, 2005, p. 28), como um conjunto de sistemas familiares, sociais, ideológicos e políticos que determina qual é o papel que as mulheres devem interpretar para se adaptar e manter uma certa ordem social. Para esse autor, diferentes mecanismos foram usados ao longo da história, para manter a ordem social, tais como: a violência direta ou indireta, a pressão social, os rituais, a tradição, a lei, a educação, a religião, a linguagem.

Nessa perspectiva, em relação ao Brasil, é importante enfatizar que a mulher não viveu uma realidade diferente da vivenciada por mulheres de diferentes nações. Desde o colonialismo, época em que os portugueses chegaram aqui e se transformaram em colonizadores das terras brasileiras, a mulher teve uma realidade, por vezes, degradante, nesse sentido Glauce Cerqueira Corrêa da Silva afirma que:

(...) desde a colonização do Brasil, o papel da mulher brasileira perpassa por funções às vezes exóticas, ora degradantes e até desumanas. Elas foram admiradas, temidas como representantes de Satã e foram reduzidas a objetos de domínio e submissão por receberem um conceito de não função, tendo sua real influência na evolução do ser humano, marginalizada e até aniquilada (SILVA, 2005, p.71).

Nessa perspectiva, Pinsky (2015,) complementa que:

Ser mãe, esposa e dona de casa era considerado o destino natural das mulheres. Na ideologia dos Anos Dourados, maternidade, casamento e dedicação ao lar faziam parte da essência feminina; sem história, sem possibilidade de contestação.

A vocação prioritária para a maternidade e a vida doméstica seriam marcas de feminilidade, enquanto a iniciativa, a participação no mercado de trabalho, a força e o espírito de aventura definiriam a masculinidade. (...). Assim, desde criança, a menina deveria ser educada para ser boa mãe e dona de casa exemplar. As prendas domésticas eram consideradas imprescindíveis no currículo de qualquer moça que desejasse se casar. E o casamento, porta de entrada para a realização feminina, era tido como “o objetivo” de vida de todas as jovens solteiras(PINSKY, 2015, p. 609).

Durante muito tempo, a mulher foi vista como aquela cuja função seria cuidar do lar e dos filhos, devendo total respeito e obediência ao marido, sem poder fazer questionamentos, e agindo sempre com submissão, já que não tinha autoridade nenhuma, inserida em um contexto de concepções oriundas de uma sociedade patriarcal. Essas mulheres viviam em estruturas sociais, culturais e econômicas majoritariamente criadas por homens e para favorecerem-las (JUNE E. HABNER, 2013).

Trata-se de famílias patriarcais, em que o pai e marido autoritário dominava seus filhos e filhas e sua esposa submissa, ao mesmo tempo que se cercava de concubinas ou se relacionava sexualmente com escravas. A esposa, por sua vez, era uma figura indolente e passiva, que pouco saía, dava à luz um grande número de filhos e costumava abusar de seus escravos negros (HABNER, 2013, p.44).

O regime patriarcal se sustenta em uma economia domesticamente organizada, sendo uma maneira de assegurar aos homens os meios necessários à produção diária e à reprodução da vida. De acordo com Saffioti (2004):

ele se estabelece como um pacto masculino para garantir a opressão de mulheres, as quais tornam-se seus objetos de satisfação sexual e reprodutoras de seus herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras (SAFFIOTI, 2004, p. 105).

Este pacto é social, “pois cria o direito político dos homens sobre as mulheres, e é também sexual, porque estabelece um acesso sistemático dos homens ao corpo feminino”SAFFIOTI (2004, p. 54). É simples perceber as facetas desse pacto em nosso sistema jurídico. O Código Civil de 1916 dispunha que ao homem cabia o exercício do pátrio poder e que à mulher, ao tornar-se esposa, ficavam restritos

diversos direitos civis, que dependiam da autorização do marido para serem por ela exercidos.

Para diminuir com a diferença entre homens e mulheres, foram travadas muitas lutas e reivindicações. Tomaremos como ponto de partida para a nossa pesquisa, os movimentos feministas do Brasil.¹⁴

Faz-se necessário compreender os aspectos gerais desses movimentos, pois seus desdobramentos são relacionados as ações do movimento das mulheres quilombolas, foco da nossa pesquisa, bem como a tomada de consciência sobre seus direitos como sujeitos da transformação de sua própria condição social.

Para dar início a essas lutas e conquistas, as mulheres elaboraram manifestos, mobilizaram-se contra os preços altos, participaram dos principais eventos desenvolvidos pela sociedade, formaram clubes políticos, reivindicavam a igualdade na educação e por igualdade civil.

Como resultado dessas ações pode-se destacar o direito de votar, que foi uma luta específica das mulheres,¹⁵ especialmente brancas, que iniciou no século XIX, uma vez que a luta pelo sufrágio universal, não incluía o gênero feminino, restringindo ao universo masculino.

A polêmica em torno do direito de voto se arrastava desde a década de 1880 e nos anos 1910, fundou-se uma sociedade civil exclusivamente de mulheres: o Partido Feminino Republicano. No mês de dezembro de 1910 reuniram-se assim na cidade do Rio de Janeiro professoras, escritoras e donas de casa, somando ao todo 27

¹⁴Dentre alguns autores estudados, podemos citar: Lúcia Avelar (2001), *Mulheres na elite política brasileira*, esse texto reúne informações sobre a situação das mulheres nos canais de acesso ao poder, debate as causas que levam as mulheres a serem sub-representadas politicamente no Brasil e fala sobre cidadania e identidade. Analisa o crescimento da participação das mulheres na vida pública e a construção da identidade coletiva feminina, que fortalece o caminho para a política. Joana Maria Pedro (2011), no artigo *Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea*, discute as críticas, e a maneira como essa categoria tem sido empregada nos textos de história no Brasil; Andréa Lisly Gonçalves (2006), *Gênero e história das mulheres na historiografia*, apresenta uma revisão bibliográfica de produções historiográficas sobre a história das mulheres; Céli Regina Jardim Pinto (2010), *Feminismo, história e poder*, cujo artigo traz uma reconstrução, em termos muito gerais, da história do feminismo, colocando o movimento dentro do processo maior da modernidade e trabalha, ainda, com uma questão teórica acerca da relação entre a mulher e o poder; Raiana Siqueira Mendes, Bruna Josefa de Oliveira Vaz e Amasa Ferreira Carvalho (2015) - *O movimento feminista e a luta pelo empoderamento da mulher*, com esse artigo traçam em aspectos gerais, como se deu o surgimento do movimento feminista no Brasil, assim como levantam as mais significativas conquistas e os atuais desafios dos movimentos frente aos direitos das mulheres na sociedade.

¹⁵As "*suffragettes*" (em português, *sufragistas*), primeiras ativistas do feminismo no século XIX, eram assim conhecidas justamente por terem iniciado um movimento no Reino Unido a favor da concessão, às mulheres, do direito ao voto. Eram médicas, dentistas, advogadas, escritoras, poetisas, pintoras, engenheiras civis, cientistas, funcionárias públicas, parentes de políticos da alta elite.

mulheres, que concordaram em assinar a ata de fundação de um partido político que tinha como objetivo integrá-las na sociedade política.

O grupo buscava representar as mulheres brasileiras na capital federal e em todos os estados do Brasil, promovendo a cooperação entre elas na defesa das causas relativas ao progresso do país e de sua cidadania. Assim, o programa do partido destacava a luta pelo sufrágio feminino como primeiro passo para a plena incorporação das mulheres ao mundo público.

Esse processo foi liderado pela professora Leolinda Figueiredo Daltro, eleita presidenta da agremiação. A educadora Leolinda era conhecida por sua luta em defesa dos índios e dos direitos da mulher

Após a fundação do Partido Republicano Feminino, Bertha Lutz, funda a Liga de Emancipação Feminina Intelectual da Mulher, em 1919, que posteriormente recebeu o nome de Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, organização que continuou na luta pelo sufrágio.

Aqui no Brasil, o direito de votar¹⁶ se deu em 1932, mas como se pode perceber a privação de direitos políticos das mulheres já era motivo de debate público.

Foi somente no Governo de Getúlio Vargas, que a possibilidade de se aprovar o sufrágio universal tornou-se real. Elaborou-se um anteprojeto de lei eleitoral por uma comissão presidida pelo ministro Assis Brasil. O presidente Getúlio Vargas resolve suprimir de vez todas as restrições às mulheres e, através do Decreto nº 21.076, de 24 de fevereiro de 1932, é instituído o Código Eleitoral Brasileiro. Seu art. 2º determinava que era eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma do código. O voto feminino não era, contudo, obrigatório.

Já nos anos de 1960 o movimento feminista reivindicava outras demandas, além da igualdade no exercício de direitos, incorporaram outras reivindicações, colocou-se em debate a separação entre público e privado, momento que ficou conhecido como a segunda onda do feminismo.¹⁷

Considero importante destacar, em relação às divisões entre as esferas pública e privada que, no âmbito do privado encontram-se funções tradicionalmente atribuídas

¹⁶A extensão do voto às mulheres significava e ainda significa, o acesso aos canais de decisão, executivos ou legislativos e, nesses, a fundamental possibilidade de serem tratadas questões femininas, de serem legislados assuntos relativos as mulheres, através da ótica das mulheres, sejam referentes ao direito do trabalho, aos direitos sociais, culturais, da personalidade, de família, reprodutivos etc.

¹⁷A segunda onda feminista surgiu na década de 1960 e perdurou até fins de 1980

às mulheres, aquelas ligadas à família e à reprodução, em consonância com a sua imanençiacentrada no útero. Já a dimensão públicaé entendida como domínio exclusivamente dos homens e envolve as atividades relacionadas à política, economia, trabalho remunerado, entre outras áreas identificadas pelos padrões masculinos de atuação.¹⁸

As mulheres, nesse momento, lutavam pelo fim da discriminação e pela efetivação da igualdade entre os sexos proposta na primeira onda.

o ganho concreto para as mulheres neste período foi à emergência da questão de gênero na agenda governamental e a consequente implementação de políticas públicas direcionadas para as mulheres, principalmente, na área de combate à violência e na atenção à saúde(GURGEL, 2007, p. 2).

Nesse contexto, as mulheres começam a se organizar para a concretização dos seus direitos.

Elas [as mulheres] passam a ter participação nos movimentos negro, estudantil [...] e no feminista [...], na revolução sexual, nos movimentos contra a discriminação do homoerotismo, em prol da preservação das populações indígenas, enfim, pela defesa dos direitos humanos (ARANHA, 2006, p. 243).

A partir da década de 1980, o Movimento Feminista passou a repensar seus pressupostos teóricos e se reorganizou na forma de vários grupos e organizações. Novos objetivos e lutas foram sendo incorporados, deixou-se de lado a chamada “guerra dos sexos” (homens X mulheres), para repensar as questões relativas às mulheres a partir de estudos sobre gênero. Nesta perspectiva, foram desconsiderados os papéis, tomados isoladamente, tanto para os homens quanto para as mulheres em uma determinada sociedade e passou-se a dar destaque ao aspecto relacional, entre ambos (RAIMUNDO, 2015, p.2).

O uso do termo gênero, utilizado atualmente, rejeita as explicações biológicas, bem como, a ideia de esferas separadas, e sustenta que estudar as mulheres de maneira isolada é uma forma de apoiar a ideia de que a experiência de um sexo, tenha muito pouco, ou nada a ver, com o outro sexo. Portanto, estudos devem ser realizados

¹⁸Inúmeras pesquisas historiográficas têm demonstrado, que embora o domínio público tenha sido tradicionalmente ocupado por homens, isso não quer dizer que as mulheres não tenham desenvolvido atividades nesta esfera. Podemos citar como exemplo Rachel Soihet, em História das Mulheres, aonde faz um abrangente inventário da produção historiográfica em que os objetos de investigação histórica são as mulheres como sujeito da história. Dentre as obras analisadas pela historiadora, é possível observar uma vasta pluralidade de temas pesquisados, entre eles: ação e luta das mulheres e mulheres e trabalho. (SOIHET, 1997, p. 275-296)

priorizando as relações existentes entre homens e mulheres, contribuindo com a quebra das disparidades existentes.

Ainda nos anos de 1980, também merece destaque, o movimento de ocupação de terras, no qual a presença feminina cresceu significativamente, principalmente com o Lançamento do Plano de Reforma Agrária. As mulheres rurais participam ativamente junto com os homens. Elas entraram no cenário político nacional por meio de movimentos sociais, sindicatos rurais e o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, instalado no Ministério da Justiça, do Distrito Federal. Juntos pressionaram dirigentes do país a criarem, naquele momento, o recém fundado Ministério da Reforma Agrária, a Comissão de Apoio à Mulher Trabalhadora Rural com a finalidade de contemplar suas reivindicações no contexto dessa reforma. Após ocuparem as terras, montavam seus acampamentos e imediatamente começavam a cultivá-las, desempenhando papéis de produtoras rurais, na organização das atividades domésticas e nas mobilizações constituídas para resistir à violência.

De acordo com Paola Cappellin Giuliani (2015) nesse momento, na Região Nordeste, no decorrer das grandes secas, grupo de mulheres rurais reivindicam sua cidadania:

Face aos frequentes retardos na implantação dos programas das frentes de emergência contra a seca e dada a demora, quando não os desvios, na distribuição emergencial de alimentos, as mulheres exigem que os empregos nas frentes de trabalho sejam acessíveis também para elas. Deve-se reconhecer que as mulheres não se mobilizam somente por demandas que lhes dizem respeito diretamente; elas se juntam aos produtores rurais flagelados que reivindicam o acesso, nos períodos da seca, às terras públicas e privadas irrigadas (GIULANI, 2015, p. 648).

Na medida em que as mulheres participam da luta da classe trabalhadora vão despertando para outras lutas necessárias às mulheres:

[...] as mulheres da roça que já eram militantes pela luta da classe trabalhadora camponesa, pouco a pouco foram descobrindo, na discussão sobre seus problemas reais e concretos, que havia duas lutas a travar; ou seja, continuar lutando por melhores condições de vida e trabalho na roça, enquanto parte integrante desta classe explorada e oprimida, e ao mesmo tempo, lutar pela valorização enquanto mulher que era desvalorizada, discriminada e violentada [...] (DARON, KRÖTH e RÜBENICH, 2003 p. 11).

Como vimos anteriormente, os movimentos sociais de mulheres rurais cresceram. Essas novas demandas surgem a partir de identidades e questões

específicas, em geral vinculadas a outros movimentos sociais, como: o Conselho Nacional das Mulheres Indígenas, o Movimento de Mulheres Pescadoras¹⁹, a Secretaria da mulher Trabalhadora Rural Extrativista (do Conselho Nacional de Seringueiros), a organização das Mulheres Quilombolas, das Quebradeiras de coco do babaçu.

Ao continuar examinando a historiografia sobre as lutas das mulheres, vi que nos anos de 1990, houve uma ampliação dos debates na comunidade acadêmica sobre as questões de gênero e uma maior difusão dos movimentos feministas. Passaram a ser pautas de importantes discussões as formulações de políticas públicas com temas voltados principalmente para o planejamento familiar e promoção de programas específicos para o combate a violência doméstica e de prevenção da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS) e de outras doenças sexualmente transmissíveis (DST's).

Segundo os levantamentos feitos pelo Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA),²⁰ nos anos 1990 foram aprovadas aproximadamente 30 (trinta) leis voltadas direta ou indiretamente para a afirmação e ampliação dos direitos das mulheres. Dentre elas, destacam-se as seguintes temáticas: planejamento familiar e união estável; cotas por sexo para as eleições; proteção ao mercado de trabalho das mulheres e obrigatoriedade do registro de paternidade.

Os anos 2000 têm como característica principal a luta para a implementação e manutenção dos direitos anteriormente conquistados. As articulações e coalizões feitas pelos movimentos feministas conseguiram alguns avanços inovadores no âmbito político e promoveram mobilizações populares para a conscientização da força política que as mulheres representam.

¹⁹ O Movimento das Mulheres Pescadoras existe na cidade de Laguna/SC é composto por residentes na região peninsular do município. Proposto como articulador do possível empoderamento social às mulheres pescadoras da região. Atualmente o trabalho movimento das mulheres pescadoras, empenha-se na articulação com a pastoral dos pescadores para a promoção da cidadania às mulheres que se unem ao movimento voluntariamente. As mulheres pescadoras, organizadas pelo Movimento das Mulheres Pescadoras inferem na sociedade atuando em medidas educativas, como por exemplo, campanhas de sensibilização da saúde da mulher, esclarecimentos a respeito dos direitos da mulher quando vítimas de violência doméstica, promoção de palestras que proporcionam o acesso ao crédito direto aos agricultores. (OLIVEIRA, MULEKAMWEWA, 2013).

²⁰ O CFEMEA – Centro Feminista de Estudos e Assessoria é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, que trabalha pela cidadania das mulheres e pela igualdade de gênero. Fundado no pensamento feminista, o Centro participa ativamente do movimento nacional de mulheres, integra articulações e redes feministas internacionais, especialmente da América Latina, além de participar de diferentes iniciativas para o combate ao racismo. Disponível em: <http://www.cfemea.org.br/index.php/cfemea/nossa-historia>. Acesso em 15 de junho de 2018.

Exemplos dessas mobilizações são as organizações de lideranças femininas nas mais diversas frentes de atuação militante: união/associação de mulheres indígenas; conferências (municipais, estaduais e federais) de políticas para as mulheres; programas de promoção à igualdade de gênero; marchas de trabalhadoras rurais; Marcha das Margaridas (luta contra a violência no campo);²¹ Marcha Mundial de Mulheres (luta contra a feminização da pobreza); promoção da visibilidade lésbica; combate à homofobia e à exploração sexual, entre outras.

Em 2002, pela pressão das redes nacionais dos movimentos feministas foi criada a Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher, subordinada ao Ministério da Justiça. Todavia, sua estrutura e competência não estavam bem definidas. No ano de 2003, no governo Lula, foi criada a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), vinculada ao gabinete da presidência, com status de ministério. A SPM tornou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) seu órgão consultivo e não deliberativo. A Secretaria também indicou conselheiras da sociedade civil que, foram indicadas pelas redes nacionais de movimentos feministas.

Esta relativa ascensão das mulheres no cenário público evidencia conquistas alcançadas após muitos embates, resistências e lutas na busca pelo empoderamento que inclui e exige igualdade de condições de acesso em todos os âmbitos da sociedade.

O empoderamento se presta a fortalecer a cidadania, a participação das mulheres, a partir de mudanças externas e internas. No processo de empoderamento não é suficiente a existência de direitos, “[...] é importante ter direitos formais,

²¹A marcha no Brasil foi coordenada por organizações do campo e da cidade e incluiu reivindicações como: Reforma Agrária, Reforma Urbana, Educação, Saúde, Trabalho, Meio Ambiente, Combate à discriminação Racial e Étnica, Autodeterminação das mulheres, Combate à violência sexista, pela livre orientação sexual, Dívida externa e Subordinação ao FMI (Fundo Monetário Internacional), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG, 2002), dentre outros temas. Ao aderirem a Marcha Mundial, as trabalhadoras rurais realizam a Marcha das Margaridas em 2000 e 2003, objetivando mobilizar as trabalhadoras rurais em todo Brasil desde o nível da comunidade até do Estado, com caráter de denúncia, formação, proposições e negociação de políticas públicas para as mulheres. A marcha já faz parte da agenda do movimento sindical e do movimento de mulheres. É organizada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), Federação de Trabalhadores na Agricultura (FETAGs) e Sindicato dos Trabalhadores Rurais STTRs em conjunto com entidades de apoio. A primeira marcha, realizada em agosto de 2000, reuniu em torno de 20 mil mulheres de todos os estados brasileiros em Brasília e teve com eixos prioritários a luta contra a fome, pobreza e violência sexista, reivindicações expressas em uma pauta entregue ao Governo. Em 2017, mais de 100 mil mulheres de todo o país ocuparam Brasília na 5ª edição da Marcha das Margaridas, que neste ano teve como tema “Desenvolvimento Sustentável com Democracia, Justiça, Autonomia, Igualdade e Liberdade”. As mulheres ocuparam a capital federal para cobrar políticas públicas voltadas a um modelo de desenvolvimento centrado na vida, no respeito à diversidade e contra a violência sexista. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/cidadania/2015/08/marcha-das-margaridas-entenda-o-que-e-e-quem-sao-elas>. Acesso em 20 de agosto de 2016.

conhecê-los, sentir-se titular desses direitos e mobilizar-se para usufruí-los” (BARSTED ePITANGUY, 2004, p. 5).

Neste sentido o empoderamento sob a perspectiva feminista:

é um poder que afirma, reconhece e valoriza as mulheres; é pré-condição para obter a igualdade entre homens e mulheres; representa um desafio às relações patriarcais, em especial dentro da família, ao poder dominante do homem e a manutenção dos seus privilégios de gênero (LISBOA, 2008, p. 2).

Corroborando com a ideia que se quis passar até o momento deste estudo, Cynthia Andersen Sarti apresenta ainda que:

A maior conquista parece ser a de que a mulher saiu do lugar de vítima, ela é dona do destino que traçou para si. Não precisa olhar tanto para si própria, mas, num patamar de igualdade, pode unir-se a homens e mulheres e, nesse novo lugar, ser verdadeiramente solidária, porque é capaz de ir além e olhar o outro (SARTI, 2009, p. 53).

O que destacamos em toda esta evolução pela qual passou a mulher é que ela não tem o desejo de se sobrepor, mas, de se impor como cidadã, sem privilégios, mas com direitos iguais a qualquer outra pessoa, com a garantia de ter os espaços conquistados por competência e por ser ciente de seu papel na sociedade.

1.2 A participação das mulheres no movimento negro

A mulher negra desde que chegou ao Brasil deu início a luta em prol de uma vida com dignidade. As mulheres negras enfrentam uma tripla discriminação: sexual, social e racial, portanto, o que se coloca como problemático para a população negra atinge especialmente as mulheres. Então o problema primeiro é a condição de negro em uma sociedade com passado escravista recente e os preconceitos que são resquícios desse contexto.

Existe uma longa e permanente luta para romper as barreiras do preconceito e da discriminação e ascender socialmente. Para contextualizar as desigualdades de gênero usaremos dados de pesquisas institucionais do PNAD, IBGE, IPEA.

A renda das mulheres negras no Brasil não chega nem a metade da renda recebida pelos homens brancos, que por sua vez corresponde a 56% (cinquenta e seis por cento) da renda das mulheres brancas. Nesse sentido Mariana Marcondes Mazzini et al (2013):

Comparando-se o total das rendas das pessoas, as desigualdades se

pronunciam. Ainda que as disparidades tenham sofrido redução nos últimos anos, a renda das mulheres negras não chega nem à metade daquela auferida pelos homens brancos e corresponde a cerca de 56% dos rendimentos das mulheres brancas (MARCONDES et al 2013, p. 118).

Corroborando com esse pensamento, Sergei Suarez Dillon Soares (2000):

As mulheres negras arcam com todo o peso da discriminação de cor e de gênero, e ainda mais um pouco, sofrendo a discriminação setorial-regional-ocupacional que os homens da mesma cor e a discriminação salarial das brancas do mesmo gênero (SOARES, 2000, p. 51).

De acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), havia no Brasil, em 2009, cerca de 7 milhões de pessoas vinculadas ao emprego doméstico, das quais, cerca de 500 mil eram homens. A categoria de empregadas domésticas é majoritariamente feminina, com cerca de 7% de homens. Entre as mulheres, a proporção de negras (21,6%) é maior que a de brancas (13,5%). A grande concentração de mulheres negras no emprego doméstico, chama atenção dos pesquisadores Luiz de Aguiar Costa Pinto (1953), Florestan Fernandes (1964); Carlos Hasenbalg (2005) e Lucia Elena Garcia de Oliveira, Rosa Maria Porcaro, Tereza Cristina N. Araujo Costa (1981), desde meados do século XX, pois muitos deles veem a presença negra nessa categoria como sendo uma herança arcaica da escravidão, por se tratar de um trabalho manual, pouco remunerado, com forte presença de informalidade, pessoalidade, sem perspectivas de ascensão na carreira (MARCONDES, et al, 2013, p.73).

Segundo o estudo Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça,²² com base em séries históricas de 1995 a 2015 da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad), do IBGE, divulgada em 06 de março de 2017,²³ a quantidade de trabalhadoras domésticas com até 29 anos de idade caiu mais de 30 pontos percentuais no período analisado: de 51,5% em 1995, para 16% em 2015. No entanto, o emprego doméstico ainda era a ocupação de 18% das mulheres negras e de 10% das mulheres brancas no Brasil em 2015. Já a renda das domésticas saltou 64% nesses 20 anos, atingindo

²² Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça, disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/apresentacao.html>, acesso em 26/04/2018.

²³ Essa pesquisa faz parte de um projeto realizado pelo Ipea desde 2004, em parceria com a ONU Mulheres. O estudo foi realizado por Natália Fontoura e Marcela Torres Rezende, especialistas em políticas públicas e gestão governamental, Joana Mostafa, técnica de Planejamento e Pesquisa do Ipea, e Ana Laura Lobato, bolsista do Programa de Pesquisa para o Desenvolvimento Nacional – PNPd da Diretoria de Estudos e Políticas Sociais (Disoc) do Ipea.

o valor médio de R\$ 739,00, em 2015. Porém, mesmo com esse crescimento, ainda estava abaixo do salário mínimo, que, à época, era de R\$ 788,00.

O número de trabalhadoras formalizadas²⁴ teve um aumento: se, em 1995, 17,8% tinham carteira, em 2015 a proporção chegou a 30,4%. Mas a análise dos dados da Pnad sinalizou uma tendência de aumento na quantidade de diaristas no país. Elas eram 18,3% da categoria em 1995 e chegaram a 31,7% em 2015. Apesar de, proporcionalmente, o rendimento das mulheres negras ter sido o que mais se valorizou entre 1995 e 2015 (80%), e o dos homens brancos ter sido o que menos cresceu (11%), a escala de remuneração manteve-se inalterada em toda a série histórica: homens brancos têm os melhores rendimentos, seguidos de mulheres brancas, homens negros e mulheres negras.

A mulher negra no Brasil, hoje, encontra-se em situação desfavorável em diversas áreas: educação superior, inclusão digital, mercado de trabalho, entre outros. Nesse sentido Walkyria Chagas da Silva Santos (2009) relata que:

Ser mulher e ser negra no Brasil significa está inserida num ciclo de marginalização e discriminação social. Isso é resultado de todo um contexto histórico, que precisa ser analisado na busca de soluções para antigos estigmas e dogmas. A abolição da escravatura sem planejamento e a sociedade de base patriarcal e machista, resulta na situação atual, em que as mulheres afro-descendentes são alvo de duplo preconceito, o racial e o de gênero (SANTOS, 2009, p. 1).

Aparecida Sueli Carneiro Jacoel (2003, p.1-2) afirma que as mulheres negras sempre tiveram em sua história uma experiência bem diferenciada do que é colocado no clássico discurso sobre a opressão das mulheres, assim como também não difere os efeitos que essa opressão sofrida tem tido na construção da identidade dessas mulheres. Elucida que:

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. Quando falamos em romper com o mito da rainha

²⁴O emprego doméstico passou a ser regido pela Lei Complementar 150 de junho de 2015, que assegurou novos direitos aos trabalhadores da categoria, como FGTS, adicional noturno, seguro-desemprego, salário-família, entre outros. No entanto, a Reforma Trabalhista de 2017 (Lei 13.467/2017), que alterou mais de cem artigos da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), também afeta o emprego doméstico, pois todos os pontos que não estão previstos na Lei Complementar 150, devem obedecer o que diz a nova CLT.

do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: “Exige-se boa aparência”. [...] Fazemos parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde na sua especialidade, porque o mito da democracia racial presente em todas nós torna desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários da rede pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados de outros países, que as mulheres brancas e negras apresentam diferenças significativas em termos de saúde (CARNEIRO, 2003, p. 1-2).

As mulheres negras, mesmo diante de desafios, têm conseguido se sobressair, enfrentando as dificuldades e se tornando protagonista das suas ações, servindo de exemplo para as futuras gerações. Têm se destacado com singularidade e dinamismo na participação e organização de grupos, atos políticos e na diversidade da gestão pública. O movimento de mulheres negras se revigorou nos embates contra a desigualdade racial e sexual ocupando espaços e elaborando pautas político-sociais.

Graças a intervenção constante dos movimentos de mulheres no Brasil é que as demandas feministas entraram na agenda política do país. Todavia, “os progressos alcançados não ocorreram [...] de forma homogênea e democrática, considerando as diferenças existentes entre as mulheres, sobretudo em função de raça/etnia e classe social” (BARSTED; PITANGUY, 2011, p. 15).

Mesmo diante dos avanços e da busca pelo emponderamento feminino, algumas questões não eram homogeneizadas. Segundo Bebel Nepomuceno (2013, p.383), mulheres de grupos sociais distintos viveram esse avanços de maneiras diferentes e ritmos variados. Partiram de patamares desiguais e, no desenrolar dos acontecimentos não caminharam juntas nem no mesmo passo, com determinadas situações de nítidos privilégios para umas e exclusão para outras.

O movimento feminista não acolhia as questões postas pelas mulheres negras, motivando-as para uma ação política específica em decorrência da insuficiência com que são tratadas as suas especificidades dentro do movimento feminista.

Por um longo tempo o feminismo não reconheceu, nem “se deu conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão teve e ainda tem desencadeado na identidade feminina de outras mulheres negras”(CARNEIRO, 2001, p. 01), ou seja, na

medida em que silenciaram diante de formas de opressão que articulassem racismo e sexismo, posicionaram as mulheres negras em uma situação bastante desfavorável.

A suposta igualdade existente dentro dos movimentos Negro e Feminista levou as mulheres negras a lutarem por suas especificidades, gerando conflitos e rupturas nas formas incipientes em que tais movimentos se apresentavam nas décadas de 70 e 80.

Segundo Carneiro (2003), as mulheres negras tiveram que “enegrecer” a agenda do movimento feminista e “sexualizar” a do movimento negro, promovendo uma diversificação das concepções e práticas políticas em uma dupla perspectiva, tanto afirmando novos sujeitos políticos, quanto exigindo reconhecimento das diferenças e desigualdades entre esses novos sujeitos.

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (CARNEIRO, 2003, p. 3).

Nessa perspectiva trazemos Nepomuceno (2013):

As mulheres negras estabeleceram seu espaço próprio de luta tanto no movimento feminista quanto no movimento negro, mas logo iriam contestar as ações e discursos desses dois organismos ao atentar para a especificidade da experiência histórica das afrodescendentes, no caso do primeiro, e exigir uma agenda que incluísse a dimensão de gênero no trato da questão racial, no caso do segundo, denunciando ainda as atitudes sexistas no interior do grupo (NEPOMUCENO, 2013, p.400).

Destacamos ainda, o conceito de Ana Angélica Sebastião (2010) que referencia o feminismo negro no Brasil como sendo,

o movimento político, intelectual e de construção teórica de mulheres negras comprometido com a mudança social e atuante num campo ideológico no qual estão inseridas. O feminismo negro é um conceito que vem sendo forjado na luta do movimento de mulheres negras pelo reconhecimento das especificidades do grupo no contexto da luta feminista e do combate ao racismo (SEBASTIÃO, 2010, p.34).

A ativista e intelectual Lélia González²⁵ e a também ativista Beatriz Nascimento²⁶ tiveram relevante papel no desenrolar desse processo de reivindicações, que ficou conhecido como o “enegrecimento do feminismo”:

Esse novo olhar feminista e anti-racista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, (...) e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro (CARNEIRO, 2003, p.49-58).

Portanto, podemos perceber, o paradigma de que todas as mulheres eram iguais, levou às mulheres negras a militarem em duas frentes de luta, uma por desdobramento de gênero e outra de raça, conceitos importantes para poder compreender as histórias das mulheres que não pertencem ao espaço socialmente branco.

Isto evidencia como dupla militância (gênero e raça), que se impõe às mulheres negras como forma de assegurar que as conquistas no campo racial não sejam inviabilizadas pelas persistências das desigualdades de gênero, e para que as conquistas dos movimentos feministas não privilegiem apenas as mulheres brancas (CARNEIRO, 2001, p. 30).

²⁵Lélia se destacou pela importante participação que teve no Movimento Negro Unificado (MNU), do qual foi uma das fundadoras. Em 07 de julho de 1978 em ato público oficializou a entidade em nível nacional. Para ela, o advento do MNU “consistiu no mais importante salto qualitativo nas lutas da comunidade brasileira na década de 70. Ativista incansável, militou também em diversas organizações, com o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) e o Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga, do qual foi uma das fundadoras. Sua importante atuação em defesa da mulher negra rendeu a indicação para membro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM). Lélia exerceu um papel fundamental na criação e ampliação do movimento negro contemporâneo. Fonte: Associação Brasileira de Pesquisadores Negros – ABPN.

²⁶Intelectual, pesquisadora e ativista, Beatriz Nascimento nasceu em Aracaju, em 12 de julho de 1942, filha da dona de casa Rubina Pereira do Nascimento e do pedreiro Francisco Xavier do Nascimento. Beatriz Nascimento é assassinada em 28 de janeiro de 1995, quando defendia uma amiga que tinha um companheiro violento. Cursava, então, mestrado na Escola de Comunicação da UFRJ. Seus projetos foram interrompidos abruptamente. Apesar de ter uma produção que se estende ao longo de 20 anos, entre 1974 e 1994, e de alcançar relativa visibilidade intelectual e política em vida. Há que se reconhecer que, como uma das protagonistas, ela palmilha, sedimenta e constrói em grande parte o espaço que hoje alcançamos nas questões étnico-raciais: a realização e ampliação dos estudos raciais por pesquisadoras(es) negras(os); a presença negra discente e docente nas universidades; a história da população negra brasileira e seus vínculos diversos e contraditórios com as sociedades africanas; a interrelação entre temas como identidade, raça, sexo, corpo, cultura e espaço; a correlação, nem sempre afinada, entre pensamento e ativismo negros. (Batista, 2016).

E é na década de 80, que no seio do movimento feminista as mulheres negras começam a levar para as discussões as suas especificidades, tremulando uma nova bandeira de que eram mulheres, mas eram negras, logo, com especificidades étnico-raciais. Nesse momento, o movimento de mulheres negras, mostrou força quando evidencia um processo de afirmação junto aos grupos feministas, motivadas pelo desejo de transformação da sua realidade.

Era a consolidação do reconhecimento que a invisibilidade já estava sendo rompida pelas mulheres de classe trabalhadora nas grandes cidades, no meio rural pelas camponesas, e pelas mulheres negras nos quilombos rurais e urbanos, e se via a urgência de enfatizar a necessidade de pensar as diferentes experiências históricas das mulheres, as especificidades das lutas das mulheres negras.

As mulheres negras despertam nesse momento, de que as lutas femininas estavam prioritariamente voltadas para os interesses das brancas, sem considerar as especificidades e as dificuldades enfrentadas pelas negras, surgindo a necessidade de incorporá-las às reivindicações já existentes

Ao analisarmos a trajetória do Movimento de Mulheres Negras no Brasil contemporâneo, percebemos a importância de se entender a especificidade e as diferenças entre as mulheres negras e brancas no interior do movimento feminista. Não há consonância entre as reivindicações das negras e os projetos políticos de emancipação do feminismo. Matilde Ribeiro (1995), aponta uma dessas críticas:

Quando a mulher negra percebe a especificidade de sua questão, ela volta-se para o movimento feminista como uma forma de se armar de toda uma teoria que o feminismo vem construindo e da qual estávamos distanciadadas. Nesta procura coloca-se um outro nível de dificuldade [...] questões soavam estranhas, fora de lugar nas cabeças da mulher negra [...] falava-se da necessidade de a mulher pensar o próprio prazer, conhecer o corpo, mas reservava-se à mulher pobre, negra em sua maioria, apenas o direito de pensar na reivindicação da bica d' água (RIBEIRO, 1995, p. 448 - 449).

Para essa autora, um dos problemas do feminismo foi negar à especificidade das mulheres, não reconhecida nas agendas políticas mais gerais dos Encontros Feministas dos anos 60 e 70.

Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto e pelo celibato, as negras centravam-se na denúncia do processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres, defendiam a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização, principal ponto de reivindicação do Movimento Negro Unificado.

Enquanto algumas correntes do feminismo criticavam o casamento formal, a constituição de família, as mulheres negras falavam de “solidão” e da ausência de parceiros fixos, denunciando, assim, o racismo e o sexismo.

Assim, viu-se como consequência, a incapacidade de reconhecer as diferenças e as desigualdades presentes no universo feminino. Consta-se, então, que as necessidades das mulheres vítimas de opressão, continuaram na invisibilidade.

Ao ir de encontro com essa invisibilidade, podemos afirmar que as mulheres negras deveriam ser tratadas como cidadãs plenas de direito, pois a Constituição Federal de 1988 lhes assegura os mesmos direitos e garantias fundamentais a todas as pessoas.

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:
I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;
II - garantir o desenvolvimento nacional;
III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;
IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição.

Portanto, se existisse o cumprimento da Constituição Federal de 1988, não teria no Brasil indicadores socioeconômicos onde se verifica que as mulheres negras sempre estão em desvantagens. E dessa forma, é possível afirmar que para modificar essa realidade é preciso conhecê-la e implementar políticas públicas, que incitem que as mulheres negras, bem como as mulheres em geral, tenham a participação em todas as instâncias de poder e de decisão.

A Plataforma Política Feminista, resultante da Confederação Nacional de Mulheres Brasileiras, nesse mesmo ano, “elencou entre as questões mais candentes do milênio a luta antirracista e a defesa dos princípios de equidade étnico-racial”.(NEPOMUCENO, 2013, p. 401).

Podemos dizer, então, que as mulheres negras podem ser consideradas mulheres em Movimentos e que estão em constante movimento. A esse processo dinâmico vivido pelas mulheres nessas organizações sociais

denominamos demarcação da diferença entre os diferentes(c, 2007, p. 18).

Trazendo a análise desse movimento para o Ceará, nos anos 80 viu-se surgir o movimento negro numa intensa diversidade cultural, religiosa, afetiva e política. Segundo Joelma Gentil Nascimento(2012):

Tudo se deu numa teia de significados, simbologias e questionamentos que permeiam a história do movimento negro cearense, com suas singularidades ideológicas e derivados culturais. Havia já uma forte presença da cultura negra vivamente representada por meio das reelaborações das festividades dos reis de congo, que se preservaram em artefatos de maracatus (NASCIMENTO, 2012, p.80).

O Movimento Negro no Ceará foi caracterizado por um empenho constante da memória coletiva negro-africana, por uma reconstrução da história dos negros e negras cearenses,²⁷ pela luta contra o racismo e pela ação solidária a outros movimentos sociais.

Os grupos de organização negra que deram origem ao movimento negro do Ceará são, em sua maioria, ligados a organização religiosa cristã como: Agentes de Pastoral Negros (APNs); Grupo de Religiosos (as) Negros (as) e Indígenas (GRENI); Comissão de Negritude Capuchinhos (CONEC)²⁸. Outros, foram surgindo tendo questões de direitos sociais e culturais como bandeira, são eles: Grupo de Mulheres Negras, Filhos da África e Maracatu Nação Iracema.

O movimento negro no Ceará, como instituição, teve seu início em Fortaleza com a criação do Grupo de Consciência Negra (GRUCON), quando da relação de seus membros na articulação de um encontro nacional em 1981, no Estado de São Paulo.

No ano seguinte, em 13 de julho de 1982, surgem no Ceará as primeiras discussões sobre a formação de uma entidade sobre a questão racial. De acordo com

²⁷Uma importante protagonista na história da Abolição da Escravidão no Ceará foi a preta Tia Simoa, uma negra liberta que, ao lado de seu marido, José Luís Napoleão, liderou os acontecimentos de 27, 30 e 31 de janeiro de 1881 em Fortaleza – CE. Esse episódio, que ficou conhecido como a “Greve dos Jangadeiros”, onde se decretou o fim do embarque de escravizados naquele porto, definiu os rumos para a abolição da escravidão na então Província do Ceará, que se efetivaria três anos mais tarde. Apesar de sua importante contribuição para a mobilização popular, esta mulher negra teve sua participação invisibilizada na história deste Estado e foi esquecida nos relatos formais e militantes. (Karla “AgreSilva” A. Disponível em : <https://pretassimoa.wordpress.com/2014/03/25/as-filhas-deste-solo/>. Acesso em 22 de novembro de 2016).

²⁸Em 1992 cria-se a comissão de negritude capuchinha com Frei Nilton, Frei Cicero e Frei Fernândio.

os expoentes que militaram na década citada, a primeira organização negra contemporânea teve a liderança de Maria Lucia Simão.²⁹ Ela articulou na própria família e no bairro onde residia um grupo inicial de estudos.

De acordo com Lucia Simão, o seu engajamento na Pastoral Operária (P. O.) possibilitou alguns contatos, entre eles com o movimento negro: “Na pastoral Operária sempre tinham as rodas de conversa, e às vezes se incluía a questão da negritude. LUCIA SIMÃO in NASCIMENTO, 2012, p. 89).

