



A QUESTÃO QUILOMBOLA SOB O PRISMA DO GÊNERO, OU COMO A BUSCA IDENTITÁRIA INVERTE LÓGICAS DO PODER MASCULINO: UM ESTUDO DE CASO¹

THE QUILOMBOLA QUESTION UNDER THE GENDER PRISM, OR HOW IDENTITARY SEARCH INVERTS LOGICS OF MALE POWER: A CASE STUDY

Paulo S C Neves²

Resumo: Nesse texto, abordaremos uma dimensão pouco explorada do processo de construção das demandas de comunidades quilombolas no país: as mudanças nas relações de gênero no interior dessas comunidades a partir das estratégias de legitimação adotadas por elas para provar um passado quilombola. Como veremos no estudo de caso proposto, algumas das atividades consideradas como típicas da comunidade são exercidas por mulheres, o que confere a estas últimas uma visibilidade e um protagonismo pouco usuais no meio rural.

Palavras-chave: Quilombolas. Relações de gênero. Empoderamento feminino; Etnicidade; Mulheres.

Abstract: In this text, we will address a little explored dimension of the process of building the demands of quilombola communities in the country: the changes in gender relations within these communities based on the legitimation strategies adopted by them to prove a quilombola past. As we will see in a case study, some of the activities considered to be typical of the community are carried out by women, which gives them an unusual visibility and role in rural areas.

Keywords: Quilombolas. Gender relations. Female empowerment. Ethnicity. Women.

O surgimento, nos anos 1980 e 1990, da questão em torno da demarcação das terras das populações remanescentes de quilombolas foi algo inusitado na política agrária do país. Como argumentei alhures (Neves, 2016), isso levou, até um certo ponto, a uma etnicização das lutas sociais no campo, sobretudo no contexto em que as políticas de reforma

¹ Artigo recebido em 30/08/2018 e aceito para publicação em 11/12/2019.

² Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC. Pesquisador do CNPq. Email: paulo.neves@ufabc.edu.br . Orcid: 0000-0001-5489-6429. Research ID: 3513946/paulo-s-c-neves.

agrária não deram as respostas esperadas às demandas dos grupos sem terra, a partir dos anos 1990.

Com efeito, a adoção do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias na Constituição de 1988, estabelecendo o direito à terra das comunidades rurais remanescente de quilombos, incitou um movimento importante de comunidades rurais negras no sentido de usar esse dispositivo constitucional como um meio para, com base na ancestralidade negra e escrava, obter a legalização da posse de suas terras. O que vai mobilizar estes grupos sociais será a possibilidade de reconhecimento como “comunidades quilombolas”, grupos com identidade e cultura próprias e com direitos à posse de suas terras³.

Nesse texto, abordaremos uma dimensão ainda pouco abordada desse processo, a saber: as mudanças nas relações de gênero no interior dessas comunidades a partir das estratégias de legitimação adotadas por elas para provar um passado quilombola. Como veremos no estudo de caso proposto, algumas das atividades consideradas como típicas da comunidade são exercidas por mulheres, o que confere a estas últimas uma visibilidade e um protagonismo pouco usuais no meio rural.

Faremos isso tomando como exemplo a comunidade Serra da Guia, no Estado de Sergipe. Essa comunidade tem a especificidade de ser liderada por uma senhora que é, além de parteira, rezadeira e líder espiritual, conhecida como Zefa da Guia, a qual goza de grande respeito e consideração tanto no seio do grupo quanto fora dele.

Esse não é, contudo, o único caso que poderia ser aventado como modelo. São inumeráveis os exemplos de comunidades que têm mulheres como representantes de seus símbolos identitários: portadoras de saberes tradicionais no âmbito religioso, artístico (artesanatos, danças, etc.), médico (benzedoras, conhecedoras de ervas medicinais) etc, elas tornam-se muito frequentemente lideranças comunitárias, senão no âmbito político, ao menos na esfera simbólica. Assim, como veremos, o exemplo escolhido pode ser visto como paradigmático de uma certa modalidade de empoderamento feminino que os processos de reconhecimento de comunidades quilombolas tornaram possível.

