

# 1º CONGRESSO DE MULHERES DE



CONCORDIA  
DO  
PARÁ

## Mulheres quilombolas Movimento, Lideranças e Identidade

DE LIBERTAÇÃO



de 08 a 10 de agosto de 1997

incompleto, 01 - Não Colocou, 12.

E: 11 à 15 anos, 11 - 16 à 25 anos, 31 - 26 à 50 anos, 90 - 51 à anos, 24.

ESPAÇO ENTRE ZONA RURAL E URBANA: Cidade: 29 - INTERIOR: 127.

Escolha do Nome do Movimento: As mulheres apresentaram proposta de nomes, depois foi colocado em votação, ficando assim decidido: Movimento de Mulheres Organizadas de Condição do Pará.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ**

Antônia Lenilma Meneses de Andrade

**Mulheres quilombolas  
Movimento, Lideranças e Identidade**

**Cametá/PA**

**2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA**  
**CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ**

Antônia Lenilma Meneses de Andrade

**Mulheres quilombolas**  
**Movimento, Lideranças e Identidade**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação e Cultura, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação, Área de concentração: Educação, Cultura e Linguagem, sob orientação da prof. Dr<sup>a</sup> Mara Rita Duarte de Oliveira

**Cametá/PA**  
**2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ**

Antônia Lenilma Meneses de Andrade

**Mulheres Quilombolas  
Movimento, Lideranças e Identidade**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação e Cultura, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação, Área de concentração: Educação, Cultura e Linguagem, sob orientação da prof. Dr<sup>a</sup> Mara Rita Duarte de Oliveira

Banca examinadora: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Mara Rita Duarte de Oliveira (Orientadora).  
Universidade Federal do Pará- UFPA/PPGEDUC

---

Pref.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Flávio Bezerra Barros (Examinador Externo).  
Universidade Federal do Pará- UFPA/NCADR

---

Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Bendita Celeste de Moraes Pinto (Examinadora Interna).  
Universidade Federal do Pará- UFPA/PPGEDUC

---

Wlardonson Ronni da Silva Cardoso (Examinador Externo)  
Universidade Estadual do Pará-UEPA

*A minha mãe, seiva da árvore que hoje sou.  
Aos meus amores Augusto e minha pequena semente que trago no  
ventre, sem modéstia.  
Às minhas irmãs, presenças fiéis e amigas.*

## AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa não se constrói sozinha, ela é feita de múltiplos sujeitos, opiniões, olhares e análises. Nessa, não fora diferente, por isso meus agradecimentos se estendem aos diversos “culpados” pela tessitura deste trabalho. Quero agradecer especialmente àqueles que fizeram parte desse caminho compartilharam e contribuíram para minha chegada até aqui.

Agradeço à Maria Meneses e Valdomiro Andrade, como pais, amigos e incentivadores desse trabalho, bem como a meus irmãos ajudadores constantes nas etapas da minha formação, especialmente Paulo Eduardo Menezes, que muitas vezes deixou seus afazeres para me acompanhar nas viagens de pesquisa.

Aos meus amigos da “bagaceira cultural”, especialmente Antônia Araújo Elaine Ferreira, Socorro Neves e Esilene Reis (CIKA), amigas de fidelidade inquestionável e incentivo latente.

A Joana Silva e Dennis Silva, minha eterna gratidão pelas horas gastas de seu precioso tempo ouvindo meus sonhos, e por não desacreditarem que meu sonho era possível.

Aos meus colegas do Mestrado em Educação, Cultura e Linguagem, com os quais pela força da união foi possível atravessar mais uma etapa de formação. Especialmente a Gildeci Costa e Juliano Sitherenn, irmãos de coração: obrigada por dividir não somente os textos e ideias, mais coração e sentimento de verdadeira amizade, nesses meses todos.

Ao meu companheiro de sonhos e utopias anárquicas, Luiz Augusto P. Leal, pelas horas de diálogos, tão importantes na construção de mais uma etapa da minha/nossa formação.

A professora Mara Rita Duarte de Oliveira, minha orientadora, que acreditou neste projeto e apostou na minha capacidade de realizá-lo: obrigada pela leitura cuidadosa e paciente e pelas reflexões proporcionadas acerca deste trabalho.

Aos professores, Gilcilene Dias Costa, Ariel Feldman, Odete Cruz, Flávio Bezerra, Geovanna Ramos, Benedita Celeste de Moraes Pinto, pela colaboração, uns por meio das disciplinas, outros pelas leituras que fizeram desse trabalho em fase de qualificação.

Ao grupo de pesquisa História em Campo: Gênero, Etnicidade e Racismo, que me proporcionou leituras acuradas e bons debates sobre relações de gênero, raça e

feminismos. Do mesmo modo, agradeço a FAPESPA, pela concessão de bolsa, sem a qual teria sido difícil a permanência no programa.

Também agradecer de forma muito especial às mulheres quilombolas e não quilombolas, que abriram as janelas de suas histórias e memórias para eu adentrar e ouvi-las. Sem elas, não sairia uma única linha desse texto. Às senhoras, minha infinita gratidão.

Enfim, obrigada a todos os amigos, amigas e familiares que de uma forma ou de outra, me estimularam ou me ajudaram neste processo por vezes solitário, mas muito enriquecedor e gratificante.

## RESUMO

No trabalho, *Mulheres quilombolas do Cravo: Movimento, Lideranças e Identidade*. Discutiremos os processos de empoderamento e liderança de mulheres da Comunidade remanescente de quilombola do Cravo, localizada no município de Concórdia do Pará, na região nordeste do Estado do Pará. Direccionamos como foco central a atuação das mulheres no Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade (MMTCCB) e no movimento quilombola. No transcurso deste estudo, levantamos questões acerca da atuação das mulheres negras no MMTCCB que alicerçou a formação de uma identidade coletiva de gênero, e resultou na formação de mulheres como lideranças da localidade. Também abordamos a participação de mulheres no processo de regularização das terras quilombolas, ressaltando a importância de suas atuações para a conquista do título definitivo, como comunidade remanescente de quilombo. Neste sentido, esta pesquisa faz uma leitura das histórias de mulheres do Cravo e da organização desta comunidade, através de trajetórias individuais e coletivas dos sujeitos pesquisados. Para aprofundamento das análises da pesquisa, utilizamos como metodologia a História Oral, a partir dos conceitos epistemológicos de Thompson (1992); tal metodologia apresentou-se como adequada aos propósitos desta investigação, pois implica a produção do conhecimento a partir do discurso do sujeito sobre a situação concreta vivida. Possibilitando, portanto, abordar e aprofundar um momento específico das trajetórias de vida dos sujeitos na conjuntura presente, retomando elementos de seu passado. Para tal, foram aplicadas entrevistas semiestruturadas e abertas. Além disso, foi feito uso da observação etnográfica, com o trabalho de campos, e análise de documentos escritos. Fontes imagéticas e impressas também foram privilegiadas no procedimento de análise de dados.

**Palavras Chave:** Mulher Quilombola, Movimento Social e Identidade



## ABSTRACT

In this work, *The Quilombolas Women of Cravo: Grouping, Leadership and Identity*. We are supposed to discuss the process of empowerment and leadership of women from Cravo's quilombola last community, which is located in Concórdia of Pará, northern of Pará, and where we may have, as main focus, the women's action on the Women Changers Grouping in the Rural Area and City, (WCGRAC) into quilombola grouping. During this study, we might put in discussion the action of black women at WCGRAC reinforcing the formation of a genre group identity that resulted on the formation of women leaderships in that place. We also may reveal the participation of women on the process of quilombolas land regularization, appealing to the importance of their actions in order to get the final title as quilombo last community. For this reason, the research makes an overview of the Cravo women history and the community organization, through individual and group trajectories of quilombolas women. For deeper analysis of this issue, we have, as methodology, Oral History, from epistemological concepts of Thompson (1992). Such methodology revealed proper for the proposal of this investigation, because it carries the knowledge production from individual discussion about the real experienced situation. Therefore it is possible to hold and speculate an specific moment of the individuals' life trajectories at present formation, brainstorming elements of their past. Such semi-structured and open interviews besides the field observation and documents analysis were privileged procedures.

Key words: Quilombola Woman, Social Grouping and Identity.

## LISTA DE SIGLAS

|                |  |
|----------------|--|
| <b>ALCA</b>    | Associação de Livre Comércio nas Américas                                    |
| <b>ARQUIC</b>  | Associação de Remanescente de Quilombo do Cravo                              |
| <b>CEBs</b>    | Comunidades Eclesiais de base  |
| <b>CPT</b>     | Comissão Pastoral da terra   |
| <b>CUT</b>     | Central Única dos Trabalhadores  |
| <b>CONTAG</b>  | Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura                       |
| <b>FMI</b>     | Fundo Monetário Internacional  |
| <b>FETAG</b>   | Federação de Trabalhadores na Agricultura                                    |
| <b>LBA</b>     | Legião Brasileira de Assistência   |
| <b>MAB</b>     | Movimento atingidos por Barragens  |
| <b>MMTR</b>    | Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais                                   |
| <b>MAMLCCT</b> | Movimentos de Mulheres Autônomas Lutadoras do Campo e da Cidade de Tailândia |
| <b>MMTM</b>    | Movimento de Mulheres Trabalhadoras Mojuense                                 |
| <b>MMOCP</b>   | Movimento de Mulheres Organizadas de Concórdia do Pará                       |
| <b>MMCCA</b>   | Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade de Acará                          |
| <b>MMTCCB</b>  | Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru         |
| <b>MST</b>     | Movimento dos Sem Terra  |
| <b>NUARA</b>   | Núcleo de Apoio à Reforma Agrária  |
| <b>ONU</b>     | Organização das Nações Unidas  |
| <b>ONGs</b>    | Organizações não Governamentais  |
| <b>PT</b>      | Partido dos Trabalhadores  |
| <b>STRs</b>    | Sindicato dos Trabalhadores Rurais   |
| <b>STTRs</b>   | Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais                            |

## LISTA DE FOTOS

- Foto 1** Cartaz do Congresso de mulheres em Concórdia do Pará, 1997.
- Foto 2** Ocupação da prefeitura Municipal de Concórdia do Pará, por representantes das comunidades quilombolas. O Movimento de Mulheres esteve representado pela atual coordenadora local.
- Foto 3** Reunião para definição do território quilombolas de Concórdia do Pará, com a participação de mulheres lideranças.
- Foto 4** Igreja de Sant' Anna, na vila Sant' Anna, município de Bujaru/PA, datada do século XVIII.
- Foto 5** Escola municipal, posto de saúde e torre telefonica do Cravo.
- Foto 6** Igreja católica, tele centro, salão paroquial e sede da ARQUIC e o cruzeiro.
- Foto 7** Cartaz ilustrando mulheres recebendo cartilhas do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade, na reunião da CPT.

## LISTA DE MAPAS

- Mapa 1** Localização do Município de Concórdia do Pará na Microrregião de Tomé-Açu.
- Mapa 2** Localização da Comunidade do Cravo e demais comunidades quilombolas de Concórdia do Pará.

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b>   | 14 |
| <b>CAPÍTULO I</b><br><b>ENTRELAÇANDO FIOS: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS QUE NORTEIAM A PESQUISA</b>                              |    |
| 1. Motivações para a Pesquisa   | 22 |
| 1.1-Delimitações de questões centrais da Pesquisa   | 27 |
| 1.2-Metodologia de Pesquisa   | 30 |
| 1.3-Perfil das Entrevistadas  | 36 |
| <b>CAPÍTULO II</b><br><b>FORMAÇÃO TERRITORIAL E SOCIAL DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOLAS DO CRAVO</b>                   |    |
| 2. Caracterizações do território de pesquisa  | 42 |
| 2.1- Colonizações do Território de Concórdia do Pará  | 42 |
| 2.2- Concórdia do Pará no contexto da Reorganização Territorial do Nordeste paraense  | 48 |
| 2.3- Quilombo do Cravo: Aspectos internos da Comunidade   | 52 |
| <b>CAPÍTULO III</b><br><b>AS PRIMEIRAS ORGANIZAÇÕES DE MULHERES QUILOMBOLAS NA REGIÃO DE CONCÓRDIA DO PARÁ</b>                  |    |
| 3. Considerações sobre a história do feminismo no Brasil  | 64 |
| 3.1- Organização das Mulheres rurais no Brasil  | 73 |
| 3.2- O clube de Mães: primeira organização de mulheres negras nas comunidades quilombolas                                       | 79 |
| 3.3- “Os peixinhos tomam consciência de classe”: Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo de Concórdia e Bujaru- (MMTCCB) | 85 |
| 3.4- Organização e estratégias de Atuação do MMTCCB   | 91 |
| 3.5- As Ações no Movimento: Trajetórias de Formação nos Congressos e Encontros do Movimento                                     | 96 |

|  |     |
|--|-----|
| 3.6- Grupo de Mulheres do Cravo: Célula do MMTCCB e ações internas | 107 |
|--|-----|

#### **CAPÍTULO IV**

### **OUTRAS FALAS, MESMOS PERSONAGENS: “O DESPERTAR DO SER QUILOMBOLA” PELAS MULHERES.**

|   |     |
|---|-----|
| 4 - Identidade Étnica: Mulheres Quilombolas e a organização política para o reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupado | 114 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 4.1- “Agora a gente é quilombola. A luta não é menos difícil | 127 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| 4.2- Mobilizações para a conquista do território quilombola | 128 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 4.3- O “Círculo de Cultura” e sua importância para o reconhecimento das terras quilombolas | 128 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| 4.4- Ações para o reconhecimento do território Quilombola | 135 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 4.5- Antonieta de Barroso e Anastácia: duas mulheres em destaque | 141 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 4.6- Anastácia: Professora e militante | 149 |
|--|-----|

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> | 155 |
|-----------------------------|-----|

|                    |     |
|--------------------|-----|
| <b>REFERÊNCIAS</b> | 159 |
|--------------------|-----|

## INTRODUÇÃO

A mulher retratada pela história oficial, escrita pelo movimento positivista do século XVIII, era o estereótipo da mulher dentro dos padrões do ideal burguês: branca, mãe abnegada à criação dos filhos e à felicidade do lar, sem influência na vida política, que era exclusividade dos homens burgueses (Perrot, 1998). Em oposição a essa imagem feminina e doméstica, descreviam outro tipo de mulher: a pública. Essa frequentava livremente os espaços públicos: ruas, bares, era a encarnação do mal, da infelicidade e davam ordens. Eram consideradas mulheres que queriam tomar o lugar que naturalmente seria dos homens.

Para Joan Scott (1992), a forma modesta como a mulher sempre foi retratada na história sugere que os historiadores têm uma visão parcial e incompleta do passado. Ela questiona a prioridade que é dada à “história dos homens” em oposição à “história das mulheres”, como uma implícita forma de hierarquia social.

Para Louro (2003), o entendimento sobre o real papel da mulher na sociedade começa a mudar com o movimento sufragista feminino (direito ao voto), da virada do século XIX ao XX, o que Louro apresenta como primeira onda do feminismo, se espalha pelos quatro cantos do mundo, mas apenas para as mulheres brancas de um nível social médio a elevado, mesmo não tendo em todos os lugares o resultado esperado. Esse movimento fica conhecido como a “primeira onda Feminista”.

No final da década de 1940, num mundo balançado pelo terror da violência vivida nos anos de Segunda Guerra Mundial e por todas as rupturas sociais, políticas e morais ocorridas durante esse período, é lançada por Simone de Beauvoir (1987) a célebre obra “O Segundo Sexo”. Nessa obra, Beauvoir aplicou todo o existencialismo filosófico para explicar a feminilidade como um aprendizado cultural e social se utilizando da máxima “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 1987, p. 6).

As características que são consideradas pela sociedade como características femininas, como a passividade, a compreensão, a facilidade em dar carinho, são

apresentadas por Beauvoir como características aprendidas desde criança no convívio, na sociedade, na educação, e não uma marca de personalidade já impressa na mulher biologicamente.

A passividade que caracterizará essencialmente a mulher "feminina" é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trate de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade (BEAUVOIR, 1987; p.19).

Durante a década de 60, inflamadas por pensamentos como o de Beauvoir, inicia-se, o que Louro (2003, p.18) apresenta como a segunda onda do feminismo, a ampliação do debate no campo teórico, criando e problematizando o conceito de gênero, além das preocupações sociais e políticas.

Em meados da década de 70 e por todo o período de 80, o termo gênero se consolida como uma nova metodologia, que reavalia os critérios dos trabalhos existentes sobre as mulheres, rejeitando o determinismo biológico que servia de parâmetro até então, substituindo-o pelo entendimento de construções inteiramente sociais, e tratando também do aspecto relacional entre homens e mulheres (SOIHET, 1997, p.280).

A mulher em seus mais diversos universos como na rua, nos hospitais, nas escolas, na religião e até nos movimentos sociais que era antes forçosamente ocultado dos registros, passa a ser mostrada. A entrada das feministas nas academias colocou as mulheres dentro do debate histórico, não apenas como coadjuvantes sociais, mas como indivíduos que exerceram e exercem papéis importantes na sociedade (SOIHET, 1997, 284).

Michelle Perrot (1988), em seu trabalho sobre os excluídos da história mostra a importância feminina nos movimentos operários e de revolta urbana ocorridos no século XIX na França, devido à pobreza e a fome.

Nesses motins, as mulheres intervêm coletivamente. Nunca armadas, é com o corpo que lutam (...). Mas usam principalmente a voz: suas "vociferações" levantam multidões famintas... Evitando roubar, reclamam apenas o preço justo, impondo-o pessoalmente diante da omissão das autoridades (PERROT, 1988, P.194).

A dicotomia ganha corpo no debate sobre gênero, de vítimas as mulheres se tornam rebeldes. É a Mulher versus Homem, em bases feministas, essencial para a mobilização que se fazia necessária à época, inclusive dando outro tom no campo da ciência e na maneira de compreender a essência feminina:

Colocasse aqui, no meu entender, uma das mais significativas marcas dos Estudos Feministas: seu caráter político. Objetividade e neutralidade, distanciamento e isenção, que haviam se constituído, convencionalmente, em condições indispensáveis para fazê-lo acadêmico, eram problematizados, subvertidos, transgredidos. Pesquisas passavam a lançar mão, cada vez com mais desembaraço, de registros pessoais, de diários, cartas e romances. Pesquisadoras escreviam na primeira pessoa. Assumia-se, com ousadia, que as questões eram interessadas, que elas tinham origem numa trajetória histórica específica que construiu o lugar social das mulheres e que o estudo de tais questões tinha (e tem) pretensão de mudanças (LOURO 2003, p.19).

Gênero, também faz um contraponto como o termo “mulheres”. Para Scott (1992) mulheres se apresentam como um tema universal, sem possíveis enquadramentos ou mudanças, na verdade o termo mulheres dificilmente poderia ser usado sem modificações: mulheres de cor, mulheres judias, mulheres lésbicas, mulheres trabalhadoras pobres, mães solteiras.

À categoria de gênero, entretanto, estende a questão de entendimento da diferença dentro da própria diferença, ou seja, é necessário entender as especificidades que compõem essa categoria social, bem como fugir da categorização de um movimento que revoluciona como o movimento inicial do feminismo, que tem como base apenas o pensamento de mulheres brancas urbanas de primeiro mundo. É necessário entender a construção de gênero, como uma construção biológica essencialmente cultural, uma determinação social num dado momento histórico e em uma determinada cultura com manifestações próprias de cada sexo (GOMES, 2003, p.116).

Novos enfoques nos lembram, que, muitas vezes, esquecemos que gênero se refere a outras construções sociais como homens e homossexuais. Gomes e Sato (2003, p.120) refletem que durante muito tempo a humanidade caminhou apenas se utilizando do olhar masculino, como se usasse um “tapa-olho”, o que deixava a visão fragmentada. Quando foi possível enxergar o mundo com os dois olhares, o masculino e o feminino, a visão ficou mais clara, com mais beleza. Assim, os autores não acreditam em superioridade entre os sexos, mas na complementação e compartilhamento garantindo espaços aos dois sexos, sejam nos espaços privados, sejam nos públicos.



O crescimento da presença feminina em espaços públicos, sindicatos/associações de trabalhadoras/es, partidos políticos, movimentos sociais, organizações não governamentais da sociedade brasileira vem se intensificando nas últimas décadas. Tal presença se confirma a visibilidade do sujeito mulher em espaços historicamente marcados pelo predomínio da presença masculina (COSTA 2007).

Os embates travados neste espaço de lutas, têm exigido a construção de uma nova concepção da mulher tanto pelos homens – que precisam ceder espaço e ao mesmo tempo enxergá-la com um novo olhar não mais como o *sexo frágil*, mais como um ser com capacidade para decidir por si seu próprio caminho e também contribuir para a construção da sociedade. Bem como das próprias mulheres, que ingressam em espaços novos e neles necessitam construir uma nova identidade, aprender a tomar decisões e conduzir seu próprio destino. Uma realidade que provoca um conjunto de mudanças, necessárias, para a construção de uma nova concepção do papel da mulher na sociedade, além do existente até então. (SCOTT, 1995).

Entretanto, embora estudos como os de CINTRÃO (2004), SCAVONE (2010) SOIHET (1997), nos mostrem que já em décadas anteriores, tenha iniciado a luta das mulheres pela ocupação dos espaços públicos, foi apenas a partir da década de 1980, conforme observado por Carneiro (1994), que o conjunto das organizações de mulheres no Brasil reivindicou voz e oportunidade nas decisões políticas, e a presença feminina nas esferas públicas de poder ganhou maior visibilidade.

Tal visibilidade, proporcionada pela abertura política alcançada nesta década, que traz à tona a luta por uma maior presença das mulheres nas esferas formais do poder (associações, sindicatos, partidos políticos, movimentos sociais mistos, movimentos de mulheres, movimento quilombolas, etc.). Dada sua importante participação nas lutas pelo retorno da democracia, que proporcionou a incorporação e a defesa de importantes medidas, voltadas para a garantia dos direitos de mulheres, tanto no âmbito da sociedade civil, quanto no âmbito de representação governamental.

Neste período, ampliou-se também a luta de mulheres rurais quilombolas, que buscavam chamar a atenção para sua situação até então *invisível* na sociedade. Explicitada pela pouca presença das mulheres negras rurais em instâncias de representação, como partidos políticos, associações, sindicatos e mesmo nos movimentos sociais.