Foi na P.O. que participou de um retiro no Maranhão. Lá conheceu militantes do Grupo de União e Consciência Negra, entre eles Clóvis de São Paulo, a quem falou do interesse de discutir a questão racial, com outras pessoas. Começou um pequeno grupo com sua família e discutiam sobre a questão racial e negritude. Nos anos iniciais, o Grupo de União e Consciência Negra no estado era composto somente por mulheres.

Sobre os anos iniciais do Grupo de União e Consciência Negra, Maria Lúcia Simão Pereira conta que:

A dificuldade no início de convidar negros para aumentar o grupo que tinham somente seis membros foi porque naquela época era uma grande ofensa chamar um negro de negro, mesmo tendo muitos negros no Jardim Iracema. Quando a gente convidava algumas jovens para o grupo, respondiam: “Não sou negra, tomo sol. Ando na praia”. Ou então: “meu cabelo ficou assim, porque uma mulher que não tinha mão boa cortou”. Essa foi a dificuldade no bairro até o grupo ficar conhecido (LUCIA SIMÃO in NASCIMENTO, 2012, p. 89).

Além das atividades internas, a entidade desenvolvia ações em alguns locais da capital, conforme afirma Lúcia em entrevista concedida a Nascimento (2012):

Em 1984, realizamos a 1ª semana abolicionista nos bairros. No Pirambu e foi na casa das Irmãs na Avenida Imperador a celebração ecumênica. No mesmo ano, fizemos a Semana da Consciência Negra, com atividade naquele teatro perto do dragão do Mar, teatro São José, e a celebração tipo a missa afro, porque já tinha religiosos que realizava em seus encontros, os combonianos (NASCIMENTO, 2012, p.91).

Depois de alguns anos, o grupo de União e Consciência Negra tinha em seu quadro de militantes homens e mulheres, No ano de 1985, essa entidade negra tinha

²⁹Entrevista concedida em 9 de agosto de 2011, a Joelma Gentil do Nascimento, para a realização da sua dissertação: Memórias Organizativas do Movimento Negro Cearense: Algumas Perspectivas e Olhares das Mulheres Militantes na Década de Oitenta. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, 2012.

seções em municípios do interior do estado, havia núcleos, expandidos em bairros e localidades da capital.

A década de 1980, para o Grupo de União e Consciência Negra no Ceará representou tanto a consolidação do movimento negro no estado, quanto o exercício do ativismo, das convergências, das discordâncias de pontos de vistas sobre o movimento negro.

Como percebemos, para enfrentar os desafios do cotidiano as mulheres negras cearenses tem se organizado. Destaco aqui, ainda, o Instituto Negra do Ceará (INEGRA), que foi criado em outubro de 2003 a partir da iniciativa de 13 (treze) mulheres negras que constituem seu quadro de sócias fundadoras, ativistas dos movimentos feministas e de mulheres negras. Atua no Ceará com outras organizações da sociedade civil e do estado, no combate à desigualdade de gênero e étnico/racial.

O INEGRA é uma organização social de mulheres negras que objetiva promover os valores étnicos, políticos, sociais e culturais das populações negras, com prioridade a ou às mulheres negras, atuando em uma perspectiva anti-racista e feminista.

Reúne mulheres negras de diferentes áreas de formação e atuação política: militantes dos movimentos negro, feminista e popular; lideranças estudantis; pesquisadoras e profissionais liberais. Em 2008 o INEGRA redefiniu sua atuação, priorizando os seguintes eixos norteadores: Racismo e políticas públicas; Racismo institucional (com destaque no setor da saúde e da formação profissional reforçando a divisão sexual e racial do trabalho); Violência racial; Mulheres e raça-identidade e visibilidade/reconhecimento; Desenvolvimento institucional.

O INEGRA estabeleceu relação com a Secretaria Especial de Políticas para a Igualdade Racial e com a Secretaria Especial de Mulheres; recebeu a colaboração de intelectuais do cenário nacional no campo das relações étnico-raciais, como Sueli Carneiro, Edson Cardoso, Fernanda Lopes do PCRI (Programa de Combate ao Racismo Institucional); realiza anualmente o seminário Fortaleza Negra; colabora efetivamente na construção do 08 de Março junto com o Fórum Cearense de Mulheres (FCM); integra a Rede Mulher e Democracia e participa das Conferências de Políticas para as Mulheres como comissão organizadora nas Conferências Estadual, Municipal e Regional.

Dentre as ações realizadas destacam-se: as programações anuais do 8 de março e do 25 de Julho – dia da Mulher Negra Latino-americana e Caribenha; a

Jornada pela legalização do aborto legal e seguro, realizado anualmente em parceria com o FCM; a Jornada pela Saúde da População Negra e o Dia da Consciência Negra.

Historicamente a resistência negra cearense representa, como no restante dos estados brasileiros, a indignação a respeito da exclusão social e política, manifestada através da organização da sociedade de classe e mais gravemente pelo racismo.

As mulheres negras cearense, têm se destacado com especificidades e dinamismos ao organizarem e participarem de grupos, atos políticos e na diversidade da gestão pública. O movimento de mulheres negras se revigorou nos embates contra a desigualdade racial e sexual ocupando pautas político-sociais.

Estas resistências têm seu ponto de partida nas ações realizadas pelo movimento negro e, em especial, pelo movimento de mulheres negras, que tem provocado a sociedade civil e governantes, no reforço das “políticas públicas” e ações que se voltem para as condições das mulheres e, em especial, para as mulheres negras por estas estarem em condição de subalternidade em relação aos homens.

Nessa perspectiva, Carneiro(2003), enfatiza que:

Em geral, a unidade na luta das mulheres em nossas sociedades não depende apenas da nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica da hegemonia masculina, mas exige, também, a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo (CARNEIRO, 2003, p.52).

A militância das mulheres tem a sua representação nas relações na socialização da vida comunitária, da cultura, da educação, das famílias e da religiosidade.

Nesse sentido, podemos dizer que as mulheres militantes foram protagonistas em diferentes espaços, cada uma delas, intervindo com sua identidade e se organizaram coletivamente no movimento negro cearense.

O movimento negro feminino no Estado do Ceará, apesar de possuir mais de 3 décadas de existência, ainda necessita avançar. A cultura do Ceará, ainda tem a forte ideologia da invisibilidade, baseada inclusive em fatos históricos, como o de ser o primeiro estado a libertar os escravos.

Portanto, as mulheres negras tem que continuar a luta, o combate, continuar a ocupar cada vez mais os espaços, cobrar de todos os governantes políticas públicas de inclusão. Deve-se focar em políticas públicas que coloquem a mulher negra em

igualdade com as mulheres não negras, bem como em igualdade com homens brancos e negros para que se possa em um determinado momento afirmar que a sociedade brasileira é na prática, sim, uma sociedade justa e igualitária.

1.3 Ser mulher quilombola

Ao falar em organização, luta e resistência da mulher negra, é importante destacar o papel das mulheres quilombolas nesse processo. Historicamente, nos quilombos não tinham apenas referências masculinas em sua organização política, econômica e social. A presença feminina sempre foi muito importante para sua estruturação, desenvolvimento e luta, mas tivemos parte dessa história negada, o que causa a invisibilidade dessas mulheres.

Sempre se escuta falar em Zumbi dos Palmares, em cuja homenagem se comemora, no dia 20 de novembro, o Dia da Consciência Negra, porém não se pode esquecer das lideranças femininas dessa resistência. As lutas das mulheres quilombolas entrelaçam as lutas de resistência dos quilombos no Brasil. São exemplos de mulheres a serem seguidas, dentre outras: Aqualtune, Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela e Maria Conga, mulheres importantes como símbolos e como referência na luta dos dias atuais.

Sobre Aqualtune podemos citar Jhennefer Alves Macêdo (2017):

Aqualtune Ezgondidu Mahamud da Silva Santos foi uma princesa africana, filha do importante Rei do Congo que viveu no século XVII. Segundo informações disponibilizadas no Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), a história da princesa começa no ano de 1665, quando, liderou cerca de 10 mil guerreiros congolezes, no que ficou conhecido como “a Batalha de Mbwila”. Durante essa batalha, a sua tribo foi atacada por outra de nome “Wachagas”-há quem diga que o conflito foi provocado pelos portugueses, interessados em cativos para o comércio de escravos. O fato, é que a tribo de Aqualtune perdeu o combate e a cabeça do pai dela, o rei de Mani-Kongo, foi cortada e exibida em uma igreja, enquanto a sua filha, foi presa com seus companheiros e vendida como escrava. Aqualtune, foi transportada em um navio negreiro e vendida ao Brasil, onde chegou pelo porto do Recife. Comprada como escrava reprodutora foi levada para a região de Porto Calvo, sul de Pernambuco (hoje Alagoas). Lá, organizou uma fuga junto com outros escravos, para a região onde se firmou o Quilombo dos Palmares. Sua ascendência foi reconhecida, e então ela assumiu o governo do território quilombolas, onde as tradições africanas eram mantidas e cada mocambo organizava-se de acordo com suas próprias regras (MACÊDO, 2017, p. 64-65).

Dandara dos Palmares foi a esposa de Zumbi. Ninguém sabe onde ou quando ela nasceu. Sabemos que a sua história começa com sua luta pela liberdade. Não era dada a tarefas domésticas, preferia a guerra. Era capoeirista e sabia usar armas, liderava batalhas sem aceitar acordos ou rendição. Foi no Recife que Dandara encontrou seu fim, quando tentou tomar a cidade e foi derrotada. Ela poderia ter se rendido, mas a mulher de coragem jogou - se de uma pedreira, preferindo a morte à escravidão. Tornou-se mais que um exemplo, uma Mártir da Resistência.

Jarid Arraes (2014) em seu cordel, retrata a força de Dandara:

Pra falar dessa guerreira
Faço humilde reverência
Pois Dandara dos Palmares
Tem importante influência
É para as mulheres negras
Cheias de resiliência.
[...]

Liderança feminina
Forte com convicção
Ela jamais aprovou
Tratado de rendição
Discordou de Ganga-Zumba
Em prol da revolução.
(ARRAES,2014, p.1- 2)

Podemos ver que Dandara era vista como uma mulher forte e lutadora, cujo ideal era a liberdade sua e do seu povo. Na história é vista como um expoente de mulher inspiradora pra o Feminismo Negro.

Sobre Tereza de Benguela, nos apropriamos da fala de Emmanuel de AlmeidaFarias Júnior (2011):

“Rainha Tereza”, como ficou conhecida em seu tempo, viveu na década de XVIII no Vale do Guaporé, no Mato Grosso. Ela liderou o Quilombo de Quariterê após a morte de seu companheiro, José Piolho, morto por soldados. Segundo documentos da época, o lugar abrigava mais de 100 pessoas, com aproximadamente 79 negros e 30 índios. O quilombo resistiu da década de 1730 ao final do século. Tereza foi morta após ser capturada por soldados em 1770 – alguns dizem que a causa foi suicídio; outros, execução ou doença(FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 90).

De acordo com oAnal de Vila Bela do ano de 1770, a rainha Tereza,

governava esse quilombo a modo de parlamento, tendo para o conselho uma casa destinada, para a qual, em dias assinalados de todas as semanas, entravam os deputados, sendo o de maior autoridade, tido por conselheiro, José Piolho, escravo da herança do defunto Antônio Pacheco de Moraes. Isso

faziam, tanto que eram chamados pela rainha, que era a que presidia e que naquele negral Senado se assentava, e se executavam à risca, sem apelação nem agravo (Anal de Vila Bela do ano de 1770, apud AMADO e ANZAI, 2006, p. 140).

Ali, naquele quilombo, era cultivado o algodão, que servia posteriormente para a produção de tecidos. Havia também plantações de milho, feijão, mandioca, banana, entre outros.

Os aspectos heróicos e afirmativos dessas mulheres se sustentam na capacidade que cada uma teve em enfrentar as adversidades com coragem e determinação. Bravura, resistência e desejo de liberdade moveram as ações dessas mulheres que deram a vida em prol de um bem coletivo: manter vivas e livres as raízes do povo africano para além da escravidão.

A outra mulher a destacar é Maria Conga que era escrava de uma Fazenda de Café na Região Sudeste do Brasil, filha de Rei Congo, líder dos negros de seu Quilombo, e de sua companheira, que também tinha o nome de Maria. Seu pai era respeitado por todos os que um dia foram escravos e integravam o Quilombo.

Maria Conga³⁰ era uma lutadora e salvadora de seus irmãos negros que foram escravizados, sendo muito respeitada pelos negros. Tinha uma sabedoria e força espiritual elevada, ajudando seu pai na difícil jornada de levar a caridade aos negros sofredores. Era uma grande “Benzedeira”, e também doutrinadora dos espíritos sem luz que perturbavam a mente e o corpo dos negros e brancos de sua época. com os ensinamentos de seu pai Octacílio – Rei Congo, e de sua mãe Maria, Maria Conga ficou muito conhecida pelas curas físicas, mentais e espirituais que efetuou em inúmeras pessoas, tanto brancas como negras.

Ainda hoje, dentro dos quilombos, as mulheres possuem um importante papel na organização sociopolítica, inclusive pelo seu histórico de lutas pela terra. Nessas comunidades, as mulheres é que cuidam da família e da vida da comunidade como um todo.

Hoje, na maioria das comunidades, as mulheres estão nas direções das associações, nas diversas funções, mas há essa questão da invisibilidade é, o homem sempre na frente e a mulher como coadjuvante, quando muitas vezes é a mulher a protagonista. As mulheres quilombolas são as detentoras dos saberes tradicionais, das rezas, da medicina natural e comidas típicas. Continuam, até hoje, sendo

³⁰Vovó Maria Conga. Disponível em: <https://trilogiainca.com/2015/07/07/vovo-maria-conga/>. Acesso em: 02 de março de 2018.

importantes na organização social, produtiva e de estratégias de resistência.

Seguindo um histórico de participação ativa, elas “tornam-se” negras e, sobretudo, mulheres. E é a geração dos antigos quilombolas que, através da memória cultural e histórica, proporciona uma reconstrução de suas identidades, constituindo um novo conceito sobre quilombolas, sobre mulher negra, em que a maior característica é a resistência e luta pelos direitos.

Portanto, quando se parte em busca da significação do papel da mulher quilombola, é impossível não pensar no papel da representatividade³¹ feminina em processos de lutas, conquistas e avanços e, principalmente, um olhar sobre a mulher no contexto da questão racial, social e de gênero.

Cleyciane Cássia Moreira Pereira, Jaires Oliveira Santos e Maria Isabel De Jesus Sousa Barreira(2016, p.120), destacam que as mulheres africanas já desenvolviam estratégias relacionadas a práticas de interajuda, ou práticas sociais de ajuda mútua, resultando, assim, em marcas positivas na história de populações marginalizadas, de forma elevar o continente africano a condição de primeiro continente com o maior número de mulheres no senado.

A adoção de práticas de interajuda já acompanha as mulheres africanas que adotam as práticas de mútua desde o período pré-colonial, o que lhes dar um valor de tradição e força e destacando-se no cenário de representatividade política, social e econômica. Como destacam Manuela Borges e Joseania MirandaFreitas (2005, p. 35): o “[...] funcionamento de associações de mulheres está documentado nas sociedades pré-coloniais, assim como nas atuais da África Ocidental”

Conceição Osório e Margarita Mejia (2006) analisando sobre as experiências associativas, expõem que estas representam:

[...] o surgimento de uma consciência sobre o papel das mulheres como produtoras de riqueza e maior visibilidade, num processo dinâmico de mudanças complexas e geradoras de conflitos e de novas situações também causadoras de tensões a que é necessário fazer face [...] (OSÓRIO e MEJIA, 2006, p.89–92).

³¹A representatividade aqui refere-se à ideia daquela que representa os interesses de um grupo. O vínculo que liga uma representante aos seus representados é a confiança. O valor da representatividade pode ser mensurado pela quantidade e pela qualidade da informação e da interlocução regular com os representados, pela condução das ideias, opiniões, vontades e interesses dos mesmos representados, pela intervenção na resolução de problemas e conflitos relacionados com o grupo, pela representação e participação institucional que realiza, e pelas lutas, propostas reivindicativas e negociações coletivas que desenvolve.

Não há uma ênfase em publicações, à participação da mulher nas lutas quilombolas e no movimento negro, o que aparece como resultado das estruturas de ideologia dominante branca e machista. Nesse sentido, o não-interesse por produção de conhecimentos sobre a mulher condiz com essa realidade de dominação, mas não condiz com a realidade da participação desta.

Todo o debate que envolve a importância da igualdade de gênero, defende a pertinência do resgate histórico da relevância da figura feminina, ao mesmo tempo em que se enfatiza nesta discussão, a necessidade de reconstrução de uma autonomia historicamente usurpada, tendo em vista todo o processo de subordinação feminina já citado neste estudo.

Porém, para além do debate, aparece como preponderante, a necessidade de que se criem meios de redistribuição equitativa do poder que foi acumulado durante um longo tempo pelo processo autoritário da dominação masculina, e que isso aconteça tanto no tocante à esfera social, como no âmbito político e econômico (EDDLA KARINA GOMESPEREIRA, 2010, p.27).

Além de promover políticas de neutralização das injustiças, é relevante instituir políticas transversais compensatórias, capazes de corrigir os desníveis históricos impostos à condição feminina. Assim, a igualdade de oportunidades e de acesso isonômico aos bens públicos não depende somente da reversão do contexto de subordinação imposto pelo patriarcado, mas também de políticas compensatórias temporárias, capazes de assegurar, durante o período de supressão dos valores sexistas, a equiparação dos contextos sociais desiguais (PEREIRA, 2010, p. 27).

As mudanças que devem ser feitas não podem vir concentradas apenas no combate aos efeitos de uma visão de mundo na qual se valoriza o ponto de vista masculino, é preciso aprofundar-se nas causas que fundamental a cultura sexista ainda vigente, ou seja, é interessante que se pense em meios que neutralizem o conjunto de “todos e cada um dos métodos empregados no seio do patriarcado para poder manter em situação de inferioridade, subordinação e exploração o sexo dominado” (VICTORIASAU, 1989, p. 257).

Essa desconstrução que se sugerem, envolve, portanto, não apenas questões de cunho cultural e político, mas também discussões de ordem ética, pedagógica, institucional e jurídica. Entretanto, destaca-se a plena vigência da revolução pela qual os valores enraizados pela cultura patriarcal hegemônica perdem prevalência ante os

direitos humanos.

Quando se analisa sobre a mulher quilombola e o seu papel na sociedade, esta análise extrapola o mero reconhecimento da luta das mulheres negras em geral, sendo o seu empoderamento atrelado às referências históricas, na medida em que constituem uma trajetória de luta e contraposição dos espaços de invisibilidade, opressão e desigualdade. É esta a base para que as identidades se sobreponham, se entrecruzem e se acumulem, viabilizando a análise por uma perspectiva interseccionalizada (DEUS, 2011, p. 110).

A ideia de interseccionalidade foi elaborada por Kimberlé Crenshaw no final da década de 80. É uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Trata-se, assim, de uma forma de análise que torna possível dar visibilidade à vivência cotidiana e toda a sua complexidade, criando um contexto difuso e que flui em um contexto no qual pessoas e grupos diferentes coexistem, articulam-se e travam suas lutas em busca de condições melhores de vida.

As questões mais graves enfrentadas por essas mulheres são as faltas de acesso às políticas públicas: terra, educação, saneamento básico, saúde, transporte, segurança para as mulheres.

Dessa forma, o segmento quilombola enfrenta na atualidade grandes impasses que envolvem a questão da territorialidade, diante da enraizada luta pelo reconhecimento e demarcação justa das terras, também vivenciam constantes ameaças, opressões e violações, provocadas pelos proprietários de terras (GELINSKI; SIQUEIRA, 2014, p.04).

São expressivas as demandas no âmbito de saúde e educação, que revelam o descaso desses serviços na área quilombola. Entre outras distintas demandas que compreendem a falta de acesso aos direitos sociais básicos, como: condições dignas de moradia, transporte, luz elétrica, água, saneamento básico, resgate e preservação das práticas culturais, esporte e lazer, assistência técnica, recuperação das escolas

nas comunidades, espaço em políticas públicas etc (GELINSKI; SIQUEIRA, 2014, p.09).

As políticas públicas não chegam aos quilombos como são colocadas no papel e, quando chegam, muitas vezes os quilombolas não se reconhecem dentro delas. Pode-se dar como exemplo as escolas das comunidades quilombolas, que não incluem nos seus currículos as histórias, as manifestações culturais desses povos.

Conforme descrevi ao longo desse capítulo, analisando as trajetórias de lutas e resistências das mulheres brasileiras fica evidente que, apesar dos avanços, as mulheres, em especial as negras e quilombolas, precisaram encontrar a sua identidade, valorizar sua história e suas raízes, e se assumir enquanto agentes ativos do processo de democratização racial e de gênero.

CAPÍTULO 2. QUILOMBOS NA ATUALIDADE

Quando pesquisamos sobre as mulheres quilombolas, temos que primeiramente adentrar num breve estudo sobre o grupo de pertencimento dessas mulheres, ou seja, as comunidades quilombolas.

2.1 Quilombo ao longo da história

O termo Quilombo em seu sentido etimológico é originário do quimbundo que significa “união” ou “reunião de acampamento” (NEI LOPES, 2006, p.139). O vocábulo aportuguesado “quilombo” tem sua origem na estrutura da língua bantu ou banto (kilombo) e pode ser entendido também como “acampamento guerreiro na floresta”; o nome de uma região administrativa em Angola; habitação na região central do antigo reino do Congo; “lugar para estar com Deus”, na região central da Bacia do Rio Congo; e significa, ainda, na região centro-oeste de Angola, filho de preto que não é preto.

Ainda hoje, quando se pensa em quilombo, a primeira ideia que vem à mente é a de que trata-se de um fenômeno sócio-histórico que se desenvolveu em um local longínquo e isolado, no meio da mata, constituídos exclusivamente por escravos fugidos. Consagrada pela historiografia e pelo senso comum no Brasil, essa visão ainda permanece bastante arraigada.

No Brasil, é do período colonial a concepção pautada na determinação do Conselho Ultramarino de 1741, que entendia os quilombos como: “Toda a habitação de negros fugidos que passe de cinco, em parte despovoada ainda que não tenha ranchos levantados nem nela se achem pilões” (LOURDES CARRIL, 2006,p.52). Seguindo essa lógica José Maurício Arruti(2008, p.4) contribui mencionando que na legislação imperial eram necessários apenas três escravos fugidos, “mesmo que não formassem ranchos permanentes”.

No entanto, os quilombos não podem ser vistos apenas desta forma, eles representaram uma importante forma de resistência ao sistema vigente e mesmo após a abolição continuaram a representar essa resistência, visto que o negro não foi verdadeiramente integrado como cidadão à sociedade, como eles mesmo afirmam passaram a viver em uma escravidão às escondidas.

As fugas foram uma das formas encontradas para a resistência e oposição aos castigos físicos, às longas jornadas de trabalho e a toda arbitrariedade a que eram submetidos os negros escravizados. A definição de quilombo durante a escravidão tornou jurídica a questão das fugas de escravos, marginalizando e penalizando os escravos que buscavam nas fugas uma forma de defesa contra o regime.

Neste sentido, pensando ainda nos quilombos históricos, devemos reforçar a questão de que eles não se desenvolviam no isolamento e na anomia societária, mas tinham como uma importante estratégia de sua sobrevivência e duração a inter-relação com outros agentes sociais. Daí o uso, tanto para os quilombos históricos, como para os contemporâneos, mostrando a intrínseca relação conceitual entre eles, do conceito de campo negro, evidenciando como estrategicamente para a resistência quilombola era obrigatória a negociação e o diálogo com setores sociais e raciais díspares, compondo uma rede de reais e potenciais aliados, conforme Flávio dos SantosGomes (1995):

Tais contatos constituíram a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas, de onde os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para a manutenção de sua autonomia. Era um verdadeiro campo negro, no qual as ações dos variados agentes históricos envolvidos tinham lógicas próprias, entrecruzando interesses, solidariedade, tensões e conflitos (GOMES, 1995, p. 63).

Existem dois tipos principais de fugas realizadas pelos negros: as fugas reivindicativas e as fugas de rompimento.

As fugas reivindicativas foram as mais comuns. Segundo os historiadores Manolo Florentino e Marcia Amantino (2012, p.239), as prudentemente chamadas fugas reivindicativas, ou escapadelas, tinham por objetivo final obter pequenas conquistas que incidiram em uma maior autonomia do escravo em seu trabalho, sendo uma melhoria das condições de labor na escravidão.

Os fugidos apresentavam uma série de reivindicações, como folgas nos finais de semana, melhores condições de trabalho, escolha de novos feitores com aceitação dos escravos e ainda a possibilidade de poderem participar de brincadeiras, terem folgas e cantar em todos os tempos que quisessem sem que tivessem que pedir autorização ou que fossem impedidos.

Já as fugas de rompimento foram as que questionavam na prática a escravidão, pois o escravo lutava para alcançar sua liberdade do jugo de seu senhor. Na fuga de rompimento, o escravo superava a fiscalização e o controle exercido por feitores e outros funcionários das fazendas, embrenhando-se pelas matas e também pelas cidades para construir uma nova vida. A formação de quilombos foi a principal característica da fuga de rompimento.

Os escravos fugidos buscavam, nesses lugares, proteção e segurança, bem como igualdade de condições e liberdade de acesso à terra. A organização territorial dos antigos quilombos recebia referências das comunidades existentes na África e influências marcantes dos povos indígenas.

O conceito de comunidade quilombola, portanto, tem origem no campesinato negro, povos de matriz africana que conseguiram ocupar uma terra e obter autonomia política e econômica. Ao quilombo contemporâneo está associada uma interpretação mais ampla, mas que perpetua a ideia de resistência do território étnico capaz de se organizar e reproduzir no espaço geográfico de condições adversas, ao longo do tempo, sua forma particular de viver (ANJOS, 2006, p. 53).

Após cem anos da assinatura da Lei Áurea que libertou os escravizados no Brasil, os quilombos eram considerados locais com grandes concentrações de negros que se rebelaram contra o regime colonial. A partir de 1988, após a promulgação da Constituição, o quilombo foi reinterpretado. Então, o quilombo, tradicionalmente pensado como comunidade de escravos fugidos, adquiriu novos significados. Sobre o conceito de quilombo, a partir de 1988, identifica-se a existência de perspectivas historiográficas distintas.

Existe uma corrente historiográfica que se ampara na bibliografia que apontou o quilombo como fenômeno sociológico e demarcado historicamente pela presença da escravidão, ou seja, afirmando que o fenômeno quilombo deixou de existir com o advento da abolição, ou seja, com a abolição em 13 de maio de 1888 ele deixara de existir, pois estaria umbilicalmente ligado a resistência dos trabalhadores escravizados. Seguindo essa corrente, a historiadora Márcia Motta (2007, p. 16-27), publicou um artigo criticando a ressignificação do termo quilombo, como sinônimo de comunidade negra contemporânea. Para essa historiadora o quilombo deixou de ser “um grupo oriundo da fuga de escravos e passou a referir-se a qualquer negro rural com presença antiga na região”. Nessa compreensão, não se poderia conceituar uma comunidade camponesa de quilombola no pós-1888, mesmo que constituída basicamente de negros.

Uma outra corrente, admitem o uso, mediante ressignificação, do conceito de quilombo, na atualidade, adjetivando-o de *quilombo contemporâneo*. Os cientistas sociais, que fazem parte dessa corrente admitem a continuidade do fenômeno após a abolição. Portanto, o conceito de quilombo sofreu ao longo da história uma significativa reconfiguração, deixou, então, de ser associado apenas ao fenômeno da escravização, de uma forma de apropriação da terra e passou a ganhar significação sociocultural.

Nessa perspectiva podemos citar o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (1996, p.18), que definiu sinteticamente o quilombo como “um processo de trabalho autônomo, livre da submissão dos grandes proprietários”. Almeida (2004, p.18) definiu o quilombola como “aquele que tem consciência de sua posição reivindicativa de direitos étnicos e a capacidade de se autodefinir como tal”. Nessa compreensão o processo de identificação das comunidades quilombolas se daria pela articulação das suas moradoras e moradores que sentem a necessidade de preservação de seus territórios, culturas e religiosidades, dentre outras. Destaca-se aí um referencial social e étnico de um grupo de camponeses negros, cujo processo de (auto)identificação não se dissocia das bases históricas, já que remete a formas de exploração que possuem continuidade com o passado escravista.³²

³² Mesmo que estejamos destacando a questão do campesinato negro não estamos esquecendo que o fenômeno quilombola tem também uma vertente urbana, que tem emergido com força nos últimos anos. Ver: ANJOS, José Carlos Gomes dos. Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Quilombola Família Fidelix – Porto Alegre/RS. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009. CARVALHO, Ana Paula Comin de. WEIMER,

Para Aniceto Cantanhede Filho (2006, p.13), corroborando com esse pensamento, o foco da definição de quilombos se deslocou da ideia de fuga para a de autonomia no processo produtivo. É essa autonomia que tem servido de sustentáculo para se pensar o conceito contemporâneo de quilombo. A luta dos quilombolas sempre foi voltada para a conquista e a manutenção de sua autonomia no processo produtivo. Ela se manifestou dessa forma tanto nos ambientes de escravidão, quando os grandes proprietários se viram obrigados a fazerem concessões aos trabalhadores escravizados, quanto na organização de ambientes próprios dos ex-escravos, em locais mais ou menos separados de onde se praticava a escravidão.

O conceito de quilombo ou comunidade quilombola com o qual se trabalha hoje, tanto no campo jurídico como no campo da antropologia e da história, é um conceito ressignificado e ressemantizado, a partir de um processo de revisão e reinterpretação da história de resistência cultural, política e racial de diversos grupos afro-brasileiros, em articulação com sua contemporaneidade e suas especificidades em relação a outros grupos sociais.

De acordo com o pensamento de Ilka Boaventura Leite (2000, 333-354), atualmente as comunidades quilombolas vivem na busca constante do direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade. Conforme a autora, o mais importante para a manutenção e organização dos quilombos é a sobrevivência da sua história de vida, conservando os valores étnico-raciais trazidos do continente africano, por ocasião da escravatura no Brasil. Entretanto, tal reconhecimento deve ser feito sem essencialismos, considerando a complexidade da experiência negra, desde o período escravista e a sua trajetória no pós-abolição.

2.2 Legislação de proteção às comunidades quilombolas

Destaco em seguida a legislação vigente no Brasil de proteção às comunidades quilombolas:

Rodrigo de Azevedo. Família Silva: Resistência Negra no bairro Três Figueiras. Laudo Antropológico e histórico de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo Família Silva para cumprimento ao Artigo 68/ADCT. Porto Alegre: FCP/PMPOA, setembro de 2004.

O artigo 68 dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) disserta que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Esse artigo enquanto “letra de lei” não conseguiu sozinho produzir efeitos, uma vez que sua redação é ampla e aberta, não trazendo um procedimento efetivo para que os destinatários o acionassem diretamente.

A Constituição complementou a questão trazendo informações importantes nos artigos 215 e 216. Pelo primeiro foram garantidos os direitos culturais, os incentivos institucionais, valorização das manifestações culturais e do patrimônio cultural brasileiro, já pelo segundo, o artigo 216 é destacada a preservação das manifestações culturais, tais como os modos de viver, fazer, de expressão artística, de obras, dos objetos e dos sítios culturais. Tais artigos ainda consagram o termo afrodescendente para a questão.

Nesse sentido, Rodrigues, Rezendes e Nunes (2017, p.101) afirmam que a cultura dos remanescentes das comunidades de quilombo representa um patrimônio da sociedade brasileira e seu modo de viver deve ser preservado.

Estes dois dispositivos constitucionais fornecem, juntamente com o artigo 68 do ADCT, a proteção jurídica básica ao direito étnico-quilombola no Brasil. Mesmo com estes marcos, não haveria elementos jurídicos suficientes para afirmar onde estão e quem são os quilombolas. Surge aí a questão de como identificá-los e, após, efetivar tais comandos constitucionais.

A promulgação da disposição constitucional transitória, evidentemente, trouxe à tona a existência destas centenas de comunidades negras – rurais e urbanas – em todo o território nacional. Paralelo a isso, emergiu também uma agenda tensa e complexa de negociações e afirmações de demandas sociais, que necessitaram de consistência política e conceitual. Tendo em vista as disparidades que apontamos sobre a aplicação do termo *quilombo* às demandas contemporâneas, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) emitiu um parecer em 1994, produto de seu Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, que dizia:

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 e na consolidação de um território próprio. A identidade destes grupos não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e de sua continuidade enquanto grupo (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1994, p. 81-82).

Após, na sequência dos embates políticos e jurídicos que afloram, promulga-se o Decreto Executivo 4.887/03³³ e a Instrução Normativa do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA (IN/INCRA) nº 57, os quais, articulados com os imperativos da Convenção 169³⁴ da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ajudam a desembaçar a imagem deste direito.

Esse Decreto 4.887/03 visou operacionalizar a questão quilombola no Brasil e reorganizar a matéria, pois revogou o decreto executivo 3.912/01, o qual fixava marco temporal para a formação dos quilombos, no sentido de verificar e constatar a posse contínua da terra de 1888 a 1998 de forma ininterrupta.³⁵ Tal determinação prejudicava a elaboração dos laudos, limitando as demandas sociais dos camponeses negros àquelas comunidades que explicitamente (e comprovadamente) possuíam vínculos com o período escravista. Isso reduzia enormemente o alcance do dispositivo constitucional e prejudicava o processo de visibilidade dessas comunidades, estreitando o conceito de comunidade quilombola a resistência dos trabalhadores escravizados. Dada a vigência do Decreto 4.887/03 e a transmissão da competência administrativa da Fundação Cultural Palmares (FCP) para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (Decreto 4.883/03), esta autarquia tratou de

³³De acordo com o Decreto Federal 4887/2003³³, considera-se comunidades quilombolas os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

³⁴As comunidades quilombolas, enquanto populações tradicionais autodeterminadas em função de sua identidade étnica, costumes, cultura e relação com os territórios ocupados, deve-se aplicar os ditames da Convenção nº 169 da OIT. Apesar de fazer referência expressa às populações indígenas e tribais, o alcance das disposições da Convenção vai bem mais além, atingindo os povos e as comunidades tradicionais. Entre eles, os remanescentes quilombolas no Brasil, tendo em vista a autodeterminação dessas comunidades em função de sua identidade étnica, seus costumes e sua cultura, sua história secular e a relação que guardam com os territórios que ocupam.

³⁵Esse decreto, aprovado durante a gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso, atribuía a Fundação Cultural Palmares a competência para “dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas” e determinava que só poderiam ser reconhecidas as propriedades fundiárias que: II - eram ocupadas por quilombos em 1888; e II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm. Acesso em 14 de janeiro de 2018.

editar instruções normativas para determinar os procedimentos internos.

A Instrução Normativa nº 57 do INCRA,³⁶ vigente atualmente, visou detalhar o Decreto 4.887/03 em procedimentos executórios dentro da autarquia conveniente. Outro marco legislativo é o Decreto Executivo nº 5.051/04, pelo qual o Brasil internalizou a Convenção 169 da OIT (Convenção sobre os povos indígenas e tribais). Esta convenção representou o ingresso formal do critério de autoatribuição na legislação brasileira, ao compasso da teoria da Etnicidade, defendida pela Associação Brasileira de Antropologia no parecer já citado, de 1994.

No que se refere ao conceito de quilombo utilizado pela legislação, constata-se seu enquadramento em uma concepção de grupos quilombolas com presunção de ancestralidade, trajetória própria, relação específica com a terra, história vinculada com a opressão do negro e que apresentem critérios de definição étnica-racial.

As Portarias nº 127 e nº 342 de 2008, e a Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98/2007,³⁷ também asseguram os direitos das comunidades quilombolas e os procedimentos administrativos para a regularização fundiária e acesso às políticas públicas a serem implementadas pelos órgãos governamentais.

A Constituição, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) nº 68, reconhece a propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades de quilombos, estabelecendo que o Estado deverá emitir os respectivos títulos de propriedade a estas comunidades, e o decreto supracitado é um dos instrumentos normativos que procura dar executividade ao comando constitucional.

Apesar de o direito à titulação estar garantido constitucionalmente, sua viabilização depende das estruturas do poder executivo, que viabiliza, por meio de decretos e regulações administrativas, o funcionamento das demandas políticas em atos de governo.

Com o intuito de dificultar esse processo, no ano de 2017 o Supremo Tribunal Federal dá continuidade ao julgamento de importante ação acerca dos direitos territoriais quilombolas. Nela, discute-se o direito das comunidades quilombolas à titulação de seus territórios e a imposição, ou não, de um marco temporal que

³⁶Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinstituição, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

³⁷Regulamenta o procedimento para identificação e reconhecimento das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo.

determine o exato período de ocupação das terras quilombolas para que estes tenham reconhecidos o seu direito ao território.

A Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239,³⁸ que teve a continuidade do julgamento marcada para o dia 18 de outubro, possui como autor o Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM). A ADI questiona o Decreto nº 4.887/2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Caso o Decreto Federal nº 4887/03 fosse julgado inconstitucional, quilombolas enfrentariam grandes dificuldades para a titulação de suas terras, uma vez que não haveria marco normativo regulamentador. Caracterizaria um retrocesso em relação aos direitos quilombolas.

Após quase 14 anos de tramitação, em 09 de fevereiro de 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF), por maioria dos votos, julgou improcedente essa Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, que atacava o Decreto Federal nº 4887/03 de regulamentação do procedimento de titulação das terras quilombolas.

Os Ministros Edson Fachin, Luis Roberto Barroso, Luiz Fux, Ricardo Lewandowski, Marco Aurélio e Celso de Mello, bem como as Ministras Rosa Weber e Carmem Lúcia, rechaçaram, de forma inequívoca e definitiva, a aplicação do marco temporal às comunidades quilombolas. Apenas os Ministros Dias Toffoli e Gilmar Mendes votaram pela aplicação dessa tese, que estabelece que que só teriam direito às terras as comunidades que tinham sua posse em 5 de outubro de 1988.

O Ministro Ricardo Lewandowski afirmou que a proposta de marco temporal apresentada pelo Ministro Dias Toffoli impunha às comunidades quilombolas a obrigação de produzir uma prova impossível de ser obtida na prática. Obrigar as comunidades a provar que foram expulsas da terra de forma violenta seria, na verdade, impedir o exercício do direito e desconsiderar a notória opressão histórica a que as comunidades quilombolas estão submetidas.

Lewandowski ainda afirmou que a ciência antropológica tem ampla capacidade

³⁸ O julgamento dessa ação foi iniciado em 2012, quando o ministro César Peluso votou pela inconstitucionalidade do Decreto. Naquela oportunidade, a ministra Rosa Weber pediu vistas do processo. Com a retomada do julgamento, em 2015, Rosa Weber considerou o decreto constitucional. Na mesma votação, o ministro Dias Toffoli apresentou novo pedido de vistas. O julgamento deverá ser retomado com o voto de Dias Toffoli. Ainda faltam votar os ministros Edson Fachin, Roberto Barroso, Luis Fux, Ricardo Lewandowski, Gilmar Mendes, Marco Aurélio, Celso de Mello e, por último, a presidenta Carmem Lúcia. O Ministro Alexandre de Moraes não votará nesse julgamento, uma vez que substituiu o Ministro Cesar Peluso, que já proferiu voto enquanto relator da ação em 2012.

de estudo da relação das comunidades que pleiteiam o direito à titulação com a terra pretendida, e que fraudes seriam impossível, pois não seria minimamente factível admitir a possibilidade de criação de "comunidades imaginárias" para impor a aplicação do marco temporal como elemento apto a evitar supostas fraudes.

Foi criada a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, pela Medida Provisória nº 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei nº 10.678, nasce do reconhecimento das lutas históricas do Movimento Negro brasileiro. A data é emblemática, pois em todo o mundo celebra-se o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU), em memória do Massacre de Shaperville. Em 21 de março de 1960, 20.000 negros protestavam contra a lei do passe, que os obrigava a portar cartões de identificação, especificando os locais por onde eles podiam circular. Isso aconteceu na cidade de Joanesburgo, na África do Sul. Mesmo sendo uma manifestação pacífica, o exército atirou sobre a multidão e o saldo da violência foram 69 mortos e 186 feridos.

Como forma de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas, criou-se o Programa Brasil Quilombola, em 12 de março de 2004. Como seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas, conforme segue:

Eixo 1: Acesso a Terra – execução e acompanhamento dos trâmites necessários para a regularização fundiária das áreas de quilombo, que constituem título coletivo de posse das terras tradicionalmente ocupadas. O processo se inicia com a certificação das comunidades e se encerra na titulação, que é a base para a implementação de alternativas de desenvolvimento para as comunidades, além de garantir a sua reprodução física, social e cultural;

Eixo 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida – consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura (habitação, saneamento, eletrificação, comunicação e vias de acesso) e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas, notadamente as de saúde, educação e assistência social;

Eixo 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local - apoio ao desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades;

Eixo 4: Direitos e Cidadania - fomento de iniciativas de garantia de direitos promovidas por diferentes órgãos públicos e organizações da sociedade civil, estimulando a participação ativa dos representantes quilombolas nos espaços coletivos de controle e participação social, como os conselhos e fóruns locais e nacionais de políticas públicas, de modo a promover o acesso das comunidades ao conjunto das ações definidas pelo governo e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada

município onde houver comunidades remanescentes de quilombos (GUIA DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES QUILOMBOLAS, 2013, p. 10).