Ser Quilombola, uma questão de símbolos e identidades

Como diversos estudos têm pontuado (HENNING *et al.*, 2015; MALMANN, 2011), o processo de reconhecimento das comunidades

³ Ver a esse respeito: Arruti, 2006; Carvalho, Dórea e Oliveria Jr., 1996, entre outros.

quilombolas tem passado por diversas fases, desde a adoção da constituição de 1988. Em um primeiro momento, o papel de reconhecimento e de demarcação das terras quilombolas estava a cargo da Fundação Palmares, a qual realizava laudos históricos e antropológicos para comprovar se a comunidade podia ou não ser considerada quilombola. Contudo, a partir de 2003, com a adoção do decreto 4.887/03, o reconhecimento das comunidades quilombolas passou a se dar com base no princípio da auto-identificação pela própria comunidade, mas com certificação da Fundação Palmares. Ao mesmo tempo, a prerrogativa de demarcação dos territórios reivindicados ficou a cargo do INCRA, órgão já tradicionalmente envolvido com a questão agrária no país⁴.

Apesar disso, para efeitos legais, a elaboração de laudos atestando a ancestralidade afro-brasileira e o tempo de permanência no território continuaram a ser importantes, sobretudo durante a instrução dos processos de desapropriação dos territórios reivindicados pela comunidade. O que significa dizer que não basta uma comunidade reivindicar ser “quilombola” para que ela tenha direito aos benefícios associados ao reconhecimento estatal da situação quilombola (cestas básicas, casas construídas para o grupo, delimitação das terras, etc.); para que isso aconteça há que se demonstrar também que existem boas razões para se crer que o grupo realmente é quilombola.

Temos aqui um caso clássico de etnogênese, nos termos que Barth (1998) o define, como uma questão de construção de fronteiras entre os grupos sociais. Nesse sentido, a busca de signos distintivos e diacríticos em relação a outros grupos e à sociedade em geral se torna uma questão fundamental para o estabelecimento de uma identidade social reconhecida por si e por outros grupos (OLIVEIRA, 1977; GOSSIAUX, 1997; POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998).

Isso, em relação aos quilombolas, significa que o grupo deverá apresentar uma série de evidências históricas e culturais que demonstrem a legitimidade de sua reivindicação identitária quilombola. Nesse sentido, não seria exagero dizer que o processo de reivindicação do estatuto de quilombola implica uma resignificação (ao menos para uso externo) de

⁴ O que gerou, nos anos 2000, um aumento do número de pedidos de reconhecimento como comunidades quilombolas, embora o número de grupos que tiveram suas terras tituladas tenha permanecido pequeno. Assim, segundo dados da Fundação Palmares, em maio de 2016 havia cerca de 2.600 comunidades certificadas, mas apenas 160 com suas terras demarcadas e tituladas, representando cerca de 762 mil hectares.

valores, memórias socialmente partilhadas (HABWACHS, 2004) e identidades.

Isso é de fundamental importância para o que nos interessa nesse texto, pois nesse processo de construção identitária, as mulheres, muitas vezes, ocuparão um papel de relevo, seja no plano religioso, na organização de atividades culturais, preservação da memória grupal, etc. Nesse sentido, algumas mulheres podem se tornar mediadoras entre mundos diversos (mágico, político, econômico, etc), o que lhes confere prestígio (e poder) dentro e fora de suas comunidades.

Isso não significa, obviamente, que ocorram mudanças radicais nos papéis de gênero tradicionais, onde as mulheres são submetidas a uma situação de inferioridade frente aos homens nos espaços doméstico e público. Significa apenas que esses papéis não são totalmente avessos a ressignificações pontuais em que a dimensão pública interfere no espaço privado.

A questão de gênero no meio quilombola

Os estudos sobre as questões de gênero nas comunidades quilombolas tem insistido no fato de que a participação das mulheres está aumentando por conta da luta contra a precariedade (TUBALDINI, 2010; SOUZA E ARAÚJO, 2014; ESMERALDO, 2013) e da participação nas atividades organizativas da mobilização quilombola (Malmann, 2011).

Embora em alguns momentos sejam os homens que ficam a frente da mobilização política, nas relações com o mundo exterior, as mulheres acabam tendo um papel simbólico mais importante no processo de construção e de consolidação das identidades quilombolas que garantem o acesso à terra e aos bens ofertados pelo Estado. Por vezes, como dissemos, as mulheres se tornam guardiãs das tradições religiosas e simbólicas, constituindo-se pois como vetores da mobilização e da construção de uma identidade quilombola.