A partir da década de 1980, ocorreu uma ampliação e uma diversificação dos movimentos de mulheres no Brasil, estes conquistaram espaço nos partidos políticos,

sindicatos e associações comunitárias. Chamando assim, a atenção para a especificidade da condição feminina no Brasil, ampliando as ampliações das reivindicações no sentido de atentar para questões de mulheres negras em suas diversas demandas, nesse caso em especial, as lutas de mulheres quilombolas, direcionam também pelo território onde vivem.

A inserção feminina nos grupos de representação, trouxe como resultado o acolhimento de propostas do movimento de mulheres na Constituição Federal de 1988, a elaboração de políticas públicas voltadas para o enfrentamento de discriminações e opressões vivenciadas historicamente pela mulher urbana e rural, proporcionando, desta forma, uma mudança na qualidade da sua participação nas instituições políticas de representação, conforme verificado no período subsequente à década de 1980 (Gohn, 2010).

No caso de mulheres quilombolas rurais, é inegável que sua inserção no campo político a partir de movimentos sociais, movimentos de mulheres e partidos políticos, contribuiu para um aprendizado coletivo, para repensar o cotidiano, para *impor* um redesenho das estruturas formais e informais de poder. Logo, para reconhecer que este é um caminho ainda em curso para muitas quilombolas no interior do Brasil. Não seria possível tratar de questões que envolvem mulheres quilombolas rurais no nordeste paraense se não tratássemos das questões básicas do poder. Mais um tipo de poder separado do campo abstrato e que personifica na capacidade da ação humana, no fazer humano (GOHN, 2010). Um poder personificado na luta de mulheres que buscam construir novos valores sociais, territoriais e uma nova cultura na qual a mulher quilombola seja incluída.

Atualmente, é possível encontrar diversas pesquisas, que traduzem as diversas conquistas e lutas de mulheres no interior do Pará. Como, por exemplo, os estudos realizados por Benedita Celeste de Moraes Pinto, “Nas veredas da Sobrevivência: memória, Gênero e Símbolo de poder Feminino em povoados Amazônicos” (1999) e *Filhas da Mata: Práticas e Saberes de Mulheres quilombolas na Amazônia tocantina* (2004). Nestas pesquisas, Pinto, reconstitui, a partir dos afazeres cotidianos e da tradição oral dos habitantes dos povoados rurais do Baixo Tocantins, a história de origem dos locais, bem como os traços culturais que se traduzem nas experiências herdadas dos antepassados.

Temos ainda, os artigos, “Perfil de Mulher Camponesa no Sudeste do Pará” (1999) e “O Lugar da Mulher e do Negro no Mercado de Trabalho no Pará” (1998) de Rosa Azevedo Marin. Ambos tratam das condições sociais de trabalho de mulheres negras rurais no Estado do Pará. Outro trabalho que podemos destacar é o de Neto (2006), “Mulheres que ousam Lutar: A construção da Identidade como Mulher Quilombola”. O autor mostra as dificuldades de mulheres negras na Comunidade do Conde, para assumir a luta pela terra, conseqüentemente sua identidade quilombola.

Essa construção historiográfica se apresenta em constante mudança e movimentação, formando novas interpretações. É nessa amplitude cultural e social da formação das identidades, na construção e reconstrução de gênero que procuro estudar as mulheres negras da Comunidade do Cravo em seus movimentos de atuação, ora no movimento social quilombola, ora nas relações cotidianas, suas lutas, empoderamento e sua ocupação no território.

Nesse sentido, falar de mulheres quilombolas é trazer à baila um pouco da cultura paraense e tirar da invisibilidade várias outras mulheres que com trabalho e determinação foram capazes de construir diferentes formas de vida, não se reduzindo a imagem generalizada de que a atuação feminina é sempre uma extensão de seus papéis de mães, esposas dona de casa. Dessa forma, buscar compreender as experiências constitutivas de mulheres que são presididas por várias representações como as de etnias, gênero, terra, trabalho, entre outras é tentar vê-las para além de representações redutoras do espaço privado.

A história de mulheres e sua inserção no espaço público, foram marcadas por uma longa trajetória de preconceitos e de dificuldades, o que não é menos verdade para a “mulher quilombola do Cravo”<sup>1</sup>, objeto desta pesquisa. São múltiplas as formas de organização das mulheres em movimento social e em outros espaços de atuação, na tentativa de romper com os estigmas imputados a suas histórias. Nos últimos anos, têm aumentado os tipos de grupos e entidades onde as mulheres se organizam para buscar a tomada de consciência de gênero, espaços próprios de aglutinação não abarcam seus papéis tradicionais de mães e donas de casa (mesmo não perdendo essa referência). Isso nos coloca diante de um movimento, do ponto de vista de sua inserção e composição social bastante distinto dos movimentos sociais tradicionais. (GOHN, 2010).

---

<sup>1</sup>Comunidade rural do interior do Estado do Pará.

O espaço rural de Concórdia do Pará, é um exemplo das transformações que ocorreram nas últimas décadas, especialmente a partir da década de 1980, uma vez que, tais mudanças marcaram a reorganização territorial e política dando novos contornos às realidades rurais e urbanas ali existentes. No espaço rural, intensificaram as mobilizações sociais por direito à terra, à igualdade de gênero, entre outros. Assim, nascem novas organizações e movimentos sociais, a exemplo do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo de Concórdia e Bujaru (MMTCCB) e o movimento Quilombola, espaços de atuação de mulheres e nascedouro de novas lideranças (mulheres) na região, que forjam uma leitura nova sobre as relações de gênero e poder existentes

É de encontro a este cenário de mobilizações e construções de novos valores sociais, que pretendemos analisar a trama dos processos de constituição do empoderamento e lideranças de mulheres na Comunidade quilombola do Cravo no município de Concórdia do Pará- PA.

Neste sentido, apresentamos de forma sucinta a estruturação dos capítulos desta dissertação.

No primeiro capítulo, intitulado: “**Entrelaçando fios: Procedimentos Metodológicos que norteiam a pesquisa**”, apresentamos nossas inquietações iniciais, o que pensamos sobre o tema, a caminhada de pesquisa e seus aspectos epistemológicos. Recuperamos neste capítulo a trajetória da pesquisa, a forma como nos aproximamos do objeto, o problema investigado e a metodologia aplicada, para obtermos as respostas das questões de pesquisa.

No segundo capítulo, “**A Formação territorial e Social da comunidade Remanescente de Quilombolas do Cravo**”, a partir do mergulho em referenciais teóricos e da memória e narrativas dos moradores da Comunidade quilombola do Cravo, buscamos a história do lugar pesquisado, caracterizando-o historicamente, com o intuito de mostrar a relação histórica com as reivindicações do presente.

No terceiro capítulo, **As Primeiras Organizações de Mulheres Quilombolas Na Região de Concórdia Do Pará**, buscaremos analisar a constituição das primeiras organizações sociais somente de mulheres na microrregião da Guajarina, especialmente em Concórdia do Pará, tentado demonstrar que no processo de formação dentro do movimento social, as mulheres construíram-se enquanto sujeitos ativos na busca por

direito e reconhecimento de suas identidades. Buscamos ainda, observar os desdobramentos da participação dessas mulheres e seu empoderamento para além do MMTCCB.

No quarto capítulo **“Outras Falas, Mesmos Personagens”**: **“O despertar do ser Quilombola” pelas Mulheres**, buscou-se evidenciar que a trajetória de mulheres lideranças na Comunidade do Cravo se apresenta em constante mudança e movimentação, formando novas identidades. Se antes se assumiam somente como mulheres rurais, no contexto de luta pela titulação das terras como quilombolas, ELAS se auto reconhecem como mulher negra e quilombola, direcionam seu empoderamento por uma causa coletiva. É nessa amplitude da formação das identidades, na construção e reconstrução de gênero que procuramos estudar mulheres negras da Comunidade do Cravo em seus movimentos de atuação. Ora no movimento social feminino, ora no movimento quilombola, agindo em espaços como associação, partidos políticos e grupos locais. Atuando para conquistar o reconhecimento do seu território como quilombola e dá visibilidade a suas ações como liderança. Propomos, portanto, descrever as ações desses sujeitos na busca de conscientização sobre a história do lugar e as conquistas do reconhecimento de sua identidade e territorialidade quilombola.

Ao fim, apresentamos as considerações finais do estudo realizado, com o propósito de estabelecer critérios para falar do encontro desses sujeitos (mulheres) num espaço de atuação que lhes permitiu ultrapassar algumas barreiras da invisibilidade, quebrando as fronteiras de espaços historicamente masculinos, esvaziado de suas bandeiras de luta. Longe de esgotar as possibilidades de investigação sobre tais lideranças, deixamos os espaços para novas interpretações e críticas a este trabalho que se constitui.

## CAPÍTULO I

### ENTRELAÇANDO FIOS: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS QUE NORTEIAM A PESQUISA.

#### 1. Motivações para a Pesquisa

Foucault (2006) afirma que “há indivíduos que escrevem e inventam. Um indivíduo, ao dispor-se a escrever um texto, traz para si a responsabilidade de elaborar uma obra possível; ele assume, então, a função de autor”. Dessa forma, em consonância com Foucault, tentaremos, ao longo desta dissertação, escrever um texto que traduz parte das experiências de mulheres negras quilombolas da Comunidade remanescente de quilombolas do Cravo, entrelaçando narrativas orais, memórias individuais e coletivas. Na tessitura do historiar os contextos que carregam as vozes, o sentir e o pensar de mulheres quilombolas, corporificado nesse texto formal que agora tecemos. Antes, no entanto, de começar a traçar o caminho percorrido na construção de todo o processo dessa pesquisa, gostaria de contextualizar o encontro com o lugar de onde falamos.

Entendendo que o objeto de investigação, pode ser repensado ao longo da pesquisa, já que as fontes podem redirecionar as hipóteses levantadas antes de ir a campo, tal afirmativa tornou-se real aqui. Num primeiro momento nossa intenção era investigar mulheres negras<sup>2</sup> de duas comunidades remanescentes das Comunidades de Santo Antônio e Cravo, para entender como se dava em cada localidade a participação delas na luta pela titulação do território quilombola. E assim, analisar suas ações frente a esta questão, já que até bem pouco tempo, cerca de trinta anos havia uma forte negação do reconhecimento desses espaços como quilombo.

No entanto, a pesquisa nos fez entender que há um amplo campo de possibilidades para cada comunidade. Nas primeiras observações em campo, compreendemos que as fontes e informações que direcionavam a problemática se

---

<sup>2</sup>De forma geral, consideramos como mulheres negras, todas aquelas, que na pesquisa do censo se auto-identificam como pretas e pardas. De forma específica todas as militantes entrevistadas se afirmam como mulheres negras considerando essa afirmação de caráter político em quanto sujeitos de direitos.

apresentavam de maneira extensa, o que exigiria maior dedicação na obtenção e organização dos dados. Além de problemáticas específicas de cada comunidade.

Percebemos, que a pesquisa em duas localidades seria inviável nesse momento. Notamos ainda, que as informações das mulheres de ambas as comunidades, sobre as relações sociais e a organização de questões como a luta pelo território, tinham pontos comuns. Logo, o estudo de uma localidade nos levaria a entender a lógica das outras do entorno. Dessa forma, redirecionamos o foco da pesquisa para uma única comunidade, o Cravo, sem, contudo, perder de vista que os acontecimentos nesta, tem reflexo nas outras localidades e vice-versa. Haja vista, as trajetórias comuns de formação territorial e organização de mulheres, nas demais localidades como Dona, Santo Antônio, Ipanema, Campo verde, Curuperé dentre outras.

A opção pela referida localidade, deve-se ao fato da comunidade ser uma das pioneiras na luta pelo reconhecimento das terras quilombolas, também por ser dessa localidade que nasce todas as outras localidades quilombolas. Segundo Edna Castro (2003), “é da localidade do Cravo que remanescem todas as comunidades quilombolas do baixo Bujaru”. Outro fator ponderando, foi o fato de algumas das mulheres do Cravo atuarem de forma expressiva nos movimentos sociais. Logo, o critério de escolha baseia-se no histórico de formação do Cravo, bem como na atuação das mulheres nas demandas por direitos e participação social.

A aproximação com a Comunidade Remanescente de Quilombo do Cravo, data dos anos de 2012/2013, quando iniciamos uma pesquisa para elaboração da monografia de especialização em História Afro-brasileira e Indígena, ofertada pela Universidade Federal do Pará, Campus Cametá. Naquele momento, o objetivo era compreender o processo de formação da identidade quilombola a partir das práticas culturais, presente na comunidade. Este primeiro trabalho, foi intitulado, *Saberes e Práticas Culturais Cotidianas da Comunidade do Cravo*, o qual foi apresentado na faculdade de História na Universidade Federal do Pará - Campus Tocantins em novembro de 2013.

Neste trabalho, discutimos a formação da identidade quilombola dos sujeitos da comunidade do Cravo, a partir de elementos como cultura local, modos de vida e práticas cotidianas no território. Interessava à época, entender a construção da identidade quilombola, a partir de elementos da cultura local, relação social com o território e da origem histórica do lugar. Durante a pesquisa para a elaboração da monografia, enxergamos tensões e contradições internas e externas à Comunidade que

determinaram a sua dinâmica territorial, o que nos fez atentar para a atuação e participação de mulheres nas questões sociais e políticas local.

Entretanto, o objetivo desse primeiro trabalho não era a atuação das mulheres na localidade, mas as práticas de identidade local expressa cotidianidade. Porém, as constantes narrativas sobre atuação de mulheres frente à luta para permanecer no território do Cravo, chamou decisivamente o nosso interesse de pesquisa. Contudo, não coube naquele momento a investigação sobre essas mulheres e suas formas de ação. Deixamos o interesse em *stand by*, logo que surgiu a oportunidade de fazer um mestrado em educação e cultura, não houve dúvidas sobre o tema a escrever.

As referências às mulheres do Cravo, não se restringiam somente a localidade, muitas vezes, ouvíamos no centro urbano de Concórdia do Pará, notícias de que os quilombolas, iriam fechar a estrada para pressionar o governo a fazer melhorias nos ramais, serviços de saúde, educação, água etc. Os nomes citados nessas organizações, quase sempre, eram de mulheres como Dona Antonieta de Barroso, Professora Anastácia, Dona Dandara, dentre outras. Todavia, pouco se sabia ou se sabe, sobre essas mulheres que se mostravam/mostram tão possuidoras de coragem no enfrentamento pelo direito do seu povoado. Portanto, quisemos entender quem são essas mulheres, que não se recusam a buscar melhorias para sua localidade e, assumem uma identidade própria de mulher negra, quilombola e agricultora.

Outro fator importante, que também marcou as inquietações sobre esse tema, foi a eleição 2009, da primeira mulher negra quilombola no Município de Concórdia do Pará, sendo que tal mulher é da comunidade do Cravo. A notícia de sua candidatura aguçou os sentidos, no interesse de saber mais sobre tais mulheres. Percebíamos ali, uma quebra nos padrões de candidatos a cadeira de vereadores do município, sempre direcionada aos homens, especialmente da cidade.

A campanha eleitoral, de dona Antonieta de Barroso era muito expressiva, no sentido de assumir a identidade de mulher negra quilombola. Sua música de campanha fazia referência a mulher negra quilombola que lutava por direitos e a sua identidade quilombola. tal categoria conceitual, foi construída historicamente com peso negativista e racista<sup>3</sup>, entretanto, nesse momento, assumido por Dona Antonieta de Barroso

---

<sup>3</sup> ALMEIDA, A.W.B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.



positivamente. Embora em nosso trabalho para especialização, relato recolhido em 2013, tenha mostrado que são os homens quem se destacam no campo da política partidária, estávamos diante de uma nova perspectiva de gênero e visibilidade feminina, que nos levou mais uma vez a refletir sobre a importância dessas mulheres na localidade e os processos de empoderamento que estavam adjacentes a elas.

A comunidade Remanescente de Quilombolas do Cravo tem um significado especial, foi o primeiro espaço de interação, de contato e de interesse em fazer um estudo sobre mulheres quilombolas e atentar para a sua importância na reprodução social e espacial das comunidades remanescentes de quilombos no Nordeste do Pará.

Todavia, cientes de que toda interpretação da realidade é condicionada por determinações sociais, históricas e espaciais de quem a interpreta, não negamos que a escolha dos nossos questionamentos de pesquisa é também resultado das nossas vivências e experiências pessoais. Para, além disso, conhecer a realidade das mulheres quilombolas no Cravo representou um descortinar de diversas situações vividas pelas mulheres na região. Assim, entrevistar e estabelecer um diálogo junto às mulheres quilombolas nos proporcionou *um outro olhar* para as histórias das mulheres negras e de tantas outras mulheres presentes em nosso cotidiano, pois, como formula Cardoso (1995, p.348) quando expõe que: “entre o ver e o olhar é a própria configuração do mundo que se transforma”, o ver as mulheres quilombolas foi se transformando no olhar, no compreender o que estava subjacente ao simples visível.

Ademais, compartilhamos da compreensão de Cardoso (1995) ao declarar que o ver é o ato de enxergar de forma passiva, dócil e desatenta, ingênua e desprevenida, como se os olhos refletissem as coisas de forma embaçada, enviesada. Já o olhar é carregado de malícia, intencionalidade e também de premeditação. Seguindo essa compreensão, nosso olhar se fez cada vez mais instigado a compreender os espaços onde essas mulheres se formaram enquanto lideranças, já que eram sempre referenciadas pelos seus pares como importantes na localidade, e mesmo fora dela. No decorrer da pesquisa, a realidade das mulheres quilombolas da comunidade do Cravo foi se transformando de o simples ver no olhar, no descortinar do real, no questionar, no indagar.

Dessa forma, fazer o trabalho sobre processo de construção/formação das lideranças femininas na referida comunidade, nos levou a entender que há um diferencial no campo simbólico de poder, pois, ELAS rompem a dicotomia dos papéis historicamente negados a mulheres, se esforçam para manter ou transformar as estruturas das relações existentes nas suas comunidades, legitimando ou não as práticas sociais ali existentes. Todavia, suas falas, sua atuação, ainda são invisibilizadas pelos ditames históricos, que foram construídos sobre o gênero mulher e o preconceito é ainda mais pungente quando a referência é a mulher negra do campo e quilombola<sup>4</sup>, visto que a mulher quilombola pouco figura na história de formação do Brasil, pois foram tratadas pela literatura e políticas de Estado dentro de uma categoria genérica de camponesas ou agricultoras, negando-lhes sua identidade de mulher negra quilombola.

Dentre os vários espaços de atuação, foi possível encontrar uma forte relação destas com a igreja católica a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da Comissão Pastoral da terra, do movimento social quilombola e o específico de mulheres, denominado Movimento de Mulheres transformadoras do Campo e da Cidade de Concórdia e Bujaru (MMTCCB), estes últimos que marcaram a dinâmica de luta por igualdade de gênero e direito a terra, onde as mulheres negras foram as principais protagonistas.

Ao examinar o protagonismo de mulheres da Comunidade do Cravo, tentamos compreender a tessitura política, social do povoado, na busca de compreender as imbricações de gênero e identidade como constitutivos das relações sociais existentes. A experiência dessas lideranças femininas em movimento social. Marcam suas atuações na vida social e política na comunidade, atuações estas que merecem um estudo que possa revelar as diferentes facetas de suas identidades de mulheres lideranças, mães, donas de casa, agricultoras, sindicalistas, educadoras informais, dentre outros aspectos. Desse modo, a análise da trajetória e organização de mulheres negras quilombolas, pode nos mostrar um panorama da atuação feminina nesses campos de disputa no coração da Amazônia.

Nesse caminhar, o movimento social e quilombola reflete as estratégias e mobilizações de mulheres quilombola, em sua multiplicidade de expressões, ao longo da história do país no qual essas lideranças estão inseridas. Reflete as ações de

---

<sup>4</sup> CARNEIRO, Sueli. Enegrecendo o Feminismo. Revista Estudos Avançados. 17 (49), 2003.

contraponto às forças antagônicas, que em cada período histórico se expressou à sua maneira. (TECCRANI, 2006) assim, pesquisar as estratégias de luta dos sujeitos sociais (mulheres) no movimento social no espaço rural, é tentar revelar as estratégias de luta por igualdade de gênero e por direito a terra. Uma dessas táticas, é o assumir-se quilombola. Deste modo, o movimento social, especialmente o de Mulheres do Campo (MMTCB) e quilombola, são um dos pontos de partidas para entender as diversas formas de construção/formação de gênero, de identidade quilombola das mulheres lideranças.

### **1.1-Delimitação de questões centrais da Pesquisa**

A participação das mulheres da comunidade do Cravo, em espaços de decisão como movimento social, associação e na política é neste trabalho considerado de grande importância para o reconhecimento destas enquanto sujeito social, político e liderança local. Tais sujeitos, estão inseridos num sistema de relações desiguais, em que o direito se metamorfoseia em benefícios e o acesso a esses direitos perpassa por caminhos conflituosos, noutros momentos de suas formações pessoal e coletiva.

Historicamente, a negação de direitos à terra e a identidade de trabalhadora rural quilombola à mulher, significou o seu confinamento ao espaço privado, uma vez que o exercício das suas várias jornadas de trabalho não era reconhecido como gerador de valor. Ainda que esta, desempenhasse atividades significativas para a manutenção da família, como o preparo da terra, plantio e colheita dos produtos de subsistência, o cuidado de pequenos animais, o cuidado com a alimentação, higiene e limpeza para toda a família ou realizasse outras atividades, como os trabalhos em espaços da igreja, como catequistas, organizadoras de missas e trabalhos comunitários, (CARNEIRO, 1994). Essa situação colocou as mulheres rurais na invisibilidade por longo tempo, pois os trabalhos destas se diluíam nas atividades masculinas, apenas o trabalho e atuação dos homens eram considerados.

Assim, o ingresso das mulheres em movimento social, por meio de sindicatos, associação, movimento de mulheres e luta pela titulação coletiva. Pode significar mais que uma simples participação, na verdade, pode constituir o nascimento enquanto sujeito social, até então invisível socialmente.