A Medida Provisória nº 726, publicada no Diário Oficial da União no dia 12 de maio de 2016, estabeleceu a estrutura organizacional da Presidência da República e dos Ministérios que compõem o governo federal. O documento oficializou a extinção do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, que foi criado em 13 de outubro de 2015, pela MP 696, com a junção da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir); Secretaria de Políticas para as Mulheres; Secretaria de Direitos Humanos e Secretaria Nacional de Juventude.

Uma outra Medida Provisória, de nº 768, de 2 de fevereiro de 2017, reorganizou as secretarias temáticas na nova estrutura do Ministério dos Direitos Humanos, retirando-as do Ministério da Justiça, incluindo a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). O instrumento de reorganização ministerial seguinte, a Medida Provisória 782, de 31 de maio de 2017, manteve esta configuração. Atualmente, portanto, a Seppir pertence à estrutura do Ministério dos Direitos Humanos.

2.3 Comunidades quilombolas do Ceará

De acordo com números oficiais,³⁹ existem 214 mil famílias vivendo em localidades remanescentes de antigos quilombos, com quase 1 milhão de pessoas. Desse total, 92% se declaram pretos e pardos e, segundo o Ministério do Desenvolvimento Social, 75% vivem em situação de extrema pobreza.⁴⁰ Um número alto diante da média nacional, de 8,5%.

Levantamento feito pela Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura, aponta a existência de 3018 comunidades remanescentes de quilombos certificadas no território brasileiro, dados atualizados até a Portaria nº 268 de 02/10/2017.

³⁹ Dados de 2014.

⁴⁰ Ao cruzar dados do Desenvolvimento Social, do Censo 2010 e de outras instituições do governo, a Fundação Palmares, responsável pelo reconhecimento oficial dessas comunidades, constatou que 76% não dispõem de coleta de esgoto, 63% vivem em casas com piso de terra batida, 62% não têm acesso a água encanada e 24% não sabem ler e escrever.

Existem comunidades remanescentes de quilombos em quase todos os estados brasileiros: Amazonas, Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Pernambuco, Paraná, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, Rondônia, Santa Catarina, São Paulo, Sergipe e Tocantins, exceto no Acre, Roraima e no Distrito Federal.

De acordo com dados disponibilizados pela Fundação Cultural Palmares, pode-se observar no gráfico abaixo, que os municípios que possuem o maior número de comunidades remanescentes de quilombos são: Bahia com 743 comunidades, Maranhão com 690, Minas Gerais com 319 e Pará com 254.

Gráfico 02: Número de Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, nos estados brasileiros.



Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2017.

A organização dessas comunidades remanescentes de quilombos tornou visível as suas histórias de resistências, trouxe a valorização da auto-estima e ainda

resultou na criação de programas governamentais especiais para essas comunidades. Essas são conquistas que os homens e as mulheres quilombolas se orgulham, mas permanecem na luta pelo reconhecimento e a titulação de seus territórios.

Em 2017, nos municípios do Ceará, constatam-se comunidades quilombolas em diferentes fases de organização e autoidentificação. Nos municípios cearenses se distribuem 85 comunidades que se auto reconhecem remanescentes de quilombolas, com o incentivo do movimento quilombola, por meio da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Ceará (CERQUICE). Destas, 49 já foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares, de acordo com a portaria nº 268/2017, publicada no Diário Oficial da União (DOU) de 02/10/2017:

Tabela 02: Comunidades Quilombolas reconhecidas pela FCP, por municípios, no Ceará

MUNICÍPIO	COMUNIDADE
Acaraú	Córrego dos lús
Aquiraz	Goiabeira
Aquiraz	Lagoa do Ramo
Aracati	Córrego de Urbaranas
Aracati	Cumbe
Araripe Salitre	Sítio Arruda
Baturité	Serra do Evaristo
Catunda Tamboril	Lagoa das Pedras
Caucaia	Boqueirão das Araras
Caucaia	Cercadão do Dicetas
Caucaia	Porteiras
Caucaia	Serra do Juá
Caucaia	Caetanos em Capuan
Caucaia	Serra da Rajada

Caucaia	Serra da Conceição
Caucaia	Deserto
Coreaú Moraújo	Timbaúba
Crateús	Queimadas
Croatá Ipueiras	Três Irmãos
Horizonte Pacajus	Alto Alegre
Horizonte Pacajus	Base
Ipueiras	Sítio Trombetas
Ipueiras	Coité
Itapipoca	Nazaré
Monsenhor Tabosa	Boa Vista dos Rodrigues
Monsenhor Tabosa	Buqueirão
Novo Oriente	Minador
Novo Oriente	Bom Sucesso
Novo Oriente	Barriguda
Ocara	Melâncias
Pacujá	Batoque
Porteiras	Souza
Potengi	Sítio Carcará
Quiterianópolis	Gavião
Quiterianópolis	Fidelis
Quiterianópolis	Croatá
Quiterianópolis	Furada

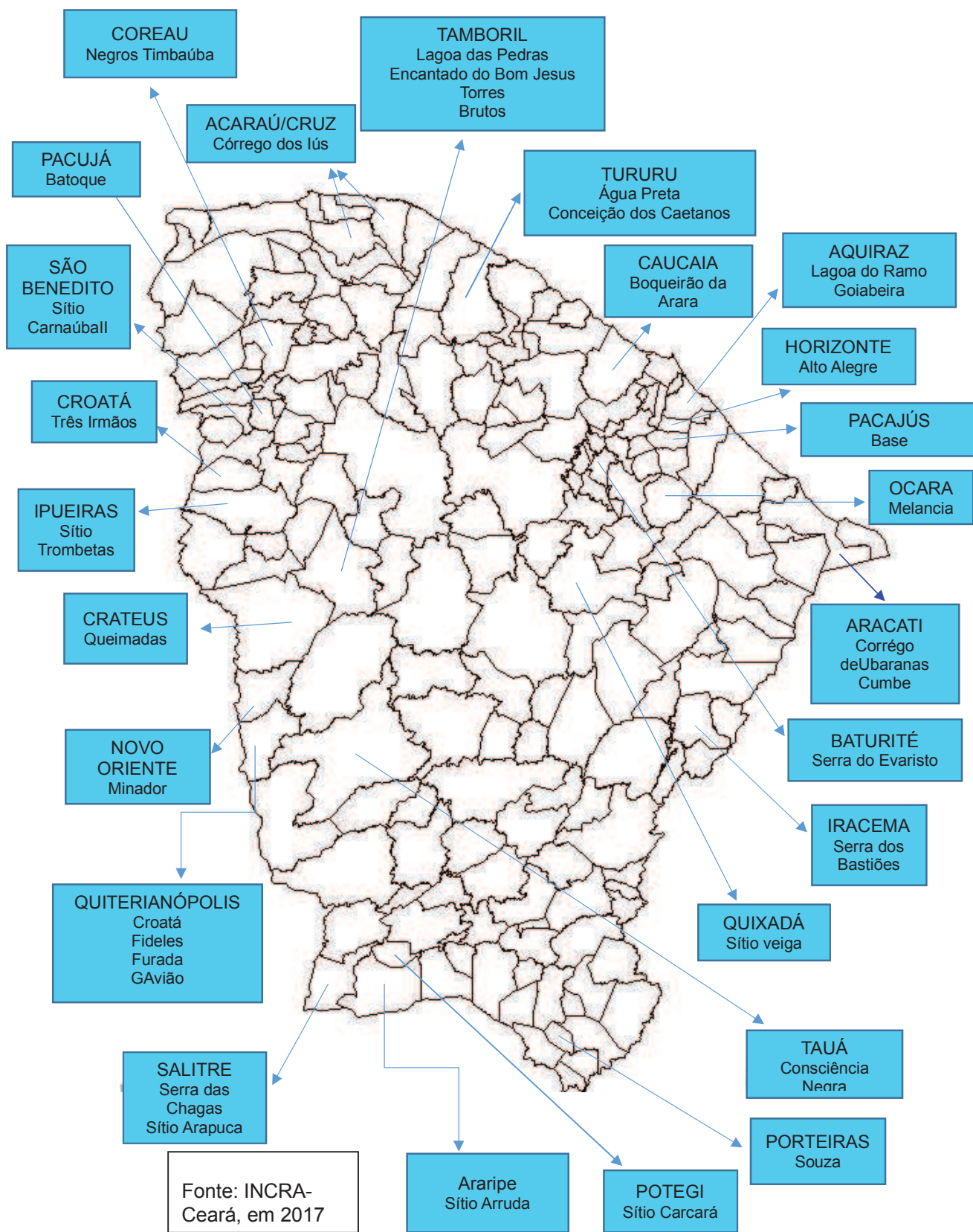
Quiterianópolis	São Jerônimo
Quixadá	Sítio Veiga
Salitre	Serra dos Chagas
Salitre	Renascer Lagoa dos Crioulos
Salitre	Nossa Senhora das Graças do Sítio Arapuça
São Benedito	Sítio Carnauba II
Tamboril	Encantados do Bom Jardim
Tamboril	Torres
Tamboril	Brutos
Tauá	Consciência Negra
Tururu	Água Preta
Tururu	Conceição dos Caetanos

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2017

Das 49 comunidades citadas no quadro acima, 32 estão em processo, de reconhecimento e identificação de territórios quilombolas, no INCRA. Destas, há três comunidades quilombolas já reconhecidas pelo INCRA, onde moram 476 famílias descendentes de escravizados, que são: Alto Alegre e Base, entre os municípios de Horizonte e Pacajus; Lagoas das Pedras e Encantado do Bom Jardim, no município de Tamboril; Sítio Arruda, entre os municípios de Araripe e Salitre.⁴¹ Essa última já de posse da certidão de direito rural de uso.

⁴¹Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/noticias-sala-de-imprensa/noticias/14037-territorios-quilombolas-no-ceara-sao-decretados-para-interesse-social-de-desapropriacao>. Acesso em: 30 de abr. 2015.

Mapa 03: Comunidades Quilombolas no Ceará



É importante destacar, que essas comunidades não sabiam o que era ser remanescentes quilombolas, viviam isolados à margem da sociedade, em um sistema de escravidão disfarçada. Todo esse processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, no Ceará, teve início em 2005, quando o Instituto Luiz Freire, de Pernambuco, ganhou um edital para trabalhar essa temática no Ceará, por meio de oficinas.

Houve a seleção de algumas pessoas para participarem desse estudo e dentre esse grupo estava uma moradora do Sítio Encantado do Bom Jardim, que estudava em Fortaleza. Esta estendeu o convite a outros membros da comunidade, nos quais estavam Renato Baiano, sua esposa Márcia, seu sobrinho Paulo e Simone. Após a participação em 04 oficinas, juntamente com Antônio do Aquiraz, Cícero do Sítio Alto Alegre, Leuda da Comunidade Quilombola da Base criaram uma associação que tinha como objetivo organizar os negros quilombolas cearenses, que recebeu o nome de Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Ceará (CERQUICE).

De acordo com Renato Baiano, um dos pioneiros na organização do movimento, a CERQUICE não vai às comunidades, ditar quem é quilombola Fazem uma discussão junto aos moradores e moradoras, para que à luz da legislação se autoidentifiquem:

Nós, enquanto CERQUICE, não vamos dizer que eles são remanescentes de quilombos, conversamos para saber sobre as suas ancestralidades, manifestações culturais, religiosidade, se tem parentesco com alguém que tenha sido escravo. Procuramos os mais velhos, para que contem as suas histórias, porque não basta ser negro, para ser quilombola e em seguida os mobilizamos para se organizarem enquanto comunidade quilombola.⁴²

⁴² Entrevista realizada em 18 de novembro de 2017, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe, na Comunidade Quilombola Encantado do Bom Jardim.

CAPÍTULO 3. CONHECENDO A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO SÍTIO ARRUDA

Neste capítulo analisaremos a Comunidade Quilombola Sítio Arruda, tratando de aspectos relativos ao seu território, estrutura administrativa, organização familiar, escolarização, cultura. Utilizaremos a história oral como principal metodologia, buscando por meio das entrevistas, ampliar nossa compreensão sobre a organização e as vivências dos habitantes deste quilombo.

Devemos ter presente que estas informações que estão marcadas pelo trabalho da memória, vêm sempre carregadas com as impressões e marcas pessoais. São representações construídas pelos quilombolas acerca da organização e forma de funcionamento da comunidade. Utilizaremos, ainda, como auxílio, o Laudo Antropológico, o livro de atas da associação e fotografias.

Ao utilizarmos as entrevistas das moradoras e moradores da comunidade faremos a transcrição e posteriormente a transcrição, momento em o texto será organizado e formatado, e será feita a devida correção, para que o leitor tenha uma melhor compreensão ao realizar sua leitura.

3.1 A localização e a ocupação em terras cearenses

A pesquisa aqui apresentada desenvolve-se em uma comunidade tradicional,⁴³ rural e de negros, conhecida como Sítio Arruda, no município de Araripe,⁴⁴ que se localiza no extremo-sul do Ceará, na região do Cariri, mas precisamente na Chapada do Araripe. Distante 526,8 km da capital do Estado, Fortaleza. Situa-se na Messorregião Sul Cearense⁴⁵ e na Microrregião Chapada do Araripe.⁴⁶ Limita-se ao

⁴³De acordo com o Decreto 6040, de 07 de fevereiro de 2007, os povos e comunidades tradicionais são definidos como "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição". Entre os povos e comunidades tradicionais do Brasil estão os quilombolas, ciganos, matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades de fundo de pasto, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varzeiros, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, ciganos, açorianos, campeiros, varzanteiros, pantaneiros, caatingueiros, entre outros.

⁴⁴Araripe é um município brasileiro do estado do Ceará. Sua população estimada em 2010 era de 20.685 habitantes. Possui uma área de 1.347 km².

⁴⁵A mesorregião do Sul Cearense é uma das sete mesorregiões do estado brasileiro do Ceará. É formada pela união de 25 municípios agrupados em cinco microrregiões. As principais cidades são Juazeiro do Norte e Crato. O ponto extremo sul do território cearense está localizado nessa mesorregião, no município de Penaforte, na microrregião de Brejo Santo.

⁴⁶Está dividida em cinco municípios: Araripe, Assaré, Campos Sales, Potengi e Salitre. Possui uma área total de 4.784,685km².

norte com Potengi; a leste com Santana do Cariri; ao sul com o Estado de Pernambuco; e a oeste com Salitre e Campos Sales.

Mapa04: Cariri Cearense, com os limites do município de Araripe.



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto de Pesquisa e estratégia Econômica do Ceará (IPECE), 2010.

O Cariri cearense abrange uma área de 15.225,60 Km² e é composto por 27 municípios: Crato, Juazeiro do Norte, Milagres, Tarrafas, Altaneira, Antonina do Norte, Assaré, Barbalha, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Jati, Mauriti, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Porteiras, Potengi, Salitre, Santana do Cariri, Abaiara, Araripe, Aurora, Barro, Brejo Santo, Campos Sales e Caririáçu. A sua população total é de 892.558 habitantes, dos quais 266.418 vivem na área rural, o que corresponde a 29,85% do total. Possui 48.208 agricultores familiares, 605 famílias assentadas e 06 comunidades quilombolas com certificado da Fundação Cultural Palmares.⁴⁷

⁴⁷ Seis comunidades já foram certificadas nesta região pela referida fundação, sendo elas: Sítio Carcará, no município de Potengi; Souza, no município de Porteiras; Serra dos Chagas, Renascer da Lagoa dos Crioulos e Nossa Senhora das Graças do Sítio Arapuca, no município de Salitre; e Sítio Arruda, no município de Araripe. Sendo que esta última teve seu processo de demarcação do território concluído e a comunidade já recebeu a escritura provisória da área. A Fundação Cultural Palmares (FCP) é uma entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. A entidade teve seu estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10 de janeiro de 1992, e tem como missão os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à

Seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) médio é 0,66,⁴⁸ encontra-se abaixo da média do IDH do estado do Ceará, que é de 0,723.

Segundo o historiador Eurípedes Antônio Funes, no seu texto, *Negros no Ceará* (2004), faz-se necessário destacar, que a ocupação das terras cearenses se deu pela expansão das suas fronteiras pelo gado, exigindo pouca mão de obra, contando com a força de trabalho do nativo. A introdução da mão de obra africana escravizada ocorreu e se tornou mais intensa a partir das últimas décadas do século XVIII, quando a lavoura algodoeira, juntamente com a pecuária, constituiu-se num dos principais atrativos para as populações advindas de outras áreas nordestinas. A acumulação de capitais advinda da produção algodoeira e o aumento do sedentarismo permitiram a importação e o conseqüente aumento da presença de mão de obra escravizada na região.

No Ceará, a historiografia nega a presença e a importância negra, posição compartilhada por intelectuais cearenses do século passado. Podemos citar como exemplo, Thomás Pompeu Sobrinho⁴⁹ (1937), em um extenso ensaio sobre as características do homem nordestino, mais precisamente o cearense, no qual advoga que a:

contribuição do sangue africano nas populações nordestinas é pequena e com manifesta tendência para diminuir. Algumas razões de ordem geográfica e social concorreram para esse fato. A terra imprópria para a lavoura e, portanto, quase inculta durante o período colonial dispensava o concurso do trabalhador escravo, isto é, do negro africano. As secas frequentes e devastadoras por vezes atingiam nos seus efeitos a vida dos seres humanos,

identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, além de fomentar o direito de acesso à cultura e à indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras. Uma das principais funções da FCP é visibilizar a existência destas comunidades, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania. Disponível em: www.palmares.gov.br. Acesso em: 03 de maio de 2015.

⁴⁸IDH significa **Índice de Desenvolvimento Humano**, uma medida importante concebida pela **ONU** (Organização das Nações Unidas) para avaliar a **qualidade de vida e o desenvolvimento econômico** de uma população. Anualmente é elaborado o Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH) pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) com base em três pilares (Saúde, Educação e Renda) que são medidos da seguinte forma: Uma vida longa e saudável (**Saúde**): expectativa de vida ao nascer; O acesso ao conhecimento (**Educação**): média de anos de estudo (adultos) e anos esperados de escolaridade (crianças); Um padrão de vida decente (**Renda**): medido pela Renda Nacional Bruta (RNB) com base na Paridade de Poder de Compra (PPC) por habitante. O IDH varia entre 0 (nenhum desenvolvimento humano) e 1 (desenvolvimento humano total), revelando que quanto maior a proximidade de 1, mais desenvolvido. De acordo com o modelo e dados divulgados em 2008 pelo Pnud (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), o Ceará ocupa no Brasil a 22ª colocação com o IDH de 0,723. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/brasil/o-idh-no-brasil.htm>. Acesso em: 04 de agosto de 2016.

⁴⁹De cunho naturalista e positivista, a obra de Thomás Pompeu Sobrinho marcou a produção historiográfica cearense, atuando como presidente do Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará entre os anos de 1938 a 1967. (Moreira, 2016).

fazendo vítimas de eleição nos escravos (negros), dentre todos os menos amparados contra o flagelo, em vista da inferioridade das suas condições sociais (POMPEU SOBRINHO, 1937, p. 348).

Nesse sentido Seraine (1978) afirma que a influência africana no Ceará, não só física como cultural, já tem sido reconhecida como pouco marcante. Mais adiante, embora Seraine admita que os congos fossem “autos populares, de reconhecidas origens afros”, defende que os maracatus, “que atualmente desfilam nos carnavais cearenses”, foram importados do Recife. Ainda, comparando as influências deixadas pelas etnias cearenses, Seraine afirma que, “culturalmente, o lusitano deixou, sem dúvida, quantidade maior de elementos integrantes do patrimônio folclórico regional”(SERAINE, 1978, p.7-8).

Dessa forma, o entendimento de Seraine corroborava a absorção de um discurso iniciado um século antes por alguns intelectuais que defendiam a pouca influência do negro na constituição étnica e cultural do povo cearense, numa interpretação marcada por argumentações dos membros do Instituto Histórico do Ceará. Ao longo dos anos, construiu-se, assim, o discurso de que o Ceará não tem negros e que a cultura cearense pouco (ou nada) teria de raízes africanas.

O Ceará é cognominado “Terra da Luz” (expressão atribuída por José do Patrocínio para se referir ao Ceará por sua “iluminadora” liderança e exemplo a ser seguido na luta abolicionista no Império brasileiro) por ser a primeira província do Império do Brasil a libertar seus escravos.

Esses escravizados talvez quase não aparecessem porque o movimento abolicionista, que tornou o Ceará conhecido por ser o primeiro estado a libertar os escravos, foi caracterizadamente de uma elite branca. O movimento abolicionista cearense pareceu mais preocupado com a libertação do que com os libertos e seus destinos na sociedade, o processo abolicionista cearense promoveu invisibilidade no negro na história do Ceará, o que tem sido desvelado por diversas pesquisas surgidas nos últimos anos, mostrando que o negro – cativo ou livre – desempenhou um papel de protagonismo, seja na luta e reconhecimento de sua liberdade, seja na afirmação de uma identidade. Para tanto lançou mão de instrumentos como as suas práticas culturais, por exemplo, as coroações de reis e rainhas nas Irmandades do Rosário.

Portanto, segundo Débora Andrade Pamplona Bezerra (2011) a ideia da ausência populacional negra no Ceará foi algo historicamente construído e aceito nos meios sociais e políticos regionais. Segundo o autor:

como todo mito, o de que no Ceará não há negros e negras foi construído ao longo dos últimos séculos de história do Estado e foi sendo inculcado nas mentes, tendo-se tornado parte do senso comum. Como todo mito, passou a ser uma verdade inquestionável, que demanda um complexo emaranhado de ações no sentido de desfazer o conceito (BEZERRA, 2011, p.95).

Esta é uma forma de invisibilizar a importância do povo negro, de suas lutas e suas conquistas ao longo dos anos. Destaque-se que esse discurso estava conectado a uma narrativa mais ampla, que afirmava a necessidade de invisibilizar a presença negra no país, como forma de torná-lo apto a atingir padrões culturais “civilizados”. Tal investimento no “embranquecimento” parece ter perdurado por mais tempo em alguns estados como, por exemplo, o Ceará e o Rio Grande do Sul.⁵⁰

Porém ao confrontar os dados apresentados pela Revista do Instituto do Ceará, o contingente de sangue africano diluído na massa da população cearense não é desprezível e deve ser levado em conta, no processo histórico cearense.

Tabela 03: População da Capitania do Ceará Grande em 1804

POPULAÇÃO DA CAPITANIA DO CEARÁ GRANDE EM 1804				
VILAS	BRANCOS	PRETOS E PARDOS LIVRES	PRETOS E PARDOS ESCRAVOS	TOTAL DA POPULAÇÃO
Aquiraz	2679	2145	702	5526
Aracati	2339	1490	1102	4931
São Bernardo	3753	2769	943	7465
Icó	3822	3522	1507	8851
Crato	6797	12793	1091	20681
S. João do Príncipe	5361	3231	1856	10448

⁵⁰A bibliografia sobre o assunto é vasta, assim, citamos apenas dois exemplos: SKIDMORE, Thomas. Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989; SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Granja	1047	1656	799	3502
Sobral	2781	4193	2978	9952
Campo Maior	1757	2986	1270	6013

FONTE: Revista do Instituto do Ceará (RIC). Tomo XXIX, p.279.

Pode-se ver que em 1804 a população total que era de 77.336 habitantes era composta por 30.336 brancos e 47.032 pretos e pardos entre livres e escravos. Portanto um percentual de 60,8% da população era de origem negra. Se jogarmos com os dados da tabela acima, separando *negros* e *brancos*, independente do status do primeiro grupo, teremos um Ceará negro:

Tabela 04:População da Capitania do Ceará Grande em 1804 separados entre brancos e negros

POPULAÇÃO DA CAPITANIA DO CEARÁ GRANDE EM 1804 – SEPARADOS ENTRE BRANCOS E NEGROS					
VILAS	BRANCOS		NEGROS		TOTAL DA POPULAÇÃO
	Nº	%	Nº	%	
Aquiraz	2679	48,48	2847	51,52	5526
Aracati	2339	47,43	2592	52,57	4931
São Bernardo	3753	50,27	3712	49,73	7465
Icó	3822	43,18	5029	56,82	8851
Crato	6797	32,86	13884	67,14	20681
S. João do Príncipe	5361	51,31	5087	48,69	10448
Granja	1047	29,90	2455	70,10	3502
Sobral	2781	27,94	7171	72,06	9952
Campo Maior	1757	29,22	4256	70,78	6013
TOTAL	30336	39,21	47033	60,79	77369

FONTE: Revista do Instituto do Ceará (RIC). Tomo XXIX, p.279.

Percebemos portanto, que a configuração étnico-racial demonstrada pela tabela acima impressiona pela fortíssima presença negra na população cearense no início do oitocentos, ainda mais se considerarmos que muitos dos brancos eram assim

discriminados por critérios sociais e não raciais. Lembrando que no Brasil colônia e império alguns critérios embranqueciam os sujeitos ou pelo menos invisibilizavam a sua cor, como a propriedade de escravizados, terras, gados (FERREIRA, 2008, p. 1-4).

Não trataremos aqui, mas cabe a menção ao número de negros livres constantes nos dados de 1814, evidenciando que talvez o Ceará tenha se tornado local de oportunidades e estratégias de sobrevivência de indivíduos que tenham se alforriado em outros locais e para lá migrado.

Abaixo, temos, ainda, um quadro estatístico populacional quanto ao sexo e raça, da Província do Ceará para 1872.

Tabela 05: Estatística Populacional da Província do Ceará em 1872, quanto ao sexo e a raça

ESTATÍSTICA POPULACIONAL DA PROVÍNCIA DO CEARÁ EM 1872, QUANTO AO SEXO E A RAÇA				
SEXOS	RAÇAS	LIVRES	ESCRAVOS	TOTAL
HOMENS	Branco	131.896	-	131.896
	Pretos	14.510	7.257	21.767
	Pardos	166.325	9.715	176.040
	Caboclos	26.701	-	26.701
		350.906	14.941	365.847
MULHERES	Branca	136.940	-	136.940
	Pretas	14.429	6.402	20.826
	Pardas	172.841	8.539	181.380
	Caboclas	26.136	-	26.136
		338.867	16.972	355.839

Fonte: MELO, Manoel Nunes. "Província do Ceará. Quadro da população segundo o recenseamento procedido nas diversas paróquias no 1º de agosto de 1872". Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza, Instituto do Ceará, tomo 25, 1911. p. 50.

De acordo com os dados do quadro acima, no início da década de 1870, quando ainda estava em curso o grande processo de deslocamento da população escrava do Ceará para outras Províncias, em função do tráfico interprovincial, a formação étnica da população cearense contava com 62,74% de não brancos.

No que se refere à população escrava, Eurípedes Antônio Funes (2000, p.108), utilizando-se de dados apresentados por Artur Ramos, afirma que a população escrava no Ceará, em 1819, chegou a 28% da população, e foi decaindo até a libertação dos cativos, o que não minimiza a importância da presença negra na sociedade cearense.

Em relação à existência de escravos no Cariri, de acordo com dados da tabela 04, apesar de apresentar oscilações, se mostra bastante significativa.

Tabela 06: População Escrava do Cariri nos Anos de 1869, 1872, 1873

POPULAÇÃO ESCRAVA DO CARIRI NOS ANOS DE 1860, 1872, 1873				
CIDADES DO CARIRI	1860	1872	1873	TOTAL
CRATO	1391	728	1018	3137
JARDINS	-	-	529	529
MILAGRES	581	567	645	1793
BARBALHA E MISSÃO VELHA	1106	715	798	2619
TOTAL	3078	2010	2990	8078

Fonte: Elaborada pela autora com base nas informações da Revista do Instituto do Ceará, in SILVA, Pedro Alberto, Declínio da escravidão no Ceará, p. 54, 76, 77 e 201.

Nas informações acima, chama a atenção, a pequena variação no número total de escravos entre os anos 1860 e 1873: apenas 88 cativos a menos que na primeira contagem. Crato, Barbalha e Missão Velha eram as maiores detentoras dos cativos, mesmo quando seus números estavam em baixa. No ano de 1873, é perceptível um aumento considerável no número de cativos em relação ao ano anterior, possível consequência das disposições da Lei 2040, promulgada em setembro de 1871, a qual, por exemplo, obrigava os senhores a matricularem⁵¹ seus escravos sob pena da perda da propriedade cativa.

⁵¹ Era a prática de registrar os escravos tendo em vista a arrecadação de impostos, eram efetuadas listas nominativas visando à tributação sobre os escravos. Ao longo do século XIX, as matrículas de escravos consistiram num dos esforços do governo para quantificar, fiscalizar e cobrar impostos sobre

De acordo com Ana Sara Ribeiro ParenteCortez (2008), a posse de escravos no Cariri estava bastante dividida entre as várias propriedades da região. Nesse sentido predominavam no Cariri os pequenos plantéis.

Do total de propriedades observadas nesta região entre os anos de 1850 e 1884, 49,6% delas eram de senhores cujas escravarias continham até cinco escravos. A abundância de pequenos plantéis estava relacionada à pouca demanda de mão de obra para o desenvolvimento das atividades econômicas, sobretudo o gado (CORTEZ, 2008, p. 64).

O que levava a esses pequenos planteis eram os altos preços dos africanos e a baixa rentabilidade da pecuária, o que tornava mais difícil a compra de cativos. Possuir negros escravos significa status e riqueza, garantindo aos senhores uma posição privilegiada nas hierarquias sociais e raciais do período.

A força de trabalho cativa era alternativa para o desempenho de muitas atividades. Segundo a análise de Funes (2000, p. 110) para o Ceará, “o cativo foi incorporado ao setor produtivo estando presente na pecuária, na agricultura, serviços especializados, nos serviços domésticos, ou ainda como escravos de aluguel e de ganho”.

Ao lado dos cativos, homens livres e pobres compuseram a massa de trabalhadores pertencente ao Cariri na segunda metade do século XIX. Ao contrário de uma rígida divisão social do trabalho, tanto uma categoria como outra, realizavam quaisquer ocupações, ou seja, partilhavam o mundo do trabalho.

O que ocorria era que com a grande oferta de braços livres, os senhores tendiam a suprir sua demanda com este tipo de trabalhador, contudo, isto não significava que se desfizessem da mão de obra cativa.

Muitos pesquisadores, ao longo dos últimos anos, tem realizado estudos sobre essas problemáticas. Boa parte dessas investigações estão ligadas a universidades do Ceará e de outros estados. Nesse sentido, vários trabalhos têm surgido e contribuído para que *outra* história do Ceará seja escrita, na qual os negros apareçam como protagonistas da história.

Ao citar esses trabalhos, podemos ressaltar que a participação do negro na história do Ceará e na formação cultural cearense tem sido estudada por meio de uma multiplicidade de abordagens, como as irmandades do Rosário (SOUZA, 2006;

a população cativa.

RODRIGUES, 2005); o tráfico interprovincial de escravos (SOBRINHO, 2011); os discursos identitários sobre o negro no Ceará (SOUSA, 2006); a atuação do negro no processo abolicionista (ALENCAR, 2004); o sentido de ser liberto no Ceará da segunda metade do século XIX (CAXILÉ, 2005); as ações de liberdade movidas por escravos e libertos (PAGLIUCA, 2004); as relações de trabalho dos libertos (LINHARES, 2011); as manifestações culturais negras Ceará (BARRROSO, 1996; ALENCAR, 2002; MILITÃO, 2007; MARQUES, 2009), as presenças de comunidades de quilombo (DANTAS, 2009; BEZERRA, 2002; RATTTS, 2001) e muitos outros mais que estão sendo gerados por pesquisadores ligados a universidades ou independentes das academias.

3.2 História do povoamento da comunidade quilombola do Sítio Arruda

A Comunidade Quilombola do Sítio Arruda teve sua origem a partir dos descendentes de três famílias negras da região, com ancestrais escravos, que ao longo dos anos se misturaram por meio de matrimônios formais ou informais, que são as famílias NASCIMENTO, CAETANO DE SOUZA e FAMÍLIA PEREIRA DA SILVA.

Para melhor compreensão da origem do Sítio Arruda, analisaremos a composição dessas famílias e a importância para a comunidade em estudo. As narrativas sobre a origem deste povoado resultam da transmissão geracional de memórias entre os moradores locais.

As três famílias foram morar no Sítio Coqueiro, também no município de Araripe, na primeira década do século XX e foram trabalhar nas terras do coronel Othony Barreto da Silva.⁵²Trabalharam em regime de parceria, sistema de trabalho em que o proprietário de terras cede uma área para a família do agricultor fazer roça em troca de uma parcela de tudo que é produzido na terra.⁵³

As terras do Sítio Coqueiro que antigamente eram de domínio do Sr. Raimundo Barreto da Silva,⁵⁴ passaram por herança para o domínio do Cel. Othony Barreto da

⁵²Os quilombolas do Sítio Arruda se referem ao Sr. Othony Barreto como tendo sido o mais famoso coronel da região do Sítio Coqueiro. Trata-se de um grande proprietário de terras, engenhos e gados, para quem trabalharam durante muito tempo os ancestrais dos atuais quilombolas, em regime de semi-escravidão.

⁵³Estabelece-se uma rendade três por um (3/1) ou quatro por um (4/1). Isto significa que de cada três ou quatro unidades produzidas pela família do agricultor, uma é destinada ao dono da terra.

⁵⁴Conforme registro de escritura, documento localizado no Cartório de Registro de Imóveis de Campos Sales e transcrito nas páginas 25 e 26 do Relatório Antropológico de reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, 2010.

Silva e, após a morte deste, passaram novamente por herança para o domínio do casal Ottoniel Barreto da Silva e Maria Dolores Barreto. E, em 1980, foram vendidas para o proprietário atual, Sr. Marcondi Alencar, que criou uma situação em que a sobrevivência dos quilombolas se tornou insustentável naquele lugar, obrigando-os a migrarem para outra região e a abrirem mão da terra de origem e ocupação tradicional (MARQUES, 2010).

Nesse período ocuparam uma área de terras de herança no entorno do Sítio Coqueiro, conhecida como *Alto dos Grossos*, de onde migraram para o Sítio Arruda por total falta de condições de sobrevivência do grupo na localidade onde viviam.

No final do ano de 1982,⁵⁵ a maioria das famílias migrou de forma forçada, deixando para trás sua terra de herança e ocupação tradicional no Alto dos Grossos, no lugar Coqueiro, para passarem a morar no Sítio Arruda, após o Dr. Marcondi Alencar, ex-deputado estadual do Ceará, comprar as terras do Sítio Coqueiro e outras propriedades vizinhas. O novo proprietário não permitia que os quilombolas se locomovessem pelas suas terras, utilizassem a água do seu açude, deixando-os sem condições de sobrevivência. A única saída foi ceder às pressões do grande proprietário e vender sua pequena área para o mesmo. “Fez questão de destruir tudo que representava a memória do nosso passado”, afirmou Antonio Raimundo do Nascimento, morador quilombola daquela comunidade.⁵⁶

Quando tiveram que se deslocar para a nova localidade, restavam-lhe uma pequena propriedade de terra, que foi vendida pelo morador Antonio José do Nascimento, o que possibilitou a compra de terras no lugar conhecido como Bolandeira dos Estevãos, que passou a ser chamado de Sítio Arruda.

3.2.1 Origem das famílias da comunidade quilombola do Sítio Arruda

Sobre a família NASCIMENTO, os atuais moradores relatam que sua origem remete a um jovem negro, filho ou neto de escravos e que migrou no início do século XX do município de Cabrobó,⁵⁷ no Estado do Pernambuco, para o Sítio Coqueiro,⁵⁸ no

⁵⁵ Ano em que habitaram o Sítio Arruda, atual território de uso coletivo, que depois receberam a titulação, para compensar a perda do território tradicional, o Sítio Coqueiro, que ocupavam antigamente.

⁵⁶ Entrevista realizada com o Sr. Antonio Raimundo do Nascimento, em 21 de outubro de 2016, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁵⁷ A distância entre o Município de Cabrobó, no Pernambuco para o município de Araripe, no Ceará é de aproximadamente 260 km.

⁵⁸ Os moradores do Sítio Arruda foram desapropriados de suas terras de origem, o Sítio Coqueiro, por

município de Araripe, no Ceará. O senhor Antonio João do Nascimento, mais conhecido como Antonio Grosso, apelido recebido por ser bastante gordo, é considerado um dos troncos genealógicos da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda. Segundo os remanescentes mais antigos, Antonio João do Nascimento fugiu de uma fazenda onde trabalhava na condição de semiescravo.⁵⁹ Esse jovem, descendente de escravos, é considerado pelos quilombolas atuais como seu patriarca.

Dona Raimunda Verônica, moradora do Sítio Arruda, fala do seu avô, o patriarca e mostra a vida sofrida dele, mas ao mesmo tempo ressalta a sua coragem de buscar novas perspectivas de sobrevivência e a capacidade de resistência para romper com a sua condição social:

o pai da minha mãe eu conheci [...], o Seu Antonio João do Nascimento. [...] Quando ele morreu eu tinha dez anos. [...] Conversava com ele assim: ele dizia que era do Cabrobró. Sofreu muito lá, aí fugiu e saiu aqui no Coqueiro. [...] Fugiu de lá com idade de 10 anos, aí chegou, criou-se com o finado Otoni Barreto. Fugiu de lá por causa – não dizia que não tinha família – mas acho que é porque ele vivia desprezado, não tinha família, se tinha, vivia pelas casas dos outros, fazendo uma coisa, fazendo outra. Aí ele fugiu, porque quem vive nas casas [dos outros] foge. Aí foi, fugiu, veio se criar mais o finado Otoni. Ele tinha a família dele [lá no Cabrobró], mas foi criado pelas mãos dos outros, por aqui, por acolá.⁶⁰

Para Dona Raimunda Verônica, seu avô foi um exemplo de resistência, pois lutou contra a própria sorte, fugiu e começou uma nova vida, mesmo que ainda prestasse serviços a terceiros, conseguiu um lugar para viver.

Seu Antonio Grosso, quando chegou ao Sítio Coqueiro, passou a morar e prestar serviços, na condição de “criado”, nas terras do Coronel Othony Barreto da Silva. Conheceu e se casou, nessa localidade, com uma mulher negra, descendente da família quilombola Pereira da Silva, D. Maria Verônica da Conceição, que tinha uma pequena porção de terra que recebera de herança, numa localidade vizinha ao Sítio Coqueiro, que ficou conhecida como Alto dos Grossos, em referência ao seu esposo. O casal passou a morar ali após se casarem e viveram com a família e seus descendentes. Tiveram 23 filhos, sendo que desses somente dois ainda estão vivos:

proprietários brancos da região, tendo, portanto, o direito de resgatar um território de uso coletivo para compensar a perda do território tradicional que ocupavam naquela localidade.

⁵⁹ Enquanto criança, antes de fugir, vivia de casa em casa, prestando serviços, remunerado por um prato de comida.

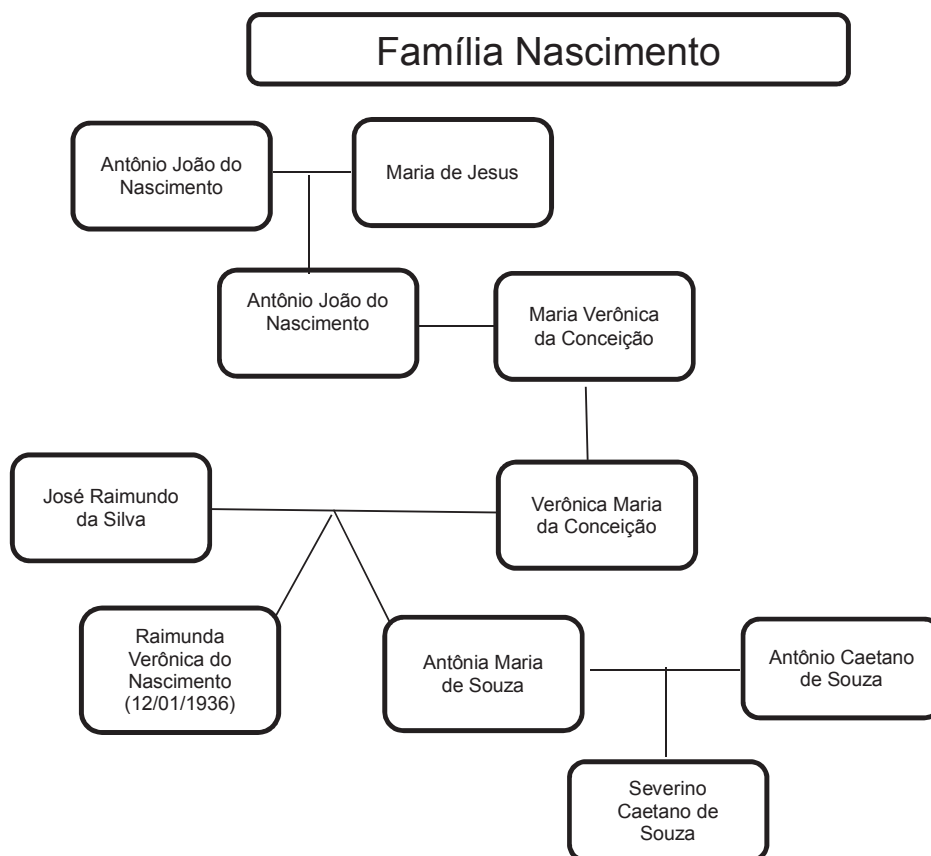
⁶⁰ Entrevista realizada com Raimunda Verônica, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

Seu Enoque Antonio do Nascimento, que mora no Sítio Arruda; e Seu Augusto Antonio do Nascimento, conhecido por Seu Nesinho, que mora no Sítio Coqueiro.