Isso se dá em um contexto de relações de gênero desiguais, em que tradicionalmente os homens ocupam um lugar de dominação nas relações de gênero. Diversos autores têm mostrado isso com relação à população do campo (MENEZES E ALMEIDA, 2013), na medida em que as mulheres participam ativamente tanto da vida econômica quanto dos processos organizativos dos movimentos sociais no campo, elas conseguem aos poucos modificar as relações de poder em relação aos maridos, pais e irmãos (SOUZA E ARAÚJO, 2014). Esses estudos tem

mostrado também como algumas políticas públicas tem buscado empoderar às mulheres, seja pondo em seu nome as terras ou os benefícios familiares (MOTA E PAULA, 2012).

Aqui, será realçada uma perspectiva complementar a estas pesquisas. Buscarei mostrar como, no caso das populações quilombolas, além desses mecanismos, pesa também nesse empoderamento o papel das mulheres na recuperação da memória social (Halbwachs, 2004) e no simbolismo que servem de base para a legitimação da reivindicação quilombola e, por essa via, dos direitos reivindicados pelas comunidades.... Farei isso, como já avançado, tomando como exemplo o caso de uma líder de uma comunidade quilombola no estado de Sergipe.

Isso significa dizer que se as relações de gênero permanecem atreladas a valores tradicionais e conservadores com relação ao papel das mulheres nos espaços privados e públicos, caracterizando relações de gênero desiguais, há possibilidades de inversões desses papéis através do peso feminino nas dimensões simbólicas (culturais, religiosas, etc.) ou dos saberes tradicionais (saúde, parteiras, etc.) nos casos em que essas dimensões são vitais para a organização política da comunidade com vista a obter direitos e vantagens.....

Podemos perceber isso ao analisarmos a reivindicação do estatuto de quilombola pela comunidade da Serra da Guia. Segundo os relatos dos moradores mais antigos⁵ da Serra da Guia, a reivindicação quilombola dá-se após anos tentando obter acesso à terra pelas vias da reforma agrária. No início dos anos 2000, o grupo entra em contato com representantes do movimento quilombola que chamam a atenção para o fato de que a história da comunidade poderia se adequar a uma reivindicação quilombola. De fato, segundo a história oral do grupo, em fins do século XIX, os avôs dos membros mais idosos do grupo (entre 70 e 80 anos na época do trabalho de campo) teriam chegado à Serra oriundos de Pernambuco fugindo de algo que, embora tenha se perdido a memória e ninguém soubesse dizer o real motivo, havia o sentimento de ter sido alguma coisa muito grave.

Assim se constrói, nesses relatos, a narrativa de que a Serra da Guia era um local de acolhimento para exilados e desgarrados. Era aí que, desde tempos imemoriais, vinha-se buscar água e plantar pequenas roças em épocas de seca prolongadas⁶. Era na Serra ainda que enterravam-se os

⁵ Essas informações são oriundas de trabalho de campo realizado entre 2008 e 2009 com vista à realização do laudo sócio-antropológico para delimitação das terras da comunidade pelo INCRA.

⁶ Para uma análise arqueológica dessa ocupação ver Santos, 2003.

mortos, como a querer que estes tivessem um repouso eterno menos duro e mais harmonioso que a vida cotidiana do pé da Serra⁷. Da mesma forma, era na Serra que se realizavam, e ainda continuam se realizando as festas religiosas, como se estivessem homenageando os antepassados, cultuados e reverenciados como ponte entre o mundo terreno e pleno de dificuldades e o mundo mágico e religioso.

Dentre as festas do grupo, a que tem maior relevância são as novenas que se realizam no mês de novembro e que têm lugar no cemitério que se localiza no topo da Serra, apesar das dificuldades de acesso e de logística. Da mesma forma, a capela construída pela comunidade quando do início do processo de reconhecimento enquanto remanescentes de quilombolas está situada em uma das elevações que compõem a Serra.

O que se pode afirmar sobre tudo isso é que a questão quilombola é uma questão que nasce recentemente entre os membros do grupo, mas que se alimenta tanto de uma história dos parentes caboclos vindos fugidos de Pernambuco, ou ainda de um passado de fugas e de busca por refúgio, quanto de uma religiosidade muito forte cujas expressões se materializam topograficamente na Serra da Guia.

No início dos anos 1970, um conflito entre membros da comunidade leva a uma expulsão de muitos das terras que ocupavam havia gerações. Um dos moradores da região conseguiu, aparentemente com a ajuda jurídica externa, um título de propriedade de todas as terras ocupadas pelo grupo. Isso gerou um embate jurídico em que apenas alguns conseguiram aplicar a lei de usucapião e a grande maioria se viu sem outra possibilidade a não ser a migração ou os empregos nas fazendas que se constituíram na área.