Dessa maneira, a discussão a ser apresentada, gira em torno da participação das lideranças femininas na luta pela igualdade de gênero a partir de sua formação política no Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo; bem como, no movimento pela titulação do território quilombola da região nordeste do Pará, em especial da comunidade remanescente de quilombolas do Cravo. Ainda que outras formas de organização, tenham conquistado importante influência paralelamente a esses dois movimentos, por considerar que estes foram importantes na formação social das mulheres quilombolas, os priorizamos como foco para análise, refletidas a partir da participação e ações das mulheres no Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Concórdia do Pará e Bujaru (MMTCCB) e do Movimento Quilombolas da região de Concórdia do Pará- PA. Além disso, busca-se compreender questões como:

- ✓ Como se deu o processo de construção das lideranças femininas na Comunidade remanescente de quilombo do Cravo?
- ✓ Qual o papel das mulheres lideranças da Comunidade do Cravo no processo de luta pela titulação e permanência na terra?
- ✓ Qual a importância do MMTCCB na tomada de consciência de gênero e empoderamento das mulheres lideranças do Cravo?
- ✓ Como o papel do Movimento quilombola contribui na formação das lideranças (mulheres) e no acionamento da identidade de mulher quilombola?

Tais perguntas, não podem ser respondidas simplesmente por elementos teóricos e conceituais. É preciso mergulhar no campo empírico, na memória dos sujeitos, para pinçar os elementos que de fato vivenciaram e vivenciam a participação nos movimentos sociais, bem como, noutros espaços de formação. Como estratégias de construção de uma visibilidade possível e, de busca por direitos sociais no que diz respeito a relações de gênero, e pelo reconhecimento de suas terras como quilombolas.

Lançar-se à tentativa de mostrar a liderança e o processo de empoderamento das mulheres nessa comunidade (Cravo), é pressupor que existe um rompimento dessas mulheres com a situação de submissão e alienação do processo histórico, para uma ordem que se reverte por meio da consciência de si mesma, de suas histórias e da história do lugar de onde falam. Pois, segundo Leite (2004), nos processos de luta pela terra há uma grande participação das mulheres, incentivado pelos movimentos sociais,

sejam movimentos específicos de mulheres como é o caso do Nordeste paraense — microrregião de Tomé-Açu —, ou por movimentos mistos (homens e mulheres), como o movimento quilombo, estes, de fato, refletem uma tomada de consciência pelas mulheres dos seus lugares de direito.

A hipótese central é de que a atuação de mulheres no movimento social (especialmente o MMTCCB) e no movimento quilombola, assim como em outros espaços de ação, configurou-se a longo prazo no empoderamento destas, como lideranças na Comunidade, fornecendo a possibilidade de visibilidade social e política.

Desse modo, consideramos para essa pesquisa como objetivo geral: Compreender o processo de constituição das mulheres quilombolas, a partir das suas trajetórias e ações no Movimento social, especificamente o Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo de Concórdia e Bujaru (MMTCCB), do Movimento Quilombolas e na luta pela titulação coletiva do território quilombola. Logo, para alcançar tal objetivo, definimos como objetivos específicos: a) compreender o processo de construção das lideranças femininas na Comunidade de remanescentes de quilombo do Cravo; b) analisar o papel das lideranças da Comunidade do Cravo na luta pela titulação coletiva e permanência na terra; c) compreender a importância do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo de Concórdia e Bujaru na formação de lideranças (mulheres) da Comunidade do Cravo.

Neste caminho, para conseguir aprofundar a análise teórica e metodológica em torno do objeto de pesquisa (**As mulheres lideranças da Comunidade Remanescente Quilombolas do Cravo**), apontamos algumas categorias de análise: relações de gênero, movimento social, empoderamento, liderança e território. Essas categorias não serão analisadas isoladamente, já que elas se articulam para dar visibilidade ao objeto de estudo.

## **1.2-Metodologia de Pesquisa**

A História Oral é o norte metodológico, que guia esta empreitada pelas histórias e memórias vivas das mulheres negras da comunidade quilombola do Cravo. Partindo da modalidade de História Oral Temática, pretendemos aqui analisar fatos do passado, visando compreender as atuações de mulheres negras como liderança da referida comunidade. Ultrapassando, porém, os limites de vê-la somente como suporte

metodológico para o trato de temas recentes da história, recorreremos às fontes orais como uma opção epistemológica que fornece sustentação para uma investigação politicamente comprometida com a valorização e a recuperação das maneiras diversas de viver a história, tendo em vista que, conforme Oliveira:

A história oral recupera aspectos individuais de cada sujeito, mas ao mesmo tempo ativa uma memória coletiva, pois, à medida que cada indivíduo conta a sua história, esta se mostra envolta em um contexto sócio histórico que deve ser considerado. Portanto, apesar de a escolha do método se justificar pelo enfoque no sujeito, a análise dos relatos leva em consideração as questões sociais neles presentes. (OLIVEIRA, 2005, p. 94).

Para Paul Thompson (1992), a História Oral pode oferecer múltiplas possibilidades e outros pontos de vista a respeito dos sujeitos, visto que “a realidade é complexa e multifacetada; e um mérito principal da história oral é que, em muito maior amplitude do que a maioria das fontes permite que se recrie a multiplicidade original dos pontos de vista” (THOMPSON, 1992, p. 25). Parto, portanto, em busca das narrativas de mulheres negras quilombolas para apresentar a multiplicidade dos pontos de vista destas. Para Cardoso (2012, p. 30), “as fontes mais genuínas de conhecimento sobre as mulheres negras são elas mesmas, sendo necessário que estudos que as tomem por temática, considerem seus pontos de vista de mulheres e negras”. Ainda sobre esta característica da História Oral, comungamos também com o pensamento de Marieta Ferreira e Janaína Amado (2005) ao ressaltar que a História Oral, se constitui vinculada à história dos excluídos, dos movimentos sociais populares, de lutas cotidianas encobertas ou esquecidas, de versões menosprezadas recuperadas pela escuta dos participantes, dos sujeitos envolvidos no fazer contínuo da história.

Portanto, escolhemos dentre as inúmeras modalidades da História Oral, a modalidade de História Oral Temática, por esta nos permitir coletar as informações pertinentes de cada narrador, a partir de questões preestabelecidas tematicamente, tais como: início do MMTCCB, participação em movimento social, trajetórias de vida, dentre outros, sem, contudo, perder a profundidade e riqueza de cada história narrada. A História Oral Temática, parte de assuntos específicos, preestabelecidos, a objetividade é mais direta, aproxima-se da apresentação analítica em diferentes áreas do conhecimento, procura buscar a “verdade”<sup>5</sup> pela narrativa de quem presenciou, vivenciou um

---

<sup>5</sup>A palavra VERDADE esta entre aspas, pois consideramos que um fato pode conter múltiplas verdades, a partir de diferentes pontos de vista de quem o narra.

acontecimento, ou dele tenha alguma versão. As temáticas também podem constituir-se em desdobramento dos depoimentos de histórias de vida ou compor um elenco específico, que é o nosso caso.

Nessa modalidade, os detalhes da história pessoal do narrador, são interessantes quando relaciona ou revela aspectos úteis à informação temática, como afirma Meihy:

(...) a “verdade” de quem presenciou um acontecimento ou que, pelo menos, dele tenha alguma versão que seja discutível ou contestatória [...] detalhes da história pessoal do narrador interessam apenas na medida em que revelam aspectos úteis à informação temática central (BOM MEIHY1996, p. 51, aspas do autor).

A História oral temática, preocupa-se, portanto, com temas específicos e busca, na versão do narrador/entrevistado, rememorar sua vivência, possibilitando investigar e analisar a experiências e as trajetórias relevantes para o tema em questão.

A História Oral, como metodologia, permite uma imersão nas experiências das mulheres da Comunidade do Cravo, vivências estas, guardadas em suas memórias, e ao serem narradas se transformam em fontes de análise para a pesquisadora. O entendimento acerca do protagonismo das mulheres quilombolas, e a valorização de suas experiências na luta por direitos à igualdade de gênero e à permanência nos seus territórios, não seriam possíveis por outro viés metodológico, visto que a narrativa oral se desloca do lugar da ausência de escrita e adquire centralidade no fazer histórico dos sujeitos dessa pesquisa.

O trabalho com a História Oral requer, ainda, uma reflexão sobre a memória, uma vez que possibilita transitar entre várias temporalidades do vivido, demarcando subjetividades construídas nas trajetórias de vida. O registro das histórias dos sujeitos, para além de focalizar suas memórias pessoais, constrói também uma visão mais concreta do funcionamento e constituição do grupo social ao qual pertencem. A nosso ver, a História Oral possibilita narrar o passado a partir do olhar do presente, incorporando experiências do narrador, do seu próprio agir cotidiano. Esta perspectiva, gera uma ruptura com a concepção de que os acontecimentos narrados têm um único significado, alijando da própria história, o operar cotidiano. Nosso entendimento, é que a narrativa oral possibilita criar outros entendimentos sobre o passado, propicia novos olhares acerca do presente e, por extensão, novas práticas.

Para Michelle Perrot, a memória é um dos problemas da História Oral, pois diz respeito a algo “reconstruído em função das experiências da pessoa que fala. Essa pessoa vai, inclusive, esquecer-se de muitas coisas e, talvez, no momento mesmo em que ela estiver falando, vai construir a maneira pela qual ela percebe seu passado” (1998, p. 359). Ao contrário da autora, destacamos como positivo aquilo que parece ser uma fragilidade metodológica, o relato a partir do ponto de vista de quem fala/narra, na medida em que interessa saber como a identidade e o processo de empoderamento das mulheres negras lideranças no Cravo foram construídos em suas trajetórias de vida, como colocam Verena Alberti e Amílcar Pereira (2008), é uma característica interessante da metodologia da história oral:

A de permitir o conhecimento de realidades sociais através da narrativa de histórias que condensam determinados significados sobre o passado. São momentos especiais de uma entrevista, breves narrativas inseridas na grande narrativa de história de vida, que encerram uma riqueza tal que se tornam especialmente ‘citáveis’ para dar conta de determinadas experiências (ALBERTIE, PEREIRA, 2008, p. 88).

A história oral, nesta ótica, é importante, abarca as memórias, as experiências permitindo aos homens e mulheres formados sob esta perspectiva, desenvolver a consciência de seu papel político, e de sua importância para a comunidade. Segundo Michael Pollak (1992), a memória é um elemento constitutivo do sentimento de identidade, tanto coletiva, quanto individual, na medida em que é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em reconstrução de si, evidenciando as subjetividades e identidades dos sujeitos, permitindo interagir com suas afinidades, bem como, com suas singularidades e diferenças dentro do grupo e em relação aos demais grupos.

Também, tivemos a possibilidade de fazer cruzamentos com documentos escritos, sobre a trajetória das mulheres no movimento social, esse cruzamento foi proveitoso, visto a possibilidade de dialogar entre as lembranças que já haviam sido perdidas na memória, e se achavam escrita no papel. A utilização das fontes orais e escritas, não são mutuamente excludentes, mas tem características autônomas e função específica. O que não podemos fazer, segundo Portelli (1998) e Thompson (1998), é afirmar veracidade totais em nenhuma das fontes, porque tanto a oral como a escrita podem ser modificadas, corrompidas.



A escolha das entrevistadas, foi orientada por critérios a partir da posição da entrevistada no grupo, dos significados de suas experiências (CARDOSO, 2012). Direcionamos, então, para o reconhecimento do trabalho das lideranças mulheres no movimento quilombola, movimento de mulheres, trajetórias pessoais e relação social na comunidade e ainda, referente às outras áreas de atuação no que se refere a questões quilombolas.

A metodologia utilizada para a organização das entrevistas segue a do Programa de História Oral do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), ou seja, as entrevistas foram “conduzidas com vistas a perceber a relação entre a história social e a trajetória individual de cada entrevistado” (ALBERTI; PEREIRA, 2004).

Dessa forma, construímos um roteiro de entrevistas semiabertas, que dessa liberdade de narrativa as entrevistadas, mas que pudesse nos guiar, para não perder o foco de interesse da pesquisa. Em função da proposta de entrevista, segui a orientação do CPDOC, o roteiro com perguntas sobre foi elaborado para indagar sobre a infância, família, trajetória escolar, relações afetivas, religião, até chegar à atuação, à participação nos movimentos sociais, em especial no movimento de mulheres e no movimento quilombola. As trajetórias dessas mulheres, entretanto, têm por cenário a sociedade brasileira, logo as mobilizações das mulheres negras do Cravo ocorrem interligadas aos acontecimentos históricos mais gerais, da década de 1980. Assim, para manter a relação entre o indivíduo e o contexto histórico, como sugerido por Alberti e Pereira (2008), foram inseridos no diálogo/entrevista marcos significativos para a formação e consolidação dos movimentos de mulheres e movimento quilombola.

A orientação de que, em História Oral, a/o pesquisadora (or) deve aceitar a prioridade dada pela (o) entrevistada (o) ao que deseja contar, veio de Alessandro Portelli (1997). Na maioria das vezes, não foi necessário fazer todas as perguntas, visto que as entrevistadas traziam as questões a serem investigadas, espontaneamente, em suas narrativas. Sendo assim, mesmo tendo um roteiro pré-definido para as entrevistas<sup>6</sup>, procuremos interferir o mínimo possível no relato das entrevistadas, intervindo apenas para recuperar questões que não ficaram suficientemente explicitadas ou, ainda, para retomar perguntas não respondidas, e isto apenas no final.

Após realizar as entrevistas, foi construído um quadro, com informações pessoais de cada entrevistada: nome, idade, local da entrevista, horário da entrevista, escolaridade, estado civil, número de filhos, atuação na comunidade.

O primeiro passo antes da ida a campo foi o estabelecimento do contato prévio com as lideranças comunitárias para agendar nossa visita. Em alguns momentos tivemos que formar redes de comunicação para conseguir falar com algumas das lideranças locais, tivemos dificuldade com uma das entrevistadas, marcamos a entrevistas quatro vezes, mas não tivemos sucesso em todas as idas.

Iniciamos a pesquisa de Campo no segundo trimestre de 2014, sempre que viajávamos da cidade de Cametá, onde estava cursando as disciplinas do mestrado, para a cidade Concórdia do Pará (cidade natal da pesquisadora), aproveitávamos o tempo para irmos até a comunidade. Todavia, a estadia na localidade se concentrou mais densamente nos meses de julho e parte de agosto de 2014, e após a qualificação em maio e julho de 2015, quando fomos à comunidade cerca de cinco vezes, pois as novas indagações da banca qualificadora redirecionaram alguns aspectos da pesquisa, sendo necessárias entrevistas com novos sujeitos.

A pesquisa de campo teve outros espaços de coleta de dados, além da comunidade do Cravo, foram: a sede da Comissão Pastoral da Terra, em Ananindeua-PA, (CPT/Guajarina), na pastoral, encontramos *folders*, convites, cartilhas, livretos, fotos, relatórios, estatutos, todas essas documentações referentes ao Movimento de Mulheres do Campo, e ao início da luta pelo reconhecimento das reminiscências quilombolas na região. Também tivemos contato com as freiras católicas que ajudaram na coordenação do MMTCCB, e no ciclo de cultura que alfabetizou as lideranças do Cravo e comunidades vizinhas, com as quais também fizemos entrevistas. É necessário dizer que a CPT foi muito importante no contexto de organização das comunidades quilombolas da região da Guajarina, foi com ação dos agentes externos que muitas mobilizações, como a descoberta da história do lugar tomou fôlego, levado as comunidades a se organizarem para lutar pela titulação coletiva. Também foi com a influência direta da Comissão pastoral, que as mulheres se organizaram em movimento social específico para a categoria.

Outro lugar onde buscamos informação, foi na cidade de Bujaru-PA, nesse município procuramos a primeira coordenadora geral do MMTCCB, a senhora

Jerônima, no intuito de encontrar elementos do funcionamento do movimento e as relações com a CPT e as comunidades, especialmente a do Cravo.

Nesse itinerário percorrido para realizar a pesquisa de campo, usamos como suporte metodológico, gravador portátil para registrar todas as entrevistas, máquina fotográfica, caderno de campo, para fazer as anotações de detalhes e observações dos locais ou do que ficavam implícito nas entrevistas, ou mesmo nossas inquietações teóricas, após as narrativas das entrevistadas.

As falas/relatos foram mantidas na íntegra, mantivemos até mesmo as suas pausas, para articular as ideias ou procurar na memória os detalhes do fato acontecido, aquela data ou nome esquecido com o uso da reticência. Nesse sentido, é perceptível que o texto escrito, perde a riqueza do discurso, pois oculta os gestos e as expressões de dúvidas, deixa escapar as sonoras risadas, às vezes, denunciando uma “travessura” política, uma estratégia que deu certo, ou, ainda, omite o peso da voz ao relatar o diálogo “atravessado” que gerou um mal-entendido e/ou uma ruptura nas relações, mas deixa clara a trajetória das mulheres da Comunidade do Cravo. Tais relatos permitem entender os caminhos e condições que construíram as entrevistadas e as empoderaram como liderança local. Caminhos estes, assinalado por dificuldades, encontros e desencontros marcados por conflitos, avanços e recuos, vitórias e derrotas. A fim de compreender o papel da trajetória dessas mulheres na história da comunidade e nas relações de gênero dentro da mesma como um decurso de um movimento social que se consagra como espaço de luta pela terra, tomamos as histórias e entrevistas de mulheres que participaram do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade, do movimento quilombola entre outros espaços de reivindicação. Dessa forma, escolhemos como fontes privilegiadas para esse estudo as narrativas das mulheres da Comunidade, bem como de outras que vivenciaram e ainda vivenciam as relações na localidade.

### **1.3 Perfil das Entrevistadas**

Para uma breve descrição do perfil das mulheres entrevistadas, é necessário manter o sigilo quanto a algumas identificações. Embora, todas as entrevistadas tenham assinado o termo de consentimento para o uso dos seus reais nomes, optamos pelo

anonimato destas, logo, os nomes das interlocutoras são fictícios. Para tal, a identificação das entrevistadas será utilizada nomes de mulheres negras que tiveram grande importância na história do Brasil, no diz respeito à luta por liberdade e igualdade de gênero.

### **ANTONIETA DE BARROS**

Antonieta de Barros, sessenta e dois anos, casada, há cerca de 40 anos, mãe de 8 filhos, nasceu na cidade de Bujaru. Funcionária pública, agricultora, foi à primeira vereadora negra auto identificada quilombola do Município de Concórdia do Pará pelo Partido dos Trabalhadores (PT) de 2009-2012. Militante do movimento quilombola, foi também a primeira presidenta da Associação Remanescente de Quilombolas Nova Esperança de Concórdia do Pará (ARQUINEC<sup>7</sup>) de 2001-2004. É membro, conselheira da Associação Remanescente de Quilombolas do Cravo (ARQUIC) e a única mulher a fazer parte da coordenação da igreja católica da localidade do Cravo. Trabalhou no Movimento de Pequenos Agricultores (MPA), e como voluntária na Comissão Pastoral da Terra (CPT) na condição de educadora popular nos anos 1980/1990 pelo círculo de cultura.

### **ANASTÁCIA**

Sessenta anos, separada, professora aposentada pelo município de Concórdia do Pará, nascida no município de Iritua-Pa, veio para o Cravo em meados de 1950, para trabalhar como professora, é agente administrativa na escola Braga de Cristo (escola do Cravo), mãe de quatro filhos, vice-secretária da Associação de Remanescentes de Quilombo do Cravo (ARQUIC), coordenadora de liturgia da igreja católica local, militante do movimento de mulheres e quilombola, foi a segunda mulher no Cravo a ser indicada pelas lideranças masculinas a ser candidata pelo PT. Foi abandonada pelo marido por se envolver no movimento de mulheres na década de 1980/90, criou todos os filhos, sozinha, não se casou novamente.

---

<sup>7</sup> A ARQUINEC é a associação mais antiga na luta por direitos à titulação coletiva da terra na região de Concórdia do Pará.

## **ALQUALTUNE**

Têm 25 anos, casada, mãe de um filho, professora de Matemática no Polo do Cravo, cursou nível superior pela UFPA na modalidade EAD. É secretária da ARQUIC. Morou cinco anos em Belém, retornou à Comunidade há seis anos. É ainda, cabeleira (atende em domicílio na própria comunidade). Filha de dona Anastácia, Alquatune milita no movimento quilombola.

## **TIA SIMOA**

Aposentada, primeira professora da Comunidade do Cravo, tem 86 anos, casada, teve nove filhos, sendo que todos residem na cidade de Belém do Pará. Tia Simoa morou em Belém dos quinze aos dezesseis anos para estudar, cursando somente até a 5ª série. Voltou para o Cravo, onde foi nomeada pelo prefeito do Município de Bujaru, Sancler, como professora leiga, atuando a vida toda nessa profissão. É guardiã da imagem de Nossa Senhora das Graças guardando-a em sua casa há vários anos, de lá somente é retirada quando começa as caminhadas e novenas no mês de Santa Maria e quando o padre vem à comunidade celebrar missa.

## **DANDARA DOS PALMARES**

Tem cinquenta e nove anos, é casada e agricultora. Atua no MMTCCB desde o início de sua formação. É associada à Associação de Remanescentes de Quilombolas Nova Esperança de Concórdia do Pará, e liderança do movimento quilombola. É uma artista da terra, compõe músicas e poesias de cunho social que são cantadas e declamadas nos encontros de mulheres das comunidades quilombolas. Estudou até o 8ª série pelo programa de Educação de Jovens e Adultos. Atualmente, é coordenadora do Movimento de Mulheres Transformadora do Campo e da Cidade.

## **LUISA MAHIN**

Moradora da Comunidade quilombola de Santo Antônio, professora e agricultora, casada, mãe de cinco filhos/as. É coordenadora do Clube de mães da década de 1980, coordenadora do grupo de mulheres do Santo Antônio, militante e liderança do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade e do movimento quilombolas. Também atua como secretária da Associação Remanescente de Quilombolas Nova Esperança de Concórdia do Pará (ARQUINEC). Apesar de ser de outra localidade, o depoimento da professora nos foi imprescindível, visto suas memórias sobre a formação do clube de mães e a trajetória do movimento de mulheres, sua atuação nesses espaços ultrapassam os limites da sua comunidade e vão até o Cravo e outras localidades.