O Sr. Antonio Grosso ficou viúvo e casou-se novamente, com D. Maria Fabrício Barbosa, com quem teve mais 3 filhos, desses só 2 estão vivos: José Antonio do Nascimento, que mora no Sítio Tanquinho; e Seu Francisco Barbosa do Nascimento, que mora no estado do Pará. Seu Antonio Grosso faleceu em 1946.

Para uma melhor compreensão da composição da família Nascimento, traremos a árvore genealógica dessa família, que foi baseada nos depoimentos de descendentes das famílias, do Laudo Antropológico, bem como de registros de nascimentos.

Gráfico Genealógico 01: Família Nascimento



Fonte: Depoimentos de descendentes da família e do Laudo Antropológico.

Outra família-tronco dessa comunidade é a CAETANO DE SOUZA, cujo patriarca é o Sr. ANTONIO CAETANO DE SOUZA, que faleceu em 02 de maio de 2016, conhecido como Seu Caetano, filho de Dona Maria Josefa da Conceição e neto de Seu Caetano Francisco de Souza, conhecido como *Pai Cão* e Maria Rosalina da Conceição, que foram escravos do Coronel Leandro Feitosa, proprietário da Fazenda

Cococi,⁶¹ no município de Parambu,⁶² no Ceará, na microrregião do Sertão de Inhamuns.⁶³

Foto 02: Ruínas de casas da Fazenda Cococi, na cidade de Parambu



Fonte: Fortaleza em fotos. Imagens do fotógrafo Aragão

⁶¹ No século XVIII, foi quando se estabeleceu o clã dos Feitosas, uma rica família vinda da Bacia do Rio São Francisco. Hoje o lugar é conhecido nacionalmente, como “Cidade Fantasma no Sertão do Inhamuns”, por conta das lendas que pairam sobre aquele lugarejo. Hoje apenas em três casas existem moradores, com 09 pessoas no total, que vivem sem água encanada, sem energia elétrica e esquecidos. O monumento preservado e que uma vez por ano, na festa da Padroeira Nossa Senhora da Conceição, é ponto de encontro de antigos moradores e descendentes, que chegam para relembrar o passado é a Igreja Matriz, mantida por Dona Dolores Feitosa, atual “matriarca” da família Feitosa. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/cococi-relembra-colonizacao-dos-inhamuns-1.357546>. Acesso em: 30 de agosto de 2017.

⁶² É um município brasileiro do estado do Ceará. Localiza-se na Microrregião do Sertão de Inhamuns. Está distanciado cerca de 260 km de Araripe.

⁶³ A microrregião do Sertão de Inhamuns é uma das microrregiões do estado brasileiro do Ceará pertencente à mesorregião Sertões Cearenses. Sua população foi estimada em 2005 pelo IBGE em 144.364 habitantes e está dividida em seis municípios: Aiuaba, Arneiroz, Catarina, Parambu, Saboeiro e Tauá. Possui uma área total de 11.692,761 km².

Foto 03: Ruínas de casas na principal rua da Fazenda Cococi, na cidade de Parambu



Fonte: Fortaleza em fotos. Imagens do fotógrafo Aragão

Foto 04: Igreja Matriz, único monumento preservado em Cococi



Fonte: Fortaleza em fotos. Imagens do fotógrafo Aragão

Sobre os ascendentes dos Caetanos de Souza, do Sítio Arruda, a Sra. Maria Caetano de Souza, conhecida como Dona Maria Coruja, prima de Seu Caetano, residente em Araripe, afirmou o seguinte:

eles moravam na Barra do Coronel Leandro [Cococi, Parambu]... Agora, era tudo escravos! (...). [Os donos de lá, do Cococi] eram os Feitosas, que meu pai falava que era... meu pai dizia tudinho os nomes dos homens, mas eu me esqueci. [...] Ele falava muito [sobre a escravidão de lá]... que sofria muito, [que os pais dele] tinha sido escravos lá, meu avô era escravo. Disse que apanhavam muito, dormiam pelo chão, as roupinhas que vestiam era de saco... daquele sal que se comprava antigamente, disse que as roupinhas velhas eram daquele jeito, disse que era a maior tristeza da vida. [...] Trabalhavam só pelo alimento... e comiam os restos que eles deixavam, não era nenhuma comida própria. Disse que quando eles [os Feitosas] comiam e deixavam aquelas sobras é que eles [os escravos] iam comer. Disse que quando eles faziam qualquer coisa errada era uma pisa no tronco, disse que era uma pisa grande. Mas eles sofreram, sofreram muito, meu pai contava muita coisa... aí depois eu pensei: "Aí, meu Deus, quem já foi!"⁶⁴

O regime escravocrata foi marcado por um modelo que predominava a violência. Os castigos corporais eram comuns, permitidos por lei, pela Igreja Católica e segundo um regimento escrito em 1633, o castigo era realizado por etapas. Corroborando Silvia Hunold Lara afirma:

[...] depois de bem açoitado, o senhor mandará picar o escravo com navalha ou faca que corte bem e dar-lhe com sal, sumo de limão e urina e o meterá alguns dias na corrente, e sendo fêmea, será açoitada à guisa de baioneta dentro de casa com o mesmo açoitado (LARA, 1988, p. 74-75).

Essa mesma autora afirma ainda que:

Punir o escravo que houvesse cometido uma falta, não só era um direito, mas uma obrigação do senhor. Isso era reconhecido pelos próprios escravos, mas não quer dizer que os castigos eram aceitos, ou seja, por intermédio dos castigos, caberia a tarefa de educar seus cativos para o trabalho e para a sociedade (LARA, 1998, p. 60-61).

Para a repreensão dos escravos considerados criminosos, havia duas justiças paralelas: a oficial, representada pela máquina judiciária, baseada no livro das Ordenações Filipinas,⁶⁵ que previa duras penas como morte e degredo e a privada, praticada pelos senhores (APOLINÁRIO, 2000, p. 103).

⁶⁴ Entrevista realizada com Maria Caetano de Souza, conhecida como Maria Coruja, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁶⁵ As Ordenações Filipinas foram Leis aprovadas por Filipe I Rei de Portugal em 05 de junho de 1595, mas, só em 1603, já no reinado de Filipe II, é que entraram em vigor. Tratavam de todos os assuntos; Penal, Canônico, etc.

Várias foram as técnicas e instrumentos de torturas criadas para castigar os escravizados, que se tornaram práticas frequentes e habituais. O chicote, o tronco, a máscara de ferro, o pelourinho eram recursos utilizados pelos senhores de escravos para manterem a disciplina e obediência de seus cativos.

Muitos escravos reagiram contra a escravidão, lutaram, resistiram e negaram o sistema que tentava a todo custo torná-los "coisas", ou seja, mercadorias subjugadas. Muitos fugiram, principalmente para as periferias das cidades ou para lugares mais desenvolvidos, em busca de oportunidades de trabalho livre.

Dessa mesma forma os descendentes de escravos, que pesquisamos, sofriam desses castigos. Para Dona Maria Caetano de Souza (Dona Coruja) a escravidão, também representava uma péssima alimentação, associada a um vestuário precário e a um cotidiano humilhante.

Mesmo diante do sofrimento dos seus antepassados, acreditam, que a quebra daquela rotina de exploração e degradação está ligada à educação, meio pelo qual conhecerão os seus próprios direitos e saberão como defendê-los:

Aí quando foi para morrer – está ali o retratinho dele [referindo-se a seu pai, apontando para a fotografia na parede] – meu pai dizia: “Minha filha, faça por onde seus filhos todos aprendam a ler, para não serem escravos de ninguém”. Isto aí eu caprichei muito, botei todos para estudar.⁶⁶

Os remanescentes quilombolas do Sítio Arruda são exemplos de luta e resistência, não demonstraram fraqueza, nem se conformaram com o que seus avós e pais passaram, pelo contrário, suas lutas serviram como elemento de força e de desejo de mudança. Essa nova geração lutou pelo reconhecimento como quilombolas e pelo direito à posse das terras que pertenciam aos seus ancestrais.

Em continuidade às entrevistas, os descendentes mais velhos da família Caetano de Souza, contam que a mãe de Seu Antonio Caetano de Souza, Maria Josefa da Conceição, ao ficar grávida, migrou da Fazenda Cococi (Parambu), juntamente com seu irmão, Joaquim Caetano de Souza, para a Chapada do Araripe, em busca de melhores condições de vida, a procura de emprego. Joaquim Caetano

⁶⁶ Entrevista realizada com Maria Caetano de Souza, conhecida como Maria Coruja, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

passou a morar em Araripe e sua irmã passou a morar em Campos Sales, onde nasceu o patriarca dos quilombolas.

Sobre a vinda de Maria Josefa da Conceição para o Cariri Cearense, Dona Raimunda Verônica, que hoje está com 81 anos, neta do patriarca Antonio Grosso, afirma:

A Zefinha, era como eu a chamava, era minha amiga, ela contava que tinha vindo das terras do Coronel Leandro fugida, porque engravidou e o pai do menino, não queria que ele nascesse, então esfaqueou a Zefinha, que não morreu, mas assim que melhorou...fugiu e veio morar em Campos Sales.⁶⁷

Percebemos aqui que a violência contra a mulher⁶⁸ é motivo de muito sofrimento, pois além de correr o risco de perder a criança, a Maria Josefa, teve que deixar a sua família e sair sem destino certo, em busca de abrigo e emprego.

Maria Josefa não fez denúncia, a atitude tomada foi fugir para ter o seu filho distante daquele agressor, que mesmo sendo o pai, não tinha o amor pelo filho, nem o respeito pela esposa.

⁶⁷Entrevista realizada com Raimunda Verônica, no dia 05 de janeiro de 2017, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁶⁸No Brasil, a população feminina ultrapassou 103 milhões de mulheres em 2014. Uma em cada cinco considera já ter sofrido alguma vez “algum tipo de violência de parte de algum homem, conhecido ou desconhecido” (Fundação Perseu Abramo, 2010). Entre os diversos tipos de violação à integridade e à dignidade humana das mulheres, no Dossiê Violência contra as Mulheres estão sistematizadas informações e dados sobre: violência doméstica e familiar, violência sexual, feminicídio, violência de gênero na internet, e violência e racismo. Sob diversas formas e intensidades, a violência doméstica e familiar contra as mulheres é recorrente e presente no mundo todo, motivando crimes hediondos e graves violações de direitos humanos. Ainda hoje a mulher é responsabilizada pela violência sofrida e com isso se procura minimizar a gravidade da questão. De acordo com estudo realizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) – Estudio multipaís de la OMS sobre salud de la mujer y violencia doméstica contra la mujer (OMS, 2002) – as taxas de mulheres que foram agredidas fisicamente pelo parceiro, em algum momento de suas vidas, variaram entre 10% e 52% nos 10 países pesquisados. No Brasil, estima-se que cinco mulheres são espancadas a cada 2 minutos; o parceiro (marido, namorado ou ex) é o responsável por mais de 80% dos casos reportados, segundo a pesquisa Mulheres Brasileiras nos Espaços Público e Privado (FPA/Sesc, 2010). O Balanço 2014 do Ligue 180 – Central de Atendimento à Mulher (SPM-PR) aponta que em mais de 80% dos casos de violência reportados, a agressão foi cometida por homens com quem as vítimas têm ou tiveram algum vínculo afetivo: atuais ou ex-companheiros, cônjuges, namorados. Apesar dos dados alarmantes, muitas vezes, essa gravidade não é devidamente reconhecida, graças a mecanismos históricos e culturais que geram e mantêm desigualdades entre homens e mulheres e alimentam um pacto de silêncio e conivência com estes crimes. Por outro lado, a pesquisa Violência e Assassinatos de Mulheres (Data Popular/Instituto Patrícia Galvão, 2013) mostra que apenas 2% da população nunca ouviu falar da Lei Maria da Penha⁶⁸ e que, para 86% dos entrevistados, as mulheres passaram a denunciar mais os casos de violência doméstica após a Lei. E 86% concordam também que a agressão contra as mulheres deve ser denunciada à Polícia, demonstrando que o enfrentamento a esta forma de violência tem o respaldo da população. Disponível em: <http://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/sobre-as-violencias-contra-a-mulher/>. Acesso em 17 de janeiro de 2018.

Retomando a origem da comunidade e segundo entrevistas realizadas junto a alguns moradores, Josefa por não ter condições financeiras para criar o menino, resolveu dar seu filho recém-nascido para o proprietário do Sítio Coqueiro, o Coronel Ottoniel Barreto.⁶⁹

O ato de doar ou abandonar os filhos, de acordo com Venâncio (2015, p. 189-222), no período do Brasil colonial, por não poderem assumi-los ou pela dificuldade em cria-los, foi motivo de muitas marcas de sofrimento nas mulheres. Alega não ser “exagero afirmar que a história do abandono de crianças é a história da dor feminina”. Dor, esta, que se relaciona com toda a história da construção do ser mulher.

Portanto, a escolha da mulher de não permanecer com o filho, seja abandonando ou entregando, carrega algum tipo de dor, seja pela ruptura do vínculo com o filho, seja por todas as vulnerabilidades que a mulher vive e que a leva a tomar tal decisão.

Anna Gicelle Garcia Alaniz (1997), Maria Aparecida Papali (2003) e Elione Silva Guimarães (2006) também versaram sobre a tutela de órfãos nos primeiros anos da República, nos municípios de Campinas, Taubaté e Juiz de Fora. A primeira autora destacou que “oferecer filhos em tutela podia ser, em situações de pobreza e necessidade extrema, uma possibilidade de viabilizar a sobrevivência familiar e da criança” (ALANIZ, 1997 p. 73).

Embora doar filhos fosse um ato corriqueiro, talvez fosse mais um dos “não direitos” da mulher, visto que o que tinham eram muitas obrigações. A condenação moral às mães solteiras, o nascimento de filhos ilegítimos e a pobreza eram as principais causas de abrir mão dos filhos.

Seu Ottoniel recebeu e criou o menino Caetano como um “cativo” e sempre o tratou como se escravizado fosse, mesmo não havendo mais a escravidão legal,⁷⁰ segundo relatos de seus descendentes e de acordo com Dona Maria Coruja que afirma:

Josefa, lá foi escrava também, depois ela veio embora para Campos Sales. Ela disse que sofreu tanto que quando chegou aí estava muito fraca...quase morre de fraqueza [...]. Quando ela saiu de lá [do Cococi] e teve o menino [Caetano], disse que deu [para o Coronel Otoniel Barreto] para ele não morrer

⁶⁹Filho do Coronel Othony Barreto.

⁷⁰Seu Caetano nasceu em 1929, confirma-se aqui a escravidão disfarçada. O fim da escravidão não representou a melhoria na qualidade de vida de muitos trabalhadores rurais, uma vez que o desenvolvimento de um número considerável de fazendas continuou a se alimentar de formas de exploração semelhantes ao período da escravidão.

de fome. [Quando veio de lá, do Cococi...] já veio grávida do Caetano, aí não tinha condições de criar, não sabia nem quem era o pai. [...] Já deu para o coitado ficar sendo “escravo” também. Quem criou ele foi o cumpadre Otoniel e a cumadre Dolores [...], mas foi na base da “escravidão”, na chibata direto, no sofrimento, era um sofrimento aquela criatura, uma [má] sorte que ele trouxe. Apanhou muito, coitado, sofreu muito! A escravidão não era mais permitida pela lei, mas ele foi criado como “escravo”. O velho Otoniel Barreto botava ele para correr atrás de boi, era a pé, era a cavalo, de todo modo, tinha hora que eu chegava lá e tinha desgosto [...].⁷¹

O Coronel criou o menino Caetano na sua fazenda, mas não o registrou como filho, nem ao menos o batizou como afilhado, porém tinha o respeito e a submissão dele e da sua descendência até o momento de sua morte (grifo da autora).

De acordo com Maria de Fátima Lourenço Bispo, professora da educação infantil e 2ª secretária da associação comunitária do Sítio Arruda, “caso ele não cumprisse com suas atividades a contento, era levado para o tronco, pois ainda havia essa prática na fazenda do Seu Ottoniel”.⁷² Destacamos que os entrevistados afirmam categoricamente a continuidade de práticas características do sistema escravista no pós-abolição. A escravidão havia acabado, porém os costumes e as tradições de violência permaneciam.

Seu Caetano confirmava todos os depoimentos referentes à sua pessoa e de sua família. Reafirmava que trabalhava como vaqueiro, cuidava do gado e demais criações e também na casa-grande e no engenho do coronel.

O filho de Seu Caetano, Severino Caetano de Souza,⁷³ conhecido na comunidade como Lourenço, em depoimento, referindo-se a forma perversa como seu pai era tratado e sobre os açoites que sofreu durante grande parte de sua vida, enquanto esteve morando com o Cel. Ottoniel Barreto da Silva relata:

Meu padrinho [Ottoniel Barreto] chegava à meia noite e fazia ele [meu pai] botar animal com mais de 5 km, à meia noite. E ele chorando, ou ia ou apanhava. [...] Ele morava dentro do terreno do “pai” dele [de criação], que era meu padrim. Ele [meu pai] era muito judiado. Tinha vez que ele ia juntar criações era 9 horas da noite [...], ele lutava com animais, com umas 30 bestas, com gado... Ele levantava às 4 horas da manhã, entrava no curral até 7 horas tirando leite e tirava leite de tudo [de todas as vacas]. E às vezes ele tinha que levar gado para Lagoa Cercada. Tinha muitas vezes que ele trabalhava até a meia noite, ele saía daqui à tardinha, às 18:00 horas, para ir

⁷¹Entrevista realizada com Maria Caetano de Souza, conhecida como Maria Coruja, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁷²Entrevista realizada com Fátima Lourenço, em 21 de outubro de 2016, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁷³Sempre que formos nos referir ao Severino Caetano de Souza, chamaremos de LOURENÇO, como é conhecido pelos moradores do Sítio Arruda e como gosta de ser chamado.

para serra grande [Serra do Cavaco] deixar alimentos lá. Ou ia ou apanhava.⁷⁴

Podemos perceber que apesar dos maus tratos, o respeito ao seu “pai” (Cel. Ottoniel Barreto da Silva) era muito grande, e como prova, o senhor Caetano entregou o seu filho Lourenço para ser batizado pelo coronel, atitude que é demonstrativo de consideração e estima a uma pessoa. Esse ato é chamado de apadrinhamento ou compadrio.⁷⁵

⁷⁴ Entrevista realizada com Severino Caetano de Souza, conhecido como Lourenço, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁷⁵ A origem do apadrinhamento remonta ao século II, com origem religiosa dentro do cristianismo, e a posteriori passou a obter significados distintos. O apadrinhamento foi primeiramente oficializado em *Corpus Juris Civilis*, e desde então passou a ter uma conotação de servidão voluntária (um tributo individual) que um indivíduo específico tem em relação a uma determinada família. Os padrinhos têm como papel religioso ensinar seu afilhado a trilhar os passos de Jesus, tanto no Batismo quanto no Crisma. No catolicismo, os padrinhos assumem o papel de segundo pai, sempre tendo o papel de presença na vida da família, tendo também o papel sempre de transmitir a sabedoria e o poder de aprender a sempre usar o potencial máximo de sua auto-estima. Padrinhos e madrinhas são pais e mães espirituais, e no batismo têm como obrigação auxiliar os pais da criança, na sua educação religiosa; na Crisma, o padrinho deve ajudar o crismando a amadurecer para a fé. O apadrinhamento ou compadrio é uma instituição de convívio social inquebrantável, maior muitas vezes que os próprios laços de sangue. É em si mesmo uma escolha de alguém, a quem se atribui o título de padrinho ou madrinha de um filho(a) e passam a ser tratados pelos pais do apadrinhado pelo nome de compadre e comadre, pelo que são retribuídos neste tratamento. Ao filho(a) compete respeitá-los e tomar a bênção sempre que os ver. É como um segundo pai, uma segunda mãe. (Tradições populares das vertentes. Disponível em <http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2012/12/apadrinhamento.html>. Acesso em 27 de dezembro de 2016). Em um estudo pioneiro no Brasil, sobre a compreensão do compadrio no âmbito da relação senhor-escravo, Gudeman e Schwartz indicaram que, no Recôncavo baiano, na década de 1780, foi extremamente raro o apadrinhamento de cativos por seus senhores. Para os autores, havia incompatibilidade entre propriedade escrava e parentesco espiritual, e a saída para essa incompatibilidade não consistiu em abolir o batismo ou a escravidão, mas mantê-los separados. Por exemplo: FERREIRA, Roberto Guedes. *Na pia batismal*. Família e compadrio entre escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (Primeira Metade do Século XIX). Dissertação de mestrado. PPGHIS-UFF, 2000; NEVES, Maria de F. Rodrigues das. Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo do século XIX. In: *História e população*. São Paulo: Abep/lussp/Celade, 1989; BOTELHO, Tarcísio R. Batismo e compadrio de escravos: Montes Claros (MG), século XIX. *Locus Revista de História*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 1997, v.3, p.108-15; FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; BRÜGGER, Sílvia M. J. *Minas patriarcal: família e sociedade* (São João del Rei, Séculos XVIII e XIX). Niterói, 2002. Tese de doutorado – UFF, cap. 5. Dessa forma, tais autores põem em dúvida a existência de relações paternalistas entre senhores e seus cativos. Trabalhos posteriores vêm confirmando tais inferências, pois, em geral, os pesquisadores encontraram pouquíssimos casos de compadrio de escravos com seus senhores. Quase todos concordam, igualmente, que a despeito disso a instituição não deixava de se constituir em uma aliança hierárquica, já que muito raramente um escravo era padrinho ou madrinha de uma criança livre, e os cativos tendiam a preferir madrinhas e, especialmente, padrinhos forros ou livres para seus filhos, sobretudo os cativos de unidades escravistas de pequeno porte. Robert Slenes (1997), por exemplo, escreveu que a construção, pelos escravos, de relações de compadrio que ultrapassavam os limites do cativo demonstra "a necessidade, num mundo hostil, de criar laços morais com pessoas de recursos, para proteger-se a si e aos filhos".

Após a morte do seu “pai de criação”, Seu Caetano não recebeu nada de herança, pois não havia registro oficial da paternidade, saiu da fazenda, ao ser vendida, sem direito a nada.

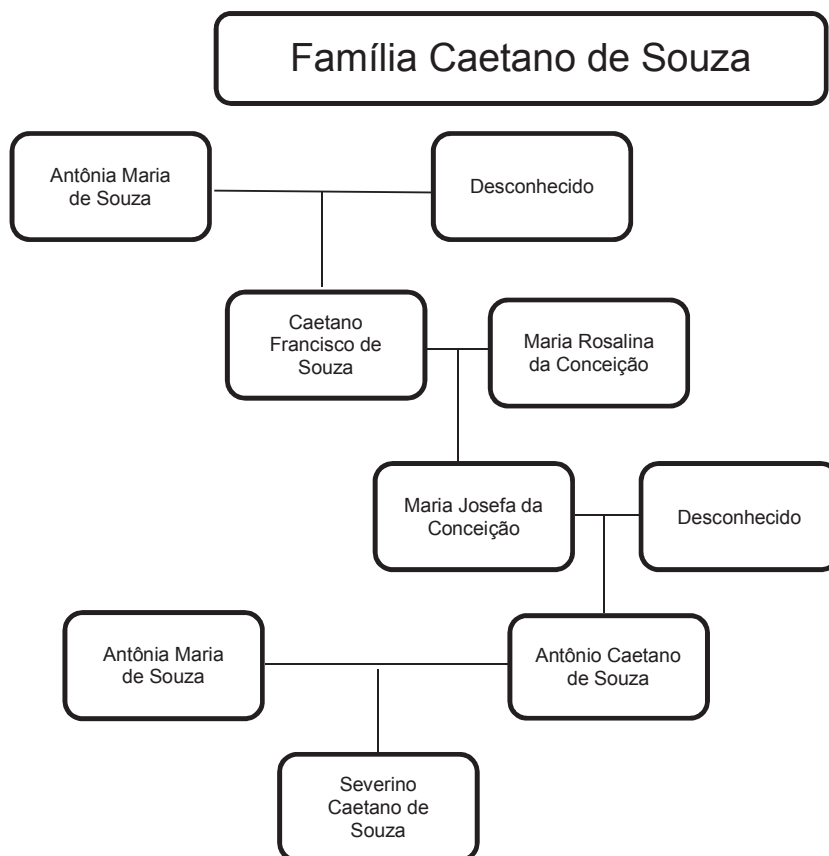
Quando o filho dele [do Coronel Ottoniel Barreto] veio de Fortaleza, trouxe o comprador do terreno. Ele [o Coronel Ottoniel] dizia que quando fosse vender aquele terreno ali, tirava umas 2 tarefas para meu pai. Mas ele [o filho do coronel] veio e vendeu o terreno e meu pai saiu de dentro do terreno que nem um ladrão [sem direito a nada...]. Porque ele [o Coronel Ottoniel] era ruim mesmo, judiava com meu pai demais. [...] Foi morar do outro lado do Coqueiro, no Alto dos Grossos, aí depois de muito tempo o pessoal vendeu as terras de lá e comprou aqui, o Sítio Arruda (LOURENÇO, 2010).⁷⁶

Portanto, sobre a origem da migração da família Nascimento, assim como tantas outras do interior cearense, ocorreu na perspectiva de melhores condições para a sua sobrevivência, saíram da sua cidade natal, fugindo por causa de diversos problemas e se juntaram a outras famílias, criando vínculos e redes de sociabilidade.

Corroborando com essa ideia, Cortez e Irffi (2011, p.4) afirma que no final do século XVIII e início do XIX, foi significativo o aumento na população livre e escrava das vilas que compunham o Cariri Cearense. Muitos homens livres e pobres, alguns com suas famílias, fugiam das secas que assolavam seus lugares de origem e vinham à procura de sobrevivência.

Para uma melhor compreensão da composição da família Nascimento, trataremos também, a sua árvore genealógica, que foi baseada nos depoimentos de descendentes das famílias e do Laudo Antropológico.

⁷⁶ Entrevista realizada com Severino Caetano de Souza, conhecido como Lourenço, em 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

Gráfico Genealógico 02: Família Caetano de Souza

Fonte: Depoimentos de descendentes da família e do Laudo Antropológico.

Sobre a origem da terceira família-tronco: FAMÍLIA PEREIRA DA SILVA, percebemos, por meio de narrativas e documentos, que a mesma se originou de escravos da família branca escravista tradicional, Barreto da Silva, que dominava a região do Sítio Coqueiro na época, de quem herdaram o sobrenome Silva.

A autorização para utilização do sobrenome do senhor era prática comum no século XIX entre senhores e ex-escravos. Conforme nota Stuart Schwartz (1988, p.327), alguns senhores chegavam mesmo a incentivar que seus ex-escravos adotassem seus sobrenomes, como uma forma de manutenção de poder. Sobre essas relações e práticas, Cacilda Machado assevera que:

Ainda que tal prática possa ser interpretada como signo de submissão e dependência (e talvez ela fosse assim entendida apenas pela classe senhorial), para aqueles forros e livres de cor, um sobrenome senhorial, ou a ligação com um "homem bom" poderia, talvez, funcionar como signo de consideração social (MACHADO, 2004, p.15).

Nesse sentido, o Sr. Antonio Aires Barreto, descendente dos Barretos do Sítio Coqueiro e atual morador do Sítio Junco, afirmou em depoimento, sobre a origem da família Pereira da Silva:

Aqueles negros, me dizia meu avô (...) que aquele pessoal [refere-se aos quilombolas do Sítio Arruda] foram os Barretos que compraram... os ascendentes deles dizem que os Barretos compraram dois casais de...[escravos], na época do cativoiro...dos escravos [...]. E daí [os Barreto que moravam] lá no Coqueiro [compraram os dois casais de escravos].⁷⁷

Os descendentes dessa família tinham uma relação diferenciada com seus patrões. Ao tratar das relações entre os senhores e os trabalhadores livres percebemos que perpassavam negociações que aparentemente os descaracterizavam da situação de sujeição. Estes se tornavam moradores nas terras dos senhores, que em troca absorviam seus serviços nas atividades desenvolvidas na propriedade.

De acordo com Figueiredo Filho (1966, p. 30) ao firmar moradia com o senhor de engenho, esses homens tinham seus laços bastante estreitados com seus patrões, devendo-lhes honra e respeito, pois tinham que trabalhar na moagem na época das plantações, limpas, e atender sempre às necessidades do patrão. Só aluga seus braços a outrem, quando há escassez de trabalho no sítio onde mora.

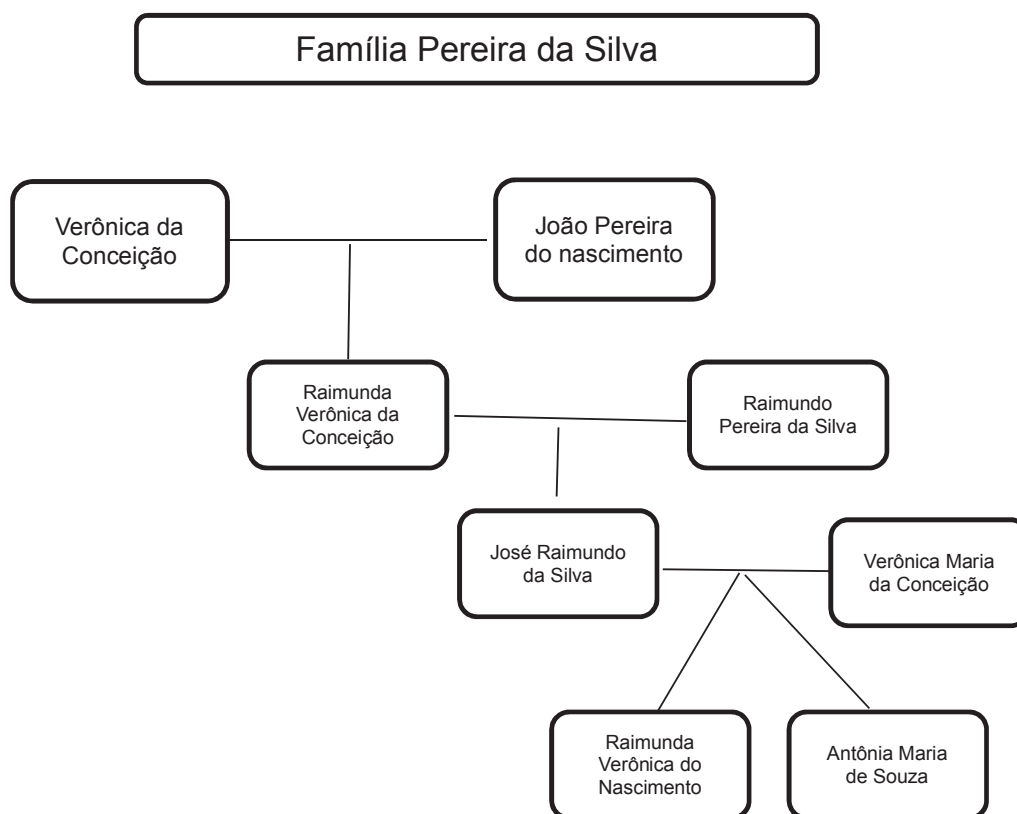
No entanto, esses trabalhadores tinham permissão para derrubar trechos de matas, levantar choupanas de barro ou de palha, fazer pequeno roçado e dar dois ou três dias de trabalho semanal por baixo preço, ou gratuito, ao senhor de engenho (ANDRADE, 1998, p. 96).

De acordo com Funes(2002, p. 131-132) , “a abolição, nos moldes em que foi realizada, permitiu a passagem de uma coerção predominantemente física do trabalhador para uma coerção predominantemente ideológica”. No espaço rural ele cambia de escravo do coronel para “homem do corone”, vai ser “agregado, morador, criado”; na cidade, mormente na capital, deixa de ser escravo de casa para ser referenciado como “agregado e empregado doméstico”.

⁷⁷Entrevista realizada com Antonio Aires Barreto, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

Segue a árvore genealógica da família Pereira e Silva, para uma melhor compreensão.

Gráfico Genealógico 03: Família Pereira da Silva



Fonte: Depoimentos de descendentes da família, do Laudo Antropológico.

Os entrevistados falam sobre a vinda de indivíduos e famílias negras de outras regiões, que procuravam um ambiente mais propício à sua sobrevivência ou que fugiam de conflitos. Portanto, o Sítio Arruda enquadra-se no que chamamos de quilombo contemporâneo, que segundo Moura (1999) pode ser definido como:

[...] comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantém laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terras doadas, compradas ou ocupadas secularmente pelo grupo. Os negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antecedentes passados, religiosos ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e têm normas de pertencimentos explícitas, com consciência de sua identidade étnica (MOURA, 1999, p. 100).

As memórias em torno da fundação da comunidade constituem um importante pano de fundo para a construção da identidade no Sítio Arruda. Por meio das memórias, os moradores e moradoras afirmam suas origens e preservam suas raízes familiares.

Nesse sentido, as histórias de pertencimentos a ancestralidade escravista, vem sendo transmitidas de pai para filho há anos, são contadas e recontadas como forma de necessidade de comprovar a legitimidade de seus direitos. Consideram esse sofrimento passado pelos seus ancestrais como um bem adquirido, que os encaminhou para uma vida honesta, o que os tornam dignos de respeito.

Esses elementos narrativos compõem um etnotexto,⁷⁸ através do qual percebemos como a comunidade se posiciona com relação a origem e desenvolvimento de sua comunidade e os ajuda a elaborar uma agenda política de reivindicações na atualidade.

3.2.2 Traçando caminhos para o reconhecimento: *começamos a nos perceber como quilombolas...*

Até o ano de 2005 os moradores e moradoras do Sítio Arruda viviam unidos pelo desejo de sobrevivência, pelos laços familiares e por uma memória compartilhada, mas as suas demandas não se estruturavam em um posicionamento político coletivo consistente, que os permitisse pleitear demandas fora dos limites comunitários.

Iniciou-se, aqui, então, a luta pela regularização e ampliação das terras da comunidade de remanescentes de quilombos do Sítio Arruda, com apoio e incentivo da Associação Cristã de Base (ACB), do município de Crato; do Centro de Referência em Assistência Social⁷⁹ (CRAS) do município de Araripe; da Prefeitura de Araripe; do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Araripe e do então vereador Antonio Silvio

⁷⁸Utiliza-se aqui a definição de etnotexto proposta por Joutard (1986, p.210-211): o etnotexto seria o discurso que uma comunidade enuncia sobre si mesma e sobre seu passado,..., que se expressa tanto para o conjunto de literatura oral quanto para histórias ou exemplos de conversas sobre a vida econômica, sobre os usos, costumes ou sobre a história local.

⁷⁹ O Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) é uma unidade pública estatal localizada em áreas com maiores índices de vulnerabilidade e risco social, destinada ao atendimento socioassistencial de famílias. O CRAS é o principal equipamento de desenvolvimento dos serviços socioassistenciais da Proteção Social Básica. Constitui espaço de concretização dos direitos socioassistenciais nos territórios, materializando a política de assistência social.

Pinto, da Câmara Municipal de Salitre, que também trabalhava na Secretaria de Agricultura do Município de Araripe.

No ano de 2005, a Assistente Social Albaneide Fortaleza, que assumia a Coordenação do CRAS de Araripe, teve papel fundamental para o despertar daquela coletividade, pois iniciou um trabalho social junto à Comunidade Sítio Arruda, para referenciá-los junto ao Cadastro Geral do CRAS, incentivando a comunidade a se organizar como comunidade quilombola.

Apesar desse envolvimento com o CRAS, de acordo com a então secretária da Associação Quilombola, Sra. Fátima Lourenço, a tomada de consciência e luta pelo resgate da identidade étnico-racial da comunidade Sítio Arruda, surgiu no início de 2006, a partir da participação de representantes da comunidade nos eventos do movimento negro do Cariri.⁸⁰

Surgiu através de reunião. A gente ia a reunião no Crato, em Juazeiro... aí participamos de uma reunião de negros lá no Crato [...] Trazendo essa orientação [do movimento negro] a gente se orientou com o pessoal de Araripe, com a Adriana do CRAS e ela veio. Dr. Humberto [o prefeito] na época deu muita força pra que a gente montasse essa associação. [...] A gente orientando a comunidade, eu tendo um conhecimento maior, aí a gente findou montando essa associação. E até hoje a gente está continuando. [...] Começou entre eu, o Severino (presidente da associação), o CRAS e o Prefeito Municipal. [...] O [Vereador] Sílvio aparece bem recente, o ano passado ele apareceu. [Quando ele apareceu] nós já tinha decidido e já tava tudo organizado [...]. O Sílvio a gente não conhecia, foi nos apresentado no ano passado [...].⁸¹

Outra pessoa importante nesse momento de estudo e reconhecimento, de acordo com Lourenço, o então presidente da associação, foi o Antonio Quilombola, residente em Tamboril, que ministrou palestras sobre vários temas na comunidade, dentre esses: o que é uma comunidade quilombola e os benefícios deste reconhecimento.

Foi criada, então, a Associação Comunitária do Sítio Arruda, no dia 12 de abril de 2006,⁸² com o objetivo de promover o desenvolvimento sociocultural e político da comunidade, por meio de reuniões, estudos, encontros, debates e palestras. Após esse período de estudo e de autoconhecimento dos seus direitos, no dia 27 de

⁸⁰ Na região do Cariri o Grupo de Valorização Negra do Cariri – GRUNEC e diversas pesquisas que vem sendo realizadas na Universidade Regional do Cariri (URCA) têm contribuído para o avanço da luta do movimento negro.

⁸¹ Entrevista realizada com Fátima Lourenço, em 21 de outubro de 2016, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁸² Encontra-se no anexo I a ata de criação da Associação Comunitária Quilombola do Sítio Arruda

novembro de 2007, a comunidade decidiu em Assembleia Geral se auto reconhecer como comunidade remanescente de quilombo e alterar o estatuto da Associação Comunitária do Sítio Arruda, que passou a ser denominada Associação Quilombola do Sítio Arruda, modificando assim a natureza da associação comunitária, passando a ter mais acesso às políticas públicas de saúde, educação, assistência social, assistência agrícola, graças às parcerias estabelecidas pelo CRAS com outras secretarias municipais.

Dentre as estratégias que têm fortalecido os territórios quilombolas, a experiência desencadeada com a articulação comunitária dos grupos, através da constituição de associações comunitárias, soma pontos positivos na emergência quilombola. A organização comunitária, através destas formas associativas, permite que as comunidades possam encorpar suas vozes, atuando de maneira coletiva e estreitando os laços solidários que compõem suas territorialidades. A constituição jurídica das associações permitiu às comunidades avançarem juridicamente na direção da conformação dos seus pleitos, pois uma das alternativas jurídicas que possibilitam a titulação das terras quilombolas está vinculada a constituição de grupos com natureza associativa (SILVA, 2010, p. 57).

O então Prefeito Municipal de Araripe, Sr. José Humberto Germano Correia, em 09 de julho de 2008, assinou a Lei Municipal nº 853/2008, que reconhecia de Utilidade Pública a Associação Quilombola do Sítio Arruda.

José Humberto ao falar sobre a importância da existência de uma comunidade quilombola em seu município e sobre o que acha da luta dos remanescentes de quilombo pela demarcação de seu território tradicional, o então Prefeito de Araripe assim se expressou:

É uma questão onde a gente começa a ganhar um respaldo legal para essas atividades, para tentar dar um diferencial a essa comunidade, já que ela é uma comunidade diferente. Dentro dos preceitos da equidade, a gente pode a partir de agora ter mais respaldo e apoio para que a gente possa atendê-los um pouquinho melhor, com recursos específicos, recursos que vem especificamente pra eles.⁸³

No ano de 2009 a comunidade encaminhou para a Fundação Cultural Palmares um abaixo-assinado solicitando a Certidão de Auto Reconhecimento como comunidade quilombola. A respectiva Certidão foi expedida em 02 de março de 2009.

⁸³Entrevista realizada com o Sr. José Humberto Germano Correia, no ano de 2010, pelo Antropólogo José da Guia, que se encontra no seu arquivo pessoal e que foi cedida a Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

E em 7 de abril de 2009 a comunidade encaminhou ao INCRA uma solicitação de reconhecimento e demarcação de seu território, sendo que no dia 15 de abril de 2009, o INCRA instaurou um procedimento administrativo com tal finalidade.

Em 20 de julho de 2009, o Superintendente do INCRA no Ceará assinou a Ordem de Serviço nº 71/2009, através da qual designou uma Equipe Técnica, composta por um antropólogo, dois agrônomos, um geógrafo, dois procuradores federais, um economista e um assistente administrativo, com o objetivo de desenvolver pesquisas de campo e elaborar o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território pleiteado pela Comunidade Quilombola Sítio Arruda. Os trabalhos de campo se iniciaram em fevereiro de 2010 e foram concluídos em setembro do mesmo ano.