É nesse contexto que a principal líder do grupo vai, aos poucos, aglutinando diversas famílias (com graus diversos de parentesco entre si) em torno de sua ação religiosa e de suas atividades de parteira. Tendo sua família sido uma das poucas que havia obtido a posse da terra que ocupava, D. Zefa passa a ser considerada como uma benemérita pelo grupo, na medida em que não apenas sua ação como parteira e rezadeira não necessitava ser paga pela comunidade, como também ela carregava uma série de recursos externos obtidos como caridade ou como política pública para o grupo.

⁷ A oposição entre Serra e Pé da Serra, prende-se, no imaginário do grupo ao fato de que a altitude da Serra favorece um micro-clima mais úmido que o clima semi-árido do Pé da Serra.

Nesse sentido, ela se torna rapidamente o principal vetor para a organização plútica do grupo e, mais ainda, para a própria manutenção de um sentimento de pertença ao “povo da guia”.

Religiosidade, etnicidade e luta quilombola

Como vimos, um dos principais elementos da identidade étnica da comunidade da guia é a sua religiosidade. Podemos mesmo dizer que, de um certo modo, a permanência do interreconhecimento no interior do grupo ao longo do tempo tem a ver com o lugar que a religiosidade ocupa na vida social do grupo, com suas festas, novenas, rezadeiras e praticantes de invocações de caboclos e outras entidades.

Ademais, a religiosidade será um dos elementos que ativa a memória dos antepassados, os quais teriam passado poderes mágicos para os indivíduos atualmente implicados com o mundo mágico.

Essa história eles contavam a gente assim, a minha mãe (os mais antigos), disse que tinha lá esse pessoal, esse pessoal que vinheram, uns vinheram de os mais velhos de todos. Tinha o Antônio Peba, tinha a Maria Grande, tinha um como era o nome compadre o finado Vicente, um Martin, um monte de gente que eles vinheram pra cá porque vinheram de lá, é que lá eles não poderiam ficar, vinheram corridos, era um povo fazedor de remédio, rezador tudo cheio de ... né, aquele povo bem velho ... (Entrevista com D. Zefa da Guia)

Essa religiosidade vai manifestar-se de diferentes maneiras sincréticas. D. Zefa, que por vezes descreve-se como espírita kardecista e, em outras, como ubandista, faz referências ao longo do seu discurso a santos católicos e ao Padre Cícero. Além disso, ela é rezadeira e benzedeira - “uma herança materna” em suas palavras - muito respeitada na região, tendo recebido a visita de várias pessoas para curar-se. Inclusive, foi por isso e pelo fato de ser parteira conhecida que ela foi objeto de um GLOBO REPORTER, programa de televisão difundido pela Rede Globo.

Ou seja, sua religiosidade é muito sincrética, como a religiosidade da região de um modo geral. Esse sincretismo pode ser percebido nos entes representados em sua casa de santos (Preto Velho, Yemanjá, Padre Cícero, Jesus, etc.) e nos ritos por ela agenciados em sua atividade de rezadeira. Estes passam por alguns movimentos que lembram os ‘passes’

na umbanda, e pudemos verificar que ela incorpora alguns caboclos durante suas sessões de rezas.

Ela é muito procurada por suas rezas e também por suas receitas medicinais, baseadas no uso de ervas e de rezas ou práticas mágicas. Alguns moradores da comunidade afirmaram mesmo que o ex-Governador Marcelo Deda, assim como a ex-primeira dama, teria ido à Serra para serem rezados. A própria D. Zefa relata casos de pessoas vindas de várias partes do Brasil. Durante nosso trabalho de campo, pudemos testemunhar a ida de dois rapazes, um de Santa Brígida, na Bahia, e outro do interior de Pernambuco, para serem rezados por ela. Por sinal, pudemos ouvir os depoimentos de pessoas morando no Canadá ou em São Paulo que ligavam para ela a fim de “consultarem” à distância.