## **MARIA FELIPA**

Tem quarenta anos, casada, foi membro do Conselho Municipal da Mulher nos anos de 2009 a 2012. É agricultora e pedagoga, atua no movimento de mulheres desde a infância. Militante contra a violência doméstica foi eleita delegada municipal para representar as mulheres rurais na Conferência Nacional de Mulheres Rurais, que ocorre todos os anos. Atua como consultora na formação dos novos membros do Conselho Municipal de Mulheres.

## **CAROLINA MARIA DE JESUS**

Freira católica da Congregação Sagrada Família, mora em Ananindeua-PA, tem cinquenta e oito anos. É pedagoga discípula de Paulo Freire. Coordenadora do Ciclo de cultura desde a década de 1980. Atuou como formadora nas comunidades quilombolas de Concórdia do Pará e Bujaru, como educadora popular. É responsável por toda documentação escrita e imagética da CPT/Guajarina, documentos estes guardados na Congregação Sagrada Família, num espaço denominado de Santuário Pastoral da Terra e das Águas. Hoje, a freira atua nas áreas de Abaetetuba-PA e Mojú-PA, como educadora popular e freira.

## **MARIA MEIA NOITE**

Professora da comunidade de Santo Antônio, casada, tem três filhos. Foi uma das coordenadoras do Clube de mães e do MMTCCB. Foi também secretária da Associação Remanescente de Quilombolas de Concórdia do Pará (ARQUINEC). É catequista, filada ao sindicato de professoras. Atualmente, continua militando no grupo de mulheres da região e no movimento quilombolas. Destaca-se por ser uma guardiã das memórias do MMTCCB e do clube de Mães.

## **ZEFERINA**

Freira católica da Congregação Sagrada Família, tem cinquenta e nove anos e mora em Ananindeua-PA. É coordenadora da CPT/Guajarina desde 1980 e atua como educadora popular nas comunidades remanescentes de quilombolas de Concórdia do Pará e Bujaru. Atualmente, trabalha nos municípios de Abaetetuba-PA e Mojú-Pa, como educadora popular.

## **JERÔNIMA**

Funcionária pública do município de Bujaru, primeira coordenadora geral do Movimento de Mulheres Transformadora do Campo e da Cidade, na década 1968, período de formação do mesmo. Atualmente, coordena a Casa da Gaída Silva (espaço construído para receber mulheres, foi batizado de Gaída Silva em homenagem a coordenadora do Movimento que faleceu na de 1980) em Bujaru. É filiada ao Partido dos Trabalhadores e atua politicamente na defesa das mulheres, mais sem um envolvimento intrínseco com o movimento de mulheres que se mantém no espaço rural.

A escolha das entrevistadas, não se deu de forma aleatória, todas têm ou tiveram passagens marcantes nos movimentos sociais quilombolas e movimento de mulheres ou atuaram na formação desses, como é o caso das freiras do Sagrado Coração de Jesus, que coordenavam a formação das trabalhadoras por meio da educação popular no meio rural. As ações e trajetórias das mulheres são singulares para compreendermos os processos de reivindicações por igualdade de gênero e na luta pelo território no nordeste paraense, zona Guajarina, microrregião de Tomé-Açu.



**CAPÍTULO II**  
**FORMAÇÃO TERRITORIAL E SOCIAL DA**  
**COMUNIDADE REMANESCENTE DE**  
**QUILOMBOLAS DO CRAVO**



## **2. Caracterização do Território de Pesquisa**

Discorrer sobre a localização da comunidade remanescente de Quilombo do Cravo é se permitir viajar nos rios e igarapés que cortam todo território do Nordeste da zona Guajarina<sup>8</sup>. É deixar a imaginação flutuar entre os Rios Bujaru, a oeste de Concórdia do Pará e o Rio Capim ao Sul do mesmo município. Viagens por dentro dos braços dos rios que cortam todo o entorno da pequena cidade de Concórdia do Pará, cercada de histórias, quase sempre esquecidas seja pela historiografia da Amazônica ou pelo seu próprio povo que desconhece as diferentes maneiras de formação da região. Formação esta, marcada por um processo histórico que remete ao século XVIII e XIX, período de utilização de mão de obra escrava nas lavouras e engenhos da região. Destarte, a colonização da Amazônia tem imbricações na atual conjuntura de busca pela titulação coletiva das terras quilombolas da desta região (ANDRADE,2013).

### **2.1. Colonização do Território de Concórdia do Pará**

O Rio Bujaru, afluente à margem esquerda do rio Guamá, atravessa o território do atual município de Bujaru em mais de 100 quilômetros em direção ao sul do Estado do Pará, adentrando ao município de Concórdia do Pará. É às margens desse rio e de seus afluentes que se localiza a comunidade remanescente de quilombo estudada: a comunidade remanescente de quilombolas do Cravo. O Bujaru é um rio dotado de inúmeros afluentes, sendo os mais importantes os igarapés<sup>9</sup> Cravo e Jutaí, (o primeiro é também o nome da comunidade ora pesquisada), os quais também possuem outros afluentes que compõem áreas de várzeas, igapós e terra firme<sup>10</sup>.

De acordo com Castro (2003), a situação das posses das cartas Data de sesmarias concedidas entre 1724 e 1824, todo o rio Bujaru foi ocupado até o final do século XVIII, sendo a maior parte concedida na primeira metade do XVIII. Ainda

---

<sup>8</sup>Zona Guajarina: Microrregiões do nordeste paraense, quais sejam, Abaetetuba, Acará, Barcarena, Concórdia do Pará, Mojú, Tomé-Açú, Tailândia e Maracanã, na região do Salgado.

<sup>9</sup>Igarapé: Rio pequeno com as mesmas características dos grandes e que é geralmente navegável. Os maiores recebem o nome de igarapés-açus e os menores, igarapés-miri (Ferreira, 2004, Apud Santana, 2010).

<sup>10</sup>Igapó: área constantemente inundada e pantanosa. A várzea se estende ao longo dos grandes rios e são inundadas diariamente pela maré e anualmente pelas cheias. Terra firme são áreas mais altas, jamais inundadas pelas cheias de rios (BRANCO, 1989, apud, SANTANA, 2010).

segundo a autora, nos censos de 1778 e 1803, verifica-se que houve um aumento da população escrava em fazendas e engenhos da região de Bujaru, o que revela uma possível ocupação das terras, superior à permitida pela doação de cartas Datas. Esse dado faz com que a autora levante a hipótese que:

As concessões representariam apenas uma parte das terras efetivamente declaradas como pertencentes aos sesmeiros, indicando uma apropriação privada de terras públicas fora do sistema sesmarial, mas finalmente por ele legitimada na medida em que poderia ter um documento oficial como aval à sua instalação. Mas provavelmente a maior parte das terras de Bujaru foi ocupada por outros mecanismos, como o apossamento primário, incluindo aí grandes e médios proprietários, pequenos sesmeiros, sitiantes sem terras, quilombolas e índios destribalizados. (CASTRO, 2003, p. 2).

Pelas cartas de Sesmarias supõe-se que, neste território havia posseiros há muito tempo. Segundo a autora, esses primeiros moradores “posseiros” desenvolviam uma agricultura de roças, lavouras de gêneros diversos com plantios de cacau, tabaco e cana-de-açúcar e a criação de gado também era uma das atividades, mais primordialmente o cultivo da mandioca (CASTRO, 2003, P.14).

Estavam presentes na região grandes e médios proprietários, pequenos sesmeiros, sitiantes sem-terra, negros escravos fugidos e indígenas destribalizados. O acesso à terra, era um privilégio e estava relacionado, não irrestritamente, a um poder de hierarquias, do qual a igreja também fazia parte. “O trabalho missionário que representa o “cuidar dos negócios do espírito”, iria também conformar a geografia da ocupação das terras novas, nesse início da colonização na Amazônia” (CASTRO, 2003).

Essa região, por ser mais próxima a Belém, era de interesse de colonos portugueses, além de muitos açorianos que se dirigiam para as terras da província do Pará e Maranhão. No Pará, assentaram nos rios Guamá, Acará, Mojú e Bujaru, onde assentaram os marcos de freguesias e vilas, em todos estes casos se tornaram sedes dos Municípios. Castro (2003) relata ainda que com a concessão de Cartas Datas<sup>11</sup> de sesmaria, foram se estabelecendo médias e grandes propriedades, que propiciaram o aparecimento de fazendas, dando início aos núcleos rurais ao longo dos rios e igarapés próximos a capital paraense.

A partir do estudo das Cartas de sesmarias, foi possível constatar que foram distribuídas terras ao longo do rio Bujaru, até sua cabeceira, e nos igarapés que nele deságuam como no Curuperé, o igarapé João, Pirapora e o Cravo. (CASTRO, 2003, p.2)

---

<sup>11</sup>Cartas Datas: era um documento da Coroa Portuguesa que fazia a concessão de uma capitania a um capitão donatário. A Coroa tinha particular interesse nos forais porque estes funcionavam como fontes de renda. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lei\\_das\\_Sesmarias](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lei_das_Sesmarias).

Para a autora, esse processo de ocupação das terras ao do rio Bujaru e seus igarapés e na interseção com as terras vizinhas do Rio Capim, mostra um processo de ocupação de terras por partes de negros escravos fugidos das fazendas sob situações diversas. O processo mais importante foi “à fuga das fazendas, entre outras formas de acesso a essas terras como a permanência em franjas cedidas por seus senhores para roças de subsistência, ou ocupadas pelos escravos em situação de abandono por seus senhores” (CASTRO, 2003, p.5). Para Castro (2003), esse fato fez ocorrer a formação mais fixa de agricultura de subsistência e uma conseqüente expansão dessa agricultura. Esse foi um movimento que contribuiu para a consolidação da colonização portuguesa na província. (CASTRO, 2003, Apud SANTANA, 2010).

Na segunda metade do século XVIII, verificou-se o declínio tanto na concessão de sesmarias quanto na capacidade dos senhores para adquirir novos escravos. Este declínio contribuiu para o processo de mobilização e fugas de escravos, constituição de quilombos, surgimento de revoltas, levantes em fazendas que envolviam negros e índios destribalizados, cafuzos e alguns sitiantes, que viriam a definir, em partes, a formação dos atuais apossamentos de terras por parte do grupo de população de origem africana que chega até a atualidade no município de Bujaru e Concórdia do Pará (CASTRO, 2003).

As terras próximas ao rio Bujaru, banhadas pelo rio Moju, mostravam um perfil de grandes e médias propriedades ocupadas com o cultivo de cana-de-açúcar, onde existiam também engenhos e engenhocas<sup>12</sup> para a fabricação do açúcar e de aguardente. Segundo Castro, essas atividades também se desenvolveram nas proximidades de outros dos rios Acará e Capim, que cortam paralelamente o rio Bujaru. (CASTRO, 2003). Nas terras do rio Guamá, onde deságua o rio Bujaru, e no rio Capim, eram férteis para o cultivo de cana- de - açúcar e cacau, porém não se restringia a esses produtos, os moradores também contavam com castanha- do- Pará, óleo de copaíba, salsaparrilha<sup>13</sup>, madeiras que abasteciam o mercado regional e roças de mandiocas,

---

<sup>12</sup>Engenho: Era a unidade de produção de açúcar no Brasil Colonial. Compreendia as terras cultivadas, instalações voltadas para a produção de açúcar e moradias. Eram propriedades dos senhores de engenho, ricos proprietários rurais que produziam açúcar para a exportação.

FONTE: [http://www.historiadobrasil.net/brasil\\_colonial/engenho\\_colonial.htm](http://www.historiadobrasil.net/brasil_colonial/engenho_colonial.htm).

<sup>13</sup> Salsaparrilha: arbusto que nasce em áreas em temperadas e principalmente nos trópicos. Suas folhas e frutos são usados como condimento na alimentação e suas fibras para construção de casas e outros. Sua raiz possui propriedade depurativa, diurética, diaforética, aperiente, eupéptica, emoliente, expectorante,

milho, arroz e verduras. O café e o tabaco também eram cultivados, mas em poucas quantidades (CASTRO, 2003).

A política de promoção agrícola da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão pretenderam criar a possibilidade de realizar inovações na organização da produção da colônia, propondo-se a fortalecer a agricultura e firmar novas bases à ocupação desse vasto território. Essa situação de decaimento por que passa a Província contribuiu para o crescimento de mobilizações no meio de escravos e os processos de fuga passam a se tornar mais frequentes e generalizados. Neles se incluem índios destribalizados, cafuzos e alguns sitiantes em movimento que levaria, mais tarde, a se fortalecer por meio de revoltas organizadas, constituição de quilombos e levantes em fazendas de senhores (CASTRO, 2003).

Segundo Castro e Acevedo Marin (2001), a presença de quilombos nas áreas próximas de Belém, onde se inclui o rio Bujaru é bem significativa e esse processo de apossamento da terra espalhava-se por todo o *interland*<sup>14</sup>, criando nas experiências de fuga, de busca de esconderijo, de lutas armadas na defesa da liberdade, em meio aos cenários de matas, rios e igarapés, corredeiras e cachoeiras, o domínio de territórios. Para as autoras, o domínio dos segredos e perigos da floresta fez em espaços de uma a duas gerações e demonstra a ruptura interna com o regime de violência pelo qual os negros e negras escravizados passavam.

O processo de resistência à violência imposta pelo regime escravagista se singulariza nos séculos XVIII e XIX para vasto território que se estende do delta do Amazonas até o seu curso médio, nos rios Tocantins, Tapajós e Trombetas, e mais à proximidade de sul de Belém nos rios Moju, Acará, Capim e Bujaru, como faz prova a documentação oficial encontrada nas correspondências da administração colonial. (CASTRO e ACEVEDO MARIN, 2001, p. 22). Sob essa paisagem de rios e floresta,

---

antileprosa, miotônica e sudorífica, sendo usada no tratamento de gripes febres, resfriado, sífilis, psoríase, dermatoses, eczemas verrugas, furúnculo, gota, reumatismo, artrismo e infecções vesiculares e renais. (MEDEIROS; SENNA-VALLE, ANDREA, 2007, Apud. SANTANA, 2010)

<sup>14</sup>Em geografia urbana, *hinterlâ*, corresponde a uma área geográfica (que pode se tratar de um município ou um conjunto de municípios) servida por um porto e a este conectada por uma rede de transportes, através da qual recebe e envia mercadorias ou passageiros (do porto ou para o porto). Trata-se, portanto, da área de influência de uma cidade portuária que, por concentrar significativa atividade econômica, pode engendrar uma rede urbana, constituída por centros urbanos menores. Posteriormente, o conceito passou a ser utilizado também no caso de cidades não portuárias que são "cabeças-de-rede". O conceito foi também aplicado à área ao redor de ex-colônias europeias na África, que, apesar de não ser parte da colônia, eram por ela influenciadas. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Hinterl%C3%A2ndia>. Acesso em 14 de novembro de 2015.

de ecossistemas diversos, construíram a experiência coletiva, saberes e práticas singulares que lhes permitiram viver e se reproduzir em territórios onde hoje ainda encontramos seus remanescentes.

Ainda sobre as povoações criadas durante a ocupação, no século XVIII, encontra-se referências a freguesia de Sant'Anna no rio Bujaru (atualmente Vila de Sant'Anna). (Ver foto 4).

**Foto 4** - Igreja de Sant' Anna, na vila Sant' Anna, município de Bujaru/PA, datada do século XVIII.



Igreja de Sant' Anna, na vila Sant' Anna, município de Bujaru/PA, que data do século XVIII, foto retirada do site; <http://www.panoramio.com/photo/58884250>- acesso em 21 junho de 2015.

A freguesia de Sant'Anna do rio Bujaru era uma, entre as nove freguesias campestres organizadas a partir de Belém. A igreja existe até hoje, localiza-se à margem direita do rio Bujaru, aproximadamente 25 quilômetros de sua foz no rio Guamá. Eram para esta vila que convergia nos séculos VXIII e XIX, a produção de sesmeiros e sitiantes que residiam às margens do rio Bujaru e seus afluentes, como os igarapés Jutai, Curuperé, João e Cravo. A produção era transportada para a vila de Sant'Anna em canoas de pequeno e médio porte, e, a partir dela entrava no circuito do comércio de Belém (CASTRO, 2003, P.99).

De acordo com Castro (2003) a vizinhança da freguesia Sant'Anna do rio Bujaru com a freguesia do rio Capim, do rio Acará e a freguesia de São domingos da Boa Vista, “permitia manter um circuito de comunicação entre as fazendas, engenhos e engenhocas e cobrir dificuldades decorrentes da distância de transporte” (CASTRO, 2003, p. 27).

Sobre a existência de engenhos, existem referências na bacia do rio Bujaru, as ruínas que sobrevivem ao tempo. A produção dele dependia de trabalho escravo e dos sitiante. Com o passar do tempo, segundo Santana (2010, p. 100), seus donos abandonaram as terras, restando somente algumas ruínas. Os sitiante ficaram e continuaram a abrir roças para o plantio da mandioca e outros gêneros, bem como utilizaram os recursos da mata e dos igarapés e rio para sobreviver.

Além de engenhos, os documentos oficiais registram uma quantia significativa de mocambos na região. Como o Quilombo<sup>15</sup> do Cabruto, que teria sido formado por homens e mulheres negros escravizados que fugiram do Convento dos Padres Carmelitas no rio Bujaru, e o quilombo da Fazenda Estrela ou Pernambuco, que ficou mais conhecido como Nossa Senhora (SANTANA, 2010).

Muitos registros de fugas e capturas de negros escravizados foram feitos no rio Bujaru. Segundo Castro, essas fugas interessavam especialmente aos proprietários e posseiros que não possuíam escravos. Para ambos, a existência de mão de obra livre que pudessem trabalhar em suas terras por algum tipo de pagamento era primordial para seus empreendimentos na produção de cacau, cana-de-açúcar, nos engenhos, na navegação e também na construção. (SANTANA, 2010).

Os elementos encontrados por Castro (2003) não permitem analisar o tamanho dos quilombos em Bujaru ou se estes conseguiram permanecer muito tempo enquanto quilombos ou se fizeram outras formas coletivas para viver a partir dos grupos familiares. Ela levanta a hipótese que os povoados se mantiveram fixos e produzindo, pois, o potencial da agricultura como a produção de farinha, peixe, coleta de castanha entre outros gêneros que eram transportando para Belém permite concluir que havia uma quantidade numérica grande de povoações vivendo nessa região. Entretanto, não é possível enumerar a quantidade de escravos existente na freguesia de Sant'Anna do rio

---

<sup>15</sup> Quilombo e mocambo: na Amazônia esses termos são sinônimos, segundo Funes (2014).

Bujaru em 1765. O levantamento realizado naquele ano não discrimina, informa somente a existência de 292 habitantes.

O Levantamento realizado naquele ano não discrimina, informa somente a existência de 292 habitantes. Somente em 1823 é que tens o número discriminado na contagem da população: 799 livres, 915 escravos, totalizando 1.714 habitantes (SANTANA, 2010, P.102). Embora esse número seja menor que das freguesias de Acará, Moju, Capim, Igarapé-Miri e Abaeté, sua contribuição na economia e para a ocupação e conformação do território das comunidades existentes atualmente nas margens dos rios é de suma importância.

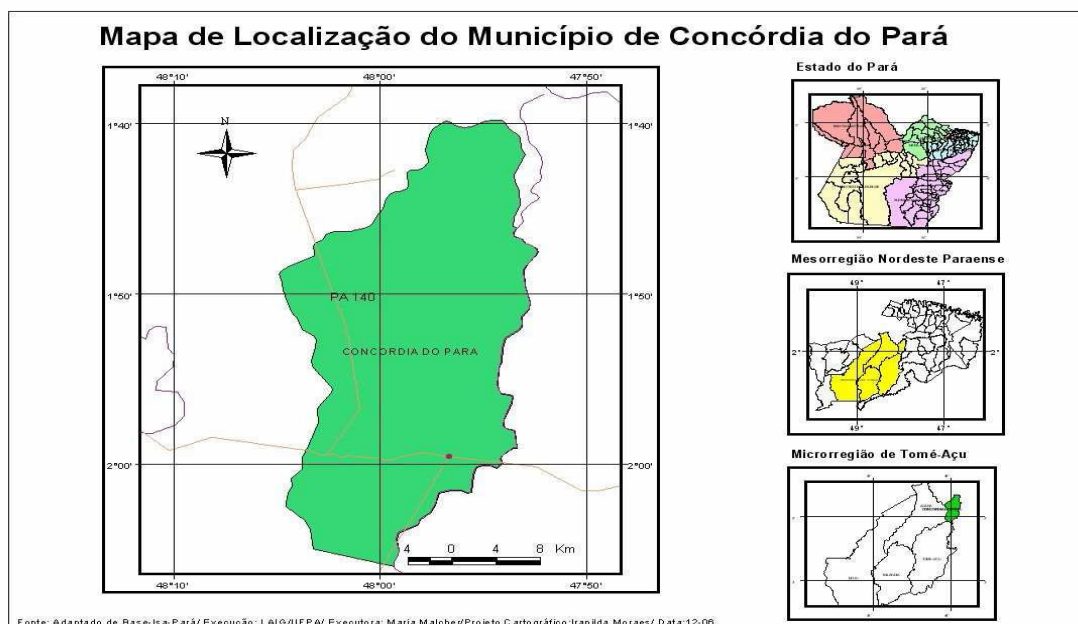
Todo processo de colonização e distribuição espacial de fazendas e engenhos e missões, constrói a base para a formação das vilas e povoados que hoje conformam geograficamente as comunidades quilombolas da região da Guajarina, microrregião de Tomé-açu, a exemplo das localidades rurais quilombolas de Concórdia do Pará.

## **2.2- Concórdias do Pará no Contexto da Reorganização Territorial do Nordeste Paraense**

Até a década de 1960, as freguesias acima citadas, haviam sido transformadas em municípios e tinham os rios como principais meios de circulação. Com a construção de da estrada Belém-Brasília, uma nova dinâmica é concebida no Estado do Pará, instaurando um novo meio de circulação, a estrada, que propicia um novo dinamismo econômico, político e territorial.