A partir de 23 de fevereiro de 2010, a equipe técnica do INCRA iniciou os estudos preliminares para identificação e delimitação das terras ocupadas pelos remanescentes do Quilombo Sítio Arruda, iniciou também o cadastro das famílias quilombolas e não quilombolas e o levantamento da cadeia dominial⁸⁴, além da delimitação da área pleiteada.

Além da Fatima Lourenço, destacamos a participação ativa de Severino Caetano de Souza e Antonio José do Nascimento, conhecido como *Pai Véio*.⁸⁵ Estes dois, desde que tomaram consciência de sua genealogia e da trágica realidade de seu povo, procuraram lutar pelo resgate das origens históricas de sua comunidade, da ancestralidade de seus parentes e dos direitos territoriais de sua gente.

No dia 25 de abril de 2016 foi expedido o título provisório de terra, o que implicou na desapropriação de dois imóveis vizinhos em dezembro de 2015 e destinados ao INCRA para criação definitiva do território e titulação coletiva da terra em nome da comunidade.

Desapropriação, segundo o Boletim Terra de Quilombo é:

[...] bem diferente de uma simples compra de terra porque o proprietário não pode escolher se quer ou não vender. Na desapropriação, o proprietário

⁸⁴É a relação dos proprietários de determinado imóvel rural, desde a titulação original pelo Poder Público até o último dono (atual proprietário). O estudo, feito junto ao Cartório de Registro de Imóveis, é utilizado pelo Incra para o cadastramento de imóveis rurais e emissão do Certificado de Cadastro de Imóvel Rural, o CCIR. Está presente em praticamente todos os processos administrativos da autarquia e é de extrema importância para que o Incra nunca venha a pagar uma eventual desapropriação a quem não é efetivamente dono da área.

⁸⁵O encarregado dos negócios jurídicos da comunidade. Foi Seu Antonio José o responsável pela venda das terras de herança do grupo no Sítio Coqueiro e pela compra das terras no Sítio Arruda. Ele também é uma espécie de guia espiritual do grupo, pois é detentor de conhecimentos místicos.

recebe um pagamento pela terra e por suas benfeitorias, mas não tem o direito de decidir se quer ou não vender sua terra. O governo é quem toma a decisão⁸⁶.

A comunidade passou a ter segurança jurídica para produzir em toda essa área. Corroborando com essa ideia, o senhor Lourenço Caetano de Souza, uma das lideranças da comunidade, ex-presidente da Associação Comunitária Quilombola do Sítio Arruda afirma:

Com o documento da terra a comunidade pôde acessar o seguro safra, ou outras políticas públicas como o auxílio maternidade, além de termos segurança jurídica para acessar a terra, produzir nela. Agora, teremos terra, poderemos diversificar a plantação e a gente tem certeza que tudo será diferente daqui para frente. Com o acesso à terra e o documento em mãos o Sítio Arruda vai crescer muito⁸⁷.

Para as populações negras a posse da terra vai muito além de questões meramente capitalistas. A historiadora e antropóloga Leite (2002, p. 179) afirma que para essas comunidades: [...] “a terra não é tida como uma mercadoria ou objeto de consumo, mas sim um bem a ser desfrutado”. Em geral, as comunidades negras rurais brasileiras dependem da terra para sobreviver.

O historiador Adelmir Fiabani (2008) em sua tese de doutorado analisa como se deu a relação das comunidades negras com a terra. Segundo ele o campesinato pobre no Brasil idealiza a terra como meio de sobrevivência:

A terra é um lugar para plantar e dela extrair os alimentos para o núcleo familiar, ou seja, a terra não tem o significado de capital, bem imóvel, que pode ser vendido, trocado ou penhorado(FIABANI, 2008, p. 28).

Por outro lado, a terra é o local onde a comunidade construiu e constrói a sua história. Nessa medida, ela tem um sentido de resistência e de afirmação cultural.

O título da terra foi entregue durante a sétima Reunião da Mesa Estadual de Acompanhamento da Política de Regularização Quilombola,⁸⁸ realizada no auditório da superintendência do INCRA no estado, em Fortaleza.

⁸⁶Terra de Quilombo. Boletim 02 de novembro 2007. Disponível em: http://www.cpis.org.br/pdf/boletim02_terras.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2017

⁸⁷Comunidade quilombola recebe concessão de uso da terra durante Mesa Quilombola no INCRA/CE, Assessoria de Comunicação Social do Incra/CE. Fortaleza, 26 de abril de 2016. O CCDRU foi entregue pelo superintendente do Incra/CE, Roberto Gomes, ao presidente da associação comunitário de Sítio Arruda, Antonio Silva Cruz, que assinou os contratos diante do auditório lotado por representantes de comunidades quilombolas, de organizações não governamentais e órgãos públicos, além do prefeito de Araripe, Giovane Guedes.

⁸⁸Enviaram representantes à mesa as comunidades quilombolas de Alto Alegre (localizado no município

Foto 05 – Evento de entrega do título de Terra da Comunidade do Sítio Arruda



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macedo Felipe

de Horizonte), Boqueirão da Arara (em Caucaia), Cumbe (Aracati), Encantados do Bom Jardim (Tamboril), Lagoa dos Crioulos (Salitre), Nazaré (Itapipoca), Serra dos Chagas (em Salitre) e Três Irmãos (Croatá). Participaram também a coordenadora estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CEPPIR), Zelma Madeira, o coordenador da Comissão Estadual dos Quilombolas do Ceará (Cequirce), Renato Baiano, o representante do Escritório de Direitos Humanos e Assessoria Jurídica Popular da Assembléia Legislativa do Ceará, Francisco Claudio de Oliveira Silva, a coordenadora do Grupo de Valorização Negra do Cariri (Grunec), Maria Eliane de Lima, além do coordenador no Ceará do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (Dnocs), Francisco Rogério Gomes Leite. Durante o encontro as comunidades receberam informações sobre a Portaria nº 175, do Incra, que reconhece as famílias quilombolas como beneficiárias do Programa Nacional de Reforma Agrária. Com a publicação da portaria dia 20 de abril, no Diário Oficial da União, as comunidades quilombolas poderão acessar os créditos Instalação do Incra e do grupo A do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), além de receber ações nas áreas da educação, como o Pronera, de Assistência Técnica e Extensão Rural e de programas voltados à produção, como o Terra Sol e o Terra Forte. Outros temas discutidos foram os avanços e os impasses nos processos de regularização de territórios quilombolas no Ceará, além de informes sobre a possibilidade de inclusão de lideranças quilombolas do estado no Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos. Fonte: INCRA, 2016.

3.2.3 Perfil socioeconômico da comunidade

A Comunidade Quilombola do Sítio Arruda localiza-se no município de Araripe-CE, na região do Cariri, próximo da divisa do Ceará com o estado de Pernambuco. A sede da comunidade fica a 17 km de distância da cidade de Araripe, a 24 km da cidade de Campos Sales e a 508 km da cidade de Fortaleza, capital do Estado do Ceará.

Mapa 05: Localização do Município de Araripe, no Estado do Ceará.



Fonte: Consórcio Público de Saúde da Microrregião de Crato, 2018

As estradas de acesso aos sítios no interior do Ceará geralmente são de difícil locomoção, de terra, barro, areia ou pedra, não possuem calçamento ou asfalto e as comunidades ficam distantes umas das outras, dificultando a comunicação entre seus moradores e o escoamento do excedente produtivo.

No Sítio Arruda não existe meio de transporte público e até pouco tempo havia apenas um veículo de pequeno porte (Pampa), de propriedade de um morador quilombola que lida com comércio. Os moradores, em geral, para se deslocarem para as cidades de Araripe ou Campos Sales dependiam do único transporte existente, que funcionava como lotação ou do transporte escolar, que vinha pegar ou deixar os alunos e quando o motorista queria dava carona a algum morador.

Para facilitar essa comunicação entre as localidades vizinhas e entre a zona rural e urbana do município, em entrevista, Fátima Lourenço, considera como um grande avanço econômico, “a maioria dos moradores, atualmente, possuem seu próprio transporte, seja carro, moto ou bicicleta, o que facilita o deslocamento para as roças, para comunidades vizinhas e até para as cidades”.⁸⁹

De acordo com Fátima Lourenço, um elemento muito significativo é que já existem pessoas habilitadas a dirigir na comunidade, com suas carteiras de motorista. Essa moradora destaca que a procura por documentos desse tipo são um grande avanço, pois demonstra o quanto as pessoas visualizam a comunidade cada vez mais em suas relações com o exterior e o diálogo crescente que ocorre entre os membros quilombolas e o setor público.

Atualmente vivem na comunidade 179 moradores, distribuídos em 44 famílias. Existiam no início da organização da comunidade, duas famílias que não se autodeclararam quilombolas, mas por cumprimento ao regimento da associação tiveram que se retirar, pois só permanecem no Sítio Arruda, os que se declaram quilombola.

De acordo com dados levantados pelos técnicos de cadastro do INCRA, havia na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, em agosto de 2009, 151 moradores quilombolas, distribuídos em 34 famílias. Houve uma variação na quantidade de famílias de 2009 para 2016, devido ao número de casamentos realizados e das crianças que nasceram nesse período.

O rendimento mensal dessas famílias vem principalmente de transferências de recursos públicos, como aposentadorias e programas sociais, especialmente do bolsa família.⁹⁰ Essas famílias ocupam uma área de moradia e cultivo bastante restrita, de

⁸⁹Entrevista realizada com Fátima Lourenço, no dia 21 de outubro, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁹⁰ O Bolsa Família é um programa que contribui para o combate à pobreza e à desigualdade no Brasil. Ele foi criado em outubro de 2003 e possui três eixos principais:

Complemento da renda — todos os meses, as famílias atendidas pelo Programa recebem um benefício em dinheiro, que é transferido diretamente pelo governo federal. Esse eixo garante o alívio mais imediato da pobreza.

Acesso a direitos — as famílias devem cumprir alguns compromissos (condicionalidades), que têm como objetivo reforçar o acesso à educação, à saúde e à assistência social. Esse eixo oferece condições para as futuras gerações quebrarem o ciclo da pobreza, graças a melhores oportunidades de inclusão social.

Articulação com outras ações — o Bolsa Família tem capacidade de integrar e articular várias políticas sociais a fim de estimular o desenvolvimento das famílias, contribuindo para elas superarem a situação de vulnerabilidade e de pobreza.

Desde 2011, o Bolsa Família faz parte do Plano Brasil Sem Miséria, que reuniu diversas iniciativas para permitir que as famílias deixassem a extrema pobreza, com efetivo acesso a direitos básicos e a

apenas 48,8196 hectares, porém, receberam o título provisório da terra, que significa ter acesso a uma área maior, que passa a ser de 334,3401 hectares.

Quanto aos bens móveis dos moradores, em todas as residências possuem televisão com parabólica, há rádio em 74% das residências, 70% possuem geladeira, 75% utilizam fogão à lenha e 25% fogão à gás. Um fator preocupante é que apenas 35% utilizam filtro de água e ficam suscetível a doenças transmitidas por água.

O número total de casas da Comunidade Quilombola corresponde a 44 residências, que na sua maioria possuem 04 cômodos e em 55% dessas moram 05 pessoas ou mais, que chegam a ter até 09 pessoas na mesma casa. Nos 45% restante, moram 04 pessoas ou menos. Na maioria das residências, 60% dos pais tem de 01 a 03 filhos, ao passo que nos 40% restante, possuem de 04 a 06 filhos.

Existe um percentual de 57,5% dos moradores, que são do sexo feminino. E 10 famílias são chefiadas por mulheres, que ficaram viúvas ou os maridos saíram de casa, o que representa 22,7%. As residências possuem energia elétrica, adquirido pelo Programa Luz Para Todos⁹¹ e dessas, 37 tem cisterna de placa⁹² e 07 de polietileno.⁹³ para armazenar água proveniente das chuvas no período invernos. Em

oportunidades de trabalho e de empreendedorismo. A gestão do Bolsa Família é descentralizada, ou seja, tanto a União, quanto os estados, o Distrito Federal e os municípios têm atribuições em sua execução. Em nível federal, o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) é o responsável pelo Programa, e a Caixa Econômica Federal é o agente que executa os pagamentos. O Programa Bolsa Família está previsto em lei — Lei Federal nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004 — e é regulamentado pelo Decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004, e outras normas.

⁹¹ Em novembro de 2003 foi lançado, por meio do Decreto 4.873 de 11/11/2003 o Programa Luz para Todos com o desafio de acabar com a exclusão elétrica no país com a meta de levar o acesso à energia elétrica, gratuitamente, para mais de 10 milhões de pessoas do meio rural até o ano de 2008. O Programa era coordenado pelo Ministério de Minas e Energia, operacionalizado pela Eletrobras e executado pelas concessionárias de energia elétrica e cooperativas de eletrificação rural em parceria com os governos estaduais. Com a publicação do Censo de 2010 do IBGE veio a informação de que ainda existia na zona rural brasileira 715.939 famílias sem energia o que levou a uma reformatação do Programa, estendendo a sua atuação até dezembro de 2014. Mesmo tendo superado em mais de 60% a meta inicial do Programa, com 3,2 milhões de residências atendidas, ainda faltava muita gente, principalmente as famílias que habitavam as áreas mais isoladas do Brasil. Para que elas não fossem preteridas, a Presidenta da República Dilma Rousseff editou um novo Decreto, o Nº 8.387 em 30 de dezembro de 2014, prorrogando mais uma vez o Programa para possibilitar o atendimento a 207 mil famílias, 30 mil localizadas em regiões isoladas. Informação contida no site: https://www.mme.gov.br/luzparatodos/Asp/o_programa.asp

⁹² Esse tipo de cisternas recolhe água da chuva que incide sobre os telhados, e aproximadamente dois terços da sua altura ficam enterrados para garantir a segurança. São cobertas com placas de cimento, para evitar a poluição e a evaporação da água armazenada. Sua finalidade é armazenar água para o consumo básico das famílias rurais no período de estiagem, ou quando não há disponibilidade de água para consumo. São confeccionadas pela própria comunidade

⁹³ Tem a mesma função das cisternas de placas, porém a sua instalação é mais prática, pois já chega pronta na comunidade e é apenas instalada.

um novo projeto, conseguiram umas cisternas de enxurradas⁹⁴, que são utilizadas, para a irrigação.

A água sempre foi um grande problema nas localidades no interior do Ceará, terras secas, sem reservatórios, muitas vezes só se encontrava abastecimento hídrico em localidades distantes que possuíam rios ou açudes. Os moradores do Sítio Arruda sofriam com essa realidade, quando chegaram ali, como afirma Seu Antonio Celestino do Nascimento: “Aí, meu patrão, nós sofremos, aí tem paciência, nós chegamos debaixo das moitas, aí cadê o quecomer, cadê a água, que era um carrascão de mato, água só lá no Baixio do Moco, distante légua e meia...”⁹⁵

Como soluções para essa problemática da falta d’água em períodos de seca foram criadas as cisternas.⁹⁶

⁹⁴A cisterna de enxurrada é uma alternativa de convivência com a seca para os pequenos produtores do Semiárido, pois possibilita a captação da água de chuva das estradas e caminhos, que normalmente se perde por escoamento superficial. Para captação da água da estrada foi realizado um pequeno barramento e aberta uma vala para condução da água até a cisterna. A água das enxurradas pode contribuir significativamente para o aproveitamento das águas proveniente do escoamento superficial na região semiárida do Nordeste. Mesmo em anos considerados de seca, a captação de água de chuva das estradas e caminhos é uma alternativa para os pequenos agricultores.

⁹⁵ Entrevista realizada com Antonio Celestino do Nascimento em 05 de janeiro de 2017, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

⁹⁶Gnadlinger (1997) definiu como cisterna um reservatório construído, fechado na parte superior, que serve para armazenar a água da chuva que escorre dos telhados ou da superfície da terra. Em função da problemática de distribuição irregular das chuvas e acúmulo de água, no país, ações ditas de combate à seca têm sido desenvolvidas. Dentre algumas podemos citar, o Programa Um Milhão de Cisternas Rurais (P1MC). A ampliação do P1MC e seus impactos na transformação da vida dos moradores das regiões semiáridas nordestinas é um fenômeno extremamente positivo que possibilitará a permanência das comunidades nas áreas rurais, potencializando uma elevação do seu nível de vida, e sendo uma forma de combate à exclusão sócio cidadã e ao êxodo rural (POCHMANN, 2004).

Esse programa passou a se difundir a partir de 2001 numa área que compreende os estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí, Ceará, Maranhão, Minas Gerais e Espírito Santo. O primeiro registro histórico sobre o aproveitamento da água da chuva no Brasil, apesar de ser uma técnica milenar, foi o consumo, pelas tropas do império, da água oriunda de uma cisterna que captava água da chuva dos telhados da fortaleza de Santo Antônio de Ratonos, construída no século XVIII, na ilha de Santa Catarina (VELOSO et al., 2012).

A religiosidade também contribuiu para a disseminação dessa técnica. O Padre Cícero Romão Batista (Foi um importante líder religioso brasileiro. Nasceu em 1844, no estado do Ceará)⁹⁶, nos seus 11 (onze) preceitos, criados há mais de 100 anos, com o objetivo de apresentar ordens ambientais, orientou que as famílias construíssem “uma cisterna no oitão de sua casa para guardar água da chuva” (Vasconcelos Sobrinho, 1998 apud Figueiredo⁹⁶, 2003, p.81). Gnadlinger (2000)⁹⁶ afirma que as mais comuns no Nordeste são: cisternas de tijolo e cal; cisternas de tela e arame com forro; cisternas de ferro e cimento; cisternas de polietileno; e cisternas de placas.

Foto 06: Cisterna de placa



Fonte: Relatório Antropológico de Reconhecimento e definição do Território da Comunidade de remanescentes de Quilombas do Sítio Arruda, 2010

Foto 07: Cisterna de polietileno



Fonte: Cláudio Maciel. <http://capitalteresina.com.br/noticias/piaui/cisternas-de-polietileno-garantem-agua-para-homem-do-campo-3754.html>

Foto 08: Cisterna de enxurrada



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

A parte territorial da comunidade que é comum a todos os moradores é composta de um terreno com 334,3401 hectares, 03 açudes pequenos, 01 campo de futebol, 01 capela, 01 prédio onde funciona a associação quilombola.

A associação quilombola do Sítio Arruda foi criada no dia 12 de abril de 2006. É composta pelos cargos de Presidente, ocupado por Antonio da Silva Cruz; Vice Presidente, Severino Caetano de Souza; 1ª Secretária, Geane de Souza Alencar; 2ª Secretária, Maria de Fátima Lourenço Bispo, 1º Tesoureiro, Antonio Marcos dos Santos Cruz; 1º Tesoureiro, Sebastião do Nascimento Cruz; Conselho Fiscal, membros efetivos: Maria do Nascimento Silva, José Lourenço de Souza, Marilson Reis dos Santos; e os suplente do Conselho Fiscal: Antonia Iracema de Souza, Lucineide dos Santos, Antonia Pereira de Alencar.

A associação possui 72 associados, que se reúnem a cada 30 dias e contribuem com um valor de R\$ 1,50 por mês. É importante destacar que dos

associados, 46 são mulheres, com marcante participação, fazendo-se continuamente presentes nas reuniões, algumas delas participando inclusive da gestão.

3.2.4 A religiosidade

Uma forma de envolver todas e todos do Sítio Arruda são as atividades religiosas, que acontecem sob a orientação da Igreja Católica Apostólica Romana, já que todos os moradores são oficialmente católicos.

Acontecem missas mensais e há uma capela que teve sua conclusão no ano de 2017. Essa construção se deu pelo esforço dos próprios moradores, com doações de pessoas externas à comunidade e arrecadações conseguidas nos festejos da padroeira, mas sem contribuições de políticos.

Foto 09: Capela da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Os festejos da padroeira remetem-nos à colonização portuguesa, período em que o catolicismo atuou intensamente no Brasil, como estratégia para renovar a fé em um determinado santo. De acordo com Lanna (1995, p.193), ainda hoje essas festas são de extrema importância no cotidiano dos que às vivenciam, pois “as festas dos

santos padroeiros são um rito de inversão, um momento de liminaridade periódica, de oposição à vida diária”.

No Sítio Arruda a padroeira é Nossa Senhora Aparecida⁹⁷ e no mês de outubro, realizam nove dias de novenas, em devoção à santa, programação coordenada pelas mulheres.

Durante todo o ano as mulheres arrecadam dinheiro para os festejos, promovem rifas, criam animais, confeccionam artesanatos, arrecadam prendas para os leilões.

Quando se aproxima o período dos festejos, no mês de julho, é criada uma comissão para organizar o evento. Segundo informação de Maria José, uma das envolvidas na organização, “quem mais se dedica são as mulheres, nós fazemos uma divisão de quem vai fazer a leitura da bíblia, de quem vai entoar os benditos,⁹⁸ quem vai convidar as pessoas das outras comunidades, os que vão confeccionar as barracas para vender comidas ao final das novenas e quem vai decorar o local da festividade”.

“Essas comidas que são vendidas nas barracas também é tudo dividido, minha filha. Cada família diz o que pode trazer para doar e o dia que quer trazer. Nós, as mulheres é que fazemos, é um jeito de ajudar e queremos uma festa bem bonita e animada e quanto mais gente vem para a festa...mais vendemos, mais dinheiro e mais alegria”.⁹⁹

⁹⁷Nossa Senhora Aparecida, é a forma como a santa é chamada no Brasil, país do qual é padroeira. Ela é reverenciada numa estátua de Nossa Senhora da Conceição, vestida com um manto azul todo enfeitado. Ela fica exposta na Basílica de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida, interior do Estado de São Paulo. A festa em sua honra é celebrada no dia 12 de outubro, também dia das crianças. Este dia é feriado para os brasileiros desde 1980, quando a basílica foi consagrada pelo então Papa João Paulo II em sua primeira visita ao Brasil. A basílica de Aparecida é a segunda maior do mundo, a quarta igreja mariana que recebe mais visitas no mundo, com a incrível capacidade de receber 45 mil romeiros no seu interior.

⁹⁸No seu “Dicionário Musical” o frei Pedro Sinzig define os benditos simplesmente como cantos sacros populares. O saudoso professor Luís da Câmara Cascudo, no Dicionário do Folclore Brasileiro, elabora um pouco mais esta definição: “Os benditos são cantos religiosos com que são acompanhadas as procissões e, outrora as visitas do Santíssimo. Denomina o gênero o uso da palavra “bendito”, iniciando o canto uníssono.” O folclorista Rossini Tavares de Lima no seu ABECÊ DO FOLCLORE, explica ainda que o bendito é uma oração cantada cujos versos fazem menção à expressão “Bendito louvado seja” ou apenas à palavra “Bendito”. Disponível em: www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/artigos.htm. Acesso em: 18 de agosto de 2017.

⁹⁹ Entrevista realizada com Antonia Pereira de Alencar, conhecida como Maria de Jesus no dia 05 de janeiro de 2017, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Uma coisa que muito nos chamou a atenção foi a forma organizada como eles desenvolvem essa atividade, tudo programado com antecedência e de maneira dividida. É sempre reforçado o espírito de solidariedade, de partilha.

No ritual do festejo a Nossa Senhora Aparecida, as moradoras (que representam a grande maioria dos devotos) e moradores levam a Santa, em caminhada, pela manhã, para uma residência, já pré-definida anteriormente pela comunidade, cantando os benditos, onde fica durante todo o dia e à noite é levada para a capela, onde realizam uma celebração, com preces e louvores.

Seguem fotos dos Festejos da Padroeira Nossa Senhora Aparecida, na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.

Foto 10: Moradoras levando a imagem da santa, pela manhã, para a residência escolhida.



Fonte: Fátima Lourenço Bispo

Foto11: Moradoras retornando a imagem da santa para a associação, à tarde.



Fonte: Fátima Lourenço Bispo

Foto 12: Celebração da novena, à noite, na associação, com toda a comunidade.



Fonte: Fátima Lourenço Bispo

Podemos ver nas fotografias, que as crianças também são envolvidas nos festejos religiosos, o que os estimulam a continuar realizando essa tradição, que é passada de mães e pais para filhas e filhos.

Durante os festejos da padroeira, existem os momentos de diversão, após as novenas, quando se realizam vendas de bebidas, danças, leilões, dentre outros.

Marcos Pazzanese DuarteLanna (1995, p.177), estudando outras festas nordestinas, chamou os leilões de “Competição pelas Dádivas”. A primeira característica é a da generosidade: os nomes dos “doadores” de animais e de dinheiro para a festa são divulgados como “homenagem aos doadores mais generosos” e a segunda característica dos leilões compreende “os próprios lances, que são contribuições e sinais de generosidade”.

Em Arruda a organização das festividades da padroeira ganha expressividade religiosa e lúdica por meio da iniciativa das mulheres daquela comunidade, muito empenhadas na mobilização coletiva.

Outra prática religiosa de caráter popular encontrada no Arruda são as rezas para a cura. É uma prática muito utilizada nas comunidades rurais por todo o Brasil. As rezadeiras têm uma função curativa e ritualística no imaginário desses grupos. Traremos mais detalhes sobre esse ritual no próximo capítulo, ao apresentarmos as entrevistas realizadas com as mulheres.

3.2.5 O lazer

Há na comunidade em estudo, grupos de futebol, que realizam com frequência campeonatos entre os times da comunidade local e das vizinhas. O time dos adultos é conhecido como “Os Morenos”, que participa de vários campeonatos na região.

Essa denominação do time me causou curiosidade, será que foi usado como signo de não branqueamento, uma forma de se autoafirmar negro ou para esconder a origem negra?

Conversando com Lourenço e sua esposa, a senhora Maria José, eles afirmam que “o nome foi dado pela comunidade externa, como forma de reconhecimento por serem negros”.¹⁰⁰ Afirmaram que o nome causa orgulho, pois até mesmo os jovens da

¹⁰⁰ Entrevista realizada com Antonia Pereira de Alencar, conhecida como Maria José, no dia 05 de janeiro de 2017, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

comunidade possuem o mesmo espírito de manter a ancestralidade da comunidade conhecida por onde andam, orgulham-se de serem negros descendentes de escravos, veem os seus antepassados como grandes lutadores, como vencedores, o que os tornam mais fortes e unidos. Vale destacar que a comunidade está consciente de seu pertencimento étnico-racial.

Foto 13: Jogo de futebol na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.



Fonte: Relatório Antropológico de Reconhecimento e definição do Território da Comunidade de remanescentes de Quilombas do Sítio Arruda, 2010

Outra maneira de lazer são os encontros no final do dia para jogarem bolinha de gude, cartas, dominó, capoeira, momento em que os moradores e moradoras se reúnem para brincar e conversar.

Foto 14: Crianças na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda brincando com bolinhas de gude.



Fonte: Arquivo fotográfico da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, 2010

Foto 15: Mulheres e homens da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda jogando baralho.



Fonte: Arquivo fotográfico da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, 2010

Foto 16: Crianças e adolescentes da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda jogando capoeira.



Fonte: Arquivo fotográfico da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, 2010

Devemos relatar que essas comunidades localizadas distantes das sedes dos municípios possuem poucas opções de lazer. No Sítio Arruda as casas possuem televisão, rádio, 30% dos moradores possuem celular, a associação comunitária disponibiliza internet banda larga, possibilitando acesso a todo (a)so (a)s moradores, bem como aos visitantes. O roteador fica localizado na sede da associação. Para irem a festas precisam se deslocar para Araripe, o que dificulta pela distância, ficando ociosos, o que acredito não ser saudável para os jovens, que precisam criar momentos para se reunirem.

3.2.6 Saúde

Um grande problema nas Comunidades localizadas na zona rural está relacionado à saúde, pois a distância e a falta de estrutura física dificultam o acesso a esse direito constitucional. No Sítio Arruda, na área da saúde, podemos perceber que a população é desprovida de um acompanhamento mais próximo. Não existe

posto de saúde na comunidade. Há apenas um Agente Comunitário de Saúde¹⁰¹ que faz visita semanalmente. Em casos de doenças mais graves ou de emergência, encaminham-se os pacientes para atendimento na Cidade de Araripe. A presença do único profissional de saúde, o enfermeiro, ocorre somente uma vez por mês para medir a pressão das pessoas mais velhas, para pesar as crianças e fazer acompanhamento das famílias ou por ocasião das campanhas de vacinação.

Diante dessas condições, a comunidade busca solucionar parte dos seus problemas de saúde recorrendo à medicina popular tradicional, baseada na utilização de ervas medicinais, garrafadas,¹⁰² benzedeadas,¹⁰³ curandeiras e até pouco tempo às mães-de-santo,¹⁰⁴ além de outras práticas populares. As questões de saúde ficam aos cuidados das mulheres. Veremos no próximo capítulo, mais detalhado, por meio das entrevistas com as mulheres, que atuam ativamente nessa área.

Como afirma Sant'Ana (2012, p.7-8), as rezadeiras ou benzedeadas “estão presentes em nossa sociedade de forma significativa, em nossas memórias familiares, em nosso universo mágico infantil, na realidade e na ficção”. Afirma, ainda, que por

¹⁰¹ Oficialmente implantado pelo Ministério da Saúde em 1991, o então Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS) teve início no fim da década de 80 como uma iniciativa de algumas áreas do Nordeste (e outros lugares, como o Distrito Federal e São Paulo) em buscar alternativas para melhorar as condições de saúde de suas comunidades. Era uma nova categoria de trabalhadores, formada pela e para a própria comunidade, atuando e fazendo parte da saúde prestada nas localidades. O agente comunitário de saúde tem um papel muito importante no acolhimento, pois é membro da equipe que faz parte da comunidade, o que permite a criação de vínculos mais facilmente, propiciando o contato direto com a equipe. O Agente Comunitário de Saúde é o profissional responsável por atuar na promoção e prevenção na saúde, mapeando e encaminhando pessoas ao serviço de saúde. Um Agente Comunitário de Saúde participa, com as equipes de saúde e a comunidade, da elaboração, programação, avaliação e reprogramação do plano de ação local de saúde. Está sob as responsabilidades de um Agente Comunitário de Saúde atuar na perspectiva de promoção, prevenção e proteção da saúde, orientando e acompanhando famílias e grupos em seus domicílios e os encaminhando aos serviços de saúde, realizar mapeamento e cadastramento de dados sociais, demográficos e de saúde, consolidando e analisando as informações obtidas, fazer programação, avaliação e reprogramação do plano de ação local de saúde, participar e mobilizar a população para as reuniões do conselho de saúde, identificando indivíduos ou grupos que demandam cuidados especiais, sensibilizando a comunidade para a convivência. BRASIL. Ministério da Saúde. Política Nacional de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde, 2012 (Série E. Legislação em Saúde).

¹⁰² Garrafada é uma mistura de ervas e também de elementos da natureza que juntos podem ajudar a quem quer engravidar e também tantos outros fatores inclusive problemas de saúde.

¹⁰³ Segundo o dicionário do Aurélio, a palavra benzer vem de fazer a cruz. E é com esse símbolo que a maioria dos benzimentos tem início. Na cultura popular, para todos os males que atingem o corpo e a alma do homem sempre há uma reza para curar. É por isso que, apesar do tempo e dos avanços da medicina, a tradição dos benzedores ainda persiste na nossa moderna sociedade capitalista, porque atua diretamente nos males do espírito que se refletem no corpo. Disponível em: <http://dicionario-aberto.net/dict.pdf>. Acesso em 30 de agosto de 2017.

¹⁰⁴ Hoje elas não estão mais ativas na comunidade, algumas mudaram para outra comunidade ou já faleceram e outras, por vergonha, preferem não mais se reconhecerem assim. Segundo informações dos moradores não tem rituais de umbanda na comunidade.

meios delas “adentramos no mundo da força da credence popular, buscando este patrimônio cultural, respeitando as raças, classes econômicas, grupos humanos e crédulos”.

O cultivo de plantas medicinais se constitui como uma alternativa para os cuidados primários de saúde. O uso da fitoterapia popular é um conhecimento que é transmitido ao longo das gerações:

a qual mesmo com o avanço da medicina em diversas partes do mundo, no Brasil, as plantas medicinais costumam ser uma das alternativas para parte da população, principalmente a de baixa renda, devido a diversos fatores, dentre os quais, o custo alto dos medicamentos industrializados e o acesso restrito a um sistema de saúde de qualidade. Em contrapartida, o uso deste tipo de terapia tem crescido também entre as pessoas de maior poder aquisitivo, na busca por opções terapêuticas mais saudáveis (CAVAGLIER, 2014, p. 56).

De um modo geral, a população brasileira é possuidora de um saber significativo a respeito da utilização de plantas como método alternativo para cura de enfermidades. E as comunidades quilombolas carregam uma bagagem enorme sobre o assunto, apesar de, em alguns casos, estarem perdendo esse conhecimento, principalmente, pelo desinteresse dos jovens da comunidade, interrompendo assim o processo de transmissão do saber entre as gerações (AMOROZO, 1996, p. 47-68).

No que se refere às mulheres gestantes, essas para darem à luz, precisam se dirigir ao hospital de Araripe, mas em caso de partos, em que não terão tempo de se deslocarem, as gestantes recorrem às parteiras¹⁰⁵ da localidade, quando as condições do parto permitem.

¹⁰⁵ As partes ajudam as mulheres mais aflitas a ganharem filhos em locais distantes de qualquer recurso da medicina. A simplicidade, o espírito de doação e desprendimento são virtudes dessas mulheres que também deixaram um legado muuito rico dentro da cultura popular.

3.2.7 O processo educativo na comunidade

Neste item analisaremos o processo de educação desenvolvido no Sítio Arruda, no sentido de compreender quais os tipos de saberes são produzidos e partilhados e em que condições.

De acordo com informações fornecidas pela Associação Comunitária, as gerações mais novas têm obtido melhores resultados em relação à escolaridade e isso pode ser um ponto forte no que se refere ao avanço da comunidade.

Tabela 07: Faixa etária e escolaridade dos moradores e moradoras da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, 2017

FAIXA ETÁRIA (IDADE)	PERCENTUAL	ESCOLARIDADE
00 – 01 ano e 11 meses	0%	Crianças menores de 2 anos não frequentam a escola
02 – 10	28,3%	Infantil ao fundamental I
11 – 20	26,3%	Fundamental I, Fundamental II, Ensino Médio e Superior
20 – 30	15,2%	Fundamental I, Fundamental II, Ensino Médio e Superior
30 – 50	13,1%	Fundamental I, Analfabetos
Mais de 50	17,1%	Analfabetos

Fonte: Elaborado pela autora

A comunidade tem em funcionamento uma pequena escola, denominada Escola Santa Verônica, que possui uma sala de aula, banheiro, cozinha para ser confeccionada a merenda escolar. Existem alguns brinquedos como gangorra, que ficam dentro da própria sala, pois não tem pátio onde possa ser instalado um parque infantil.

Foto 17: Alunos da educação infantil em sala de aula, no momento do recreio



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Durante o dia, nessa escola, funciona a educação infantil, que é a primeira etapa da Educação Básica, oferecida em creches e pré-escolas, as quais se caracterizam como espaços institucionais não domésticos que constituem estabelecimentos educacionais públicos ou privados que educam e cuidam de crianças de 0 a 5 anos de idade no período diurno, em jornada integral ou parcial. É um direito humano e social sem distinção alguma, decorrente de origem geográfica, caracteres do fenótipo, da etnia, nacionalidade, sexo, de deficiência física ou mental, nível socioeconômico ou classe social. Também não está atrelada à situação trabalhista dos pais, nem ao nível de instrução, religião, opinião política ou orientação sexual (BRASIL, 2016).¹⁰⁶

Durante a noite, essa escola é utilizada pelos alunos da Educação de Jovens e Adultos, no nível fundamental I, o que se refere do 1º ao 4º ano. A Educação de Jovens e Adultos (EJA) é uma modalidade de ensino, que perpassa todos os níveis da

¹⁰⁶ Ministério da Educação. Coordenação Geral de Educação Infantil. Disponível em: <http://www.nepiec.com.br/Duvidas%20mais%20frequentes%20relacao%20Educacao%20Infantil.pdf>. Acesso em: 27 de novembro de 2016.

Educação Básica do país. Essa modalidade é destinada a jovens e adultos que não deram continuidade em seus estudos e para aqueles que não tiveram o acesso ao Ensino Fundamental e/ou Médio na idade apropriada.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB 9394/96), em seu artigo 37º § 1º diz:

Os sistemas de ensino assegurarão gratuitamente aos jovens e aos adultos, que não puderam efetuar os estudos na idade regular, oportunidades educacionais apropriadas, consideradas as características do alunado, seus interesses, condições de vida e de trabalho, mediante cursos e exames.

Os aspectos pedagógicos do currículo para Educação de Jovens e Adultos devem basear-se no contexto da experiência freiriana¹⁰⁷ com educação popular - na utilização de metodologia que propicie ressocialização dos sujeitos no processo educativo, no exercício da cidadania e na preparação para o mundo do trabalho. Deve-se valorizar o interesse e a iniciativa dos estudantes, dando prioridade aos temas e problemas mais próximos de suas vivências sobre os conhecimentos sistematizados, coloca no centro do trabalho educativo temas, problemas políticos e sociais, entendendo que o papel da educação é, fundamentalmente, abrir caminho para a libertação.

Para amenizar esse problema da educação na comunidade, está em processo de construção, uma nova unidade escolar, com excelente estrutura física, conquistados moradores junto ao Ministério da Educação, com recursos do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE).¹⁰⁸

¹⁰⁷Ao propor uma prática de sala de aula que pudesse desenvolver a criticidade dos alunos, Paulo Freire condenava o ensino oferecido pela ampla maioria das escolas (isto é, as "escolas burguesas"), que ele qualificou de educação bancária. Nela, segundo Freire, o professor age como quem deposita conhecimento num aluno apenas receptivo, dócil. Em outras palavras, o saber é visto como uma doação dos que se julgam seus detentores. Trata-se, para Freire, de uma escola alienante, mas não menos ideologizada do que a que ele propunha para despertar a consciência dos oprimidos. "Sua tônica fundamentalmente reside em matar nos educandos a curiosidade, o espírito investigador, a criatividade", escreveu o educador. Ele dizia que, enquanto a escola conservadora procura acomodar os alunos ao mundo existente, a educação que defendia tinha a intenção de inquietá-los. Freire criticava a idéia de que ensinar é transmitir saber porque para ele a missão do professor era possibilitar a criação ou a produção de conhecimentos. Segundo o pensador pernambucano, o profissional de educação deve levar os alunos a conhecer conteúdos, mas não como verdade absoluta. Freire dizia que ninguém ensina nada a ninguém, mas as pessoas também não aprendem sozinhas. "Os homens se educam entre si mediados pelo mundo", escreveu. Isso implica um princípio fundamental para Freire: o de que o aluno, alfabetizado ou não, chega à escola levando uma cultura que não é melhor nem pior do que a do professor. Em sala de aula, os dois lados aprenderão juntos, um com o outro - e para isso é necessário que as relações sejam afetivas e democráticas, garantindo a todos a possibilidade de se expressar.

¹⁰⁸Construção da Escola Padrão, financiamento do Governo Federal em parceria com a Prefeitura Municipal de Araripe, no valor de setecentos e cinquenta e quatro mil, um real, setenta e dois centavos

Foto 18: Foto da atual escola da comunidade



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Foto 19: Foto da escola em construção



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

(R\$ 754.001,72). Com previsão de funcionamento nesse ano de 2017.

A construção desse novo prédio é de grande importância para os estudantes dessa comunidade, pois para cursar o ensino fundamental, as crianças do Sítio Arruda se deslocam para escolas do Distrito Pajeú, que ficam a cerca de 3 km da sede da comunidade. E para cursar o ensino médio, os adolescentes precisam se deslocar para escolas da cidade de Araripe.

O que é mais preocupante é que se verifica certa distância entre o ambiente escolar e a vivência da comunidade. O plano curricular de ensino é semelhante aos do sistema municipal público em geral e os professores são designados pela prefeitura de Araripe. Em vez de terem uma educação que considera as vivências, realidades e histórias da comunidade quilombola, de forma a considerar suas especificidades étnico-culturais, não valorizam as suas particularidades.

Esse problema não é apenas do Quilombo Arruda. No Brasil, a maioria dos professores não é capacitada adequadamente e o número é insuficiente para atender à demanda. É comum na grande maioria dos quilombos e podemos ter como exemplo a pesquisa de Suely Dulce de Castilho, realizada no Quilombo Mata-Cavalo, em que afirma que o currículo praticado ali, é direcionado pela proposta pedagógica do Estado de Mato Grosso:

Esta, por sua vez, procura acompanhar a política da educação nacional veiculada pelos Parâmetros Curriculares Nacionais. Mesmo estando a escola situada em uma região rural, cuja comunidade é formada por população negra e quilombola, não há a preocupação por parte da política de educação, em pensar um currículo mais adequado a essas especificidades. Portanto, tenta-se desenvolver um currículo genérico, mal transplantado do meio urbano para o meio rural (CASTILHO, 2011, pag.169).

Sobre essa temática a professora Fátima afirma:

Precisamos pensar um currículo voltado para a nossa comunidade, que valorize as nossas tradições, nossos costumes. Com a construção da nova escola, quero juntar algumas pessoas da secretaria de educação e pensarmos como desenvolver a Educação Quilombola na nossa comunidade.¹⁰⁹

Em muitos casos, uma professora ministra aulas para turmas multisseriadas.¹¹⁰ Poucas comunidades têm unidade educacional com o ensino fundamental completo.