A própria D. Zefa da Guia gaba-se de já ter rezado governadores e outros políticos importantes. Do que se pode observar dessas rezas, há um aproximação muito grande entre elas e algumas formas religiosas de origem afro-brasileiras, notadamente a umbanda. Inclusive, algumas entidades desse universo são reverenciadas e aparecem freqüentemente nos ritos religiosos (Preto Velho, Pomba Gira, caboclos diversos...). No altar que fica na sala em que ela atende aos que vem lhe consultar, há fotos e imagens de Padre Cícero, Jesus, Nossa Senhora Aparecida, o Preto Velho, Yemanjá, etc. além de símbolos popularmente considerados como tendo força mágica (uma pequena estátua de um galo, outra de um gato, etc.).

Para o que nos interessa aqui, muitos dos membros da comunidade entrevistados falarão d importância de D. Zefa fora da comunidade como um elemento de orgulho e um elemento que facilitava a organização do grupo enquanto quilombolas. Além disso, durante as festas e novenas organizadas por D. Zefa, a ida de pessoas de várias partes do Estado mostrava, aos olhos do grupo, o prestígio da matriarca e, ao mesmo tempo, da própria comunidade frente ao “mundo externo”.

Toda essa rica vida religiosa na comunidade expressava uma rica vida social e uma identidade grupal muito forte. Contudo, embora a comunidade tenha uma percepção grande de sua identidade com relação aos grupos e pessoas exteriores à comunidade, isso não significa um isolamento. Ao contrário, o grupo estabeleceu e estabelece diversos contatos com o exterior próximo e distante, haja vista a inserção de suas lideranças no espaço público local e estadual.

As histórias de migrações e de contatos do grupo mostra o quanto o mesmo sofreu influências as mais diversas de outros grupos e de como

indivíduos da comunidade sempre tiveram uma grande mobilidade: há referências de parentes dos membros da comunidade em São Paulo, no Mato Grosso, mas que, sempre visitavam a comunidade e mantinham seus elos com o grupo.

Ademais, a comunidade estava em contato íntimo com outras comunidades, tendo laços de parentesco com elas. Não raro ocorriam migrações de indivíduos entre essas comunidades. A própria D. Zefa veio de uma Serra vizinha, por exemplo. Mas ela tinha laços de parentesco com o pessoal da Guia e a mãe dela já freqüentava as festas religiosas realizadas pelo povo da Guia no cemitério no topo da Serra.

De todo modo, essa percepção de si como grupo permitiu a constituição de uma associação que inicialmente visava a luta pela implantação de um assentamento de reforma agrária na região. Contudo, essa associação será, no início dos anos 2000, transformada na Associação Manoel Rosendo Quilombola da Guia⁸. Esta funciona dentro da comunidade e as assembléias ocorrem aos primeiros sábados de cada mês. Tem uma mesa diretora que delibera sobre as questões mais relevantes da comunidade às vezes com a assistência de funcionários do INCRA e de outras pessoas externas à comunidade. E aqui, podemos perceber o papel não apenas de D. Zefa, como também de outras mulheres no processo organizativo do grupo, uma vez que durante as reuniões que presenciamos durante o trabalho de campo, muitas dessas mulheres participavam das discussões sobre o futuro da associação e sobre os próximos passos a serem dados.

O papel da mulher do grupo, por sinal era visível no fato de que cerca de 20% das famílias eram chefiadas por mulheres que criavam sozinhas seus filhos. Além disso, as atividades por ela exercidas, sobretudo a confecção de vassouras à base de palha de um tipo de palmeira muito comum na região, era importante para a renda de muitas famílias.

Existia uma certa divisão do trabalho entre homens e mulheres nessa época. Geralmente, os homens iam ao campo, ordenhavam as vacas todas as manhãs. As mulheres, além de realizar trabalhos domésticos, se ocupavam de fabricar cestas e vassouras. Como vemos aqui apesar do empoderamento feminino, a divisão do trabalho no ambiente familiar e domiciliar não era tão diferente do que ocorria no passado.

Apesar disso, o papel político desempenhado pela mulher nesta comunidade é de uma importância grande. Começando por Dona Zefa, à

⁸ Em homenagem ao pai do marido de D. Zefa.

época do trabalho de campo, tinha 67 anos de idade, que resolve muitos dos problemas do lugar. Ela é parteira e afirma ter o orgulho de ter feito nascer centenas de nascimentos dentro e fora da comunidade. E que quando o parto é normal, nunca aconteceu morte de uma criança ao nascer. “Quando sinto que vai ser complicado, mando para Poço Redondo, para o Hospital”, acrescenta.