Um exemplo da junção da dinâmica do rio com a estrada é o município onde está localizada a comunidade estuda: o Município de concórdia do Pará, que está localizado na microrregião de Tomé-açu, na mesorregião Nordeste paraense, a 150 km de Belém do Pará. Limita-se ao norte como município de Bujaru; a leste com o município de São Domingos do Capim; ao sul com o município de Tomé-açu; oeste com Acará. (PARÀ, 2007). O município possui 29.422 habitantes em uma área de 690,94 km (IBGE 2010). Tem como vias de acesso a BR 316, PA 140 PA 252 (Ver Mapa1).

**Mapa 1: Município de Concórdia do Pará, Brasil.**



Fonte: Google. Maps /2015

Este município tem sua história ligada às freguesias de Sant'Anna do Rio Bujaru e São Domingos da Boa Vista, no Rio Capim. Crônicas do século XVIII registram a formação pelos colonizadores do núcleo de São Domingos da Boa Vista, no rio Capim, reconhecida como Freguesia em 1758 por Francisco de Mendonça Furtado (SANTANA, 2010). Esta freguesia localizava-se na confluência de rios bastante navegáveis, o que favoreceu uma intensa atividade econômica e comercial. No Ano de 1833, esta freguesia passou a fazer parte do município de Belém (PARÁ, 2008).

Com o início da República, o governo provisório do Estado do Pará promulgou o decreto nº 236, em 09 de dezembro de 1890, mediante o qual a freguesia foi elevada à categoria de vila, e pelo decreto estadual nº 237, da mesma data, ficou constituído como município. Pelo decreto estadual nº 720, de 19 de agosto de 1932, passou-se a se denominar São Domingos do Capim (SANTANA 2010).

Segundo Santana, em 1943, com a nova divisão territorial do Estado do Pará, a área territorial desse município foi novamente dividida para criação de outros municípios como, São Miguel do Guamá e de Bujaru. Sendo que este último era desde 1758, distrito de São Domingos do Capim<sup>16</sup>. É em Bujaru que se localiza hoje a antiga

<sup>16</sup> No ano de 1955, outra parte de São Domingos do Capim, além de novo desmembramento para possibilitar o surgimento de Santana do capim, fato que em 1956, foi anulado. Outro desmembramento



Freguesia de Rural de Sant`Anna do Rio Bujaru, nas margens do rio, com mais de 300 anos de existência (Castro 2003). Segundo esta autora os primeiros moradores das margens dos rios foram inicialmente os índios. Posteriormente vieram os sitiantes, cafunos e colonos portugueses que solicitaram as Cartas de Datas de Sesmaria desde o início do século XVIII, indicando seus servos e escravos, é também desta freguesia que se tecem as atuais e emblemáticas lutas por território pelas comunidades remanescentes de quilombos.

Já nos anos de 1969, ao sul do então município de Bujaru formou-se um povoado em função da construção da antiga Rodovia PA 01, atual 252, e da Rodovia PA 140 (paralela à Bujaru) que ligava o povoado à sede do de Bujaru. O povoado que ali nascia, recebeu o nome de Vila Concórdia. Segundo Reis (1990), uma das primeiras atividades desenvolvidas foi à extração de madeiras por meio das primeiras serrarias instaladas na década de 1970.

Outro meio de produção significativo, foi o cultivo da pimenta-do-reino e a pecuária, os quais tiveram significativa contribuição para o crescimento do povoado. Entretanto, foi a exploração de recursos florestais com destaques para a exploração de madeiras de lei, o determinante para o crescimento demográfico e econômico de Vila Concórdia (atual município de Concórdia do Pará) atraindo população oriunda de diversas partes do Estado, especialmente dos municípios mais próximos, como Capitão Poço, Garrafão do Norte, Irituia (SANTANA, 2010). Também vieram pessoas de outros Estados, especialmente do Nordeste. O desenvolvimento destas atividades, somada a possibilidade de ligação com a Rodoviária para Bujaru (72 km), Acará (24 km), Mãe do Rio (48 km) e Tomé-Açu (52 km) foram fatores importantes para o crescimento da localidade, onde ficou situado o distrito de Vila Concórdia e posteriormente instituída sede do município de Concórdia do Pará (REIS, 1999, SANTANA 2010).

Nos anos 1980, com a ascendência do modelo de gestão baseada no princípio da divisão do território como forma de obter eficiência e governabilidade, houve um processo de desmembramento, criaram-se no Pará, inúmeros novos municípios, dentre os quais está Concórdia do Pará, (CASTRO, 2003). No dia 24 de abril de 1988 um plebiscito junto à população resultou em 98% de apoio ao projeto de emancipação do

---

ocorreu e 1965 para dar origem ao município de Paragominas, em 1982 para a criação de Rondon do Pará dentre outros. Atualmente o município conta apenas com a sede distrital.

povoado de vila Concórdia (SANTANA, 2010). Com a promulgação da lei nº 5.442, de 10 de maio do mesmo ano, Vila Concórdia foi reconhecida como município e passou a chamar-se Concórdia do Pará.

Porém, o traçado da divisão territorial não obedeceu a critérios de organização social ou econômico da população ali existente, o que de fato importou foram as prerrogativas de ordem política decorrente do jogo de poder e interesse por parte das elites locais e regionais, desconsiderando a história dos povoados (CASTRO, 2003). No período da emancipação política e administrativas, Concórdia do Pará, já tinha muitos povoados, embora estes não fossem considerados distritos, mantinham relações econômicas com o novo município. Os povoados eram: Galho, km 35, Jutai, Arapiranga, km 08, Vila Patrimônio, Colônia Colatina e Cravo, esta última referencial dessa pesquisa.

Como resultado dos primeiros processos de colonização e a reestruturação da região da Guajarina que gestou o município de Concórdia do Pará, nota-se uma estrutura territorial marcada por concentração de pequenas e médias propriedades que singularizam as formas de apropriação do território e gestam algumas das disputas atuais.

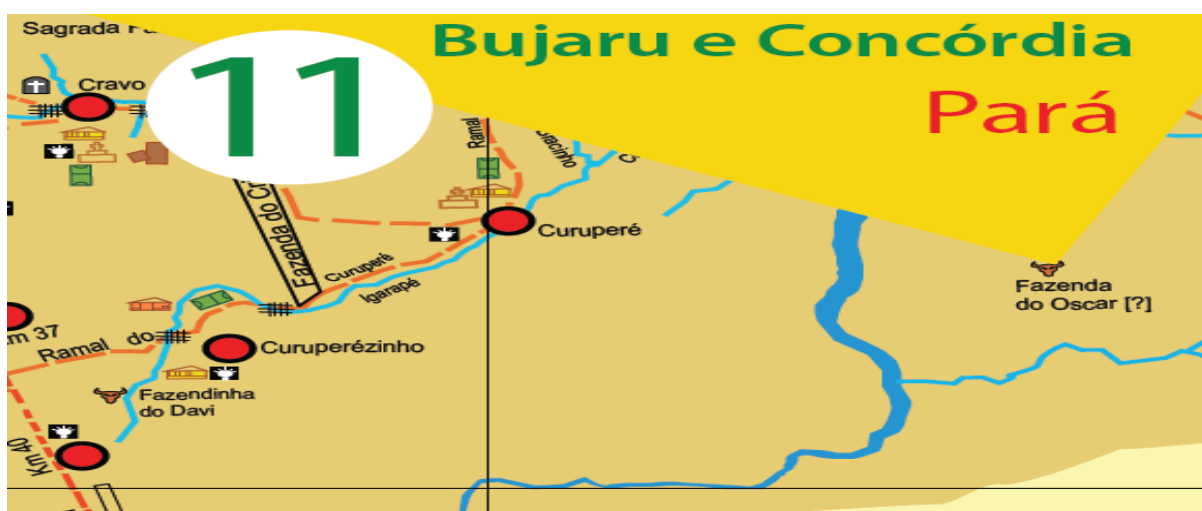
Dessas duas formas de apossamentos, resultam as apropriações de terras das comunidades remanescentes de quilombolas, gerando um campo de disputa entre quilombolas, médios proprietários e fazendeiros, onde os remanescentes de quilombolas buscam se firmar como donos das terras, legitimando seus espaços territoriais por meio da ligação com o passado na busca da história de seus ancestrais. Dessa forma, o estudo da formação das lideranças mulheres na comunidade remanescente de quilombolas do Cravo nos leva a compreender os caminhos que balizam as diversas relações existentes no local na busca por se manter no território.

Nos relatos coletados na Comunidade remanescente do Cravo, há frequentes referências a terras de herança, a terras de preto e a acesso à terra mediante a compra devido à busca por explicação sobre as razões de seus antepassados terem se fixado nessas terras, onde hoje se encontram seus descendentes e justificando a titulação coletiva do território.

## 2.3- Quilombo do Cravo: Aspectos internos da Comunidade

O período dos finais do século XVIII é representativo, não só por ter um caráter mais geral no contexto de colonização da Amazônia. Mas, sobretudo, por este ser o início das fugas e construção de quilombos nessa região. Assim, apresentar o Quilombo do Cravo e localizá-lo no contexto de que faz parte, pelas vozes dos sujeitos locais e de suas memórias que estão estabelecem linhas do passado com o presente. A comunidade quilombola do Cravo está localizada no Município de Concórdia do Pará, município esse pertencente à mesorregião Nordeste paraense e à Microrregião de Tomé-açu. Indo pela PA 140, a referida comunidade fica no km 35, entre os municípios de Bujaru e Concórdia do Pará. Um pequeno ramal com início no km 35 dá acesso à comunidade, da comunidade pode-se seguir até outros povoados<sup>17</sup>. Possui 162 famílias, num total de 502 pessoas, em uma área de 2.185,5126 há, (ver mapa 02).

**Mapa 2** - Localização da Comunidade do Cravo e demais comunidades quilombolas de Concórdia do Pará.



Fonte: Nova cartografia social da Amazônia, 2003, fascículo 11.

As famílias estão organizadas em um território recortado pelo rio Bujaru, por diversos afluentes deste rio, sendo o mais importante o igarapé cravo e uriboca e por uma vicinal (estrada de chão) assim como por diversos caminhos interno. A comunidade possui um núcleo, chamado de arraial que é uma área de patrimônio da comunidade, documentada em nome da igreja de Nossa Senhora das Graças, padroeira

<sup>17</sup> Conforme a Nova cartografia oficial da Amazônia, 2003, fascículo 11, p. 2.

da comunidade. O núcleo da vila é composto por um cruzeiro bem em frente à igreja; um salão paroquial; a sede da Associação de quilombolas do Cravo; uma escola municipal, que atende ensino fundamental e médio; um telecentro comunitário; uma torre de celular rural; um posto de saúde. (Ver fotos, 05 e 06).

A religião tem sido um elemento de grande importância nessa localidade. São os membros da comunidade eclesiais de Base (CEBs) que visitam as famílias, realizando novenas, encontros do grupo de evangelização. Até a década de 1940, a comunidade não tinha santo/a que fosse seu padroeiro/a. Os moradores congregavam na igreja de Sant' Ana do Bujaru, que era o lugar de encontro religioso mais geral dos moradores. Ainda década de 1940 foi feita a escolha de Nossa Senhora das Graças como padroeira. Tal escolha foi feita devido à devoção do Frei João Francisco religioso responsável pela comunidade, (ANDRADE, 2013).

A imagem da Santa padroeira foi comprada pela professora Tia Simoa e pela dona Izolina que, ainda bem jovens, receberam do Frei a responsabilidade de comprá-la em Belém e levá-la para a igreja da comunidade.

**Foto 05-** Escola Municipal, que atende Ensino Fundamental e Médio, a Torre de Celular rural e posto de saúde.



Fonte: Acervo: Antônia L. Meneses de Andrade- novembro de 2014

(...) fui eu e Izolina quem compramos a imagem da Santa em Belém, Lá na casa Silva, essa casa Silva ainda existe lá em Belém, hoje é cinquenta reais, naquele tempo foi cinquenta cruzeiros. Era importante ter um santo aqui, né

Santana ficava longe, a gente ficava tempo de canoa ou no caminho pra lá. Ai! Frei João disse que comunidade tem que ter um Santo, como ele era devoto, muito devoto dessa Santa ficou ela como a padroeira do Cravo, né (...) acho que todo mundo gostou, ela está até hoje (risos)<sup>18</sup>.

A história da escolha da santa é contada por grande parte dos sujeitos da pesquisa com pequenas diferenças de abordagem de uma para outra. Segundo Andrade (2013), cerca 90% dos moradores do Cravo, são católicos, fazem parte dessa religião desde a infância seguindo a formação recebida de seus pais. As atividades religiosas praticadas por eles consistem em grupos de evangelização, catequese e realização de cultos dominicais com a celebração da palavra, presididos por catequistas da comunidade, visto que o vigário só visita a localidade uma ou duas vezes por ano, por ocasião da festa da padroeira ou quando ocorrem casamentos e batizados.

**Foto 6**-Ao centro Igreja católica, lado direito Tele Centro, lado esquerdo Salão Paroquial e sede da ARQUIC, em frente à igreja, o cruzeiro.



Fonte: Acervo: Antônia L. Meneses de Andrade, em novembro de 2014.

A proximidade entre os membros da comunidade no sentido religioso é significativa, pois facilita o processo de mobilização para a regularização das terras, visto que são as lideranças da comunidade do Cravo que se reúnem as famílias para

---

<sup>18</sup>Depoimento da senhora Tia Simoa, professora aposentada julho de 2015.

discutir assuntos sobre a titulação coletiva. Na Comunidade remanescente do Cravo existem famílias que residem há mais tempo. Outras chegaram a poucas décadas. Seu Djaniro Chaves, 79 anos é um dos moradores mais antigo, relata que suas terras foram herdadas de sua mãe, que viveu na localidade até 2013, falecendo aos 107 anos. Seu Djaniro nos conta sobre a chegada de dona Alzenira à localidade ainda bem jovem, com seus pais. Eles compraram as terras dos primeiros moradores. Segundo seu Djaniro Chaves Albernás, todos na comunidade são “aparentados”, pertencentes ao um mesmo núcleo familiar, ancestral comum.

Tal afirmação se reforça quando notamos a forte relação de parentesco<sup>19</sup> na qual os mais velhos sempre são chamados de tio e tia. Como podemos notar na narrativa abaixo:

Somos famílias aqui, os mais velhos, meio que mandam na comunidade. Porque são os tios, né. (...) a Vovó era bem velhinha, teve acho que dez filhos, meu pai era, acho que o quinto. Ela conta que a avó dela casou com um rapaz de fora. Ela conta que ele veio das bandas do Paraguai, fugindo da guerra (...) ela era daqui mesmo. Quando ela faleceu em 2013, vieram todos, os moram em Belém. Era a mais velha do Cravo. Acho que só quem não é aparentado mesmo é esse pessoal ali do balneário senzala. Se for ver a raiz da nossa comunidade são mesmo só eles que não são. Olha! Meu sobrenome leva Albernás que é da família do papai. Se for fazer uma busca na linha de família fica mais fácil ver a ligação entre os moradores daqui, e até de outras localidades vizinhas<sup>20</sup>.

Nota-se, portanto, que o laço de parentesco é um elemento importante para entender a formação da comunidade do Cravo, uma vez que essa dimensão de relações e a história dos seus ancestrais dão a amplitude para o sentimento de pertença ao território, sendo um dos elementos que dão base legal para o grupo se organizar juridicamente, reivindicando o título coletivo da comunidade.

As memórias dos mais velhos guardam ainda o passado de vivências, traduzindo a relação com o lugar. Seu Djaniro nos conta um pouco como era a vida quando jovem na comunidade do Cravo:

Aqui já foi um lugar muito farto! Farto principalmente de peixe. Muitos peixes iam para os braços do rio. Mas não demorava! Meu pai ia para o rio, mas demorava ele chegava com carga de peixe, jacundá, aracu, era daqueles, grandes, eles faziam linha de curuá no dedo pra pescar. Olhe aqui tem gente que só pesca de malhadeira, mas só na foz, por que aqui já só de anzol, água

---

<sup>19</sup> Castro 2003, Santana, 2010, Malcher 2009.

<sup>20</sup> Alqualtune. Entrevista em julho de 2015.

é baixa. A gente não se preocupava com esse negócio de comércio. Agora tá fraco, a gente vive de baverna. (...) vai pro rio matar peixe, não pega nada.<sup>21</sup>

Além da caça e da pesca, realizavam plantio de banana, mandioca (base da economia local ainda hoje), pupunha, coco, cupuaçu; criavam galinhas, porcos, patos, perus. Cultivavam ainda roças de milho, arroz e maniva. Essas atividades eram feitas nos fundos dos terrenos de cada morador. Segundo seu Djaniro, eram feitos mutirões quando um vizinho ou parente precisava de ajuda, prática de ajuda mútua que quase não existe mais. A comunidade mudou em muitos aspectos, sobretudo sociais e estruturais. Também podemos notar essa mudança na narrativa do senhor Albenor:

Quando eu vim pra cá meu serviço era roça, aqui onde é esse arraial hoje. Tudo isso aqui eu derrubava, plantava roça e esse campo aí foi o primeiro roçado que eu fiz, mas não era pra campo, era pra roça: plantar milho, arroz, era capoeira grande.<sup>22</sup>As características da comunidade mudaram bastante, no lugar que seu Albenor se refere é o núcleo da vila, rodeados de pequenos comércios. Nos dias atuais, é possível observar uma grande quantidade de pequenos comércios e bares, o consumo de produtos manufaturados e industrializados a facilidade de acesso a PA-140 possibilita a entrada desses produtos com maior frequência. No comércio, há uma grande variedade de produtos, (que variam desde frango congelado, água mineral, fralda descartáveis, bebidas, remédios, peixe salgado e fresco e outros), que são abastecidos por caminhões vindos de Concórdia do Pará, Bujaru e Belém. O transporte de pessoas e gêneros alimentícios que antes eram feitos através de barcos e canos pelo igarapé cravo e Rio Bujaru, na atualidade segue outra conotação, caminhões e ônibus que chegam até a comunidade, através do ramal que leva até a localidade.

Observamos nas visitas, que os produtos exportados da comunidade são coco, farinha de mandioca, cupuaçu e açaí. (Ver foto 07 e 08). As mudanças também são visíveis, com a chegada da energia elétrica, água encanada e ramal que oferece, supostamente, uma vida mais confortável. É nesse contexto de novas territorialidades que se confrontam novas e antigas práticas na comunidade.

Nessa perspectiva, observamos outras relações de trabalho, como o comércio. Outras mudanças sentidas pelos mais velhos, se refere as festas. Estas (festas profanas) se mostram como atrativo de pessoas para a comunidade, o que tem criado um aparente desenvolvimento econômico local. No entanto, tem causado discordância e muitas vezes violência entre os mais jovens, percebe-se atualmente, novas e velhas relações sociais,

---

<sup>21</sup>Entrevista com senhor Djaniro chaves, agriculto, aposentado, liderança comunitária e ex-vereador da comunidade, 07 de julho de 2015.

<sup>22</sup>Entrevista com senhor Albenor Albernás, 78 anos, agricultor, 05 de julho 2015.

coexistindo e por vezes se conflitando, internalizando o processo dinâmico de reordenação do lugar e do modo de vida.

Agora é muita gente que vem beber, jogar aqui no Cravo. Muita gente mesmo. Se a senhora vier no domingo vai ver a quantidade de carros aqui. Gente que a gente nem sabe quem é, né! Aí entra as drogas, a briga. Antes não a gente sabia quem era quem no Cravo, todo mundo se conhecia<sup>23</sup>

Na memória dos sujeitos locais, especialmente dos mais velhos, é comum encontrar relatos sobre a “origem” da comunidade e relatos relacionados aos tempos de escravidão. A memória nesse sentido é o fio condutor que nos leva a conhecer a Comunidade do Cravo no interior do grupo e na dimensão de sua própria existência, dessa forma, o passado dá significado às reivindicações contemporâneas, como expectativas de ser reconhecido como comunidade remanescente de quilombo, receber as políticas públicas específicas para estes territórios

(...) nós descobrimos que em São Judas Tadeu, teve escravatura, que no Cravo existiu escravatura, que o Santo Antônio também, que no Ipanema era lugar que tinha mais negro, né! E daí fomos descobrindo as comunidades quilombola.<sup>24</sup> [...] Era comum ouvir as histórias dos bisavôs dos moradores que falavam dos engenhos, engenhocas que tinham naquela época na região, de mulheres que lavam roupas as margens dos igarapés Cravo e outros daqui.<sup>25</sup>

Conforme Salles (2005), o negro é uma presença marcante na formação da sociedade paraense e na geração de uma economia cujas bases de organização foram o trabalho escravo nas fazendas de gado, plantações e atividades domésticas, que possibilitou aos donos de terras executarem projetos agrícolas nas suas propriedades com plantios e lavouras diversas. Na fala da entrevistada é marcante a confirmação da existência de populações negras na região, como mostrado acima. Esse excerto nos interessa aqui, pois ele remete ao passado escravista que assumi caráter relevante na busca atual de demarcar sua ancestralidade negra, tendo no plano da memória a principal chave da relação entre passado e presente.

Ao legitimar a identidade, a memória é mais do que um simples arquivo de informações, porque ela não só reinventa o passado como serve de elemento referencial norteador na construção das identidades do presente. Nesse contexto, a história e a

---

<sup>23</sup> Professora Tia Simoa, entrevista, em agosto de 2014.

<sup>24</sup> Antonieta de Barroso, em entrevista julho de 2015.

<sup>25</sup> Idem, 2014.



memória são essenciais nessa construção, assim, podemos entender a memória do grupo a partir de Halbwachs (1990), para este autor a memória tem caráter social, ela não é uma pura invenção das experiências do passado, mais sim, uma construção que se faz a partir delas, no presente. A memória nesse sentido mantém um sentimento identidade que permite identificar os grupos, distinguindo-os dos demais. “*No cravo teve escravatura*”, demarca um referencial de diferença dos outros grupos rurais da região, denota a identidade ancestral deste.

Meu avô veio daí das bandas do Paraguai, ele dizia que estava fugindo da guerra. Aqui se casou com minha avó, que era daqui mesmo, teve dez filhos. Mas nós, todos casamos com os rapazes e moça daqui. Aqui era só um caminho que tinha, longe! Quem passava tinha que vir lá das bandas do rio Bujaru, de lá que vem o cravo, o cravinho cheiroso, como dizia a mamãe. Quando roçaru ele, tinha um monte de cipó cravo e aí botaru o nome de cravo, meus avôs contavu isso, que tinha cravo e foi isso que aconteceu. Que tinha Cravo, lá na foz do Cravo, o ônibus já vai lá. Ele já anda tudo por ai, (...) e o Bujaru entra lá em cima no rio, com as cabeceiras do Acará<sup>26</sup>.