¹⁰⁹ Entrevista realizada com Fátima Lourenço, no dia 21 de outubro, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

¹¹⁰As classes multisseriadas são turmas com alunos de diferentes idades e níveis educacionais nas quais estão cerca de 60% dos estudantes do campo. Segundo o Censo Escolar 2009, existiam 96,6 mil turmas do Ensino Fundamental nessa situação em todo o País.

Percebemos, portanto, que não é necessário apenas que a sociedade conheça sobre estes grupos, mas também que a população quilombola se veja dentro da sociedade atual.

Existe uma legislação que assegura aos alunos o direito a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas brasileiras, o que é fundamental para que o país se reconheça como afrodescendente em sua formação humana e cultural. Discorreremos abaixo sobre essas leis.

A Lei 10.639, que estabelece o ensino da História da África e da Cultura afrobrasileira nos sistemas de ensino, foi uma das primeiras leis assinadas pelo Presidente Lula. Isto significa o reconhecimento da importância da questão do combate ao preconceito, ao racismo e à discriminação na agenda brasileira de redução das desigualdades.

A Lei 10.639 e, posteriormente, a Lei 11.645, que dá a mesma orientação quanto à temática indígena, não são apenas instrumentos de orientação para o combate à discriminação. São também leis afirmativas, no sentido de que reconhecem a escola como lugar da formação de cidadãos e afirmam a relevância da escola promover a necessária valorização das matrizes culturais que fizeram do Brasil o país rico, múltiplo e plural que somos.

Em 20 de novembro de 2012 foi assinada a Resolução CNE/CEB nº 8 que define as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Quilombola. Este documento foi elaborado considerando as especificidades destas comunidades e teve com ampla participação de representantes das comunidades remanescente de quilombos. Nele se revisa a perspectiva ideológica da formulação de currículos escolares, respeitando os valores históricos e culturais dos alunos e professores das comunidades remanescentes de quilombos. Essas diretrizes atendem as deliberações da Conferência Nacional de Educação (CONAE, 2010) e ao acordo firmado no I Seminário Nacional de Educação Quilombola realizado em 2010.

De acordo com o Ministério da Educação e Cultura (MEC):

Para elevar a qualidade da educação oferecida às comunidades quilombolas, o Ministério da Educação oferece, anualmente, apoio financeiro aos sistemas de ensino. Os recursos são destinados para a formação continuada de professores para áreas remanescentes de quilombos, ampliação e melhoria da rede física escolar e produção e aquisição de material didático.¹¹¹

¹¹¹Escolas em área remanescente de quilombos. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/educacao-quilombola/-/apresentacao>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.

Levantamento feito pela Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura, aponta a existência de 1.209 comunidades remanescentes de quilombos certificadas e 143 áreas com terras já tituladas. Existem comunidades remanescentes de quilombos em quase todos os estados, exceto no Acre, Roraima e no Distrito Federal. Os que possuem o maior número de comunidades remanescentes de quilombos são Bahia (229), Maranhão (112), Minas Gerais (89) e Pará (81).

De acordo com o Censo Escolar de 2014, o Brasil tem 241.925 estudantes matriculados em 2.246 escolas localizadas em áreas remanescentes de quilombos. Com base no número total de escolas quilombolas no Brasil, cabe frisar que estão divididas entre as que ofertam o ensino fundamental, totalizando 2.174, enquanto o ensino médio é oferecido em 72.

Quase 65% destas matrículas estão concentradas na região Nordeste, como podemos observar no quadro a seguir:

Tabela 08: Escolas em área remanescente de quilombos

Nº de escolas localizadas em Comunidade Remanescente de Quilombo						
ESTADO	Ensino Fundamental			Ensino Médio		
	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
Acre	00	00	00	00	00	00
Alagoas	41	03	38	01	00	01
Amazonas	09	00	09	00	00	00
Amapá	28	00	28	06	00	06
Bahia	460	17	443	17	12	05
Ceará	27	00	27	00	00	00
Distrito Federal	00	00	00	00	00	00
Espírito Santo	23	02	21	00	00	00
Goiás	45	05	40	01	00	01
Maranhão	666	03	663	13	01	12
Mato Grosso	33	02	31	05	01	04

Mato Grosso do Sul	06	02	04	00	00	01
Minas Gerais	168	17	151	14	06	08
Pará	298	00	298	00	00	00
Paraíba	24	02	22	00	00	00
Paraná	07	04	03	03	01	02
Pernambuco	90	04	86	02	02	00
Piauí	71	01	70	02	02	00
Rio de Janeiro	27	08	19	01	01	00
Rio Grande do Norte	14	00	14	00	00	00
Rio Grande do Sul	50	05	45	01	00	01
Rondônia	03	00	03	00	00	00
Roraima	00	00	00	00	00	00
Santa Catarina	04	00	04	00	00	00
São Paulo	21	01	20	01	00	01
Sergipe	31	02	29	02	00	02
Tocantins	28	07	21	03	03	00
TOTAL GERAL	2174			72		

Fonte: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (Inep 2014)

Existiam 14.240 docentes, em 2014, que atuavam nessas escolas e destes 50% tem conhecimento do que é a docência, sendo que apenas 20% possuem formação superior em Licenciaturas, dificultando assim uma efetiva qualidade no ensino nas comunidades quilombolas, conforme podemos verificar no quadro que segue:

Tabela 09:Quantidade de professores/formação para atuarem na Educação Básica nas Comunidades Quilombolas, no Brasil

Formação dos Professores Educação Básica	Lotados em Escolas Quilombolas	%
Educação Básica	14.240	100
Com Ensino Fundamental	56	0,4
Com Ensino Médio	1.093	7,6
Com Ensino Médio Magistério	4.255	30
Com Formação em Licenciatura	2791	20
Sem Formação em Licenciatura	6045	42

Fonte: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (Inep 2014)

No sentido educacional, precisamos reconhecer as diferenças e desigualdades da população e reivindicar, não somente por prédios escolares, mas por estruturas físicas e pedagógicas que permitam as comunidades quilombolas serem compreendidas, visibilizadas e que se fortaleçam culturalmente. Não basta apenas tornar concreto o acesso à escola, mas fazer acontecer um ensino que analise e discuta acerca do papel do negro na história do Brasil e do mundo.

Ao concluirmos esse capítulo, percebemos que a Comunidade Quilombola Sítio Arruda, bem como as demais comunidades quilombolas, são detentoras de um patrimônio cultural rico e valioso, porém, desconhecido de muitos, pois se localizam, na maioria das vezes, em áreas distantes dos centros urbanos, e que moradoras e moradores lutam pelo direito à ocupação legalizada e permanente de suas terras, lutam também pelo respeito a sua cultura, e pelo direito de serem autores de sua própria história. Deste modo, ressaltamos a importância de pesquisas que venham contemplar essas comunidades buscando compreender a vida das pessoas, que nelas vivem, tornando-as conhecidas e valorizadas.

CAPÍTULO 4. AS MULHERES DO QUILOMBO SÍTIO ARRUDA EM SUAS LIDAS E LUTAS

Ficaram ignoradas, à margem das obras de historiadores, mesmo do cotidiano, que mal deram por sua existência. (Maria Odila da Silva Dias)

Neste capítulo apresento as mulheres do Arruda e suas práticas cotidianas. Por meio de seus relatos orais, percebe-se os variados papéis que elas assumem na comunidade.

As mulheres da Comunidade Sítio Arruda se apresentam sempre muito ativas nas lidas e lutas cotidianas. Confirmando essa atuação das mulheres do Sítio Arruda, em entrevista, o atual vice-presidente da associação, Lourenço, confirma a importância das mulheres para o desenvolvimento e para as conquistas da comunidade.

As mulheres é que nos incentivam, elas que tomam a frente dos trabalhos, quando trouxemos o Antonio Quilombola, para falar sobre o que é uma Associação Quilombola, elas foram as primeiras a iniciarem a busca pelas informações dos nossos antepassados. Quando temos um projeto para desenvolver elas que assumem primeiro. Muitas vezes chegamos cansados da roça, mas elas nos puxam para as reuniões, elas que movimentam tudo.¹¹²

As mulheres, além de cuidar da casa e da educação dos filhos e filhas, são responsáveis pelo manejo de animais de pequeno e médio porte, ou seja, galinhas, porcos, carneiros. As atividades de broca¹¹³ são atividades desenvolvidas pelos homens, enquanto isso, as mulheres carregam as madeiras para os *aceiros* da roça, a fim de serem utilizadas futuramente na construção das cercas.

As mulheres participavam e ainda participam de todas as fases da produção de uma roça, como plantar, limpar, colher e beneficiar o produto, exceto quando estão grávidas, quando tem crianças pequenas para cuidar ou quando já estão com idade avançada.

¹¹² Entrevista realizada com Severino Caetano de Souza, conhecido como Lourenço, no dia 05 de janeiro de 2016, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe.

¹¹³ Corte do mato, no preparo da terra para cultivo ou para derrubada de árvores maiores; brocagem.

Foto 20:Mulheres do Sítio Arrudanas atividades da roça



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Outra atividade desenvolvida pelas mulheres da comunidade é um projeto de confecção de artesanatos, sob a liderança da jovem Geane de Souza Alencar. Elas bordam, fazem ponto cruz, crochê e vendem os seus produtos em feiras, na região.

É uma forma de capacitar as mulheres para a aquisição de uma renda extra, para ajudar na manutenção das moradoras e moradores da comunidade.

O projeto de confecção de artesanato é financiado pelo Programa Paulo Freire,¹¹⁴ que apresenta investimentos de R\$ 80 milhões, sendo metade dos recursos concedidos pelo Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (FIDA) e a outra metade com recursos oriundos do Estado.

O objetivo do projeto é atender com capacitações 60 mil famílias e com projetos produtivos 30 mil famílias, o público beneficiário é de população rural em condições de pobreza ou extrema pobreza dos 31 municípios, organizações comunitárias e produtivas, com atenção especial para jovens, mulheres, indígenas e quilombolas.

As fotos abaixo mostram produtos confeccionados pelas mulheres.

¹¹⁴ Os municípios cearenses beneficiados pelo Programa Paulo Freire serão: Aiuaba, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Arneiroz, Assaré, Campos Sales, Coreaú, Frecheirinha, Graça, Hidrolândia, Ipu, Ipueiras, Irauçuba, Massapê, Moraújo, Mucambo, Nova Olinda, Pacujá, Parambu, Pires Ferreira, Potengi, Quiterianópolis, Reriutaba, Salitre, Santana do Cariri, Senador Sá, Sobral, Tarrafas, Tauá e Varjota. Em cada um deles, até duas comunidades serão atendidas com os projetos produtivos. Ao todo, 24 mil famílias foram beneficiadas com o Projeto Paulo Freire de 2015 até agora. O programa estimula o fortalecimento de capacidades individuais e coletivas, principalmente no que se refere ao desenvolvimento sustentável e de renda para as famílias extremamente pobres. Núcleos familiares chefiados por mulheres, comunidades indígenas, quilombolas e de pescadores artesanais estão entre as prioridades do projeto. Dar prioridade à equidade de gênero e a criação de oportunidades para os jovens. A Secretaria do Desenvolvimento Agrário é a instituição responsável pela execução do Projeto e, para tanto, instituiu uma Unidade de Gerenciamento de Projeto (UGP) por meio do Decreto nº 31.088, de 07 de janeiro de 2013, competindo definir as linhas gerais de política e diretrizes, cumprimento de cláusulas contratuais, alcance de metas e objetivos previstos no contrato de empréstimo. A UGP do Projeto Paulo Freire compõe a estrutura organizacional da Secretaria do Desenvolvimento Agrário – SDA, cujas atividades foram divididas em três gerências e duas supervisões contemplando todos os trabalhos, sob uma coordenação executiva que tem a função de realizar a interlocução perante todas as entidades participantes do Projeto, tanto internas como externas. A projeção é de que o programa atenda diretamente 228 mil pessoas – 39,57% da população do Ceará (IBGE 2017).

Foto 21: Toalha com crochê, fuchico, labirinto, confeccionada pelas mulheres do Sítio Arruda



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

O Projeto Paulo Freire, também trouxe para a comunidade um projeto com foco no desenvolvimento produtivo e na sustentabilidade ambiental, a implantação de uma horta irrigada, para o desenvolvimento do qual as mulheres foram capacitadas e já estão em fase de produção, o que contribui com uma alimentação de qualidade da

comunidade e é um apoio da agricultura familiar.¹¹⁵

Foto 22: Horta irrigada cultivada pelas mulheres do Sítio Arruda



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

¹¹⁵ A agricultura familiar é um tipo de agricultura desenvolvida em pequenas propriedades rurais. Recebe esse nome pois é realizada por grupos de famílias (pequenos agricultores e alguns empregados). A colheita dos produtos serve de alimentos para eles e ainda, para o consumo de parte da população. No Brasil, a agricultura familiar está presente em quase 85% das propriedades rurais do país. Aproximadamente metade desse percentual está concentrado na região nordestina. O nordeste é responsável por cerca de 1/3 da produção total.

Um outro projeto que iniciou, também com as mulheres, é o de Corte e Costura, desenvolvido pelo Projeto Zumbi,¹¹⁶ sob a coordenação do Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará – IDACE, do qual receberam R\$ 40.000, para aquisição de máquinas de costura, tesouras, ferros industriais, matéria prima para confecção, computador, impressora, dentre outros equipamentos.

Esses projetos contribuem para o desenvolvimento da comunidade, as mulheres contribuem com a manutenção da casa, fomentam a auto-estima da mulher, pois passam a ter uma profissão, ajudam o desenvolvimento de estratégias de gestão, e, sobretudo, promovem um maior convívio comunitário, o que facilita a articulação de redes sociais e trocas de informações e conhecimentos. A construção de uma maior autonomia feminina também altera toda a estrutura e papéis familiares, estabelecendo novas dinâmicas nas relações sociais como um todo.

Nas conversas com as mulheres que foram capacitadas, o contato com as agentes externas e a sociabilidade foram pontos positivos desses encontros. Na fala de Geane, ela observa que “é muito importante para nós mulheres, esse projeto, é mais uma renda que entra nas casas, a maior dificuldade é continuar fazendo os produtos artesanais, principalmente por conta da falta de recursos financeiros das moradoras, o dinheiro para continuar é apenas das vendas e não é fácil vender”.¹¹⁷

No que se refere à vida diária das mulheres do Sítio Arruda, em suas falas elas demonstram que em suas ações cotidianas, no trato com a casa e a família, a busca por melhorias é uma constante. Trabalham diariamente para manter as suas famílias e enfrentam os obstáculos de sua condição feminina. Também são as grandes guardiãs da memória da comunidade, sempre que precisam saber de momentos

¹¹⁶ Zumbi – Projetos Produtivos para Comunidades Quilombolas: visa o desenvolvimento das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará e o fortalecimento das associações e do movimento que as representa. O processo de seleção das comunidades quilombolas a serem beneficiadas ocorre de forma articulada com as associações e sua representação no Estado do Ceará – CEQUIRCE (Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará), e a partir de critérios pactuados e pré-estabelecidos. O projeto pretende melhorar a qualidade de vida das famílias, através da elaboração e implantação de projetos produtivos para o desenvolvimento das atividades agrícolas e não agrícolas, tais como artesanato, roupas, peças íntimas, produção de bolos e confeitarias, comidas típicas, entre outras. É fundamentado no resgate da cultura e melhoria da auto-estima de seus beneficiários, dando ênfase à sustentabilidade, e capacitando-os para inserção nas políticas públicas. **Objeto:** Ampliação das oportunidades de trabalho e renda das comunidades beneficiadas. **Parceiros:** Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará – CEQUIRCE, Associações Quilombolas.

¹¹⁷ Entrevista realizada com Geane de Souza Alencar, no dia 21 de outubro de 2015, por Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

passados ou querem manter a tradição são as mulheres, em especiais as mais velhas,¹¹⁸ as responsáveis em passar de geração em geração.

Definindo a função do guardião da memória, Angela de Castro Gomes (1996) coloca:

(...) é ser um 'narrador privilegiado' da história do grupo a que pertence e sobre o qual está autorizado a falar. Ele guarda/possui as 'marcas' do passado sobre o qual se remete, tanto porque se torna um ponto de convergência de histórias vividas por muitos outros do grupo (vivos e mortos), quanto porque é o 'coleccionador' dos objetos materiais que encerram aquela memória (GOMES, 1996, p. 7).

4.1. Diálogos com as mulheres

A partir desse momento, analiso as impressões das moradoras do Sítio Arruda sobre o seu passado e do que vem a ser uma mulher quilombola nos tempos atuais. Analiso a representatividade feminina, realizando entrevistas com as mulheres, ressaltando as conquistas, as atividades desenvolvidas e os mecanismos com os quais superaram os desafios, que surgiram no decorrer de suas vidas.

As mulheres da Comunidade Quilombola Sítio Arruda serão aqui apresentadas com os seus nomes verdadeiros. As entrevistas foram realizadas entre os anos de 2014 e 2018.

Dentre essas entrevistas, destacamos mulheres da comunidade como Dona Francisca Claudina, rezadeira; Dona Raimunda Veronica do Nascimento, uma das anciãs mais antigas e mais falantes da comunidade; Dona Antônia Pereira, parteira; D. Lúcia Lourenço, parteira e raizeira; D. Antonia Pereira de Alencar, grande referência na religiosidade da comunidade; e Fátima Lourenço, secretária da associação, liderança feminina mais nova da comunidade.

Apresento a seguir cada uma das entrevistadas e trago as suas narrativas particulares, visto que elas narraram sobre vários temas: sobre suas vidas, contaram casos desde a sua infância até os dias atuais, relataram a história de discriminação,

¹¹⁸ Geralmente, este papel é assumido pelas idosas da família, especialmente, as avós, que são o elo vivo entre as gerações e os significados que elas "guardam" são constituídos ao longo de sua historicidade no convívio com os outros. São as mediadoras, aquelas responsáveis por transmitir a história e as "marcas" do passado vivido.

de luta, as vitórias, conquistas, suas participações na organização do quilombo e o acesso às políticas públicas, permitindo com isso, que narrem suas experiências.

Ao narrar suas história, as mulheres revelaram acontecimentos do passado que estavam arraigados no seu presente. Ao refazer esse caminho, elas reconstruíram suas experiências tecendo uma teia de significados e novos sentidos de experiências.

A narração da própria vida é o testemunho de mãos eloquentes dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória. (BOSI, 1994, p. 68)

Nesse sentido Bom Meihy (1994, p. 52) afirma que a história oral implica a elaboração de um documento que pode ser, num primeiro momento a transcrição do testemunho e, em outra etapa, a sua análise.

A trajetória individual de cada uma das mulheres traz significados peculiares de suas memórias vividas, mas ao mesmo tempo revelam momentos que estão imersos em um contexto histórico e social da memória coletiva.

Lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós” (HALBWACHS, 2013, p. 30)

É importante assinalar que as lembranças que se destacam em primeiro plano da memória de um grupo social, são aquelas que foram vivenciadas por uma maior quantidade de integrantes desse grupo. Existe, então, uma estreita relação entre memória coletiva e memória individual. Para Halbwachs(2013):

para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser constituída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2013, p. 39).

Nesse momento transcrevo as narrativas das 06 mulheres que foram selecionadas para as entrevistas. Em suas rememorações tiveram destaques fatos coletivos e individuais, acontecimentos que, ainda que tenham sido vivenciados pelo grupo, as impactaram particularmente.

Foto 23: Dona Francisca Claudina da Conceição



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

A primeira mulher que entrevistei foi Francisca Claudina da Conceição, conhecida carinhosamente, pela família e vizinhos, como **Mãe Chica**. Ela narra com empolgação sobre a sua ascendência:

Tenho 85 anos, nasci em 1932, na cidade de Campos Sales, no Ceará. Sou filha de Celeste Antônio do Nascimento, da família NASCIMENTO, que nasceu no Sítio Coqueiro e Maria Claudina da Conceição, nascida em Campos Sales, Ceará. Tive 06 irmãos, sendo 02 homens e 04 mulheres. Com apenas 05 anos de idade, sob os cuidados de Ludugero Guilherme da Costa e sua família, fui morar em Fortaleza, capital do estado. Vivi com essa família por quase 10 anos, mas a saudade dos meus pais e irmãos era muito grande e pedi para voltar. Cheguei de volta ao interior cearense com aproximadamente 15 anos de idade. Como era comum nas cidades do interior cearense, as moças se casavam cedo, pois não tinham perspectivas de trabalho e nem de divertimento, aos 17 anos de idade casei com Enoque Antônio do Nascimento, meu primo. Já contava 18 anos de idade quando nasceu o meu primeiro dos dez filhos, que

Deus me permitiu ver nascer. Entretanto, só se criaram dois filhos: Antônio Raimundo e Maria Socorro. Os outros morreram, quando ainda eram crianças, a maioria de sarampo, naquela época tinha muito essa doença.

A vida no sertão cearense era muito difícil, muito sofrida e por isso diferente de tudo o que vivi em Fortaleza. Cheguei a me arrepender de ter voltado, mas o amor ao meu esposo e aos meus filhos me fez enfrentar desafios corajosamente.

No Sítio Coqueiro, no Araripe, criei os meus filhos e ajudei o meu esposo a dar conta das muitas batalhas do campo, que sempre se dispôs a enfrentar.

Em 1983 acompanhei meu esposo, com meus filhos, para o Sítio Arruda, era muita pobreza, não tinha nem casa para morar, era só mata, fizemos barraca de pau e palha e fomos para debaixo. Passamos muita precisão, não tinha nada.

Acolhi desde muito cedo, em minha residência, mesmo sem ter recurso, uma de minhas irmãs. Depois, acolhi também minha sobrinha Maria José, filha da minha irmã, que já morava comigo.

Em 1984, o meu filho Raimundo, que sempre ajudou o seu pai nos diversos serviços que este enfrentava, casou-se. Continuou a viver aqui em casa. A família agora começava a aumentar com a chegada da esposa do Raimundo e seus 06 filhos, os nossos netos.

Em 1993, meu marido se aposentou, as coisas começaram a melhorar um pouco, fizemos até a nossa casa de tijolo, que como você vê, é uma casa boa, espaçosa.

Sou uma das rezadeiras mais anitiga aqui da comunidade, vem gente de todo Araripe e vizinhaça para eu rezar nelas. Utilizo também diversas espécies de plantas de uso medicinal, dentre elas: urucu que serve para deixar o fígado forte e diminui a inflamação; o jatobá uso para asma e gripe; imburana de cheiro e de espinho é bom para fazer chá, é usada quando a comida faz mal, torra ele, coloca com noz moscada; aroeirauso para inflamação, é usado no banho; ameixa é para úlcera, coloca de molho e depois toma a água; e outras plantas a mais: marmeleiro, cabeça de negro, jurema preta, cansanção, malva, para gripe; goiabeira plantada, pinha, eucalipto, abacate, coqueiro.

O meu filho (aponta para ele, que está sentando ao nosso lado, e que durante toda a nossa conversa, interferia, ao ouvir a mãe falar das plantas do mato, como ele chama as plantas medicinais) ao completar 30 anos cegou, ficou sem ver nada e passou a ter mais tempo em casa, e eu repassei todos esses conhecimentos para ele. Sabe todas as rezas e as utilidades das ervas medicinais.

Todas as tardes, eu sento nessa calçada para aproveitar esse ventinho. Estou sempre recebendo as pessoas, que procuram informações sobre a nossa vida aqui no Quilombo.

Mãe Chica é uma das representantes da Comunidade Quilombola, grande liderança religiosa, está sempre muito simpática e com o brilho do olhar dado pelo orgulho de ter vivido tanta dificuldade e hoje poder contar a sua história. No interior das cidades nordestinas era comum que as filhas fossem dadas para serem cuidadas por famílias com melhor poder aquisitivo, sendo muitas vezes tidas e tratadas como empregadas domésticas, em troca de moradia e comida. Além disso, o casamento entre parentes foi muito comum na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, entre primos, tios, tias, sobrinhos e sobrinhas. Com relação a mortalidade infantil relatada nessa e em outras entrevistas, é um problema social que ocorre em escala global, no entanto, as regiões pobres são as mais atingidas. Entre os principais motivos estão: a

falta de assistência e de orientação às grávidas, a deficiência na assistência hospitalar aos recém-nascidos, a ausência de saneamento básico (desencadeando a contaminação de alimentos e de água, resultando em outras doenças) e desnutrição. Já há uma redução da taxa de mortalidade infantil, porém ainda se faz necessário continuar investindo em políticas públicas mais igualitárias entre os complexos regionais brasileiros, com vistas a proporcionar infraestrutura adequada para a população (saneamento ambiental), maiores investimentos em saúde, redistribuição dos recursos hospitalares, subsídios para a alimentação, além do processo de conscientização familiar.

Na última visita à Dona Francisca Claudina ela relata com muita tristeza a morte do seu esposo, o Seu Enoque João do Nascimento, que era o remanescente mais antigo da família Nascimento, que morava no Sítio Arruda, uma das principais fontes vivas de informações sobre a memória histórica e as tradições culturais da comunidade quilombola. Era considerado pela comunidade como um líder espiritual, pois era também um rezador e curandeiro popular. Seu Enoque nasceu no dia 13 de junho de 1928 no Sítio Arruda e morreu em 20 de março de 2017. Era filho de Antonio João do Nascimento e de Dona Maria Verônica da Conceição.

É minha filha, depois que vocês passaram aqui, que conversamos, ele faleceu, você viu como ele estava doentinho, mas sempre daquele jeito, atencioso com as pessoas que vinham visitá-lo. Faz muita falta, ele sempre foi uma pessoa querida pela comunidade, também era rezador, então era muito conhecido e foi um dos homens, que formou essa comunidade.

Esse é um dos primeiros casais que chegou ao Sítio Arruda, de muita importância na comunidade e que representam 02 grandes lideranças

Foto 24: Dona Francisca Claudina e o Senhor Enoque



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Foto 25: Dona Raimunda Verônica do Nascimento



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Dona Raimunda Verônica do Nascimento, é uma das anciãs mais antiga e falantes da Comunidade Sítio Arruda que, ao ser entrevistada, fez questão de descrever sua árvore genealógica, com uma viva memória sobre seus ancestrais, momento em que demonstrou orgulho em ser quilombola:

Nasci em 12 de janeiro de 1936, no Sítio Coqueiro, sou filha de Verônica Maria da Conceição e José Raimundo da Silva, sou neta de um dos patriarcas quilombolas, Antonio João do Nascimento e de Maria Verônica da Conceição, e bisneta de Antonio João do Nascimento (tinha o mesmo nome do meu pai) e Maria de Jesus, que foram escravos em Cabrobó, no Pernambuco.

Meu avô veio do Cabrobó com 10 anos de idade, fugiu de lá, chegou aqui na seca do 15. Eu acho que ele era de família de escravos, porque aqui ele era escravo. Ele era filho de escravos. E era “escravo” também... Quem é filho de escravo, é escravo também! [A forma como ele trabalhava para o Coronel Otoni Barreto] era parecida com a escravidão, porque ele fazia de tudo: ele lavava, lavava até roupa, ele botava água bem cedinho... ia botar os bichos na roça, quando chegava da roça ia fazer uma coisa e fazer outra, quando o povo ia varrer os terreiros, ele é que apanhava o lixo... pisava milho, pisava

arroz no pilão... eu entendo que isso já era um pouco de escravidão. [Ele trabalhava] para o finado Otoni. [...], fazia todo tipo de tarefas. Meu avô morreu em 1946, no Alto dos Grossos, local onde foi sepultado.

Minha mãe era rezadeira e assistente (o mesmo que parteira), ela pegava as crianças. Muitas pessoas ali dos Alencar, do Araripe, chamava ela de mãe Verônica, porque ela era assistente. A minha irmã mais velha é Antonia Maria de Souza, nasceu em 1932, quando minha mãe teve ela tinha 16 anos, as mulheres casavam cedo e tinham os filhos bem novas. Tenho orgulho dos meus parentes, que sofreram muito, mas sempre lutaram para sobreviver e ter direito das suas terras.

Sobre a sua vida no Coqueiro, as atividades que desenvolviam naquela comunidade, ela relebra quando trabalhava para o Sr Otoniel:

Eu também trabalhei, com meu marido, para eles, para o Otoniel Barreto. Tudo que a mulher dele mandava eu fazer, eu fazia: eu trabalhava na roça, eu catava, limpava, quando ela queria que eu lavasse uma roupa, eu lavava, quando queria que eu varresse um terreiro, eu varria. Eu trabalhava porque eu precisava do ganho, já tinha família, eu fazia, ela pagava, era um ganho pouco, era 500 réis, 1 cruzado (risos), nós ganhava pouco, quando ela não dava dinheiro, dava cereias.

Sobre as atividades culturais, que desenvolviam quando era mais nova, antes de irem para o Sítio Arruda, ela relebra com muito entusiasmo e afirma: “a dificuldade em continuar fazendo todas essas atividades, é por causa da minha idade, que está avançada”.

No Coqueiro, sempre que morria alguém, a comunidade realizava no velório, orações, benditos, nós fazia inselência, eu, Edenia, Comadre Chica, Lúcia, Maria de Raimundo, Rosa, tinhamuitas mulheres, mas não querem mais fazer, porque estamos velhas. Nós íamos antigamente para os velórios, nós cantávamos a noite toda. Para levar o defunto, fazia uma grade de madeira e se colocava o morto dentro da rede, para ser conduzido ao cemitério. O corpo era carregado a pé até o cemitério, por dois ou três grupos de quatro homens, e as mulheres saíam cantando até o cemitério, atrás do morto, era uma tradição da comunidade.

Lembrando as inselência, mesmo com a voz cansada, tentou cantar para nós:

Mãe de Deus

Uma incelença que é pra ele
 Uma incelença que é pra ele
 Mãe de Deus, Mãe de Deus
 Oh! Mãe de Deus, rogai a Deus por ele
 Oh! Mãe de Deus, rogai a Deus por ele

Fui Pedir Às Almas Santas

Eu andava perambulando
 sem ter nada pra comer,
 Fui pedir às almas santas

para vir me socorrer

"Foi" as almas que me "ajudou" (bis)
Meu divino espírito santo
Louvo a Deus Nosso Senhor (bis)

Quem pede às almas
as almas dá
filho de pembe é que não sabe aproveitar. (bis)

Segundo ela:

No Coqueiro tinha também um grupo de reisado, que trouxeram para o Arruda, fazia a animação nas festas de reisado da comunidade, era de tirar esmola de santo e de rezar. O grupo tocava tambor, eram os homens, eles tocavam pifes, pandeiro, tambor.

A memória aguçada de D. Verônica é um dos motivos que a faz receber várias visitas, em especial pessoas de fora da comunidade, que querem saber as histórias dos antepassados daquela comunidade. Ela gosta muito dessas visitas e aprecia ter a companhia de pessoas para conversar. Como observa Ecléa Bosi, os velhos se ocupam conscientemente de seu passado, o que dá substância à sua vida. Observa que:

ao lembrar do passado ele não está descansando, por um instante das lidas cotidianas, não está se entregando furtivamente às delícias do sonho: ele está se ocupando conscientemente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida" (BOSI, 1994, p. 60).

Foto 26: Antonia Maria de Souza



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Dona Antonia Maria de Souza, é uma senhora que se mostrou tímida, mas quando entrevistada fez questão de iniciar falando um pouco da sua história:

Nasci em 03 de março de 1932, no Sítio Coqueiro. Sou a filha viva mais velha de Verônica Maria da Conceição e José Raimundo da Silva, neta do patriarca quilombola Antonio João do Nascimento e de Maria Verônica da Conceição. Sou irmã de Raimunda Verônica.

Casei em setembro de 1955 com Antonio Caetano de Souza, tivemos 12 filhos, que se criaram 06, que foram 04 homens e 02 mulheres, a Lúcia, Antônia, Severino, José, Antônio e Cícero. Ele teve outros filhos, mas não eram meus. Nós viemos morar aqui em janeiro de 83, os outros vieram primeiro, depois nós viemos para cá. Não tinha nada aqui. (momento de tristeza), aí nós entramos para debaixo das moitas, das moitas de Jiquiri e de Calumbi, fizemos... cada um fez uma barraca de vara, cercamos com uma moita e fomos morar. Dormindo no chão... não tinha ninguém com condições não.

A gente comia mandioca, aí na frente era uma plantação [aponta para uma área do terreno, que fica em frente a sua casa]. Meus filhos, com meu

marido, iam trabalhar na roça e ficavam até umas 10 horas da manhã, quando chegavam não tinha o que comer e iam cortar mandioca, ralar e da massa eu fazia um pão e esse pão era o almoço e a janta. Quando meu marido trabalhava na roça dos outros, recebia como pagamento um quilo de feijão, que servia de mistura, e carne, nós só comíamos uma vez no ano, a não ser que eles pegassem um preá, uma caça...

O Caetano, às vezes saía para trabalhar na SUDENE¹¹⁹, trabalho na roça, para pisar milho, fiar algodão e eu ficava com nossos filhos, assumindo toda a responsabilidade da casa, ele passava até de três dias sem vir em casa. Eu também trabalhava na roça.

Meu marido foi um dos primeiros a chegar no Coqueiro, foi o Caetano, quando rapazote foi criado como escravo, sofreu muito. Fazia todos os mandados do seu pai de criação, tinha até uma marca na sua barriga, de queimadura. Hoje meu filho é um dos que lutam para conseguirmos as coisas aqui para nós, é o Severino Caetano, envolvido na associação, organiza as coisas da comunidade.

A vida de Dona Antonia Maria, mulher da comunidade quilombola do Sítio Arruda, é permeada pelo enfrentamento de desafios de diversas ordens, o que não difere das demais mulheres do Arruda. Aos poucos suas falas vão revelando os pequenos anseios e frustrações do dia a dia. Ao mesmo tempo, elas driblam as limitações e assumem posturas de esperança em um futuro melhor:

Aqui é tudo melhor, tenho minha casa, o que comer todos os dias, nós não tinha nem o que colocar na panela para dar para os nossos filhos. O meu marido morreu, mas chegou a ver as coisas melhorando. Temos água em casa, fogão à gas, geladeira, coisa que ninguém nem imaginava em possuir.

¹¹⁹A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste, mais conhecida pela sigla Sudene, é uma autarquia federal, cujo objetivo de sua criação foi a promoção e coordenação do desenvolvimento do Nordeste. Foi criada pela Lei nº 3.692, de 15 de dezembro de 1959, do Congresso Nacional, promulgada pelo presidente Juscelino Kubitschek. O diploma legal dispunha como finalidades e funções da superintendência: a) estudar e propor diretrizes para o desenvolvimento do Nordeste; b) supervisionar, coordenar e controlar a elaboração e execução de projetos a cargo de órgãos federais na região e que se relacionem especificamente com o seu desenvolvimento; c) executar, diretamente ou mediante convênio, acordo ou contrato, os projetos relativos ao desenvolvimento do Nordeste que lhe foram atribuídos nos termos da legislação em vigor, e d) coordenar programas de assistência técnica, nacional ou estrangeira, ao Nordeste.

Foto 27: Dona Antonia Maria e seu esposo, o Senhor Caetano



Fonte: Arquivo fotográfico da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda.

Foto 28: Dona Lúcia Lourenço



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

D. Lúcia Lourenço está sempre alegre, fumando o seu cachimbo (sempre muito conhecida por esse hábito), nos recebeu muito bem, conversou e como as demais mulheres inicia a sua fala, narrando um pouco da sua vida.

Sou filha de Miguel Lourenço da Silva e Maria Verônica da Conceição, a vida nunca foi fácil na minha família, eu e meus irmãos sempre fomos para a lida na roça com os nossos pais.

Fui uma das parteiras da nossa comunidade e hoje o que mais faço e sou conhecida é por cultivar plantas medicinais no meu quintal.

Em caso de partos, as gestantes recorriam muito às parteiras, quando as condições do parto permitiam. Já fiz muitos partos dessas mulheres, não sei quando fiz o primeiro, só lembro que era bem jovem, mas nunca perdi nenhuma criança. Aqui, o pessoal da saúde só vem uma vez por mês, vem verificar a pressão das pessoas mais velhas e para pesar as crianças ou quando vem trazer as vacinas. Assim, a comunidade usa muito as ervas medicinais, garrafadas.

Sempre gostei muito de servir a quem precisa, aqui somos todos da família, então uns ajuda os outros.

Fomos visitar suas plantas e tiramos várias fotos, de plantas que são encontradas no quintal da casa de Dona Lúcia.

Foto 29: Plantas medicinais: laranjeira, erva cidreira



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Foto 30: Plantas medicinais: hortelã e malva



Fonte: Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Foto 31: Antônia Pereira de Alencar – a Maria José



Fonte: Acervo fotográfico de Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Outra pessoa que entrevistei foi Antônia Pereira de Alencar, uma das mulheres que tem grande influência na religiosidade local e que sabe muito sobre os moradores e sobre a documentação do Sítio Arruda. Em nossas visitas à comunidade sempre esteve presente, disponibilizou a documentação da associação, foi uma das mulheres que sempre me recepcionou muito bem.

Eu sou Antônia Pereira, mas prefiro ser chamada pelo meu apelido, Maria José, sou esposa de José Lourenço de Souza, que foi o primeiro presidente desta associação. Ele é filho do Seu Caetano, que foi um dos patriarcas dessa comunidade.

Tenho 47 anos. Tive 02 filhos: a Geane de Souza Alencar, que você conheceu na outra vez que veio aqui e Gean de Souza Alencar, aquele garoto [apontando].

Hoje sou só dona de casa, até a gestão do prefeito passado eu trabalhava na creche. Era merendeira, mas agora foi feita uma tal de seleção e não pude mais ficar trabalhando, o dinheiro era bom, ajudava em casa.

Sempre ajudo nas atividades da igreja, organizo os festejos da nossa comunidade, fazemos aqui a festa da padroeira e a novena toda semana.

Não sou parente de ninguém aqui, vim de fora da comunidade, mas agora me sinto quilombola, porque casei com um quilombola. Sempre ouvi as histórias de quando eles chegaram aqui, era uma pobreza só, passaram muita fome, os seus antepassados eram filhos de escravos, por isso que hoje

conseguimos essa terra aqui, é para compensar o tanto que sofremos, porque somos quilombolas.

Os relatos sobre o Sítio Arruda foram agregados às memórias de D. Maria José, que apesar de não ter nascido no Arruda, foi uma das melhores informantes-colaboradoras que tivemos na comunidade. As histórias da comunidade chegaram a ela por meio da família de seu marido e conta de forma detalhada fatos cotidianos, que mesmo não os tendo visto ou vivido, os ouviu ser contados. Neste processo se apropriou da memória coletiva de sua nova família, uma espécie de memória por tabela.

Dona Maria José fez questão de me levar ao seu quintal, para ver a sua plantação de verdura, o local onde serão criadas as cabras que comprarão com o dinheiro do projeto desenvolvido na comunidade. Vimos sua criação de galinhas, fomos até a capela da comunidade, foi um momento de descontração e muita aproximação entre nós. Disse ela durante a caminhada:

Veja só, uma capela dessa, como é importante na nossa comunidade, ela foi construída com o nosso esforço, cada família fez suas doações e o Sergiano, esposo da Fátima e meu cunhado, o Antônio Caetano, atual presidente da associação fizeram toda a construção sem cobrar nada, de forma voluntária. A nossa comunidade é muito unida. Gosto sempre de falar da Fátima, que também ajuda muito a todos nós daqui, ela foi uma das mulheres que muito ajudou para organizar a nossa comunidade e hoje termos a nossa terra com todos os direitos.

Concluiu sua entrevista demonstrando a alegria de receber os pesquisadores na sua casa:

É sempre muito bom, quando vocês vêm aqui, nos sentimos bem em falar da nossa comunidade, tem várias pessoas, que fazem pesquisa aqui, nossa comunidade vai ficar bem conhecida.

Foto 32: Maria de Fátima Lourenço Bispo



Fonte: Acervo fotográfico de Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe

Fátima Lourenço, uma das mulheres mais influente na comunidade, acompanhou todo o processo de reconhecimento e como ela mesmo afirma, participa de todo o cotidiano da comunidade.

Eu sou Maria de Fátima Lourenço Bispo, filha de Raimundo Lourenço Bispo e Joana Caetano de Sousa Bispo, nasci em 17 de outubro de 1983, não tenho filhos, apenas ajudo a criar meu sobrinho, que é filho do meu irmão, que mataram.

Quando os primeiros moradores do Sítio Arruda chegaram eu já morava aqui, meu pai foi o primeiro a chegar aqui, foi o primeiro habitante, quando chegamos era só mata, tudo isolado. Desde criança convivo com todos eles, passaram a cuidar de mim. Lembro quando chegaram, eram muito pobres, não tinham nada, minha mãe sempre ajudou a um e a outro, dava trabalho, ajudava com comida. Trabalhavam e em troca mãe dava algumas coisas, começamos a ter essa aproximação, eu fui crescendo, cresci com eles. Fui resolvendo as coisas para eles.