Esse é um dos elementos de sua legitimidade no grupo, mas não a única. Também seus dotes de rezadeira e líder espiritual lhe conferem o reconhecimento dentro e fora da comunidade como a verdadeira representante do grupo. Isso se expressa tanto na autoridade que ela goza diante dos membros do quilombo, o que a torna uma verdadeira matriarca, como a nível externo. Vários homens políticos em busca de votos na época de eleição a procuram em busca de apoio, a exemplo do atual prefeito de Poço Redondo, Frei Enoque do PSB.

Outras mulheres são importantes dentro da comunidade. Uma jovem apelidada de “Neguinha”, por exemplo, era tesoureira da Associação Quilombola e era vista por alguns atores externos como alguém que poderia assumir a Presidência da Associação, criando assim a possibilidade de se tornar uma herdeira da liderança de D. Zefa. O fato de ela ter uma escolaridade maior em relação aos outros membros do grupo, era um fator importante.

De todo modo, algo que se tornou evidente é que a reivindicação do grupo enquanto quilombola tem repercussões na sua visibilidade social e, portanto, no seu poder de negociação com o mundo político.

Ou seja, mais uma vez fica evidenciado o papel de mediadora exercido por D. Zefa entre a comunidade e o mundo externo, sobretudo no que diz respeito ao mundo político. Esse papel público de D. Zefa acabou despertando o interesse dos políticos, os quais tentam cooptá-la e trazê-la para seu campo de apoios. A relação estabelecida por ela com esses políticos passa por relações de trocas de favores claramente explicitados: os políticos ajudam a sua família especificamente ou a comunidade de um modo geral e ela dá apoio aos mesmos nas disputas eleitorais.

Ela mencionou em uma visita anterior o fato de ter tido atritos com a prefeita de Poço Redondo. Ela recebia um salário de 300 reais da prefeitura para, segundo ela, ser a responsável pelas relações entre a prefeitura e a comunidade. Muito provavelmente esses recursos eram repassados por conta de seu apoio político. Contudo, ainda segundo ela, a situação se degradou com o fato de que ela não teria votado no candidato da prefeita para governador e sim em outro candidato, muito popular na

região do sertão por conta de projeto de construção de cisternas e poços artesianos na região. O relato que ela faz da sua briga com a prefeita é perpassado por uma visão muito pessoal da questão, ela se sentiu traída pelo fato da prefeita ter cortado o seu salário por conta dessa divergência política.

Ela mencionou ainda o fato de que o vereador que ela ajudara a eleger – segundo ela por razões humanitárias, já que se tratava de uma pessoa cega de um olho – embora a estivesse evitando para não desagradar à prefeita, conseguira para um de seus filhos um emprego de motorista da ambulância que prestava serviço à comunidade.

Isso tudo mostra um uso instrumental da política, mas sem cair no mero adesismo ou sujeição aos interesses dos políticos. O apoio era trocado por benesses (para o grupo, para a família ou para si) mas isso não significava uma lealdade cega; ou seja, havia a percepção de que se trata de uma troca. O que, de certa forma, é típico das classes populares no país que vivem o tempo da política (no dizer de HEREDIA, 1996 e HEREDIA E PALMEIRA, 2006) é também o tempo de negociações materiais com os candidatos. O interessante a notar aqui é o fato de que o reconhecimento como comunidade quilombola trouxe para o grupo a possibilidade de melhor fazer valer seus interesses junto às forças políticas. Isso, dado o histórico de invisibilidade social desse grupo, não pode deixar de ser visto como uma das conseqüências positivas do processo mesmo de constituição da demanda quilombola entre eles.

Além disso, a relação de D. Zefa com políticos dá-se pelo reconhecimento de sua liderança junto à comunidade, o que em certo sentido implica em um reconhecimento implícito da existência da própria comunidade, assegurando-lhe assim, uma existência simbólica na sociedade circundante no município ou mesmo no Estado. Se, em certo sentido, o grupo só vai existir para os atores políticos do Estado a partir da reivindicação quilombola, essa existência materializa-se, sobretudo, na receptividade que a ação engajada de D. Zefa vai ter nas instâncias políticas. Esse talvez seja um dos elementos que dificultam o aparecimento de novas lideranças na comunidade.

De todo modo, isso tudo mostra como a reivindicação quilombola significa não apenas a reivindicação de um território que era anteriormente usado em comum pela comunidade da Serra da Guia e que foi apropriado individualmente por um dos habitantes da região, antes de ser partilhado entre fazendeiros e, em menor medida, algumas famílias da comunidade. Vimos já como esse sentimento de expropriação gerou uma

forma específica de territorialidade, de apego a uma terra que “já foi nossa, mas não é mais”, que estrutura a própria identidade do grupo.