A memória de Dona Alzira Santana Albernaz, revela as nuances das mudanças ocorridas no processo de formação lugar. Chegar até a comunidade do Cravo exigia conhecimento da região, pois como relatou a entrevistada, o meio de transporte no passado era composto por canoas, barcos e a pé pelos caminhos na mata. A fala também remete a origem do nome da comunidade, esse nome foi escolhido em decorrência da grande quantidade de um cipó cheiroso às margens do igarapé Cravo, que o lembrava o cravo da Índia. Segundo Gonçalves, (2008), os povoados que surgiram nessa região vão constituir, nesse momento, uma forte ligação com o rio Bujaru e seus afluentes, sendo o único meio de transporte nesse período.

Até a década de 1980, o rio Bujaru, por meio da foz do igarapé Cravo, constitui o principal eixo de circulação de pessoas, bens e serviços da comunidade do Cravo até Belém. Com a abertura de ramais, ligando as comunidades rurais, pelo poder público municipal de Bujaru e Concórdia do Pará, década de 1980, o eixo hidroviário que revela o processo de ocupação pelo sistema rio-várzea-floresta passa a dar lugar ao sistema estrada-terra firme-subsolo (GONÇALVES, 2008),

Conforme relatos dos moradores, na década de 1980, a localidade é marcada por transformações, especialmente demográfica. A abertura e ramais, que dar a acesso a

---

<sup>26</sup> Andrade, 2013. Dona Alzira Santana Cosme Albernaz, (In memória). Era a moradora mais antiga da localidade, na época da entrevista estava com 107 anos de idade. Na memória as poucas lembranças guardadas se referiam ao esposo, aos caminhos estreitos da localidade quando ela era jovem. Uma semana após essa entrevista dona Alzira Albernaz faleceu.

Concórdia do Pará e Bujaru, modifica as dinâmicas internas da localidade. Transformações sentidas pelos moradores que nem sempre avaliam tais mudanças como positiva, visto que a entrada de novos sujeitos e práticas muitas vezes causam conflitos internos na localidade.

Na década de 1980, as comunidades rurais da região foram desmembradas da cidade de Bujaru, passando a pertencer territorialmente ao município de Concórdia do Pará, essa mudança administrativa trouxe impactos importantes à localidade, tais como a abertura dos ramais e a transferências dos títulos de eleitores e filiação no sindicato rural para o novo município. Nesse contexto também se fortalece as organizações sociais como movimento de pequenos trabalhadores rurais e movimento de mulheres do campo, este último marca a dinâmica de participação das mulheres quilombolas nas lutas por direitos e identidade de gênero, bem como o trajeto de formação de algumas mulheres que se destacaram como lideranças. Assunto que abordaremos no capítulo quatro.

O Cravo, é um importante território quilombola, embora ainda não tenha conseguido a titulação coletiva definitiva, essa comunidade foi a porta de escape de muitos homens e mulheres (negros e negras) escravizados na região, também serviu como espaço de reconstrução de novas relações quando o regime escravista foi abolido no Pará. Segundo Edna Castro (2003) os laços de parentescos são uns indicativos da ancestralidade do local, pois eles permitem visualizar as relações do passado com o presente.

Dentre os aspectos sociais da comunidade, há um destaque às mulheres, estas se organizaram objetivando a titulação coletiva da terra, mais também na luta por igualdade de gênero dentro dos espaços de decisões. As mulheres negras da comunidade do Cravo não estão relegadas ao ambiente privado da casa, ao contrário, se organizam em diferentes espaços, na coordenação da comunidade católica, na diretoria da associação quilombola, no Movimento social de mulheres do campo, movimento quilombola e filiadas a partidos políticos, especialmente o Partido dos Trabalhadores (PT). Sua organização tem gerado impactos positivos na concepção de gênero na comunidade, no enfrentamento pela posse da terra e na defesa dos direitos dos negros e negras quilombolas.

A importância das mulheres negras nos quilombos é histórica, de acordo com Edna Castro (2003), nessa região havia um sítio da Negra Josepha, ex escrava, que foi cercado pela Guarda estadual em 1846, nele existiam numerosos sinais de negros fugidos que ali ficava livremente sob os cuidados de Josepha. O sítio de foi descoberto e invadido pela guarda do Estado colonial, que buscou saber sobre os negros fugidos que ali se escondiam. A negra Josepha nega ter dado couro aos homens procurados, mas o faz de forma insolente ao comandante dos Guardas coloniais, esses insultos foram dirigidos ao Reverendo Padre Prior e ao administrador da fazenda Estrela<sup>27</sup>.

A mulher negra por nome de Josepha teria lhes dito não acoitava escravos, mas que se um escravo de Nossa Senhora lhe viesse pedir uma mão de farinha, ela daria um alqueire, porque os escravos de Nossa Senhora não eram escravos de ninguém, que tinham direito de fazer essas e outras coisas. Reafirmava sua noção de direito, onde a liberdade era fundamental. Presa, foi abrigada a mostrar as roças ou lugares onde estava a sua gente escondida ou trabalhando. Tal rebeldia era a mesma encontrada em outra mulher, chamada Raimunda, segundo ele também insolente, segundo aponta a Guarda em seu Relatório (CASTRO, 2003, p. 60).

A autora, nos mostra a importância das mulheres na luta em defesa da liberdade dos escravizados. Na atualidade as descendentes de tantas negras Josepha, continuam na busca pelo direito à liberdade, e a partir de suas narrativas tentaremos entender mais de perto as estratégias utilizadas pelas mulheres da Comunidade do Cravo para permanecer e fortalecer os lugares que ocupam. É também, por meio das narrativas sobre os espaços de formação e atuação, que poderemos perceber alguns fatores que contribuem para o empoderamento das lideranças mulheres, sua construção como lideranças locais, pois no momento que narram sobre as situações de opressão e invisibilidades no passado, demonstrando as ações para romper com tal situação, elas dão visibilidade aos seus espaços de poder na comunidade.

Logo, a formação social da Amazônia precisa ser reinterpretada e contada pelos processos reais que marcaram a vida e impuseram a morte a muitos descendentes de africanos nessas terras. O quilombo é a concretização dessa rebeldia, a materialização da dinâmica social e espacial, de reconhecimento de territórios pela dominação colonial, mas também de resguardo de territórios de refúgio pelas trincheiras fincadas para defesa dos quilombos, pelos grupos aquilombados nessa região.

---

<sup>27</sup> Fazenda onde havia uma grande quantidade de mão de obra escrava no século XVIII.

Cabe, portanto, entender os elos que ligam essas informações de apossamento de terras por grupos quilombolas no Rio Bujaru e seus igarapés e as comunidades, ali assentadas, cuja memória resgata tenuemente alguns fragmentos da escravidão, no contar das histórias pelos mais velhos. Nessas veredas da história da comunidade remanescente de Quilombo do Cravo, encontramos nas mulheres as possibilidades para compreender a luta pela manutenção e guarda do lugar, através dos seus processos de luta e formação política social.


Seguiremos, portanto, as trilhas de rios e igarapés da Amazônia, indo ao encontro de mulheres que tecem a história do lugar com suas próprias mãos. Mãos negras marcadas pela luta diária do trabalho na roça, na casa, na comunidade e nas bandeiras de luta no movimento social quilombola e no movimento de mulheres rurais. Que se fazem notar pela determinação em defesa dos direitos historicamente negados ao povo quilombola e as mulheres rurais. A determinação e superação de adversidades, tanto chama a atenção como merece um olhar mais atento, um olhar de quem quer conhecer, entender e sentir.

Uma característica destaca-se nesse universo, a liderança das mulheres do Cravo. São elas que comandam os movimentos quilombolas da região, que enfrentam os fazendeiros e que vão à justiça, quando necessário em busca de soluções para os problemas encontrados. Portanto, o foco dessa pesquisa, serão as mulheres do Cravo, os sujeitos sociais pelas quais buscaremos entender como foi estabelecida a liderança e o poder feminino na localidade. Entendendo aqui que, sujeito da pesquisa é um ser histórico que age, interage, transforma-se e transforma, emociona-se e também se indigna com sua situação, o sujeito que vive o mundo e no mundo. Para Aleixo o termo sujeito deve:

Revestir-se de um caráter profundo. O sujeito é o ser, dotado de qualidades, que, ao praticar determinadas ações, impõe o iniciar de um novo processo, revitaliza o que estava latente, instaura um pensar e um agir diversos dos predominantes (ALEIXO, 1995, p.17).

Para entender o porquê das mulheres negras e quilombolas serem os sujeitos principais da pesquisa é importante entender o movimento de mudança na pesquisa científica, e adentra no universo multifacetado dos seus cotidianos, das relações que se

tecem com seus pares na localidade. Universo este que ficará para os próximos passos dessa pesquisa.



Cartilha para grupos de mulheres da Região Guajarina

**CAPÍTULO III**  
**AS PRIMEIRAS ORGANIZAÇÕES DE**  
**MULHERES QUILOMBOLAS NA REGIÃO**  
**DE CONCÓRDIA DO PARÁ**

Comissão Pastoral da Terra – CPT-Guajarina  
Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB)

### 3. Considerações Sobre a História do Feminismo no Brasil

Os movimentos feministas do Brasil da década de 1980 têm grandes relevâncias para o processo de organização das mulheres rurais quilombolas, assim como na alteração do perfil do movimento social no meio rural brasileiro. Seus ecos de reivindicação contribuíram para o alargamento dos temas de luta no espaço rural, cunhando as possibilidades de organizações de movimentos sociais locais e que dizem respeito uma determinada realidade, como os movimentos de mulheres e movimento quilombolas da região de Concórdia do Pará. Nesse sentido, é mister compreendermos os aspectos gerais das movimentações dos movimentos feministas no Brasil, pois seus desdobramentos são relacionados as ações do movimento de mulheres hora pesquisadas, bem como a tomada de consciência sobre seus direitos como sujeitos mulher quilombola.

A busca pela defesa dos direitos das mulheres em diversos aspectos da vida social e as várias conquistas nesse terreno forma, sem sombra de dúvidas, contribuições importantes decorrentes da ação do feminismo. Essa busca começa antes do feminismo se tornar um movimento social<sup>28</sup>.

A partir do século XVIII na Europa, Estados Unidos e Inglaterra, período marcado por revoluções, onde são dados os primeiros passos do feminismo. É na França, contudo, que o feminismo começou a ganhar forma de ação política organizada. Homens e mulheres, lado a lado, participam do processo revolucionário. Neste momento, as mulheres revolucionárias francesas percebem que embora tivessem lutado ombro a ombro junto aos homens, as conquistas políticas não se estenderam ao seu sexo e reivindicam direitos universais de cidadania. (ALVES e PITANGUY, 2003).

Segundo Álvares (2006) há duas fortes tendências que dominarão na história do movimento feminista internacional: a liberal burguesa e a socialista. O feminismo liberal é aquele voltado para as conquistas dos direitos iguais de participação política das mulheres e o Socialista atrelava-se na perspectiva de a libertação da mulher ser possível através de sua independência econômica. De acordo com Álvares (2006), a luta

---

<sup>28</sup>Entendido aqui a partir de Chazel (1995) que o considera como um “empreendimento coletivo de protesto e contestação que visam impor mudanças de importância variável, na estrutura social e ou política através dos recursos frequentes, mas não necessariamente exclusivo, a meios não institucionalizados” (CHAZEL, 1995 p.291).

por uma sociedade sem classes recairia na ruptura com as desigualdades de sexo, gênero e raça e que, portanto, não seria necessário ter questões específicas da mulher visto que elas estariam diluídas nas mais gerais.

O feminismo liberal tem origens francesas e inglesas, com o lançamento do livro de Olympe de Gouge (1748-1793) que de acordo com Alves & Pitanguy (2003 Apud SILVA, 2007), ficou conhecida a época por sua defesa das ideias revolucionárias, constata que os textos publicados por outros autores e cientista, não envolviam preocupações relacionadas à situação da mulher. Dessa forma pública em 1791, um texto intitulado: Os Direitos da Mulher e da Cidadã, onde propõe a inserção da mulher na vida política e civil em condição de igualdade com os homens, tanto de obrigações quanto de direitos. A escritora foi guilhotinada três anos depois. A sentença que a condenou acusava-a de desejar ser um homem de Estado e ter esquecido as virtudes próprias a seu sexo. (ALVES & PITANGUY, 2003, p. 34). Esse discurso da escritora será utilizado novamente durante todo o século XIX pelas feministas, na sua luta pelo sufrágio.

Várias ações foram realizadas pelas mulheres durante o período revolucionário deste século, elaboraram manifestos, mobilizaram-se em motins contra os preços altos, participaram dos principais eventos, formaram clubes políticos, reivindicavam a igualdade na educação e por igualdade civil. Em Michelle Perrot (1988), vemos as ações das mulheres francesas que eram compelidas a saírem às ruas em ações contra os aumentos de preços de alimentos<sup>29</sup>, e embora limitadas, são donas de poderes incontestáveis. Também em Dias (1995) vemos as relações de poder exercida na sociedade paulista, onde as mulheres, negras e brancas pobres demarcavam espaço de trabalho e sobrevivências a despeito das adversidades no cotidiano.

No século XIX, as reivindicações também são por igualdade de salários. Na revolução industrial cresce o número de mulheres no mercado de trabalho, porém os salários são desiguais entre sexos. Goldman (2014) nos dá uma dimensão das discrepâncias salariais, e de como era a relação entre os sexos.

Os operários homens alegavam que a crescente entrada da mulher no mercado de trabalho atingia o nível de seus salários. O movimento operário discriminava as mulheres, repudiando seus ingressos no mercado de trabalho, impedindo-as de se filiar aos sindicatos. (GOLDMEN, 2014 p. 2006)

---

<sup>29</sup>Perrot Michelle, os excluídos da história: Operários, mulheres e Prisioneiros, Ed. Paz e Terra, 1988.



Nesse período, a análise socialista começa a se estruturar. No âmbito desta análise, é entendido que as situações das mulheres aparecem como parte das relações de exploração na sociedade de classe. Por outro lado, embora houvesse diferencial entre aqueles, o movimento feminista se fortifica como um aliado do movimento operário na luta por melhores condições de trabalho.

A luta pelo direito de votar foi uma luta específica das mulheres, especialmente brancas que iniciou no século XIX, uma vez que a luta pelo sufrágio universal, não incluía o gênero feminino, restringindo ao universo masculino<sup>30</sup>.

No Brasil, em vários Estados intensifica-se a mobilização das mulheres requerendo o direito de votar no início do século XX. Álvares (2001) ressalta que no Estado do Pará, na primeira onda do movimento feminista, considerada onda sufragista, as paraenses nucleadas no Departamento Paraense pelo Progresso Feminino, na década de 1920 e 1930, traduzem suas práticas em divulgar as ideias de Bertha Lutz<sup>31</sup>, por meio dos jornais da época, onde demonstram suas defesas aos direitos de igualdade política feminina. Segundo Luzia Álvares (1995), esse é um mundo patriarcal, fechado e com regras que excluem a participação feminina. Ainda segundo a autora no estado do Pará, por exemplo foi somente em 1912, que se formou na capital Belém os primeiros envolvimento de mulheres na política. E essa participação eram de mulheres brancas de elite que se organizaram para apoiar Lauro Sodré.

A conquista do voto não se deu de forma linear nos diferentes países. No Brasil, por exemplo, o direito de votar se deu em 1932. Com a fundação do Partido Republicano Feminino por Deolinda Daltro em 1910 no Rio de Janeiro se retomou o debate sobre o sufrágio feminino que desde a sua primeira vez por ocasião da Assembleia Constituinte não havia sido discutido, embora tenha havido protestos para se estender esse direito às mulheres.

Em 1919 Bertha Lutz, funda a Liga de Emancipação Feminina Intelectual da Mulher, mais tarde chamada Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, organização que dará continuidade na luta pelo sufrágio. O estabelecimento da

---

<sup>30</sup>Essa conquista se deu pelos homens ainda no século passado (ÁLVARES, 2001).

<sup>31</sup>LUTZ, Bertha Maria Julia. Foi uma bióloga brasileira especializada em anfíbios, pesquisadora do Museu Nacional. Foi uma das figuras mais significativas do feminismo e da educação no Brasil do século xx. Bertha foi a principal autora da publicação Lutz's Rapids Frog, que descreveu o *Paratelmatobiuslutzii* - Lutz and. Carvalho, 1958.

igualdade do direito de eleger e ser eleito para homens e mulheres foi outorgado em 1932 em nível nacional no Governo Vargas. O direito de voto neste momento já havia sido alcançado em dez estados do País, sendo o Rio Grande do Norte pioneiro no exercício do voto das mulheres, em 1927 (ÁLVARES, 1995).

Nos anos de 1960 o movimento feminista reivindica outras demandas, além daquelas reivindicações direcionadas para a igualdade no exercício de direitos, incorporam outras, na medida em que questiona as raízes culturais dessas desigualdades, Para Louro (2003, p.15) o entendimento sobre o real papel da mulher na sociedade começa a mudar com o movimento sufragista feminino (direito ao voto), da virada do século XIX ao XX, o que Louro apresenta como primeira onda do feminismo que se espalha pelos quatro cantos do mundo, mas apenas para as mulheres brancas de um nível social médio a elevado, mesmo não tendo em todos os lugares o resultado esperado.

Um novo posicionamento é influenciado pela reflexão, sobretudo, da escritora Simone de Beauvoir que publicou em 1949, “O segundo sexo”. Neste livro denuncia e defende que a hierarquia entre os sexos não é uma fatalidade biológica e sim uma construção social. Sua reflexão expressava “que não se nasce mulher, torna-se mulher”. Essa reflexão expressava a ideia básica do feminismo que é a desnaturalização do ser mulher, como aponta Sarti (2004).

[...] O feminismo fundou-se na tensão de uma identidade sexual compartilhada (nós mulheres), evidenciada na anatomia, mas recortada pela diversidade de mundos sociais e culturais nos quais a mulher se torna mulher, diversidade essa que, depois, se formulou como identidade de gênero, inscrita na cultura [...]. (SARTI, 2004, p.2).

O feminismo, nos anos 1960, colocou em debate a separação entre público e privado. Na perspectiva feminista considera-se que não é possível pensar a sociedade de modo global se não se articulam as suas diferentes esferas. Para Louro (2003, p.18), o feminismo chamou a atenção para que muitas das questões consideradas de caráter privado, particular e isolado como âmbito específicos das mulheres e como espaço, tradicionalmente, considerado como não político, necessitavam de regulação pública e estatal a serem assumidas como caráter social e, portanto, de responsabilidade pública. A autora apresenta esse momento como à “segunda onda do feminismo”, a ampliação do debate no campo teórico, criando e problematizando o conceito de gênero, além das preocupações sociais e políticas.

Nesse sentido, o feminismo trouxe para a esfera pública, questões como a violência doméstica e sexual que se via no espaço privado como parte do destino (FARIA, 2005) e contribuiu para que se exercesse uma vontade política de intervir nesse destino (LOBO, 1991). Em meados da década de 70 e por todo o período de 1980 o termo gênero se consolida como uma nova metodologia que reavalia os critérios dos trabalhos existentes sobre as mulheres, rejeitando o determinismo biológico que servia de parâmetro até então, substituindo-o pelo entendimento de construções inteiramente sociais, e tratando também do aspecto relacional entre homens e mulheres (SOIHET, 1997, p. 280).

A mulher em seus mais diversos universos como na rua, nos hospitais, nas escolas, na religião e até nos movimentos sociais que era antes forçosamente ocultado dos registros, passa a ser mostrada. A entrada das feministas nas academias colocou as mulheres dentro do debate histórico não apenas como coadjuvantes sociais, mas como indivíduos que exerceram e exercem papéis importantes na sociedade (SOIHET, 1997; p.284).

Michelle Perrot (1988), em seu trabalho sobre os excluídos da história mostra a importância feminina nos movimentos operários e de revolta urbana ocorridos no século XIX na França, devido à pobreza e a fome.

Nesses motins, as mulheres intervêm coletivamente. Nunca armadas, é com o corpo que lutam (...). Mas usam principalmente a voz: suas “vociferações” levantam multidões famintas... Evitando roubar, reclamam apenas o preço justo, impondo-o pessoalmente diante da omissão das autoridades (PERROT, 1988; P.194).

Em meados década de 1960, o Brasil, passava pela desmobilização pelo Golpe militar de 1964 e o feminismo tem presença marcante no contexto de oposição ao regime Militar, em especial num movimento específico – a luta pela anistia<sup>32</sup> as mulheres rurais também possui suas demandas de organização no campo através de Movimento de luta pela terra.

---

<sup>32</sup>O movimento pela anistia visava denunciar a repressão do Governo Militar que havia imposto aos cidadãos brasileiros. Naquele período, muitos militantes foram torturados, assassinados e presos. Alguns destes ficaram em cadeias no Brasil e outros foram morar fora do País. Entre os militantes havia mulheres e muitas delas foram morar fora do país. Trouxeram em sua bagagem a elaboração de sua experiência política anterior, mas também influência e do movimento feminista europeu e norte americano (SARTI, 1998 e PORTELLA & CAMURÇA, 1999).

Na década de 1970, o feminismo ressurgiu no cenário brasileiro, num contexto marcado pela contestação ao Governo Militar que se deu desde seu Golpe em 1964 e vai ganhando visibilidade nas ruas. Na realidade, vários fatores contribuíram para uma eclosão do feminismo nessa época. Segundo COSTA (2005) o feminismo nesse período vai ganhando características próprias, uma vez que se desenvolvem no contexto da Ditadura Militar, dos impactos que se faz sentir do feminismo europeu e norte americano, do reconhecimento em 1975 pela ONU quando instituiu a Década da Mulher (1975 -1985) e do impacto do processo de modernização que gerou um crescente número de mulheres no mercado de trabalho, possibilitando novas oportunidades, mesmo de forma excludente. Efetivamente as mulheres ganham reforço no processo de transformação da sociedade brasileira em todos os níveis.