Eles sempre contaram o sofrimentos deles e com 16 anos comecei a dar aulas para eles e você sabe, quem é professora da Educação de Jovens e Adultos é professora e mãe (risos), se estão doentes, eu corro atrás de remédio, caso alguém morra, vou providenciar o velório, estão felizes, é

aniversário, vou ajudar na festa (...), se é uma festa de santo, eu estou lá (...) fui mergulhando na vida deles, me envolvendo, faço parte da vida da comunidade e por isso existe toda essa confiança entre nós. Quando tem um problema vou resolver, eles dizem leia aqui Fátima e eu leio (...), até os benefícios das aposentadorias deles, eu tirava, hoje é porque eu trabalho os dois expedientes na creche e não tenho tanto tempo. Mas eu estou ensinando a alguns, porque não quero ter o conhecimento só para mim. Olha, eu tenho um grande amor por essas pessoas.

Aí casei com Sergiano da Silva Rodrigues, ele era do Araripe, era primo de Sebastian, mas na realidade sou prima de Severino, o presidente da Associação, quem criou minha mãe foi um primo de Severino, minha avó era viúva, minha mãe foi criada em campos Sales, foi registrada como filha legítima dele. Aí quando foi para se reconhecer quilombolas, ele não quis se reconhecer, nem minha mãe, só eu e meus três irmãos.

A Fátima, em seu percurso de vida e trabalho, ganhou o respeito e a admiração dos moradores da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, que a ela recorrem para tratar das mais diversas questões e para ajudar na luta por algum direito. Notamos nela a importância do letramento no encaminhamento das demandas comunitárias e a forma como isso poderia ser solicitado “para alguém dotado da capacidade para escrever, no fenômeno denominado delegação de escrita” (WEIMER, 2013, p. 61).

A seguir faremos a análise dos dados, a partir dos depoimentos orais, priorizando os traços comuns às mulheres, às trajetórias compartilhadas e como elas se percebem enquanto protagonistas e lideranças femininas.

Marcos Távora Mendonça (2008) acredita que:

Para o efetivo exercício da liderança comunitária são necessárias as seguintes características: a articulação dos problemas comunitários; a expressão da ideia da possibilidade de uma comunidade melhor; a defesa construtiva e adequada de pontos de vista; o ouvir ativamente os outros, incluindo os oponentes; a identificação e mobilização de recursos humanos e comunitários; a construção de relações colaborativas e o encorajamento do trabalho em grupo; a gestão, mediação e resolução de conflitos; o planejamento de estratégias para a mudança comunitária; o englobar das ações aprendida a partir da experiência; a busca de formas e fontes de suporte social; o dosear dos esforços para evitar o desgaste relacional e, também o envolvimento de outros no processo de participação comunitária (MENDONÇA, 2008, p.18).

4.2 “Não tinha nem casa para morar, era só mata”: memórias e cotidiano das mulheres

A lida do sertão cearense era um tanto difícil, mas enfrentar desafios corajosamente é um marco que se destaca nas mulheres do Sítio Arruda.

(...) Criei ali os meus filhos e ajudei o meu esposo a dar conta das muitas batalhas do campo. Enquanto ele, Enoque, meu marido, trabalhava para o senhor Otoniel Barreto em roçados distantes 12 léguas, caminho que trilhava a pé, para garantir o sustento da nossa família, eu ficava em casa, cuidava dos afazeres domésticos e do trato dos filhos. Por diversas vezes fui ao campo ajudar meu esposo e meus filhos na sua luta diária. Sofri demais, minha filha, a lida era pesada, nós tínhamos que ir para roça, para ter o sustento (...) fui muito plantar e depois apanhar o legume (D. Francisca Claudina, 2017).

(...) Não tinha nem casa para morar, era só mata, fizemos barraca de pau e palha e fomos para debaixo. Passamos muita precisão, não tinha nada. Vendemos lá (Coqueiro), chegamos aqui em 83, a coisa era difícil. Ajudei na construção de um barreiro,¹²⁰ que construímos coletivamente, para reservar a água e assim diminuir os esforços para buscar água para os afazeres de casa com até 7km de distância. A água era trazida, com muita dificuldade, em vasilhas, nos jumentos e até em latas na cabeça. Eu carregava água do Baixio do Boco, num jumentinho (D. Francisca Claudina, 2017).

(...) Nós passamos muita necessidade, minha filha, quando saímos do Coqueiro para cá, era um lugar que não tinha nada para nós, mas fomos construir nossos barracos para morar...não tinha casas como hoje (D. Raimunda Verônica do Nascimento, 2016).

Quando nós chegamos aqui, fomos morar em uns barracos, feitos nas matas, uns chiqueiros. Não tinha nada aqui. O povo vizinho arrumava as coisas pra gente, aí ficamos(...), sofremos muito, mas conseguimos, de forma unida, um ajudando os outros(...) (D. Antonia Maria de Souza, 2015).

Encontrei nas narrativas dessas mulheres situações que demonstram as dificuldades enfrentadas por aquelas moradoras ao chegarem no Sítio Arruda, mas também que retratam o espírito de solidariedade, que envolvia aquela comunidade, como por exemplo, ao se unirem para construir os seus barracos para morar. Esses foram momentos que marcaram a vida dessas mulheres.

A tão falada *fragilidade* feminina nunca foi desculpa para que as mulheres do Arruda se ocupassem de labutas típicas de um universo camponês, cuidando da casa, dos filhos, de pequenas hortas e criações, além de laborarem para terceiros junto com

¹²⁰ São os “caxios”, reservatórios escavados no subsolo, com paredes verticais estreitos e profundos. A intuição e experiência davam razão à população: quanto maior a profundidade e menor a superfície do reservatório, mais tempo durará a água captada da chuva. O advento dos tratores de esteira significou o fim dos caxios, que por certo exigia muito esforço das famílias e trabalho em anos seguidos.

seus maridos. As experiências vividas, as lutas que estas sempre enfrentaram pela sua sobrevivência e as dos seus familiares, jamais a fizeram desistir, pelo contrário, mostram a força e a coragem para enfrentarem as dificuldades cotidianas como aparecem acima, nos fragmentos das entrevistas.

Observando o que todas as mulheres nas suas narrativas relataram sobre como viveram ao chegarem no Sítio Arruda, lembramos Bosi (1994, p. 53): “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado conserva-se no espírito de cada ser humano, aflora a consciência na forma de imagens e lembrança”. Destacamos também Halbwachs (2006, p. 102) ao afirmar que a “memória coletiva” é uma “corrente de pensamento contínuo” (p.102), pois são as lembranças do passado que se eternizam e vivem na consciência coletiva, podemos dizer que, na conceituação de memória coletiva, encontra-se a história vivida. Segundo Halbwachs (2004, p.64) a “nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida”.

4.3 “Antes o povo (...) nem sabia que nós morávamos aqui, nós éramos invisíveis”: o reconhecimento enquanto quilombolas

Outro ponto comum que teve destaque nas narrativas foi quando essa comunidade se reconheceu quilombola, assumindo assim agendas coletivas de luta e como as conquistas de direitos foram importantes para o fortalecimento e crescimento desse povo.

(...) essa comunidade que estava isolada, sem ser conhecida, passou a ter maior visibilidade e com isso uma maior ajuda dos órgãos governamentais, quando passamos a ser denominados de comunidade quilombola. Fomos conquistando diversos direitos, que ajudou muito na nossa vida financeira (Fátima Lourenço, 2015).

(...) quando começamos a participar de reuniões no Crato, depois que fomos reconhecidos como comunidade quilombola, começamos a saber dos nossos direitos, conseguimos energia para a comunidade, as cisternas, muitos dos nossos velhos são aposentados, as mulheres tem bolsa família. A vida melhorou muito, passamos a ter renda na comunidade (Fátima Lourenço, 2015).

(...) quando ficamos conhecidos em Araripe...passamos a ter muitas vitórias... chegou o ano de 1993, com a aposentadoria de meu marido Enoque, a vida já não foi mais a mesma, que era cheia de dificuldade e trabalho incansável. Nós já sonhávamos com outros tempos, com outras conquistas, sonhávamos com a nossa casa de tijolo. Enoque se dedicou a esse sonho e vimos a nossa casinha pronta. Pagamos aos trabalhadores da obra, uma parte em dinheiro e outra em serviço (D. Claudina, 2017).

Depois que ficamos sendo comunidade quilombola, melhorou muito as coisas

por aqui, o povo passou a nos ver. Antes o povo de Araripe nem sabia que nós morávamos aqui, nós éramos invisíveis, (...) chegou a água, as ajudas, conseguimos a nossa terra, tem muitos projetos aqui na comunidade...tivemos vários cursos, hoje já fizemos curso de artesanato, doces e salgados... Aqui as mulheres se envolvem demais, quando tem reunião dos projetos, elas vão, se for aqui, se for fora, no Crato, elas vão também (D. Maria José, 2018).

Depois que nos reconhecemos como quilombolas, adquirimos mais direitos. Hoje conseguimos essa bela escola, que é uma escola quilombola (mostrando a escola com todo orgulho), aprovamos a aquisição de um cisternão de 52.000 litros de água, que é um sonho de toda comunidade, várias escolas já solicitaram e não conseguiram, até umas mais antigas do que a nossa, mas nós conseguimos, porque nos reconhecemos com uma comunidade quilombola.

Para mim, a importância de ser quilombola é uma questão de tradição, de identidade, resgate da nossa cultura, que se preserva até hoje, é a história de vida do nosso povo. O fato de eu ter me reconhecido quilombola, foi uma força para que a comunidade entrasse nessa luta para o reconhecimento e aquisição das nossas terras (Fátima Lourenço, 2018).

Percebo nas falas dessas mulheres, que o reconhecimento como quilombolas, foi uma forma de valorização de visibilidade dessas pessoas, visto que se sentiam isoladas das demais comunidades do município e passaram a ter acesso as políticas públicas destinadas à população quilombola. Como consequência causa um fortalecimento dos laços sociais, a partir do momento em que o auto reconhecimento influencia a forma de ver o outro e de ser visto.

As narrativas das mulheres revelam o quanto é importante para cada moradora e cada morador daquela comunidade ser reconhecido como uma cidadã e um cidadão de direito. A mulher quilombola, por muitas vezes invisibilizada, lutatanto pelos seus territórios, como também, por sua vez e voz na sociedade. Segundo Schmitt, Turatti e Carvalho (2002, p. 05):“a identidade quilombola, até então um corpo estranho para essas comunidades negras rurais, passa a significar uma complexa arma na batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica”.

4.4 “(...) elas quase que nos empurravam para participarmos”:a participação das mulheres nas decisões da comunidade.

Nas narrativas das entrevistadas foram relatadas por várias vezes a importância das mulheres nas decisões da comunidade:

Nós organizamos todos os eventos religiosos, somos a maioria que frequenta as reuniões na associação comunitária, temos o privilégio de termos uma

renda extra, por conta do projeto de artesanato, que veio para nós, nos preocupamos em repassar a história da nossa comunidade aos mais novos (Fátima Lourenço, 2017).

Nós participamos das reuniões da associação no nosso prédio e também quando tem reunião fora, como no Crato, em Araripe, nós também vamos. Organizamos os festejos religiosos, fica tudo sob nossa responsabilidade e a maioria das casas aqui são mantidas pelo Bolsa Família, que vem no nome das mães (D. Maria José, 2018).

As reuniões para se conseguir os projetos para uma comunidade quilombola são muitas. O governo exige os coletivos, não é fácil, não é de mão beijada. Já viajamos para várias localidades, o Projeto Paulo Freire leva a comunidade e quem vai mais são as mulheres: Crato, Potengi, Serra dos Chagas, para as formações. Tivemos uma formação muito interessante sobre o reuso da água, muito útil, para o interior do Ceará, saber economizar bem a água (Fátima Lourenço, 2018).

Quem mais participa das reuniões da associação somos as mulheres. Todos os meses ou quando precisa estamos em reunião na associação (D. Raimunda Verônica do Nascimento, 2016).

As mulheres, também, são responsáveis pelo equilíbrio das famílias, a educação, as crenças religiosas e a formação da identidade dos quilombolas (Fátima Lourenço, 2015).

De acordo com Severino, as mulheres foram as principais responsáveis pelo reconhecimento da comunidade como quilombola:

Se não fossem as mulheres, não teríamos conseguido, pois quem fez todo o levantamento das famílias foram elas, quem participava das reuniões na associação com o pessoal do CRAS. Nós chegávamos cansados da roça e a maioria que ia eram as mulheres, elas quase que nos empurravam para participarmos (Severino, 2014).

Reforçando essas narrativas, a grande liderança quilombola do Ceará, José Renato Ferreira dos Santos, conhecido como Renato Baiano, líder do movimento quilombola no Ceará, responsável pela CEQUIRCE, nos afirmou em visita à sua residência, no Quilombo Encantado do Bom Jardim, na cidade de Tamboril:

Hoje, o movimento quilombola do Ceará é movido pelas mulheres, quem tem segurado as reuniões, os movimentos, quem conta toda a história das comunidades são as mulheres. As associações quilombolas que integram a CEQUIRCE, têm orientação de dividir os cargos da diretoria, 50% das vagas para os homens e 50% para as mulheres, mas o que se vê no momento é que elas são tomando conta. Se não fosse as mulheres as comunidades não avançavam. (Raimundo Baiano, 2017).

Esse pensamento também foi relatado por uma outra mulher quilombola, Marleide, da Comunidade Quilombola do Alto Alegre, que tivemos a oportunidade de

conversar ao visitar a Comunidade Quilombola Encantado do Bom Jesus, no mês de novembro de 2017. Ela afirma que:

na maioria das comunidades a força é das mulheres, por isso a nossa preocupação é de realizar reuniões com as mais jovens nas comunidades, fazemos oficinas, debates sobre a importância de nos fortalecermos cada vez mais (Marleide, 2017).

Percebemos, portanto, que a falta de tempo e a recusa por parte de alguns homens em se envolverem nas reuniões da comunidade, faz com que as mulheres sejam a maioria nas reuniões locais e externas e esse é um dos fatores que justifica o protagonismo das mulheres do Arruda.

Os informantes, homens e mulheres, expressam em suas narrativas, a percepção de que pertencer à comunidade e poder ser considerado quilombola representa acesso a certas oportunidades que não teriam fora da comunidade.

Notamos nos depoimentos a valorização de atividades comunitárias que ficaram tradicionalmente sob a égide das mulheres. Festas religiosas, cuidados médicos, enterros, garantiram que algumas das mulheres negras quilombolas adquirissem prestígio social suficiente para serem reconhecidas como representantes legítimas junto aos órgãos governamentais. Por outro lado, essas ações comunitárias sedimentaram o sentir coletivo quilombola, criando agendas próprias de demandas sociais e políticas, que tornaram aquela comunidade apta a reivindicações diversas.

Essas mulheres quilombolas atuam de forma ativa, o espaço ocupado por elas na comunidade gera novas perspectivas, rompendo com a invisibilidade. Ser mulher quilombola é ser um exemplo de resistência na luta pela sobrevivência. Com o auto-reconhecimento e com isso a elevação da estima da mulher negra e quilombola, essas se empoderaram, passam por um processo de autonomia na busca de superar a realidade em que se encontram e melhorar a qualidade de vida da comunidade.

4.5 “Aparei muitas crianças, minha filha”: as práticas cotidianas das mulheres da comunidade quilombola do sítio Arruda

O papel dessas mulheres se reflete no cotidiano. Entre as mulheres entrevistadas pode-se perceber que estas sofrem as aflições cotidianas sofridas por todas as mulheres, na lida com a casa, na criação de animais e com o futuro dos filhos

e dos jovens da comunidade.

No Arruda, as mulheres se organizam, desde a Associação Quilombola, a igreja, na manutenção das tradições locais. Desenvolvem diversos papéis de liderança. A seguir trazemos os principais papéis desenvolvidos pelas mulheres entrevistadas:

Dona Claudina é rezadeira, que segundo os moradores da comunidade, tem um grande poder de cura:

Tem uma mulher, Dona Francisca Claudina, mulher do Seu Enoque. [Ela é a curandeira], reza espiritualmente nas pessoas (...). Até gente de fora vem pra cá, vem amarrados, loucos... quando chegam aqui, ela reza e o pessoal vai embora sadio, bom (...) Ela reza espiritualmente e cura. (...) Pessoas que tem deficiência, que não ta lúcida, chega fora da memória, e ela volta a pessoa a ficar normal. (...) Quando é encosto, espírito, essas coisas assim, ela cura (D. Maria José, 2015).

Confirmando essa crença, a secretária da Associação Quilombola, Maria de Fátima Lourenço Bispo, afirmou:

(...) aqui na nossa comunidade há uma rezadeira com um grande poder de cura, chega a curar até pessoas com problemas mentais. É considerada pela comunidade como uma rezadeira e curandeira poderosa, pois é capaz de curar e de afastar até encostos (ou espíritos ruins) das pessoas (Fátima Lourenço, 2015).

Dona Claudina afirma que seu dom de cura é de nascença – um dom - e explica como procede para conseguir curar as pessoas que lhe procuram com algum problema de saúde ou algum problema espiritual:

Se chegar [uma pessoa com algum problema] e se por acaso for com coisas do astro, eu acendo uma vela branca, aí tem o guia (...). Eu sou católica (mas trabalho com entidades espirituais), se precisar, claro (...). Eu passei foi três meses prostrada. Aí fui trabalhar numa sessão, pra limpar minhas correntes, quando eu trabalhei mais de ano e limpou minhas correntes, aí eu fiquei rezando. (...) (D. Francisca Claudina, 2015).

As rezas apresentam uma grande utilidade na comunidade, pois por meio delas, acreditam que muitos problemas são solucionados. As rezadeiras rezam para vários fins: afastar o olhado, espinhela caída, dor de cabeça, cobreiro, vermelhão na pele, engasgamento, para apagar fogo, e até contra algumas enfermidades nos animais, enfim, uma prática religiosa emergencial, reconhecida comunitariamente

como dom de algumas pessoas e capaz de atender as necessidades daquele povo.

As práticas culturais por elas relatadas estão diretamente relacionadas às ações vivenciadas pelas pessoas da comunidade, ou seja, se aprende determinada ação porque há no grupo pessoas que já fazem, ou que se preocupam em repassar algum tipo de ensinamento. Assim, a rezadeira se coloca como parte da comunidade e da história do lugar onde vive através do seu conhecimento adquirido na própria comunidade.

Sempre tiveram papel muito importante junto às populações mais carentes, pois esses, sem acesso a medicina tradicional, recorriam aos chás, garrafadas e ritos na busca da cura. A elas cabe a importante tarefa de curar os males do corpo e do espírito. As rezas, os banhos, os chás fazem parte do arsenal que elas utilizam para realizar sua missão.

Assim, as rezadeiras representam um importante elemento para o estudo da memória coletiva, pois como elemento da religiosidade popular, representam assunto de interesse das ciências sociais.

Os antropólogos enriquecem essas análises enfatizando a dimensão propriamente cultural da religião popular como preservação de valores éticos, estéticos étnicos e cosmológicos de grupos minoritários e oprimidos, de sorte a funcionar como canal de expressão da identidade grupal e de práticas consideradas desviantes (e por isso repudiadas) pela sociedade inclusiva (OLIVEIRA, 2001, pag. 174).

As rezadeiras estão em toda a parte. Mesmo onde tem médico, mas o atendimento é precário e os remédios são caros, as pessoas vão a busca dos préstimos das rezadeiras, que atendem sem restrições a quem vai a busca dos seus serviços.

A existência das rezadeiras ou benzedadeiras é muito antiga no Brasil e se origina da cultura indígena e principalmente, da cultura africana, desde o período da colonização, pois esses conheciam as ervas e suas funções. Povos diferentes que contribuíram em diversos aspectos na cultura brasileira, em especial para a cultura popular. De acordo com Eneida Duarte Gaspar (2004):

existem rezadeiras e benzedadeiras espalhadas por todo o país, nas grandes cidades e no interior, nas áreas urbanas e rurais. (...). Geralmente esses benzedores utilizam apenas um conhecimento empírico sobre as ervas medicinais e a capacidade de usar sua intuição e força interior, sem qualquer compromisso com um rito religioso específico. Embora possa haver rituais de origem africana e ameríndia, o que predomina na benzedura é o apelo aos

santos católicos a que a tradição popular atribui poderes de cura (GASPAR, 2004, p. 127).

Na conversa com D. Francisca Claudina, percebemos o quanto essas recordações a deixaram contente, pois como ela mesmo afirmou, realiza essas rezas com muita dedicação e relembrou os diversos casos de pessoas que chegaram a sua casa à procura de ajuda:

Os meninos quando adoeciam, eu rezava de mau olhado, ventre caído, porque essas são as doenças de criança. Colocava de cabeça para baixo, rezo com ervas. Vem gente de toda a região para eu rezar nos seus filhos. Chegou uma mulher aqui e pediu para eu rezar em seu filho, era bem de tardezinha, estava escornado, eu rezei três vezes nele e foi embora bom, bem animado... Outra vez chegou uma mulher com um caçar¹²¹ cheio de menino e ficou tudo bom, passaram o dia aqui e quando foram embora, estava tudo bem.
Eu rezo até no hospital... um dia o bichinho chega estava de olhos roxos, eu cheguei lá o quarto estava alagado de vômito, o médico só passou soro, tomava e não melhorava e eu rezei e ele ficou bom, no outro dia cedo já recebeu alta (D. Francisca Claudina, 2017).

A influência africana e afro-católica é de grande predominância na construção das práticas das rezadeiras. O uso de diversas folhas, muitas de origem africana, passaram a ser cultivadas também no Brasil. Da mesma forma, D. Claudina utiliza também diversas espécies de plantas de uso medicinale fez questão de ir relacionando as enfermidades que podem ser combatidas com os produtos do “mato”, como ela chama, as plantas medicinais:

Tinha uma mocinha com infecção urinária, a bichinha (...), rezei, mandei dar chá de abacate e assim ela fez, ficou boazinha. Tanto faz ser a folha como o abacate é bom para dor nos rins(D. Francisca Claudina, 2017).

Continuamos a nossa conversa com D. Francisca Claudina e ela reforçou o quanto crê no poder da medicina tradicional ao relatar sobre a doença do seu esposo, Seu Enoque:

Faz mais de cinco anos, que ele é doente, foi para Juazeiro do Norte, Crato, doente da próstata, aí o doutor desenganou ele, passou uns remédios só para diminuir o sofrimento dele, aí eu disse: vamos para casa. Dei a linhaça a ele e (...) está bem melhor. A enfermeira vem aqui e digo que estou dando os remédios tudo direitinho, mas não dou não, não serve mesmo (D. Francisca

¹²¹ Cesto de cipó, taquara ou vime, fasquias de bambú para colocar na cangalha nas costa do burro, cavalo ou jumento no transporte de alimentos.

Claudina, 2017).

Aqui quase todas as mulheres utilizam as plantas medicinais, quando não plantam no quintal, pegam com as outras. A distância da cidade e falta de médico na comunidade, faz com que a gente procure outras formas de se curar (D. Maria José, 2018).

Eu sempre tomei esses remédios em casa, minha mãe dava a nós quando estava doente, aprendi esse conhecimento com minha mãe, ela fazia remédios para todo mal que tivesse. Ela ensinou a nós, junto com minha tia, tudo sobre esses remédios (D. Lúcia, 2017).

Geilza da Silva Santos (2017, p. 09) afirma:

As comunidades tradicionais utilizam de plantas medicinais na cura das doenças, tanto por aspectos culturais e religiosos, quanto pela dificuldade de utilizar a chamada medicina convencional, principalmente pela falta de medicamentos nos postos de saúde quanto pelos preços muitas vezes elevados das medicações, sendo difícil acesso por comunidades carente, além de toda uma crença que essas plantas medicinais seriam mais saudáveis (SANTOS, 2017, p. 09).

A tradição familiar continua sendo o meio mais comum de transmissão dos conhecimentos sobre as plantas medicinais. No Sítio Arruda, como nas demais comunidades que ficam distantes da zona urbana, em caso de doenças na família, primeiramente se inicia o tratamento em casa com a utilização das plantas medicinais, caso os sintomas persistam ou se agravem, a pessoa se dirige ao hospital do município.

Nesse contexto as raizeiras e rezadeiras cumprem o seu papel, tanto a partir da transmissão dos conhecimentos das plantas e dos versos e orações de geração para geração, bem como a partir da ação junto a comunidade, pois também reafirmam a permanência das tradições e crenças na sua comunidade, o que influencia diretamente no comportamento da comunidade, bem como pode colaborar para a tomada da consciência da sua identidade cultural.

Uma outra atividade desenvolvida na comunidade pelas mulheres é a de parteira e trazemos como exemplo, dentre outras mulheres, a D. Lúcia, que dedicou toda a sua vida a essa prática necessária nas comunidades quilombolas, pois as condições de locomoção das mulheres grávidas para a cidade eram muito difíceis.

Eu ficava por vários dias acompanhando uma mulher, esperando a hora do parto, quando eu estava em sua casa, rezava, cantava e até se preciso fosse

ajudava nas tarefas domésticas, nos cuidados com os outros filhos, observando os sintomas e dando as devidas orientações. Eu continuavando na casa da mulher até cair o umbigo do recém-nascido, pois poderia ter algum problema após o parto. Nessa época eu já usava as plantas medicinais, para diminuir as dores do trabalho de parto e amenizavam a indisposição e o sofrimento que essas mulheres passavam (D. Lúcia, 2015).

As parteiras são consideradas profissionais tradicionais com experiências adquiridas ao longo de anos. De geração a geração, os conhecimentos sobre o trabalho de parto vão sendo repassados, preservando os saberes que, depois de centenas de anos, ainda prevalecem, entre eles: os benzimentos, as rezas, os banhos de ervas, os chás e as simpatias.

(...) as parteiras tradicionais têm papel relevante na história do nascimento. Adquirem conhecimento sobre o corpo da mulher com a experiência, conhecem raízes e ervas que servem para qualquer tipo de doença, são herdeiras de um rico legado cultural de seus antepassados, de um saber histórico-cultural que passa de geração e geração. Algumas ainda atuam como benzedoras ou rezadeiras na comunidade (BARROSO, 2001, p. 17).

O trabalho das parteiras envolve conhecimentos, solidariedades, trabalho voluntário e dedicação pelo que fazem. Durante muito tempo de isolamento em terras muitas vezes desconhecidas, sofrendo as privações na área da saúde, longe da considerada civilização moderna, fizeram com que os mais velhos repassassem às novas gerações os saberes necessários para se manterem vivas em suas comunidades.

Para as parteiras quilombolas, o parto é um momento de extrema intimidade, não permitindo participação de outras pessoas a não ser das ajudantes. Todos os procedimentos são vistos como uma espécie de ritual sagrado e íntimo, onde se devem evitar corrente de ar frio e alguns alimentos considerados perigosos.

Silva (2013) afirma:

Os conhecimentos tradicionais associados às parteiras foram gerados pela observação atenta dos nossos antepassados. Então a partir daí esses conhecimentos foram sendo transmitidos para essas mulheres ao longo das gerações. Essas parteiras são pessoas que se dedicaram a aprender sobre natureza a sua volta para melhor viver, identificando mistérios dos partos caseiros. A transmissão dos conhecimentos tradicionais associados ao parto se deu entre culturas e gerações e, na maioria das vezes de forma oral e pelo convívio. Isso porque o conhecimento tradicional implica em saberes e fazeres. Todos esses conhecimentos são coletivos, muitas vezes resultaram de trocas de culturas entre povos e comunidades, num processo histórico de aprendizagem (SILVA, 2013 *apud* SANTOS, 2015, p. 21).

Conforme Santos (2015, p.2), as parteiras aprenderam as artes de partejar na prática, a necessidade as obrigou a aprender essa profissão, pois não existia médico por perto, e o escravo já tinha o seu saber. Esse conhecimento tradicional foi passando de mãe para filha e, cada vez mais, foram aperfeiçoando seu modo de fazer o parto. Nessas atividades, nada era cobrado. A parteira ia por se sentir útil em ajudar uma criança a vir ao mundo. Eram ações que funcionavam em um sistema de reciprocidade, em que as famílias se ajudavam reciprocamente, e com isso criavam parentescos simbólicos (se tornavam compadres) e identidade comunitária. Nessas práticas, elas recorriam às suas crenças e aos remédios caseiros.

Aparei muitas crianças, minha filha. As mulheres não tinham como ir para hospital e nós fazia o parto aqui mesmo. Quando começava a sentir as dores, me chamava e eu ficava com ela até nascer, fazia chá, banho de mato, rezava, até a criança vir ao mundo (D. Lúcia, 2017).

Eu tive minha primeira filha aqui em casa, a Geane, quem aparava os nossos filhos era as parteiras, elas ajudavam muito a nós. O outro eu já tive no Araripe (Maria José, 2017).

Hoje diminuiu muito, as mulheres vão para a cidade, mas em uma necessidade as parteiras fazem o parto aqui mesmo na comunidade. Mas como hoje tem o acompanhamento do pré natal, na cidade, fica mais fácil de ir para o hospital antes da criança nascer (Fátima Lourença, 2018).

As tradições quilombolas são de fato muito expressivas e, portanto, podemos afirmar que as benzedadeiras, rezadeiras, curandeiras e parteiras detêm o conhecimento tradicional de práticas de saúde nas comunidades quilombolas: “A existência de práticas religiosas católicas em comunidades negras rurais é notória, como foi sinalizado por Eurípedes Funes”(FUNES, 1996, p. 476).

As mulheres quilombolas do Sítio Arruda podem ser vistas como grandes responsáveis pela transmissão da tradição e da memória quilombola. Percebemos nessas entrevistas que elas ocuparam posições de liderança essenciais na manutenção das práticas culturais e também religiosas, colaborando assim para a manutenção e proteção de sua comunidade.

São as responsáveis por incentivar o interesse pelos saberes tradições da comunidade e dar-lhes continuidade. Sobre esses saberes tradicionais típicos das mulheres quilombolas, Daniely Santos(2013) observa que:

(...) as mulheres quilombolas são detentoras dos saberes tradicionais, das rezas, medicina natural, comidas típicas, bem como foram e são importantes

na organização social da comunidade, e o importante, são as mulheres dos quilombos as responsáveis de passar para as gerações os saberes tradicionais. Assim, as mulheres quilombolas adotam as mais variadas táticas de resistência dos saberes tradicionais, com o intuito de não perder a herança sociocultural dos seus antepassados(SANTOS, 2013, p.66).

Pelo papel que desempenham junto às suas comunidades, vemos essas mulheres como legítimas guardiãs das memórias e da cultura popular de uma população. A preservação das tradições e modos de fazer só é possível graças a memória coletiva de determinado grupo social. Justifica-se assim, a necessidade de evocarmos a memória como escudo diante da atual dinâmica de vida que tem provocado a desvalorização da cultura popular e, conseqüentemente, da identidade cultural do povo.

4.6 O que as mulheres consideram como dificuldade tendo como base suas condições e relações de vida?

Mesmo ao considerarem os avanços verificados em suas vivências no Sítio Arruda, a maior preocupação dessas senhoras é a população mais jovem e a maior dificuldade que elas relataram, sofrida pela comunidade, é a falta de trabalho formal.

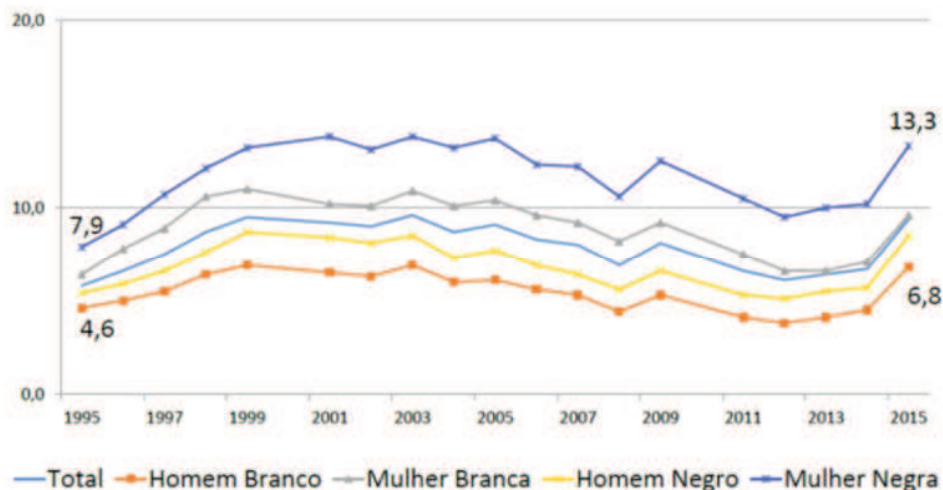
O que é mais complicado aqui é sobre o emprego, os jovens não conseguem emprego. Temos dois moradores que fazem faculdade de pedagogia em Araripe, eles pagam com muita dificuldade, com a ajuda dos pais, mas será que vão ter emprego depois? (Maria José, 2018).

A dificuldade de emprego para os jovens da comunidade é muito grande, temos ainda que nos desenvolver muito nesse sentido. A alternativa que temos é a roça e precisamos aproveitar muito esses cursos trazidos pelo Projeto Paulo Freire, para termos uma renda extra (Fátima, 2016).

Aqui fizemos alguns cursos, mas não é garantia de emprego, vendemos os artesanatos que produzimos, mas precisamos é do emprego formal. Aqui os velhos é que tem a renda do aposento ou as mães, que tem o bolsa família (Fátima, 2018).

A questão da falta de emprego é algo que chama a atenção na comunidade, mas não é muito diferente do que ocorre no restante do país. A distância da comunidade da sede do município, ainda torna a situação mais complicada. Ao observamos o gráfico abaixo, percebemos que as mulheres negras, tem se destacado no que se refere ao ítem desocupação.

Gráfico 03: Taxa de desocupação das pessoas de 16 anos ou mais de idade, por sexo e cor/raça – Brasil, 1995 a 2015.



Fonte: PNAD/IBGE. Elaboração IPEA/DISOC/NINSOC

Outro ponto que as mulheres citaram como problema é o casamento acontecer muito cedo na comunidade, por falta de ocupação das moças e rapazes, eles se casam muito novos. Esses casamentos ocorrem entre parentes.

Sempre as moças se casam cedo, pois não tem trabalho e nem divertimento. Eu mesma sou um exemplo, aos 17 anos casei com Enoque Antônio do Nascimento, meu primo. Ficamos muito tempo na comunidade, sem ter o que fazer, começamos a namorar cedo e logo estamos nos casando (Maria Claudina, 2017).

Aqui as moças casam muito cedo, com 14 e 15 anos já estão assumindo esse compromisso, pior que se casam entre parentes e por isso eles tem filhos com muitas deficiências (Maria José, 2018).

Aqui tem uma coisa que a comunidade não avança é no estudo, as meninas com 14 anos já estão vivendo juntas com os rapazes e para de estudar. Até os meninos já avançaram mais que as meninas. Aqui tem até tios casados com as sobrinhas, por isso temos pessoas cegas, com deficiências física e mental, imperativos, autistas e outras deficiências, que nem conhecemos. Tem crianças na creche, que precisam de uma pessoa na sala para acompanhar somente ela (Fátima, 2016).

As falas das mulheres revelam a realidade de uma localidade rural, cuja economia é deficiente em ofertas de emprego, principalmente para os mais jovens. Essas mulheres quilombolas, mães de família e líderes comunitárias, percebem a necessidade da conscientização da necessidade de se incluírem nos processos

produtivos e decisivos da comunidade, conseguindo com isso o acesso à cultura, à renda e a outros direitos, para investir na melhoria pessoal e da comunidade.

Diversas deficiências físicas são encontradas na comunidade. Existem crianças e adultos com transtorno do espectro autista, com imperatividade, além de deficiências físicas. Essas são atribuídas a problemas consanguíneos, ou seja, devido aos casamentos entre parentes. A consanguinidade (do latim, *con*, mesmo, *sanguine*, sangue) é definida como a relação entre indivíduos que apresentam determinado grau de parentesco. São considerados consanguíneos os indivíduos que tenham ao menos um ancestral em comum. Nos casamentos consanguíneos, em que o casal é formado por parentes próximos, as chances de genes recessivos se combinarem são significativas. E isso se acentua com o grau de consanguinidade: quanto mais próximo for o parentesco (pais, filhos, irmãos, avós, tios e primos de primeiro grau), maior a probabilidade das duas pessoas compartilharem os genes recessivos. Os genes recessivos são "menos expressivos" e, por isso, é preciso herdá-los duas vezes para que a característica se manifeste. Muitas vezes, essa manifestação não se trata de apenas uma característica, e sim, de doenças, são as chamadas doenças autossômicas recessivas. Uma vez que as pessoas aparentadas tendem a compartilhar genes próximos, os descendentes de um casal consanguíneo têm grandes chances de desenvolver doenças autossômicas recessivas. Certas doenças autossômicas recessivas podem causar erros inatos no metabolismo (albinismo, fenilcetonúria, alcaptonúria), cegueira, surdez congênita, retardo mental e displasias ósseas. A fibrose cística é um exemplo de doenças causadas por genes recessivos. Trata-se de uma doença genética que afeta o funcionamento de glândulas exócrinas, responsáveis pela produção de muco e outras substâncias mais espessas. A doença compromete, principalmente, os sistemas digestivo e respiratório, podendo levar o portador à morte prematura.

Ao concluir esse capítulo pode-se perceber que ao relatar suas experiências, as mulheres se apropriam de suas histórias, valorizam-se enquanto pessoa e reconhecem as suas capacidades, com isso conquistam a possibilidade de modificarem suas vidas e suas relações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção desta pesquisa foi dar visibilidade às mulheres cearenses, em especial as quilombolas, analisando os aspectos da liderança e do protagonismo feminino em uma comunidade quilombola no interior do Ceará, a Comunidade Quilombola do Sítio Arruda. Acredito que este estudo tem grande relevância, pois se trata de uma temática com incipiente produção no meio acadêmico, portanto, vem contribuir com novos estudos a serem desenvolvidos no Estado, colaborando para a formação de uma consciência crítica dessa população, instigando, principalmente, a luta por direitos.

Para alcançarmos as respostas às indagações previamente feitas foi preciso fazer um estudo aprofundado sobre as comunidades do Ceará, na busca de fontes. Decidi, então, pesquisar a Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, por ter sido a primeira a receber o título de terra e ao visitá-la pela primeira vez fui muito bem recebida pelas moradoras e moradores, como por exemplo, a professora Fátima Lourenço, principal pessoa de apoio, juntamente com o Severino Lourenço, que foi o primeiro presidente da Associação daquela comunidade, que se colocaram à disposição para contribuírem com a pesquisa.

Logo em seguida estive na Sede Regional do INCRA, em Fortaleza, onde fui atendida pelo antropólogo José da Guia Marques, responsável pela elaboração do Laudo Antropológico daquela comunidade, que me repassou informações sobre as diversas comunidades quilombolas do Ceará, em especial a do Sítio Arruda.

Nesse momento percebo que a Comunidade Quilombola Sítio Arruda, bem como as demais comunidades quilombolas, são detentoras de uma rica e valorosa cultura, porém, desconhecida de muitos, pois se localizam, na maioria das vezes, em áreas distantes dos centros urbanos, e que moradoras e moradores lutam pelo direito à ocupação de suas terras, lutam também pelo respeito a sua cultura, e pelo direito de serem os protagonistas de suas próprias histórias.

Para dar concretude à pesquisa utilizei a história oral como principal metodologia e a memória como principal fonte, por se tratar de uma comunidade historicamente excluída, com escassos registros documentais escritos, que permitam conhecer a trajetória passada deste grupo. Busquei por meio das entrevistas, ampliar a compreensão sobre a organização e as vivências dos habitantes deste quilombo.

Utilizei, ainda, como auxílio, o Laudo Antropológico, o livro de atas da associação e fotografias. Fiz várias viagens ao Arruda, fiz entrevistas para saber quais os diferentes papéis desempenhados pelas mulheres quilombolas nas comunidades onde vivem.

A problemática estudada contemplou algumas categorias, como: memórias e cotidiano das mulheres; o reconhecimento enquanto quilombolas; a participação das mulheres nas decisões da comunidade; as práticas cotidianas das mulheres da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda; o que as mulheres consideram como dificuldade tendo como base suas condições e relações de vida.

Neste sentido, procuramos ouvir as principais colaboradoras dessa pesquisa, que foram mulheres residentes na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, indicadas como principais lideranças e que aceitaram participar livremente da investigação proposta. Entrevistei seis mulheres envolvidas em vários segmentos, como educação, associação comunitária, religiosidade e papéis políticos. Guardiãs da memória daquela comunidade, as mulheres do Sítio Arruda alcançaram o respeito e lugar de liderança.

Ouvi as narrativas dessas mulheres, que retratam as lembranças de suas origens, das suas vivências, a história de discriminação, de luta, as vitórias, conquistas, suas participações na organização do quilombo e o acesso às políticas públicas. Foi por meio dessas narrativas que compreendi os fios das suas histórias, que muito contribuíram para a elaboração desta tese.

O espaço ocupado pelas mulheres nas comunidades quilombolas geram novas perspectivas, rompendo com a invisibilidade. Ser mulher quilombola é ser um exemplo de resistência na luta cotidiana pela sobrevivência. Com o auto-reconhecimento e com isso a elevação da estima da mulher negra e quilombola, essas se empoderaram, passam por um processo de autonomia na busca de superar a realidade em que se encontram e melhorar a qualidade de vida da comunidade.