Interessante notar que essa nova visibilidade conquistada pela comunidade leva-a a ter um papel de mobilização junto a outras comunidades vizinhas. Assim, em uma visita a uma comunidade próxima, D. Zefa vai incitar os vizinhos a iniciarem um processo de reconhecimento quilombola, usando o argumento de que eles todos eram parentes e tinham histórias semelhantes.

Era da mesma família. Todos somos uma só. E é através de nossos troncos, nossas raízes, e nós estamos ajudando um ao outro na questão da terra. Nós estamos um perto do outro nas amizades, no coração. Se vendo um e o outro como se pode. E ele muito bem me conhece porque jamais eu quero saber que eu adotei um caminho que não seja bom para ele. Mas tem outra: a gente tem participado de uma reunião, um encontro aqui com todas suas famílias que alguém dos arredores porque nega é da minha família, né? Porque o marido dela era meu tio, e todas as famílias daqui dos carros e dos rolas, não é isso? Nós somos uma família só, e eu estou lá nos quilombolas da guia, os escravos dos nossos planejamentos das minhas famílias e das nossas raças, porque, como é que é uma raça? Nós somos de lá de Laranjeiras, a nossa família vinha de lá. Minha mãe falava toda essa história, que vinheram de lá da Marcação, que agora é Rosário do Catete, eu passei por lá essa semana e estivemos com a participação dos quilombos de lá, de Rosário, Patioba, de Laranjeiras, Mussuca, dali tudo. Tenho outra família, daonde é que é? Lá na beira do rio, em Pão de Açúcar, no Mocambo, achei minha família lá... E assim nós todos juntos, unidos, para nós funcionar, regurizar, nós vamos ter mais pernas, e vamos ter mais como vamos caminhar. É só o que eu queria completar. O senhor reúne aqui um pessoal para a gente vir aqui um dia com os professores e comigo mesmo, nos conversar para nós saber se querem ficar com a gente ou querem ficar pra cá se ele não entrar no quilombo. Muito obrigada !!!”(Discurso de D. Zefa da Guia, em visita a comunidade vizinha à comunidade da Guia).

O que vem demonstrar não só o nível de envolvimento da liderança da Serra da Guia com o projeto e com as reivindicações de reconhecimento como comunidade quilombola, como também com a organização de comunidades vizinhas em torno do projeto quilombola.

Esse discurso de ancestralidade comum, proferido por uma personagem com grande legitimidade social e simbólica, visa a promover reivindicações identitárias como quilombolas e, assim, reforçar também o processo em curso na Serra da Guia. O que reforça mais uma vez a importância de lideranças femininas nesse despertar de novas identidades.

Conclusão

O que isso tudo mostra? Mostra que o início do processo de reconhecimento do grupo como remanescente quilombola tem repercussões tanto ao nível das relações sociais no interior do grupo, quanto na sua visibilidade externa. Do ponto de vista interno, a nova identidade significa a revalorização de práticas coletivistas do passado, empoderando alguns membros do grupo por sua capacidade em reforçar esse processo de gênese identitária.

Do ponto de vista externo, a visibilidade adquirida significa uma certa existência pública, atraindo a atenção de diversos grupos políticos interessados em obter apoio eleitoral do grupo. Isso tanto a nível municipal como estadual e, mesmo, nacional⁹, ampliando assim a legitimidade interna obtida pela principal liderança do grupo.

O fato dessa liderança ser uma mulher, certamente, modifica em alguma medida as concepções de gênero na comunidade. Não certamente no sentido de anular todas as desigualdades entre homens e mulheres. Talvez devamos reconhecer, mesmo, que a liderança exercida por D. Zefa não altera de forma extrema as relações de gênero no interior da comunidade. Em conversas que tivemos com muitas mulheres quilombolas, elas queixavam-se da posição de alguns membros da comunidade do sexo masculino, os quais bebiam muito e não deixavam suas mulheres participar mais ativamente das reuniões das associações. D. Zefa afirmou que, em alguns casos, teve de intervir para que os maridos permitissem a ida das mulheres a consultas com médicos ginecologistas... Ou seja, o empoderamento de mulheres no processo de luta pelo reconhecimento de comunidades quilombolas nem sempre implica em mudanças nas relações de gênero no âmbito da intimidade. O que é percebido também nos relatos de outras mulheres que ocupam cargos em associações quilombolas de outras comunidades, as quais afirmam que seus companheiros reclamam muito de suas atividades políticas.