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 incorporado, entre eles o abandono da “guerra dos sexos” (homens X mulheres), para repensar as questões relativas às mulheres a partir de estudos sobre gênero. Nesta perspectiva, foram considerados os papéis construídos tanto para os homens quanto para as mulheres em uma determinada sociedade, privilegia-se o aspecto relacional entre ambos. (RAIMUNDO, 2011, p.2).

Apesar das conquistas do movimento feminista, algumas questões eram ainda não homogêneas, segundo Sueli Carneiro (2001), O movimento feminista não acolhia as questões postas pelas mulheres negras, motivando-as para uma ação política organizativa específica em decorrência da insuficiência com que são tratadas as suas especificidades dentro do movimento feminista.

Para Araújo (2001), ao longo de sua trajetória, o feminismo criou tanto novos valores nas relações sociais como também muitos mitos de origem, entre eles o que se traduzia no paradigma de que todas as mulheres eram iguais. O que fez as mulheres negras tivesse que lutar em duas frentes de luta, um por desdobramento de gênero e raça, conceitos importantes para poder compreender outras histórias de mulheres que não configuram num espaço socialmente branco.

Isto evidencia como dupla militância, 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, 30).

É importante ressaltar que, embora haja discordância dentro do próprio movimento feminista, os ganhos são maiores que as divergências. Outro ponto importante é entender que os movimentos de mulheres antecedem o movimento feminista e podem se diferir. De acordo com Álvares (2007) o movimento de mulheres são movimentos sociais que apresentam diferentes objetivos e formas de solidariedade ou de associação. Desde a antiguidade clássica até os dias de hoje esses movimentos têm surgido e fazem a história em diversos lugares do mundo e do país.

Segundo a autora, um dos diferenciais entre os dois movimentos, diz respeito a seus objetivos que os movimentos de mulheres, em oposição aos confessadamente feministas, têm atendido a buscar, pois historicamente os movimentos de mulheres surgem com base nos papéis das mulheres na família, implicando na luta pelo suprimento das necessidades básicas ou por direitos de cidadania como lembra a autora, de modo que os movimentos feministas promovem diálogos e constroem mediações, buscando plataformas comuns.

Retornando a década de 1970, o feminismo, que inicia nas camadas médias, se articula com as camadas populares. Dentro de um quadro geral de mobilizações diferenciadas, a exemplo de luta por creches, contra a carestia, luta por terra, por melhores condições de vida, o feminismo se diversificou em relação a seus objetivos.

Havia duas tendências principais, dentro da corrente feminista na organização das mulheres que se estabelecia nessa década. Uma direcionada para a atuação pública das mulheres, voltada para sua organização política e questões relacionadas ao trabalho, ao direito, à saúde e a redistribuição de poder eram questões preferencialmente tratadas, nessa tendência encontra-se as lutas das mulheres do espaço rural. A outra se preocupava no campo da subjetividade, tendo num mundo privado seu campo prioritário essa corrente manifestou-se, sobretudo por meio de grupos de estudos e de reflexão. (SARTI, 2005).

Na metade final de 1970 e meados de 1980, o Brasil passava por um período de intensas mobilizações, muitas greves aconteciam no país e os diferentes setores da sociedade se mobilizavam reivindicando direitos e se organizavam rumo à redemocratização do país. Neste período, formam-se grupos que criticam a atuação política do sindicalismo vigente e surgem correntes de oposição, identificadas como novo sindicalismo e novos movimentos sociais. Contribuem para a criação do Partido

dos Trabalhadores – PT, em 1980, e da Central Única dos Trabalhadores em 1983. Nas ações do movimento de oposições as mulheres estavam presentes. Nesse período também surgem outros partidos políticos e neles se expressam lideranças femininas. (AMARAL, 2007). Em todo este processo, as trabalhadoras tiveram participação importante nas diferentes formas de resistência interna às fábricas, nas mobilizações e nas greves (LOBO, 1991). No espaço rural as reivindicações se dão em vários segmentos, na luta pela terra por quilombolas, por assentadas da reforma agrária, movimento indígenas, relações de gênero na perspectiva do direito a fazer parte das decisões dentre outros.

Sarti (2004) afirma que nos anos 1980, o movimento de mulheres no Brasil era uma força política e social consolidada, nesta década explicitou-se um discurso feminista em que estavam em jogo as relações de gênero. As ideias feministas difundiram-se no cenário social do país, produto não só da atuação de suas portas vozes diretas, mas também do clima receptivo das demandas de uma sociedade que se modernizava como a brasileira. Os grupos feministas alastraram-se pelo país. Houve significativa penetração do movimento feminista em associações profissionais, partidos, sindicatos, legitimada a mulher como sujeito social particular.

Ao mesmo tempo em que se alastrava pelo país a consciência da opressão específica da mulher, os grupos feministas atomizavam-se, como observou Sardi (2004, MORAES, 1985), esvaziaram-se os grupos formados em torno da bandeira da opressão feminina e ganhou força uma atuação mais especializada, com uma perspectiva mais técnica e profissional. Muitos grupos adquiriram a forma de organizações não-governamentais (ONGs) e buscaram influenciar as políticas públicas em áreas específicas, utilizando-se dos canais institucionais.

A institucionalização do movimento implicou, assim, o seu direcionamento para as questões que respondiam às prioridades das agências financiadoras. Foi o caso daquelas relacionadas à saúde da mulher, que causaram impacto na área médica, entre as quais emergiu o campo dos “direitos reprodutivos”, que questionou de um ponto de vista feminista, a concepção e os usos sociais do corpo feminino, particularmente pela medicina dirigida à mulher (ginecologia e obstetrícia), em torno das tecnologias reprodutivas. (SARDI, 2004).

AMARAL (2007), exemplifica várias contribuições da participação da mulher rural nesse processo. Conta que no movimento de ocupação das terras, por exemplo, a

presença feminina cresceu significativamente a partir dos anos de 1980, principalmente quando do Lançamento do Plano de Reforma Agrária. As mulheres participam ativamente junto com os homens. Ao ocuparem terras montam seus acampamentos e imediatamente começam a cultivá-la, desempenhando papéis de produtoras rurais, na organização das atividades domésticas e nas mobilizações constituídas para resistir à violência dos policiais e dos proprietários.

Na medida em que as mulheres participam da luta da classe trabalhadora vão despertando para outras lutas a serem travadas enquanto mulher, como aponta Daron (2003).

[...] 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, 2003 p. 11).

O movimento feminista amplia e diversifica a inserção das mulheres em espaços sociais, a ideia sobre a libertação das mulheres transitou muito rapidamente, o que permitiu com que surgissem comissões de mulheres, grupos de reflexão para discutirem problemas específicos nos partidos políticos, em categorias profissionais dentre outros espaços.

Para Edna Castro (2004), a luta vai permitir, por parte do Estado, o reconhecimento da especificidade da condição feminina, que se traduz na incorporação de suas reivindicações na Constituição Federal de 1988 e elaboração de Políticas Públicas voltadas para as mulheres, a exemplo da criação do Conselho de Direitos da Mulher, de Programas da atenção à saúde integral e das primeiras delegacias de mulheres, dentre outros direitos.

No espaço rural paraense, as mulheres participavam dos Movimentos que surgem nesse contexto como o dos Sem Terra (MST), a Comissão Pastoral da Terra, (CPT) o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), as Pastorais Sociais entre outros. Deere (2004) conta que as comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e grupos de mulheres organizados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) ofereceram experiências formativas que levaram as mulheres a questionarem sua condição social e abrindo novos caminhos de participação. Nessa experiência está inserido o movimento de mulheres transformadora do campo e da cidade de Bujaru e concórdia do Pará (MMTCCB), como

veremos mais adiante. Antes, contudo, faremos uma abordagem acerca do processo de organização das mulheres rurais na história recente do Brasil.

### **3.1-Organização das Mulheres Rurais no Brasil**

No âmbito das transformações políticas durante a década de 1980, nascem movimentos de Mulheres Trabalhadoras Rurais e/ou de Agricultoras em vários lugares do país. Segundo Cintrão (2006) as questões principais levantadas pelas agricultoras dizem respeito ao reconhecimento da profissão de agricultora e não como doméstica, a luta pelo direito a saúde da mulher, o direito à sindicalização, ao salário maternidade e a aposentadoria estão na origem desses movimentos.

As primeiras organizações específicas de mulheres surgem no Nordeste e Sul do País no início dos anos 1980. Refere-se a grupos formados somente por mulheres no Nordeste e Sul do país, que sentiram a necessidade de criar seu próprio espaço para lidar com questões de gênero e com interesses das mulheres. É composto, frequentemente, por mulheres membros dos sindicatos filiados à CONTAG (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura) ou à CUT (Central única de Trabalhadores). Por meio de eventos como: encontros, congressos, passeatas se expressam e ganham visibilidade e se consolidam com a Fundação do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais - MMTR do Nordeste e do Rio Grande do Sul, movimentos que se mantêm independentes, embora próximos do movimento sindical de trabalhadores (as) rurais.

Os movimentos sociais de mulheres rurais cresceram em grupos organizados. De acordo com Sales (2007) 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 Pescadoras, a Secretaria da mulher Trabalhadora Rural Extrativista (do Conselho Nacional de Seringueiros), a organização das Mulheres Quilombolas, das Quebradeiras de coco do babaçu.

As quebradeiras de coco do Norte e Nordeste do Brasil, por exemplo, lutam para serem reconhecidas como trabalhadoras e por ser agentes no processo de comercialização do produto de seu trabalho. Defende as reservas extrativistas, contribuindo para ampliar a discussão sobre gênero e meio ambiente, associando a luta pela sobrevivência com a democratização do acesso a terra e questionando exploração de classe, relações sociais entre homens e mulheres e como as trabalhadoras rurais são



discriminadas nos seus diferentes espaços [...]. (ABRAMOVAY e SILVA, 2000 p. 353). As quilombolas, na zona Guajarina (sujeitos dessa pesquisa) lutam pelo reconhecimento das terras como remanescente de quilombolas.

Nesta mesma década, houve os preparativos para a Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher realizada em setembro de 1995 em Beijing na China, incorporado diversas organizações do movimento de mulheres. A preparação contagiou o movimento de mulheres, desembocando um novo impulso e estímulo para o surgimento de novas articulações locais, novos grupos ou setores/departamentos em entidades de classe. Como é caso dos movimentos de mulheres da região Guajarina, onde nesse ano realizaram o I seminário de Mulheres Trabalhadoras da Guajarina (CPT, 2000), resultando na criação e fortalecimento de vários movimentos de mulheres na região nordeste do Pará, levantando as demandas de lutas específicas de cada movimento regional.

O ano 2000 é marcado pelo fortalecimento do movimento de mulheres. Isto se deu por meio de ações realizadas, a exemplo da Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras em junho de 2002, que envolveu o movimento de mulheres de todo o país, do campo e da cidade, na construção de uma plataforma política feminista, lançada em julho de 2002, num contexto pré-eleitoral, visando compromisso por parte dos candidatos com as demandas das mulheres. (PLATAFORMA FEMINISTA, 2002).

Uma mobilização internacional de mulheres no ano de 2000, a chamada marcha mundial de mulheres, surgiu do movimento de mulheres de Quebec, no Canadá, quando em 1995, cerca de 850 mulheres marcharam contra a pobreza. Essa manifestação recebeu o nome simbolicamente de “Pão e Rosas” e influenciou outros movimentos de mulheres para organizarem a marcha 2000 em todo o mundo (BORDALO, 2007). A marcha no Brasil foi coordenada por organizações<sup>33</sup> 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), (CONTAG, 2002), dentre outros temas.

---

<sup>33</sup> Coordenada pela Sempre Viva Organização Feminista–SOF, Secretaria de Mulheres do PT, Confederação Nacional dos Bancários, Pastoral Operária, Católicas Pelo Direito de Decidir e Comissões Setoriais de Mulheres da CUT (CONTAG, 2002 p.44).

Ao aderirem a Marcha Mundial, as trabalhadoras rurais realizam a Marcha das Margaridas<sup>34</sup> 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 CONTAG (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura), FETAGs (Federação de Trabalhadores na Agricultura) e STTRs (Sindicato dos Trabalhadores Rurais) 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 2003, ampliou-se o número de participantes. Em torno de 40 mil mulheres de todas as partes do país estiveram presentes, levando como bandeiras de lutas: a Reforma Agrária e a defesa do meio ambiente, com destaque para a luta pela terra; uso dos solos e das águas; salário mínimo digno; direito à saúde pública, com assistência integral à mulher; violência sexista e todas as formas de discriminação e violência no campo. (FETASE, 2002).

Em 2007, a marcha, prevista para acontecer nos dias 21 e 22 de agosto, reafirma o lema contra a fome, pobreza e violência sexista e amplia seus temas mobilizadores, incluindo: terra, água, agricultura ecológica, segurança alimentar e nutricional e construção da soberania alimentar; trabalho, renda e economia solidária; garantia de emprego e de melhores condições de vida de trabalho das assalariadas; política de valorização do salário mínimo; em defesa de uma previdência social pública e solidária, em defesa da saúde pública e do SUS (Sistema Único de Saúde); por uma educação do campo não sexista; combate a violência sexista. (CONTAG, 2007). Essa Marcha tem desdobramentos que dão base para a formação dos movimentos no campo, com o fortalecimento dos já formados movimentos de mulheres rurais.

A importância e contribuição do feminismo, que ao longo do tempo interagiu e tem interagido com diversos movimentos sociais, tem possibilitado entre outras coisas,

---

<sup>34</sup> Simbolicamente chamada Marcha das Margaridas em homenagem à memória da líder sindical Margarida Maria Alves, a qual presidia o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande na Paraíba, quando foi assassinada em 12 de agosto de 1983 por fazendeiros da Região. A Marcha é coordenada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), pelas 27 Federações de Trabalhadores na Agricultura (FETAGs) e pelos mais de 4 mil Sindicatos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTRs), e por várias organizações de mulheres parceiras. <http://fetase.org.br/mobilizacoes/marcha-das-margaridas>.

novas práticas, novas iniciativas e identidades sociais de abrangência do entendimento do ser mulher em diferentes espaços de luta cotidiana.

No movimento social, por exemplo, sua contribuição é reconhecida no discurso das trabalhadoras dirigentes do movimento de mulheres da Região Guajarina em 1991, em ocasião do Congresso do movimento em Concórdia do Pará.

Para mim foi muito importante para me consolidar como liderança. Eu era tratada como uma dirigente política, só que eu levava junto comigo, além da minha história de militância de feminista, que eu só tive coragem de falar que eu era feminista em fevereiro de 1991 na plenária de mulheres. Eu não tive coragem de falar porque todo mundo me condenava, né? “Você tem que ter muita coragem até hoje para falar que você é feminista, por preconceito por não entenderem o que significa que é ser feminista<sup>35</sup>.

Esse discurso nos remete a necessidade de um aprofundamento do desenvolvimento do feminismo nos movimentos sociais, uma vez que historicamente enfrenta discriminações sociais camufladas que ainda teimam em permanecer no cotidiano social das relações de gênero. Isso é percebido no trecho da entrevista acima, quando a liderança fala sobre a tensão de se expressar enquanto feminista e assumir uma postura de diálogo e igualdade de gênero.

Embora haja muito a ser feito dentro dos movimentos de mulheres, para Castro (2001) existem grupos de mulheres, que têm sido protagonistas ativas nas lutas na Amazônia, frente ao processo de mudanças ocorridas nesta região nos últimos 30 anos. Suas contribuições estão fundadas na experiência enquanto indígenas, quilombolas e/ou camponesas. A luta por elas encaminhada tem expressado a construção de processo identitária segundo suas diferenças e singularidades. Suas lutas envolvem diversas reivindicações sociais e têm contribuído na construção de processos que conduzem a cidadania e para democracia.

A autora denota que algumas formas de representação coletiva na região podem ser exemplificadas nas ações de identidade de luta como das mulheres seringueiras, pescadoras, mulheres negras, as quebradeiras de coco babaçu. Agindo dentro do seu território ELAS estão cada vez mais articuladas a redes congêneres que são tecidas em função de interesses diversos, em espaços geográficos sociais mais amplos, extrapolando, assim, a Amazônia e mesmo a Pan-Amazônia. Todas essas mulheres estão se defrontando a problemas de reprodução de sua existência sobre um

---

<sup>35</sup> Jerônima, retirada das cartilhas da Cpt- Guajarina- Relatório geral sobre a formação de mulheres no movimento de mulheres do campo

dado território, e sobre a construção de uma identidade social que lhes define enquanto sujeitos singulares. (CASTRO, 2001, p.20).

No bojo das reivindicações do movimento social das décadas de 1980 e 1990, foi possível acionar diferentes campos de reivindicações pelas mulheres, dentre elas a identidade social e racial que garantisse direitos enquanto categoria. No dorso dessa possibilidade as mulheres negras da comunidade remanescente de quilombo do Cravo se organizam em busca de espaços político e na busca de direitos de permanência no território onde vivem.

Logo, levar em conta mulheres negras quilombolas como sujeitos dessa pesquisa entendemos que a luta não é somente desafiadora e permanente, mas que se desdobra para romper com a ideia do território como um espaço/lugar de homens, sobretudo, ricos, brancos e urbanos, detentores de terras como herança, excluindo as possibilidades de milhares de mulheres e outros sujeitos que vivem e produzem nele dignamente.

Nossos sujeitos de pesquisa, representadas por essas lideranças como Dona Antonieta de Barroso e outras, trazem à tona a contestação desses privilégios. São mulheres negras, agricultoras, que conseguiram dar visibilidade tanto as lutas, quanto ao lócus que escolherem viver, o campo, o quilombo.

As lideranças mulheres, representam as diversas mulheres que protagonizam as lutas no campo e constituem, portanto, milhares de sujeitos sociais que luta por uma reforma fundiária e reconhecimento de terras tradicionais com justiça e equidade. Portanto, a inserção das mulheres na luta pela terra no campo, não é um indicativo de um novo sujeito, e sim a abertura de um espaço para um sujeito que sempre existiu, mas que ainda não tinha espaço para colocar em evidência suas reivindicações, que não mais se resumiam no acesso e permanência a terra, mas na posse, no direito e na igualdade sobre ela (SANTOS 2009, p. 36).

Para Almeida (2002) esse é o desejo das camponesas/agricultora/quilombolas (sem terras, acampadas e assentadas), que procuram libertar a terra. Tais lutas parecem render resultados significativos, quando:

Nas duas últimas décadas estamos assistindo em todo o país, e notadamente na Amazônia, ao advento de novos padrões de relação política no campo e na cidade. Os movimentos sociais no campo, que desde 1970 vêm se consolidando fora dos marcos tradicionais do controle clientelístico e tendo nos Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais uma de suas expressões maiores, conhecem desde 1988-1989 certos desdobramentos, cujas formas de associação e lutas escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, critérios ecológicos e critérios

de gênero e de auto definição coletiva que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de organização e de encaminhamento de demandas aos poderes públicos, além das regras privados da propriedade e mesma da ausência desta (ALMEIDA, 2002, p. 9).

Mulher (es), os sujeitos sociais camponesas/agricultor trazem para si e para a história dos movimentos sociais e da luta pela terra, bem como para a reforma agrária, novos sentidos. Tais segmentos, políticas e ações não mais falam somente numa justiça social, já que os pressupostos para essa justiça estavam arraigados (apenas) numa discussão sobre luta de classe. O sentido maior hoje está centrado na igualdade e equidade entre mulheres e homens, entre mulheres e mulheres, entre homens e homens e, também, sobre a força, a expressão e a liberdade da identidade enquanto mulheres do campo-agricultora, quilombolas-camponesa.

A presença das mulheres nas lutas sociais no campo é parte de nossa história e produziu várias lideranças. O que é novo nessa dinâmica social é a emergência do movimento de mulheres cujas reivindicações, especialmente a partir da década de 80, estão centradas no reconhecimento social de sua situação como trabalhadoras. Uma luta por cidadania expressa nas bandeiras do direito à sindicalização, direito à propriedade da terra, direito previdenciário e aposentadoria, direito de acesso aos serviços de saúde, direito ao trabalho, entre (ALMEIDA, 2004, p. 9).

Antes, porém, de estarem conseguindo uma visibilidade perante aos movimentos sociais e a sociedade civil, ainda é objetivo e talvez a luta maior, as mulheres conseguirem serem vistas, respeitadas e assistidas em no local de vivência – que para algumas agricultoras quilombolas é o mesmo da luta – onde a produção da vida ocorre e é onde elas menos conseguem ser reconhecidas enquanto trabalhadoras.

Os sujeitos no campo brasileiro travam lutas diárias por melhorias no campo, pela reforma agrária e pelo reconhecimento de suas existências enquanto camponesas e camponeses, quilombolas, agricultoras e agricultores rurais, assentadas e assentados, acampadas e acampados, sindicalistas e integrantes dos diversos movimentos sociais do campo.

Essa luta é dobrada quando os sujeitos de direitos são mulheres. Pois essas encontram barreiras estruturais dentro da questão agrária brasileira que exclui do direito à propriedade de terras todas/os aquelas/es que não cabem no perfil socioeconômico e sociocultural (hegemônico) brasileiro, isto é, pobres, negros, migrantes e mulheres. Estas ultimam enfrentando ainda questões de gênero dentro dos próprios espaços de luta.

Inseridas em Movimentos Sociais, principalmente no Movimento específico de Mulheres em sua maioria negras, essas mulheres buscaram construir novas relações

sociais e novos formatos para a luta coletiva. Elas se contrapõem à absolutização do indivíduo, que é característica dominante da sociedade capitalista. Trata-se de um processo tenso e formador ao mesmo tempo. Em todos os processos vividos, percebe-se a afirmação de um novo modo de ser humano. Os Movimentos Sociais são alguns dos espaços sociais que mais contribuem para esse processo. Eles são capazes de transformar indivíduos em sujeitos sociais.