Ao dialogar com as mulheres quilombolas do Sítio Arruda pude compreender que o envolvimento delas com a luta pela regularização do território ocupado tradicionalmente, privilegiou a garantia do direito a terra como base de um modo de vida, em que estão imbuídas as tradições culturais, relações de afetividade, reciprocidade e de pertencimento, ou seja, a existência da comunidade enquanto grupo étnico, bem como, pelas condições materiais que lhes possibilitem permanecer na comunidade.

O envolvimento das mulheres nessa autodefinição das comunidades, em que

vivem enquanto remanescente de quilombo e a luta pela redefinição e regularização do território ocupado, passa então pela perspectiva de ter melhores condições de vida, pelo acesso a políticas públicas, pela visibilidade das condições de existência da comunidade, pela valorização enquanto negras, pelo resgate da autoestima dissolvida pela vitimização de sucessivos preconceitos raciais.

Percebi nas suas narrativas que ao se reconhecerem mulheres remanescentes de quilombos, vislumbram um futuro com menos privações, para a família, para a comunidade como um todo. Essas mulheres não abandonam a obrigação dos afazeres da casa, continuam responsáveis pela manutenção e/ou reprodução da família, no entanto lutam por uma maior inclusão social, participam de projetos desenvolvidos por ONGs, que atuam junto à comunidade, com isso protagonizam ações em torno da organização de grupos de mulheres voltados principalmente para confecção de produtos artesanais, para o cultivo de hortas, atuam nas atividades religiosas, continuam desenvolvendo atividades tradicionais, como as de parteiras, rezadeiras, cultivam plantas medicinais.

Se antes o espaço de atuação da mulher estava relacionado à luta constante pela família, hoje, essa luta toma outros sentidos. Atualmente lutam pela vida da família e da comunidade e pela inclusão em políticas públicas. Percebe-se que a luta das mulheres negras para que suas ações sejam reconhecidas pela sociedade brasileira ainda é um grande desafio, mas elas continuam a buscar seus espaços e vão rompendo com as diversas formas de preconceitos.

Ao finalizarmos este trabalho, sinto-me realizada em tê-lo desenvolvido, considerando que seus resultados respondem às questões inicialmente propostas, corroboram com teorias e atingimos objetivos sugeridos. Confirmei a minha hipótese de que essas mulheres tem agido de forma ativa, são verdadeiras protagonistas, que contribuem com a manutenção e o desenvolvimento dessas comunidades quilombolas, contudo não são conhecedoras da importância, que cada uma delas tem nesse processo.

Nessa perspectiva, encerro com a esperança de que essa pesquisa seja somada a outras que vêm dando visibilidade às mulheres negras, em especial as do Ceará. Este desfecho não significa que a pesquisa foi concluída. Ela continua e haverá sempre novos olhares que poderão ser direcionados a questões sobre as quais não comentei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUADO, A. Violencia de género: sujeto femenino y ciudadanía en la sociedad contemporánea. In: CASTILLO-MARTÍN, Márcia; OLIVEIRA, Suely de (Org.). **Marcadas a Ferro**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005.
- ALANIZ, A. G. G. **Ingênuos e libertos**: estratégias de sobrevivência familiar em épocas de transição. 1871-1895. Campinas: CMU/Unicamp, 1997.
- ALMEIDA, A. W. B. de, “Prefácio”. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Julgados da terra**: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares, Pará. Belém: UFPA/NAEA/UNAMAZ, 2004.
- ALMEIDA, D. B. **Memórias da Rural**: narrativas da experiência educativa de uma Escola Normal Rural Pública. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.
- AMOROZO, M.C.M. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais. In: DISTASI, L.C. **Plantas medicinais: arte e ciência**. São Paulo: UNESP, 1996.
- ANDRADE, M. **A terra e o homem no Nordeste; contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: AORI Comunicação, 2006.
- APOLINÁRIO, J.R. **A escravidão negra no Tocantins colonial**: vivências escravistas em Arraias (1739-1800). Goiânia: Editora Kelps, 2000.
- ARRAES, J. **Dandara dos Palmares** - Cordel, São Paulo, 2015.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2008.
- AVELAR, L. **Mulheres na elite política brasileira**. São Paulo: Fundação Konrad Adenauer: Unesp, 2001.
- BATISTA, W. V. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica**: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento. Tese (doutorado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.
- BARROSO, I. C. **Saberes e Prática das Parteiras Tradicionais do Amapá**: Histórias e Memórias. UNICAMP, CAMPINAS/SP, 2001.
- BARROSO, O. **Reis de Congo**. Fortaleza: Ministério da Cultura, Museu da Imagem e do Som, 1996.
- BARROSO, T. P. B. **Vida Familiar e Vida Escolar**: um estudo de caso sobre a trajetória escolar dos alunos internos do Centro Federal de Educação Tecnológica de Januária-MG. 2008. 56p. Dissertação (Mestrado em Educação Agrícola). Instituto de Agronomia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica-Rio de Janeiro, 2008.
- BARSTED, L. L; PITANGUY, J. **O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010**. Rio de Janeiro: CEPIA ; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas I – Magia e Técnica, Arte e Política**: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BEZERRA, A. S. **Bastões: Memória e Território**. Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará. 2002.

BEZERRA, D. A. P. No Ceará tem negros e negras, sim! **Revista da ABPN**, v. 2, n. 5, p.75-98, jul. 2011.

BOM MEIHY, J. C. S. Definindo História Oral e Memória. **Cadernos CERU** nº 5 –série 2 – 1994.

_____. **Manual de história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

BOM MEIHY, J. C. S.; HOLANDA, F. **História oral**: Como fazer, como pensar. – 2. Ed. - São Paulo: Contexto, 2011.

BORGES, M. E.; FREITAS, J. M. Perspectivas histórico-educacionais do associativismo feminino na África e no Brasil–memórias solidárias: Mandjuandades na Guiné-Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia. **Revista Educação em Questão**, Natal, v. 22, n. 8, p. 34-54, jan./abr. 2005.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: Lembranças dos velhos – 3. ed – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **O Tempo Vivo da Memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CANTANHEDE FILHO, A. A pesquisa antropológica nos quilombos: uma experiência, In: CARNEIRO, Andréia Flávia Tenório et al. **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas**: algumas experiências. Brasília: MDA/INCRA, 2006.

CARNEIRO, S. Gênero e raça. In: **Estudos de gênero face aos dilemas da sociedade brasileira**. São Paulo: 2001.

_____. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Racismos contemporâneos**. Organização, Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano Ed, 2003. (Coleção valores e atitudes. Série Valores; nº 1. Não discriminação).

CARRIL, L. **Quilombo, Favela e Periferias** :a longa busca da cidadania. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006.

CARVALHO, H. M. de. **O campesinato no século XXI**: Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil. 1ªed. Petrópolis: Vozes, 2005.

CASTILHO, S. D. de. **Quilombo Contemporâneo**: educação, família e culturas. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

CAVAGLIER, M.C.S.; MESSEDER, J.C. **Plantas Medicinais no Ensino de Química e Biologia**: Propostas Interdisciplinares na Educação de Jovens e Adultos. Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências. Vol. 14, nº 1, 2014.

CAXILÉ, C. R. V. **Olhar para além das efemérides: ser liberto na província do Ceará.** Dissertação do Mestrado em História – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

CORTEZ, A. S. R. P. **Cabras, Caboclos, Negros e Mulatos: A Família Escrava no Cariri Cearense (1850 - 1884).** Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.

CORTEZ, A. S. R. P.; IRFFI, Guilherme. **Escravidão, Núcleos Familiares e Mestiçagem: Uma Análise do Cariri Cearense no Século XIX. Anais do I Circuito de Debates Acadêmicos,** 2011.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas,** (on line) 2002, vol.10, n.1, pp.171-188.

DANTAS, S. M. da S. **Memória e História de Quilombos no Ceará.** Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Ceará. 2009.

DARON, V. L.; KRÖTH, S.; RÜBENICH, L. **Mulheres trabalhadoras rurais analisando a realidade e propondo alternativas para avançar na organização de políticas públicas para as mulheres.** AMNTR, 2003.

DEL PRIORE, M. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: **Historiografia Brasileira em Perspectiva. FREITAS, M. C. de (org).** – São Paulo: Contexto, 1998.

DEL PRIORE, M. **Conversas e histórias de mulher.** 1. ed. São Paulo: Planeta, 2013.

DELGADO, L. de A. N. **História oral: memória, tempo, identidades.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DEUS, L. M. dos S. Mulheres negras e empoderamento. In: JUNIOR, J. G. de S.; APOSTOLOVA, B. S.; FONSECA, L. G. D. da (Orgs.). **Introdução Crítica ao Direito das Mulheres.** Série O Direito Achado na Rua, vol. 5. Brasília: CEAD, FUB, 2011.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada** 3.a edição. Editora: Hucitec. São Paulo, 2001.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas. **Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP,** v.5, nº2, setembro de 2011. Disponível em <<https://www.brasil247.com/pt/247/favela247/148590/L%C3%ADder-quilombola-lembrada-no-Dia-da-Mulher-Negra.htm>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2018.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes.** São Paulo: Editora USP; Anhembi, 1964. v. 1-2.

FERREIRA, M; ÁLVARES, M. L. M; SANTOS, E. F. dos. **Os saberes e os poderes das mulheres: a construção do gênero.** São Luíz: EDUFMA/Núcleo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa Mulher, Cidadania e relações; de Gênero; Salvador: REDOR,2001.

FERREIRA, R. G. **DILEMAS:** Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. Vol. 5 – nº 4 - out/nov/dez, 2012.

_____. **Trabalho, Família, Aliança e Mobilidade Social: Estratégias de Forros e seus Descendentes** – Vila de Porto Feliz, São Paulo, Século XIX. Disponível em: <http://www.abphe.org.br/arquivos/2003_roberto_ferreira_trabalho-familia-alianca-e-mobilidade-social-estrategias-de-forros-e-seus-descendentes-vila-de-porto-feliz-sao-paulo-seculo-xix.pdf>. Acesso em 04 de março de 2018.

_____. Laudos antropológicos, responsabilidades sociais: Dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos. **Civitas**. Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 340-358, maio-ago. 2012.

FIABANI, A. **Os Novos Quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008]**. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

FIGUEIREDO FILHO, J. de. **História do Cariri**. Vol. 3. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato, 1966.

FIGUEIREDO, J. B. A. **Educação ambiental dialógica e representações sociais da água em cultura sertaneja nordestina: Uma contribuição à consciência ambiental em Irauçuba – CE (Brasil)**. 2003. 347 f. Tese (Doutorado em Ecologia e Recursos Naturais) – Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2003.

FISCHER, I. R. **Reforma agrária: Chão Masculino, Pão Feminino**. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/tpd/130.html>>. Acesso em: 20 de maio 2007.

FLORENTINO, M.; AMANTINO, M. Fugas, quilombos e fujões nas Américas (séculos XVI-XIX). **Análise Social**, 203, XLVII (2.º), 2012.

FREITAS, S M. Prefácio. In: THOMPSON, Paul. **A voz do passado - História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FUNES, E. A. Negros no Ceará, In: **Uma nova história do Ceará**, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000.

GASPAR, E. D. **Guia de Religiões Populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GELINSKI, A. M.; SIQUEIRA, R. B. de. **Etnia Quilombola e Políticas Públicas: Lutas e Conquistas no Paraná**. Uniãoeste Campos de Toledo, 2014.

GIULANI, P. C. Os Movimentos das Trabalhadoras e a Sociedade Brasileira. In: PRIORE, Mary Del (org.); PINSKY, Carla Bassanezi (coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. 10. Ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

GNADLINGER, J. A. **Rainwater Harvesting in Rural Áreas**. Fórum Mundial da Água. Holanda. 2000. Disponível em <<http://www.irpaa.org.br/br/ebooks.html>>. Acesso em 21 de junho de 2016.

GOMES, A. de C. (1996). A guardiã da memória. Acervo – **Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, 1996, p. 17-30.

GOMES, F. dos S. **Histórias de Quilombolas**. Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GONÇALVES, A. L. **História e gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUDEMAN, S; SCHWARTZ, S. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de

escravos na Bahia no século XVIII, In: REIS, João José (Org.) **Escravidão e invenção da liberdade**. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988

GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação**. Família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928). São Paulo: Annablume/ Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2006.

GURGEL, T. da S. Feminismo e políticas públicas na América Latina. In: **III Jornada Internacional de Políticas Públicas**. São Luís: UFMA, 2007. CD-ROM.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HABNER, J. E. Mulheres da Elite. In: Nova História das Mulheres no Brasil. Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Prado. São Paulo: Contexto, 2013.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

JOUTARD, P. **Esas voces que nos llegan del pasado**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. Desafios à história oral no século XXI. In: **História oral: desafios para o século XXI**. Marieta de Moraes Ferreira, Tania Maria Fernandes e Verena Alberti. (Orgs) — Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getúlio Vargas, 2000.

LANNA, M. P. D. **A Dívida Divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro**. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1995.

LARA, Sílvia Hunold. **"O castigo exemplar" em campos da violência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In: **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000, p. 333-354.

_____. **O legado do Testamento: a Comunidade de Casca em perícia**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

LINHARES, J. M. **Entre a casa e a rua: trabalhadores pobres urbanos em Fortaleza (1871-1888)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

LISBOA, T. K. O empoderamento como estratégia de inclusão das mulheres nas políticas sociais. In: **VIII Fazendo Gênero**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

LOPES, N. **Bantos, Males e Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autentica 2006.

MACÊDO, J. A. **Do esquecimento ao protagonismo: as princesas negras na Literatura juvenil**. 86 f. Monografia (Graduação em Letras - Língua portuguesa) - Universidade Federal da Paraíba-Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2017.

MACHADO, C. Casamento & Compadrio: Estudo sobre relações sociais entre livres, libertos e escravos na passagem do século XVIII para o XIX (São José dos Pinhais-PR). In: **Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP**. Caxambú-MG-Brasil, de 20-24 de Setembro de 2004.

MARCONDES, M. Mazzini; PINHEIRO, L.; QUEIROZ, C.; QUERINO, A. C.; VALVERDE, D. **Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília: Ipea, 2013.

MARIA O. L. da S. D. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984

MARQUES, J. P. **Festas de negros em Fortaleza**. Territórios, sociabilidades e reelaborações. Expressão Gráfica: Fortaleza, 2009.

MARQUES, José da Guia. **Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Sítio Arruda**. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra / Superintendência Regional do Incra no Ceará / Divisão De Ordenamento da Estrutura Fundiária / Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas, Fortaleza, 2010.

MATTOS, H. M. **Marcas da Escravidão**. Biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004.

MENDES, R. S.; VAZ, B. J. de O.; CARVALHO, A. F.. O Movimento Feminista e a Luta Pelo Empoderamento da Mulher . **Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito Centro de Ciências Jurídicas - Universidade Federal da Paraíba Nº 03 - Ano 2015**. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ged/index>. Acesso em 15 de março de 2017.

MENDONÇA, M. T. **A mulher na comunidade quilombola de Curiaú no Amapá: participação, empowerment e liderança**. 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia Comunitária) - Instituto Superior de Psicologia Aplicada, 2008.

MILITÃO, J. W. R. **Maracatu Az de Ouro**. 70 anos de memórias, loas e batuques. Fortaleza: OMNI/Solar, 2007.

MIRANDA, C. A. S. Memórias Despertadas: Experiências de Vida Tijuáçu – BA. **Anais do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade – ST 01: História e Cultura Afro-brasileira e a contribuição das populações de matrizes africanas no Brasil**, 2016.

MOREIRA PEREIRA, C. C.; OLIVEIRA SANTOS, J.; DE JESUS SOUSA BARREIRA, M. I. Empoderamento das mulheres quilombolas: contribuições das práticas mediacionais desenvolvidas na ciência da informação. **Em Questão**, vol. 22, núm. 2, mayo-agosto, 2016, pp. 114-139. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil.

MOREIRA, P. I. **As viagens naturalistas de Antônio Bezerra de Menezes e as Ciências Naturais no Ceará na segunda metade do século XIX**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2016.

MOTTA, M. Etnia, pra que te quero. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, n.18, p. 16-27.

MOURA, G. Os quilombos contemporâneos e a educação In: **Humanidades – Consciência Negra**, Editora UnB, n. 47, 1999.

NASCIMENTO, J. G. do. **Memórias Organizativas do Movimento Negro Cearense: algumas perspectivas e olhares das mulheres militantes na década de oitenta.** Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2012.

NEPOMUCENO, B. Mulheres Negras: Protagonismo Ignorado. IN: **Nova História das Mulheres no Brasil.** Org. PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. São Paulo: Contexto, 2013.

OLIVEIRA, P. de S. (Org.). **Metodologia das Ciências Humanas.** São Paulo: Hucitec, 2001.

OLIVEIRA, S. A. de A. **Mulheres, conquistando espaços dentro do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE)-campus Iguatu.** Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. São Leopoldo, 2014.

OLIVEIRA, P. da C.; MULEKAMWEWA, C. **Movimento das Mulheres Pescadoras: Gênero, Educação e Serviço Social.** V Simpósio sobre Formação de Professores. Universidade do sul de Santa Catarina, no Campus Universitário de Tubarão, de 05 a 07 de junho de 2013

OLIVEIRA, L.; PORCARO, R.; COSTA, T. **O lugar do negro na força de trabalho.** Rio de Janeiro: Secretaria de planejamento da presidência da República; Fundação do IBGE, 1981.

OSÓRIO, C.; MEJIA, M. **As relações sociais de poder: Um estudo nas províncias de Inhambane e Nampula.** Pesquisa realizada para a CARE International. Moçambique: Maputo, 2006.

PAGLIUCA, C. **Motivos para ser livre.** Os caminhos dos escravos e libertos em busca da liberdade através das ações de liberdade do Tribunal de Apelação de Fortaleza (1874-1884). Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

PAPALI, M. A. C. R. **Escravos, libertos e órfãos: a construção da liberdade em Taubaté (1871-1895).** São Paulo: Annablume: FAPESP, 2003.

PASSOS, E. S. As políticas e os saberes: a construção do gênero nas universidades do Norte e do Nordeste e as repercussões nos campos social e político. In: FERREIRA, M.; ALVARES, M. L. M. ; SANTOS, E. F. dos (Org). **Os saberes e os poderes das mulheres: a construção do gênero.** São Luis; Eudfma/Redor, 2001.

PEDRO, J. M. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. Rio de Janeiro, **Topoi**, v. 12, n. 22, p. 270-283, jan./jun. 2011.

PEREIRA, E. K. G. **Inclusão da perspectiva de gênero às políticas públicas brasileiras: o I plano nacional de políticas para as mulheres.** Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

PERROT, M. **Minha história das mulheres.** São Paulo: Contexto, 2007.

PINSKY, C. B. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORE, M. (org.). **História das Mulheres no Brasil.** 10. Ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

PINTO, C. R. J. Feminismo, História e Poder. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v.18, n.36, p. 15-23, jun. 2010.

PINTO, L. A. C. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raças numa sociedade em mudança. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, pag. 201.

POMPEU SOBRINHO, T. O homem do Nordeste. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, Instituto do Ceará, tomo 51, 1937. p. 348.

PORTELLI, A.; O que faz a história oral diferente. Tradução: JANINE RIBEIRO, Maria Therezinha; **Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 14, set. 2012. ISSN 2176-2767. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240>>. Acesso em: 24 jun. 2018.

RAIMUNDO, V. J. **Gênero, Meio Ambiente e Políticas Públicas** – GAPP da UFPE- acesso em 2015.

RATTS, A. J. P. **O mundo é grande e a nação também**: identidade e mobilidade em territórios negros. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de São Paulo, 2001.

RIBEIRO, M. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing. **Revista de Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 446-457, 1995.

RODRIGUES, B. de O.; REZENDE, T. F.; NUNES, T. de G. Quilombo e os Direitos: Análise da Ação Direita de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3.239 e a luta pelo poder de dizer o Direito. **Revista Direitos Humanos e Democracia** • Editora Unijuí • ano 5 • n. 9 • jan./jun. • 2017 • ISSN 2317-5389. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Unijuí. Disponível em <<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia>>. Acesso em 16 de fevereiro de 2018.

RODRIGUES, C. M. S. **No tempo das irmandades**. Cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900). Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

SAFFIOTI, H. I. B. **A Mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANT'ANA, E. **Parteiras, Benzedeadas e Benzeduras**: uma cultura tradicional. Porto Alegre: Alcance, 2012.

SANTOS, D. M. “**Mas é preciso ter força, é preciso ter raça**”: História e memória de Maria Rosalina no movimento quilombola do Piauí [1985-2013]. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013.

SANTOS, G. da S. Mulheres Quilombolas: Território, pertencimento e identidade na Comunidade Negra Senhor do Bonfim – Areia - PB, In: **XI Encontro Regional de História Oral**, Fortaleza: 2017.

SANTOS, S. de A. **Os saberes e fazeres das parteiras na comunidade Kalunga, Ribeirão dos Bois, TERESINA – GO**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação

em Licenciatura em Educação do Campo) - Universidade de Brasília, Faculdade UnB Planaltina, Planaltina, 2015.

SANTOS, W. C. da S. A mulher negra brasileira. **Revista África e Africanidades**, nº 5, mai. 2009. Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/A_mulher_negra_brasileira.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2016.

SARTI, C. A. Emancipação e solidariedade. **Em Pauta**. n. 148, São Paulo: SESC, 2009.

SAU, V. Dicionário ideológico feminista. Barcelona: Icaria, 1989.

SCHAFFRATH, M. dos A. S. **Profissionalização do Magistério Feminino**: uma história de emancipação e preconceitos. São Paulo: Universidade Estadual de Maringá, 2003.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. **A atualização do conceito de quilombo identidade e território nas definições teóricas**. Ambient. soc. [online]. 2002, n.10, pp. 129-136. ISSN 1809-4422. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>. Acesso: 22 de janeiro de 2015.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, S. **Segredos internos**: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1988.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v.20, n.2, jul/dez,1995. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>>. Acesso em: 23 de outubro de 2016.

SCOTT, A. S. O Caleidoscópio dos Arranjos Familiares. In: **Nova História das Mulheres no Brasil**. PINSKY, C. B.; PRADO, J. M. São Paulo: Contexto, 2013.

SEBASTIÃO, A. A. Feminismo Negro e suas práticas no campo da cultura. **Revista da ABPN**, vol. 1, n. 1, mar-jun 2010.

SERAINÉ, F. **Folclore Brasileiro**. Ceará. Rio de Janeiro: Funarte/ Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

SKIDMORE, T. **Preto no branco**. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SILVA, G. C. C. da et al. A mulher e sua posição na sociedade: da antiguidade aos dias atuais. **Revista da SBPH**, Rio de Janeiro, 2005. p. 71.

SILVA, M. L. da. Mulheres negras em movimento(s):Trajetórias de vida, atuação política e construção de novas pedagogias em Belo Horizonte –MG. Dissertação de Mestrado.Educação.UFMG, 2007.

SILVA, P. S. da. Quilombos do Sul do Brasil: movimento social emergente na sociedade Contemporânea. **Revista Identidade**. São Leopoldo, RS, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 57.

SILVA, V. P.; BARROS, D. D. Método história oral de vida. **Revista de Terapia**

Ocupacional da Universidade São Paulo, v. 21, n. 1, p. 68-73, jan./abr. 2010.

SLENES, R. W. Senhores e subalternos no Oeste Paulista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) **História da vida privada no Brasil**. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOARES, M.C. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, S. S. D. **O perfil da discriminação no mercado de trabalho** –Homens negros, mulheres brancas, mulheres negras. Brasília: Ipea, 2000.

SOARES. V. Movimento feminista. Paradigmas e desafios. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, Ano 2, jul./dez. 1994.

SOBRINHO, J. H. F. **Catirina, minha nêga, tão querendo te vendê**. Escravidão, tráfico e negócios no Ceará do século XIX (1850-1881). Fortaleza: SECULT, 2011.

SOUSA, A. V. C. **Da “Negrada Negada” a Negritude Fragmentada**. O Movimento Negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

SOUZA, D. A.; KAZMIERCZAK, M.; COUTO, R. **Mulher e sociedade**: Como podemos compreender as mulheres à luz de seus direitos sociais na contemporaneidade? Colégio Mãe de Deus – Revista Eletrônica, v. 3, setembro/2012, p. 04. Disponível em: <http://www.colegiomaededeus.com.br/revistacmd/revistacmd_v32012/artigos/A6_Mulher_Sociedade.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2014.

SOUZA, R. N. R. **Rosário dos Pretos de Sobral – CE**. Irmandade e festa (1854-1884). Fortaleza: Edições NUDOC, 2006. (Coleção Mundos do Trabalho).

VELOSO, N. S. L.; MENDES, R. L. R.; OLIVEIRA, D. R. C.; COSTA, T. C. D.. Água da chuva para abastecimento na Amazônia. **Revista Movendo Ideias**, Belém, v. 17, n. 1, p.86-101, jan./jun. 2012.

VENÂNCIO, R. P. Maternidade negada. In: DEL PRIORE, M. **História das mulheres no Brasil**. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

WEIMER, R. A. **A gente da Felisberta**. Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação. (c.1847 – tempo presente). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

OUTRAS REFERÊNCIAS

Associação Brasileira De Antropologia, 1994, p. 81-82.

BRASIL, Ministério da Educação. Coordenação Geral de Educação Infantil. Disponível em: <<http://www.nepiec.com.br/Duvidas%20mais%20frequentes%20relacao%20Educacao%20Infantil.pdf>>. Acesso em: 27 de novembro de 2016.

BRASIL/ Ministério da Educação. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: 20 de dezembro de 1996.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em:

<<http://www.senado.gov.br>>. Acesso em 10 de maio de 2018.

BRASIL. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br>>. Acesso em 10 de maio de 2018.

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010 . Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170>. Acesso em 22 de março de 2015.

Guia De Políticas Públicas Para Comunidades Quilombolas, 2013, p. 10.

MACIEL, C. <http://capitalteresina.com.br/noticias/piaui/cisternas-de-polietileno-garantem-agua-para-homem-do-campo-3754.html>.

Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas, 2013. Disponível em :<<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq>>. Acesso em: 01 de março de 2017.

Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça, disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/retrato/apresentacao.html>>. Acesso em 26 de abril de 2018.

Terra de Quilombo. Boletim 02 de novembro 2007. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/pdf/boletim02_terras.pdf>. Acesso em 15 de janeiro de 2017.

Vovó Maria Conga. Disponível em:<<https://trilogiainca.com/2015/07/07/vovo-maria-conga/>>. Acesso em: 02 de março de 2018.

ANEXOS

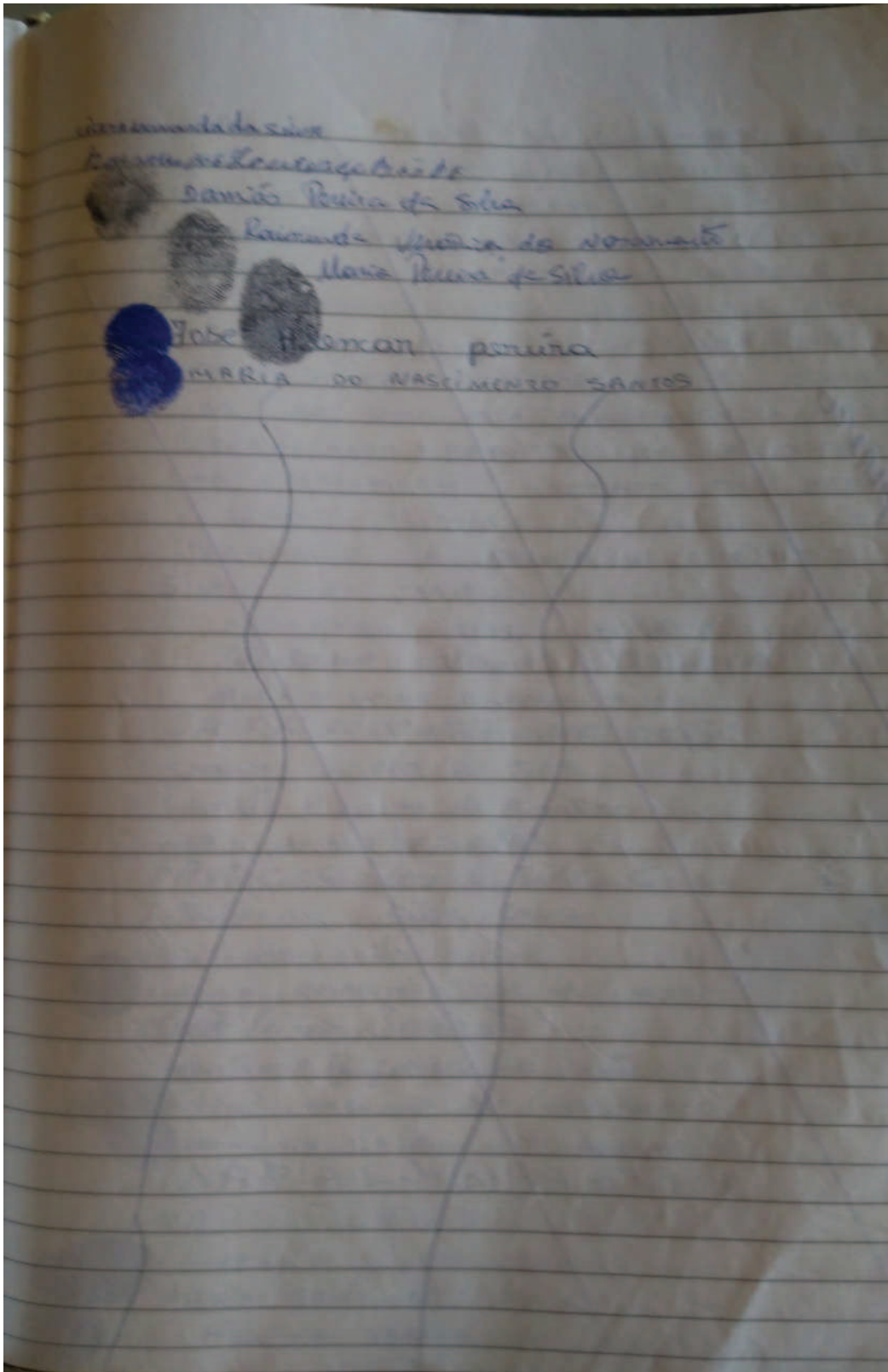
ANEXO I - Ata de mudança da Associação Comunitária, para Associação Quilombola do Sítio Arruda

28


Ata da Reunião Ordinária da Associação Comunitária do Sítio Arruda, realizada aos dias vinte e sete de novembro do ano em curso, às dez horas, na localidade do Centro Comunitário do Sítio Arruda. A pauta discutida é a mudança de nome da instituição acima referida para Associação Quilombola do Sítio Arruda que tem como objetivo de reforçar as necessidades especiais da raça e auxiliar na aquisição dos programas e benefícios sociais na ampliação da cidadania desta comunidade. Na ocasião, o presidente da Associação Severino Caldas de Sousa, ponderando este assunto, agradeceu a presença da Equipe Técnica do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) que regularmente está ali para planejar as suas ações e objetivos no que concerne à área territorial de abrangência do CRAS. Em seguida, defendeu a importância da mudança de denominação de Associações Quilombolas e os benefícios que pode se obter com tal mudança. Portanto, em virtude da plenária decidida em unanimidade pela denominação para acima fixado, então, no Estatuto da Associação Comunitária do Sítio Arruda no seu art. 1º (primeira) substituiu a denominação de Associação Comunitária do Sítio Arruda para Associação Quilombola do Sítio Arruda. Nada mais havendo a tratar, deu-se por encerrada esta sessão. Diante do exposto, lavrou a presente ata que após lida e assinada, vai assinada por mim Adilson Pereira de Silva e por todos os membros presentes.

Severino Caldas de Sousa
 MAIOR DO MUNICÍPIO JOSEFA BISSO


Inês da Silva
 Maria Inês dos Santos
 TONIO RAIMUNDO DO NASCIMENTO
 JOSE AUGUSTO DE ARAUJO
 Maria Verônica da Cruz
 Maria Lucilene Pereira da Cruz
 Antonia Pereira de Alencar
 Antonio Jose do Nascimento
 Inês da Cruz da Silva
 Edinete Pereira de Alencar
 DAMIRNA R. Nogueira
 Ermete Antonio do Nascimento
 Francisca Antonia da Silva Bezerra
 Antonio Lima de Souza
 Camilla Bezerra da Silva
 Maria Inês Pereira da Silva
 Luciana Castro de Souza
 Francisca Santos do Nascimento
 MARIAL D'GLA GLIA
 Antonia Maria Castro de Souza
 Maria Santa da Cruz
 DAMIRNA R. Nogueira
 Damiana Ferreira dos Santos
 Maria Lúcia de Silva
 Antonia Carolina de Souza
 Maria Inês Ferreira da Silva
 JOSE CAETANO DE SOUSA
 Maria Edene do Nascimento
 Maria Jose de Souza
 Maria da Penha de Souza
 FRANCISCA ELIANE DE SOUSA
 Maria Rosa da Cruz
 Maria Santa do Nascimento



ANEXO II - Ficha de sócia da Associação Comunitária Quilombola do Sítio Arruda

		ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO SÍTIO ARRUDA CNPJ Nº 08.034.298/0001-77										
SÍTIO ARRUDA - ZONA RURAL - CEP 63.170-000 - ARARIPE - CEARÁ												
FICHA DE SÓCIO Nº _____/20__												
NOME	Antonia Cláudia de Sousa											
END:	Sítio Arruda											
CARGO / FUNÇÃO	Agricultora											
RG	2007032024175	T/Eleitor	Seção									
Nº CPF	049.122.723-02	DATA DE NASC.	18 / 05 / 91									
PROPRIETÁRIO DE TERRA:	SIM []	NÃO [x]										
AGRICULTOR(A)	SIM [x]	NÃO []										
LOCAL ONDE TRABALHA:	Arruda											
CÔNJUGE	Cícero Edinaldo de Alencar											
DATA DE FILIAÇÃO:	ARARIPE-CE, 08 / 01 / 2011											
CONTRIBUIÇÃO FINANCEIRA DOS SÓCIOS												
EXERC.	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
2011	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2012	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2013	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2014	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2015	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2016	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2017	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG	PG
2018	PG											
2019												
2020												
2021												
2022												
2023												
2024												
2025												

FOTO



Antonia da Silva Cruz
PRESIDENTE

ANTONIA CLÁUDIA DE SOUSA
ASSINATURA DO FILIADO


08.084.293/0001-77

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA
DO SÍTIO ARRUDA
SÍTIO ARRUDA, S/B
ZONA RURAL - CEP 63.170-000
ARARIPE - CEARÁ

ANEXO III - Assembléia Geral do dia 31/08/2010, que aprovou os limites do território proposto



ANEXO IV - Contrato de concessão de direito real de uso coletivo, sob condição resolutiva



MINISTERIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO - MDA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA

01 - CARACTERÍSTICAS DO CONTRATO

ESPÉCIE:
CONTRATO DE CONCESSÃO DE DIREITO REAL DE USO COLETIVO, SOB CONDIÇÃO RESOLUTIVA.

NÚMERO DO CONTRATO	DATA	LOCAL DE EMISSÃO	UF	PROCESSO ADMINISTRATIVO
SR-02/002/2016	29/03/2016	Salitre	CE	54130.000131/2016-14

02 - CONCEDENTE

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, Autarquia Federal criada pelo decreto-lei nº 1.110 de 09 de julho de 1970, alterado pela Lei nº 7.231, de 23 de outubro de 1984, CNPJ nº 00375.972/2001-60, sede e jurisdição em todo território nacional.

03 - CONCESSIONÁRIO: ENTIDADE REPRESENTATIVA DA COMUNIDADE BENEFICIÁRIA

ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO SÍTIO ARRUDA

ENDEREÇO
Sítio Arruda, 184, Zona Rural, CEP: 63.176-000

CNPJ/CGC	DATA DA CONSTITUIÇÃO	LOCALIDADE	UF
08.084.298/0001-77	05/05/2008	Araripe	CE

04 - FUNDAMENTAÇÃO LEGAL

Art. 68 do ADCT, Arts. 215 e 216 da Constituição de 1988, Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, Decreto-lei nº 271/1967.

05 - CARACTERÍSTICAS E CONFRONTAÇÕES DO IMÓVEL

DENOMINAÇÃO DO IMÓVEL				
IMÓVEL	MUNICÍPIO(S) DE LOCALIZAÇÃO	UF	CÓDIGO DO IMÓVEL NO SNCR	ÁREA DO IMÓVEL (Ha)
Barragem do Caldeirão	Salitre	CE	149.047.010.715-5	189,8800

ÁREA POR EXTENSO
Cento e oitenta e nove hectares e oitenta e oito ares.

CONFRONTAÇÕES DO IMÓVEL

Norte: Antonio Pedro de Souza, Valdemar José Rodrigues.
Sul: Ana Cristina Barreto, José Simão.
Leste: João Antonio da Silva, Valmir Veloso Fátima.
Oeste: Hilário Raimundo de Oliveira e outros, Manoel Vicente, Antonio Bandeira.

06 - REGISTRO IMOBILIÁRIO

PROPRIETÁRIO	MATR./TRANSC./REGISTRO	OFÍCIO	LIVRO	FOLHA/FICHA	COMARCA	UF
Rozala Virgínia Clementino	Matricula 1.376	2º	2 do Registro Geral	Ficha 1	Campos Sales	CE

PRESENTE CONTRATO REGE-SE PELAS CLÁUSULAS E CONDIÇÕES ESPECÍFICAS NO VERSO

Nº 013104

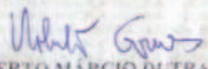



DAS CLÁUSULAS E CONDIÇÕES

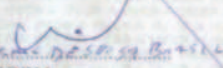
O CONCEDENTE qualificado no quadro 02, com fundamento na legislação federal de regência, tendo em vista o que consta do respectivo processo administrativo, **concede à CONCESSIONÁRIA**, qualificada no quadro 03, pelo presente CONTRATO, a concessão de direito real de uso coletivo do imóvel descrito no quadro 05, bem como as benfeitorias nele edificadas (descritas na cláusula III deste contrato) sob as condições constantes das cláusulas seguintes:


- I. O imóvel se destina as atividades extrativistas, agroindustriais, culturais e de preservação do meio ambiente de modo a garantir a auto-sustentabilidade e o desenvolvimento da comunidade remanescente beneficiária, visando a sua preservação em seus aspectos sociais, culturais e históricos, segundo o disposto nos artigos 215 e 216, da Constituição Federal.
- II. O imóvel ora concedido integra a área do território quilombola da Comunidade Remanescente de Quilombo Sítio Arruda, reconhecido pela PORTARIA/INCRA/P/Nº 130, publicada no DOU de 13/02/2012 e pelo Decreto presidencial declaratório de interesse social nº 5, publicado no DOU de 06/12/2013.
- III. Fica a CONCESSIONÁRIA obrigada a preservar os bens naturais e os sítios ecológicos que representam patrimônio ambiental, bem como as áreas de reserva legal e preservação permanente, na forma da legislação vigente, federal e/ou estadual.
- IV. É vedado à CONCESSIONÁRIA alienar, penhorar ou transmitir a qualquer título a posse ou os direitos do imóvel, objeto da presente concessão, devendo o mesmo permanecer sob o seu uso e posse ou de seus sucessores legítimos.
- V. O CONCEDENTE promoverá quando necessário e, desde que haja interesse e convetiência da Administração ações junto aos órgãos competentes em favor da CONCESSIONÁRIA, objetivando o acesso a serviços sociais indispensáveis ao progresso econômico e ao bem-estar da Comunidade.
- VI. Esta Concessão terá validade até a entrega do Título de Reconhecimento de Domínio do território que abrange presente imóvel pela CONCEDENTE.
- VII. O presente Contrato poderá ser rescindido se descumpridas quaisquer das cláusulas nele contidas ou por observância das normas legais que regem a matéria, observados o contraditório e a ampla defesa e, nos casos de revogação da imissão na posse.
- VIII. Fazem parte do presente CONTRATO, inclusive para fins de registro imobiliário, a planta e memorial descritivo do imóvel.
- IX. O presente CONTRATO tem plena força e validade da escritura pública, a teor do art. 7º, do Decreto-lei nº 2.375 de 24 de novembro de 1987, sendo o mesmo firmado em papel moeda, em uma única via, que deve ser levada ao registro no cartório de registro de imóveis competente.
- X. Os casos omissos no presente contrato resolver-se-ão com base na legislação em vigor, aceitando a CONCESSIONÁRIA, expressamente, as cláusulas e condições dele constantes, na presença das testemunhas abaixo arroladas, ficando eleito o foro da cidade da sede da Superintendência Regional do Incra de localização do imóvel, com renúncia a qualquer outro, para dirimir quaisquer dúvidas que resultarem deste instrumento.

Fortaleza/CE, 29 de março de 2016.


ROBERTO MÁRCIO DUTRA GOMES
 Superintendente Regional
 CPF: 617.894.293-15


ANTÔNIO DA SILVA CRUZ
 Presidente da Associação Quilombola Comunidade Sítio Arruda
 CPF: 045.637.863-97


 TESTEMUNHA
 RG: 436202-25/101
 CPF: 061.630.813-68


 TESTEMUNHA
 RG: 2007590789-0
 CPF: 141.214.413-20

ANEXO V - Instrumentos e utensílios encontrados na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda



FOGÃO A LENHA





BATEDOR DE ROUPA





CARROÇA