⁹ Como prova o fato de D. Zefa ter participado de eventos públicos com os ex-presidentes Lula e Dilma Rousseff.

De todo modo, segundo relatos de D. Zefa, o seu protagonismo religioso e sua atividade de parteira deram-lhe, desde muito cedo, alguma liberdade frente ao mundo masculino dominante. Ela relata, por exemplo, que conseguiu convencer seu marido sobre a importância das suas atividades políticas a partir da ideia de missão que lhe teria sido dada por Deus. Esse alíbe da religiosidade que lhe conferiu respeito e reconhecimento por parte da comunidade deu-lhe também meios para negociar uma maior autonomia nas suas tomadas de decisão.

O mesmo parece estar se dando com outras mulheres quilombolas envolvidas na organização de suas comunidades. O quanto isso reverbera para mudanças mais profundas no machismo e nas relações entre homens e mulheres é algo que só pesquisas futuras poderão aclarar....

Referências

ALMEIDA, Mariléa de. A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. **Anais do XVI Encontro Regional da ANPUH**, Rio de Janeiro, 2014.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo. Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru: EDUSC, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, UNESP, 1998.

CARVALHO, José Jorge de (Org.); DORIA, Siglia Zambrotti e OLIVEIRA JR, Adolfo Neves de. **O Quilombo dos Rios das Rãs: Histórias, Tradições, Lutas**. Salvador: EDUF.BA, 1996.

ESMERALDO, Gema Galgani Silveira Leite. O protagonismo político de mulheres rurais por seu reconhecimento econômico e social. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de. **Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamento político**. Niterói: Alternativa, 2013.

HENNING, Ana Clara Correa; LEAL, Robson Jardel Santos; COLAÇO, Thais Luzia. Procedimento para Identificação, Reconhecimento, Delimitação e Titulação das Terras Quilombolas. **Em Tempo**, v.14, p. 297-315, 2015.

GOSSIAUX, Jean-François. Ethnicité, Nationalités, Nations. In ABELES, Marc ; JEUDY, Henri-Pierre. **Anthropologie Politique**. Paris :Armand Colin. 1997, p. 27-40.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

HEREDIA, Beatriz M.A. de Política, Família, Comunidade. In PALMEIRA M.; GOLDMAN M. (Eds.) **Antropologia, Voto e Representação Política**. Contracapa. Rio de Janeiro, 1996.

MALMANN, Germene. As Comunidades Remanescentes de Quilombo e o Art. 68 do ADCT: propriedade da terra, reconhecimento e cidadania. **Revista de Direito Brasileira**, ano 1, v.1, p. 265-289, 2011.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; ALMEIDA, Maria Geralda de. Reorientações produtivas na divisão familiar do trabalho: papel das mulheres do sertão de São Francisco (Sergipe) na produção do queijo de coalho. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de. **Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamento político**. Niterói (RJ): Alternativa, 2013.

MOTA, Maria Eleusa da; PAULA, Maysa do Carmo de. A questão de gênero no MST e a educação do campo. **Rev. Ed. Popular**. Uberlândia, v. 11, n. 2, p. 70-82, 2012.

NEVES, Paulo S C. Etnicidade e Lutas Sociais no Campo no Brasil Contemporâneo: Um Estudo de Caso. **Revista Ambivalências**. UFS. V.4, n. 7, p. 68-86, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. Rio, Zahar, 1977.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, UNESP, 1998.

SANTOS, Fabrícia de Oliveira. **Serra da Guia: marcas da ocupação humana na paisagem de Poço Redondo/SE**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2003.

SOUZA, Patrícia Borba de; ARAÚJO, Klariene Andrielly. A Mulher Quilombola: da Invisibilidade à Necessidade por Novas Perspectivas Sociais e Econômicas In: ESTEVES, Juliana Teixeira; BARBOSA, José Luciano Albino; FALCÃO, Pablo Ricardo de Lima (Orgs.). **Direitos, gênero e movimentos sociais II**. Florianópolis: CONPEDI, 2014.

TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos. **O trabalho pluriativo da mulher quilombola na recuperação ambiental e manutenção da família no Vale do Rio Doce/MG**. IV Encontro da rede de estudos rurais, Curitiba, 2010.