Desta forma, o Movimento de Mulheres Transformadoras do campo de da cidade que conheceremos no próximo capítulo, é salientador na construção de sujeitos críticos e reflexiva, pois proporcionaram espaços de discussão e formação de diferentes leituras sociais às mulheres quilombolas da região do Cravo e vizinhanças. As tessituras de mobilização dos movimentos sócias das décadas de 1980/1990, especialmente o movimento de mulheres do campo, resultam e organização específica de mulheres em diversas regiões do Brasil. No nordeste paraense, região da Guajarina, se forma o movimento de Mulheres transformadoras do Campo, objetivando o fortalecimento das mulheres do campo e a formação político-social, como veremos a seguir

### **3.2- O Clube de Mães: Primeira organização de mulheres negras nas comunidades quilombolas**

A primeira organização somente de mulheres, registrada na memória das mulheres da Comunidade do Cravo, é o Clube de Mães. Um espaço onde as mulheres podiam se encontrar para dialogar e talvez construir as primeiras estratégias de empoderamento naquele momento. O clube de mães da comunidade do Cravo e os das comunidades vizinhas possui uma ligação estreita com a igreja católica. A igreja fundou ou participou indiretamente da fundação deste nas comunidades do espaço rural dessa região. A atuação da igreja se dava a partir do intermédio de leigos e clérigos, com a perspectiva de ajudar as famílias consideradas pobres do campo.

Nos finais dos anos 1960, figura-se como palco das primeiras organizações de mulheres na região da Guajarina, (sem caráter claro de movimento social), as mulheres de diferentes localidades se dirigiam até a Vila de Santana, àquela altura a comunidade do Cravo não existia enquanto Comunidade Eclesial de base (CEBS), para atividades de costurar, fazer comidas, (especialmente doces e salgados), bordados, crochês, pinturas e tricô.

Esses eram momentos para compartilhar experiências ditas do domínio feminino, como donas de casa e mães. Os produtos confeccionados nesses encontros serviam para atender as necessidades das famílias com maior dificuldade financeira, funcionavam como ajuda mútua, pois segundo entrevista, quando uma mulher estava grávida, preparavam todo o “enxoval”.

A atividade das mulheres era ainda de fazer coisas como enxoval para grávida. Tipos de comidas e doces. Elas às vezes vendiam, mas não passava disso. O encontro era de mães preparando outras mães ou de troca de conhecimento de coisa de casa<sup>36</sup>.

Assim, podemos notar na fala de Irmã Caroline Maria de Jesus que a iniciativa da organização se pautava nos costumes domésticos. Parecia não haver naquele momento nem um tipo de questionamento quando a contribuição das mulheres em outras organizações como sindicatos, associações dentre outras.

Para dona Maria Meia Noite, em Santana as mulheres participavam do Clube de mães, o objetivo era ensiná-las a fazer atividades de casa. E diz “*cozinhar, costurar, confeccionar bolsas e sacolas de neném*”. Esses eram os aprendizados importantes, segundo a entrevistada, pois muitas mulheres não sabiam fazer, especialmente doces, bolos, era preciso encomendar na cidade, isso acabava onerando o orçamento doméstico da família.

Assim, o clube de mães, contava com a participação de mulheres não só da Comunidade do Cravo, como também do Santo Antônio, Dona, Ipanema, Foz do Cravo, São Judas Tadeu, Timboteu Cravo<sup>37</sup>. Embora, nas falas das entrevistadas seja focado somente o caráter doméstico, provavelmente esse é uma das primeiras experiências de grupos onde havia participação somente de mulheres naquela região.

A igreja católica ajudava na organização do clube de mães, cedendo espaço da igreja de Santana para as mulheres se reunirem semanalmente:

O clube de mães era bom. Tinha uma grande participação das mulheres, de toda localidade vinham se reunir, né! Nós não tinha ainda uma organização de comunidade eclesial, aí, se juntava lá em Santana. O apoio da igreja católica sempre foi forte pra nós. Aqui no Cravo, Santo Antônio, Dona, São Judas, essas comunidades todas começaram se organizando como comunidade de base, né. A igreja ajudava a gente entender as coisas, o evangelho dos pobres, o que era comunidade, (...) uma coisa boa da comunidade é a ajuda que a gente tem um com outro (...) no encontro do clube de mães que ocorria todo sábado era isso, ajudar as mulheres das

---

<sup>36</sup>Entrevista com Caroline Maria de Jesus, Freira do Convento Sagrada Família- CPT- Guajarina em agosto de 2015.

<sup>37</sup> Comunidade rurais quilombolas de Concórdia do Pará.

localidades. Muita mãe novata não tinha como saber pra fazer as coisas. (Comida, bolos etc.) a gente ensinava<sup>38</sup>

Os clubes de mães eram comuns no Brasil, especialmente nas periferias dos urbanos, segundo Sader (2013), a troca de experiências e saberes, como por exemplo, o repasse de uma arte ou uma habilidade não implicava em aquisição financeira. Traduzia, no entanto, sociabilidade nas relações, nos espaços comuns, onde as mulheres podiam se encontrar para relatar suas vivências cotidianas e experiências comuns.

Em pesquisa ao documento fundador do Clube de Mães na região Guajarina, encontramos recorrentemente a definição de serem “entidades de ações, voltadas a fortalecer as localidades de atuação”<sup>39</sup>. Sendo assim, os Clubes de Mães teriam a finalidade de “realizar o bem social das mães, ensinarem a melhora o nível econômico, social e religioso, proporcionando o bem-estar do lar”. O documento citado, mostra o foco da ação do clube de mães, que seria uma educação para o lar, para o cuidado com o religioso, sendo a mulher o centro formador da educação religiosa no lar.

O surgimento de Clube de Mães no Brasil não possui uma exatidão de datas ou lugar, a historiografia que trata desse tema, está basicamente centrada nas décadas de 1980 e 1990, embora haja pesquisas mais atualizadas,<sup>40</sup> a grande maioria é mesmo desse período. Mesmo com a inexatidão, Eder Sader (1988) sinaliza para a inserção social dessas organizações a partir da capital paulista, o clube de mães era voltado, para as mães da periferia da cidade de São Paulo, em especial na zona sul e zona leste. Sader (1988) busca entender o início da formação a partir dos relatos dos entrevistados os quais pesquisou. O próprio autor, entretanto, observa que de acordo com os depoentes as referências quanto a “gêneses” dos Clubes de Mães são contraditórias, oscilam entre as décadas de 1950 e 1970.

Na comunidade estudada, assim como em toda região do nordeste paraense, os clubes de mães se formam entre as décadas de 1970 e 1980, como observar Costa:

Os anos de 1980 figuram em minha memória como filha de uma das participantes do Clube de Mães, que aos sábados se dirigiam a localidade de Vila de Santana – àquela altura Santo Antônio inexistia enquanto CEB –, onde ocorriam os encontros. Era rotina para várias mães das localidades no entorno de Santana, se reunirem para as atividades de costurar, fazer comida (doces e salgados), bordados, crochês, pinturas, tricô. Nestes momentos,

---

<sup>38</sup>Entrevista com Dandara dos Palmares em agosto de 2015.

<sup>39</sup> O excerto foi retirado do estatuto de fundação do clube de mães nas comunidades rurais de concórdia do Pará.

<sup>40</sup> SCARNOVE, Darci Terezinha Luca. Marcas da História da Creche no Estado de São Paulo: As lutas cotidianas, (1976-1984). Dissertação de Mestrado, Itatiba São Paulo, 2010.



compartilhavam as experiências ditas do domínio feminino e como “donas de casa” e mães. (2006, P.156).

Noema Viezzer (1988), traz dados quantitativos que apontam o número de clubes de mães na década de 1980 na América Latina. Segundo a autora, nessa década havia em todo Brasil cerca de 50 mil Clubes de mães e na América Latina ou era bem próximo ou ultrapassavam em centenas de milhares.

A imprecisão de datas apresentadas por Sader e Viezzer, pode ocorrer devido a outras formas de organização de mulheres- mães com o apoio da igreja católica ainda nas primeiras décadas do século XX em diferentes regiões do Brasil. Como por exemplo, o Círculo de mães registrado em 1930 pela autora.

A pesar da indefinição de datas de formação desses “clubes”, ajuda saber, que durante o Governo de Getúlio Vargas 1942, criou-se a Legião Brasileira de Assistência (LBA), com o intuito de atender as famílias dos convocados para a segunda guerra mundial, bem como aos soldados que retornassem. Posteriormente, as finalidades da LBA, foram destinadas a assistência a maternidade e infância<sup>41</sup>.

Dessa forma, a LBA constitui-se enquanto órgão em todo país, responsável pelos cuidados com as mães e crianças e já trazem no final dos anos 1950, a denominação de clubes de mães, conforme Scarnove (2010):

Os clubes de mães eram pequenos núcleos criados pela LBA, que contava com a colaboração diretamente do Fundo Internacional de Socorro a criança (FISA), ligado as Nações Unidas para a Criança (UNICEF). Os clubes de mães foram muito estimulados nas décadas de 1940 e 1960, num trabalho de parceria entre Ministério da Saúde, com a finalidade de organizar serviços e orientar questões relacionadas a maternidade e a infância, pautados pelos fundamentos da Organização do Grupo de Serviço social e Desenvolvimento da comunidade. O programa destinado aos setores populares foi implantando em todo o País, com a justificativa de combater a mortalidade infantil, cujos índices eram elevados. Segundo as orientações do governo, funcionariam junto a serviços creches, puericultura, posto de saúde e outras obras assistenciais financiadas por meio de convênios com Estados, municípios, entidades filantrópicas, igreja, SENAI, SENAC, associações de bairros, centros comunitários e similares. A igreja tinha relação estreita com a LBA, uma das suas vice-presidências era indicada pela ação social arquidiocesana, conforme consta em suas publicações. (2010, p. 123).

O excerto possibilita compreender que o clube de Mães, tem sua origem na LBA em 1942, que por sua vez, estava atrelado a uma série de outras organizações, departamentos do governo, bem como indissociável da igreja católica. O que explica,

---

<sup>41</sup>Cf. SCARNOVA, Darci Terezinha 2010.

por exemplo, a grande quantidade desses “clubes” organizadas a partir da intervenção de padres e freiras.

Como a história não se faz de forma homogênea nem uniforme, se constrói fundamentalmente da análise do contexto histórico das vivências humanas, se faz necessário entender que a história dos Clubes de Mães no Brasil, possui um caráter nacional, mas não único. Na Amazônia paraense, por exemplo, os clubes de mães se disseminam em comunidades rurais e nas cidades, sob orientação de leigos e clérigos esses espaços de formação mantinham uma pedagogia própria direcionada a partir dos princípios da igreja católica.

Na Comunidade do Cravo e localidades vizinhas, o clube de mães se forma nas décadas de 1960 /1970, se em determinados lugares assumiu um caráter contestador, como em São Paulo, onde as mães lutaram pela construção de creches<sup>42</sup>, na localidade ora estudada, tinham a função mais direcionada às atividades do lar e da família das agricultoras.

Embora o clube de mães fosse de grande importância para as mulheres das comunidades rurais de Concórdia do Pará, no início da década de 1980, houve uma mudança em setores da igreja católica, na região da Guajarina, e trocas de equipe que trabalhavam nas missões naquela região. Os novos padres e freiras que chegaram para trabalhar com as comunidades eram adeptos da teologia da libertação<sup>43</sup>, com a chegada da nova equipe de religiosos, os clubes de mães são influenciados a mudar de postura política.

As mudanças logo são introduzidas no clube de mães, tal questão pode ser notada na fala de Dona Maria Meia Noite:

Foi à irmã Ivodia<sup>44</sup>, ela que orientou que deveríamos criar um movimento de mulheres, que seria diferente do clube de mães. Que movimento de mulheres

---

<sup>42</sup> VIEZZER, 1988.

<sup>43</sup> A Teologia da Libertação é resultado do processo histórico, político, social e econômico que aconteceram especialmente na América Latina, vinculado de certa forma a alguns pensadores e religiosos (principalmente dentro da Igreja Católica) que puderam contribuir para a elaboração de uma nova teologia que tivesse uma maior contextualização com o continente latino-americano. A teologia “tradicional”, importada dos moldes europeus, já não respondia e nem explicava a realidade em que as massas populares viviam. Na metade do século XX, quando a Teologia da Libertação começou a ser formulada, era preciso uma nova elaboração teológica, em que a classe dominante dos diversos países latino-americanos não ocupasse o papel principal em contraponto com a classe pobre e trabalhadora, que por sinal, representava a maioria da população na América Latina desde a sua constituição como região colonizada principalmente por espanhóis e portugueses católicos. CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação?* São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1986.

<sup>44</sup> Segundo COSTA (2006) Ivódia, era uma freira do sul do Brasil que veio para o Bujaru na década de 1970.

fosse tivesse uma coisa diferente: olhar além a sociedade, olhar para a sociedade. Quer dizer aprender a ter conhecimento do que ocorria, né. [...] o que se desenvolvia longe e perto. [...] a gente não sabia os direitos que tinha. A irmã Ivódia colocou isso pra nós. Que nós deveríamos ser movimento de mulheres, deveria ser pra exigir as coisas que a gente tem de direito. Aprender a tomar conhecimento da coisa, ser autônomo, que a gente tivesse o direito de fazer o que quisesse, não fosse mandado por ninguém. Movimento de mulheres é autônomo. Faz o que quiser não está ligado à nem órgão. Aí a gente foi e criou o movimento de mulheres.<sup>45</sup>

Considerando esses aspectos da narrativa, pode-se observar os primeiros passos na construção de uma organização de mulheres, a partir da interação com a igreja católica. Essa formação, implica a passagem do Clube de Mães, cujas práticas de certa maneira reforçavam a identificação do “papel do feminino”, os quais deveriam ser reproduzidos no âmbito familiar, criando um novo rumo na atuação social de muitas das mulheres associadas ao clube de mães.

Segundo Dona Maria Meia Noite, a proposta de mudança na linha de atuação aconteceu por mediação de uma religiosa vinculada a Paróquia de Bujaru. Através das conversas que puxava com as mulheres do Clube de Mães de Santana. Tal religiosa trouxe para o grupo a necessidade de se transformarem em “movimento social”. A orientação política, fez com que parte daquelas mulheres aderissem à formação de um novo movimento, o qual ficou conhecido como Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru e Concórdia do Pará (MMTCCB).

Entretanto, a adesão não se deu de forma homogênea, algumas mulheres da comunidade Santana, mantêm a prática dos encontros aos sábados, até o momento em que estivemos em Santana durante esta pesquisa, em 2014, e embora participem de muitas atividades do movimento, elas preferem não aderir a denominação do MMTCCB.

O MMTCCB, possuía um alcance maior na região, não estava fechado somente ao campo, atuavam na cidade por meio da coordenação geral de mulheres, suas ações podem ser por diversos campos de debates como política, sindicalização, violência doméstica, questões de saúde da mulher, sindicalização, dentre outros temas, como veremos a seguir.

---

<sup>45</sup> Entrevista com Dona Maria Meia Noite, professora e participante desde a fundação do MMTCCB. Dezembro de 2014.

### **3.3 “Os peixinhos tomam consciência de classe”: Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo de Concórdia e Bujaru-(MMTCCB).**

Os peixinhos correm atrás do peixão, foi fruto da organização. Antes era só devoração, porque cada um pensava em si. Os peixinhos tomaram consciência de Classe e se organizaram. Deixaram de confiar no grande, e confiaram um no outro (...). Precisamos ter confiança em nós, como os peixinhos. Viva! Viva! A mulher dessa nação que vem trazendo no sangue a semente da revolução<sup>46</sup>

No início o Movimento de Mulheres, surgiu da necessidade de participação na vida social e política do Município de Bujaru. Naquele momento, o município passava uma situação alarmante de crise no âmbito da saúde, educação, saneamento, segurança, baixos salários, falta de incentivo à agricultura, alto índice de violência doméstica, ausência de participação de mulheres nas tomadas de decisão, desemprego, dentre outras questões<sup>47</sup>. Frente a situação sistemática, as mulheres começaram a perceber que precisavam se organizar. O texto acima traz a dimensão da busca por organização, era necessário reconhecer que os somente se organizando as mulheres teriam força para enfrentar as situações que estavam vivenciando.

Mesmo, algumas mulheres, já participando das CEBS, sindicatos ou SINTEPP. Havia a necessidade de uma organização própria, autônoma, de ser uma força organizada dentro das demais já existente. Mas para conseguir isso, era preciso abrir os olhos, tomar consciência conquistar voz e vez até mesmo com relação ao marido<sup>48</sup>.

Na cidade de Bujaru, embora as mulheres já fizessem parte de algumas organizações civis, as decisões eram sempre tomadas à revelia de suas opiniões, as questões eram fechadas a categoria na qual estivessem filiadas. A autoridade do marido havia de ser respeitada, muitas vezes não era permitido que fossem as reuniões sindicais. No espaço rural a situação das mulheres, também não era diferente. A maioria trabalhava na roça junto ao marido, cuidavam dos filhos, muitas sofriam violências domésticas, eram semianalfabetas e o pouco acesso que tinham a informações era através dos clubes de mães, este como já dito anteriormente, balizado por uma ideologia católica conservadora.

---

<sup>46</sup>Fonte: CPT- Guajarina- Cartilha círculo de cultura- Verso tirado da música ORGANIZAÇÃO, sem autoria definida.

<sup>47</sup>Relatório da CPT/Guajarina em 1967.

<sup>48</sup>Entrevista com Jerônima, agosto de 2015

As mulheres estavam nos espaços políticos, mas sempre atuando nos bastidores, na organização dos espaços de reuniões, cozinheiro, limpando, ou seja, nos espaços que impossibilitava a efetiva participação nas decisões dos sindicatos, movimento social e partidos políticos.

Para fugir dessa situação de invisibilidade e ter condições de enfrentamento as situações pelas quais passavam, em 1968, na comunidade rural do Campo Verde (atualmente território quilombola pertencente à Concórdia do Pará), foi criado o Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade (MMTCCB), primeiramente apoiada pela paróquia de São Joaquim em Bujaru, depois apoiada pela Comissão Pastoral da Terra (CPT)<sup>49</sup> (CPT-2002), cujo coordenador era o padre Tonetto<sup>50</sup>. Esse movimento nasceu diante de uma conjuntura de organização da Comissão Pastoral da Terra, que atuava na região desde o início dos anos 1960, preocupado em discutir as situações de violência no campo e trazer os sujeitos, mulheres e homens para as discussões organizativas e política.

De acordo com documentos oriundos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), na equipe da CPT/Bujaru de 1968, trabalhavam, Padre Sergio Tonetto, Irmã Caroline Maria de Jesus, Irmã Adelaide, Irmã Ivódia, padres Amadeu e Santiago, na época párocos em Bujaru. Segundo Irmã Caroline Maria de Jesus, a CPT tinha como objetivo despertar a consciência crítica nas mulheres:

Os homens participavam dos Sindicatos, já tínhamos um trabalho com os jovens, clubes de mães em quase toda comunidade, então, era necessário fazer um trabalho mais político com as mulheres, já havia pressão de organismos internacionais para que isso acontecesse. No triênio que iniciou

---

<sup>49</sup> A Comissão Pastoral da Terra (CPT) é um organismo de Igreja, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Foi criada em Goiânia, em julho de 1975, por um grupo de bispos, padres e leigos, com o objetivo central de "interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em função dos homens sem-terra e dos trabalhadores rurais". Sua proposta é promover as práticas alternativas dos trabalhadores contra a dominação econômica dos grandes projetos agrícolas e energéticos, e da massificação cultural, as várias formas de organização dos trabalhadores para conquistar a terra, melhorar a produção ou salário e participar ativamente nas decisões políticas, a informação e a formação de trabalhadores e agentes de pastoral, recuperando a memória histórica de suas lutas, o apoio aos trabalhadores rurais nas lutas pela terra, e por uma reforma agrária ampla, a solidariedade com os povos da América Latina e do Caribe. A CPT se organiza em 20 regionais que articulam as equipes locais de acompanhamento aos lavradores. A Diretoria Nacional é constituída por 5 representantes das grandes regiões, pelo Presidente e o Vice-Presidente eleitos em Assembleia. O Secretariado Executivo funciona em Goiânia, com a missão de documentar as lutas dos lavradores e assessorar as regionais em seu trabalho pastoral. Para informar e formar lavradores e agentes de pastoral, o Secretariado Nacional produz o Boletim da CPT e a Sinopse (Eclesial Econômica e Política). Sobre temas específicos, publica os "Cadernos da CPT". Formada pela CEDIC, a partir de doações, a Coleção contém documentos sobre ação da Pastoral da Terra não só no que se refere a trabalhadores rurais, como também à sociedade como um todo. [http://www.pucsp.br/cedic/colecoes/pastoral\\_da\\_terra.html](http://www.pucsp.br/cedic/colecoes/pastoral_da_terra.html) Acesso agosto de 2015.

<sup>50</sup> Padre Tonetto.

em 1980, nós tínhamos a meta, como linha de ação organizar as mulheres da região, criar um movimento que as reunisse, mas não podia ser homem a organizar. Então ia começa? E foram a Jerônima, Gaída Silva que tomaram a frente, e foram muito importantes no processo de organização do Movimento. Foi feito uma espécie de proposta de desenho da criação do movimento. Foi identificado e mobilizado mulheres de vários municípios da região que tinham uma consciência crítica mais aprofundada. Reunimos com elas e começamos a discussão para formar uma coordenação provisória. A CPT, não atava só no Bujaru. Era no Acará, Mojú, Abaetetuba, Tailândia, Concórdia só depois<sup>51</sup>.

Era notório, que no processo de organização e participação dos trabalhadores da região em sindicatos e movimentos sociais, havia a ausência das mulheres na discussão. Elas ficavam em casa, cuidando da família para os homens participarem da luta social. Apesar de já estarem em vários setores como, Sindicatos de trabalhadores, Clube de Mães e nas Comunidades Eclesiais de Bases, suas atuações se davam de forma tênue, sem expressividade de decisão.

Assim, a formação do MMTCCB, foi um grande passo para a mudança nas ações de mulheres quilombolas. As músicas compostas para os encontros do movimento, demonstram o incentivo a participação de todas.

Levanta-te mulher e anda, vem comigo que te ensino a andar. Levanta-te mulher e anda. Vem depressa, vamos caminhar. Teus primeiros passos são muito importantes. Vamos conquistar essa nação gigante. Olha o passado e tal racismo. Tudo isso surge do capitalismo. Seja mulher de verdade e de confiança. O que nos resta hoje é a nossa esperança. A mulher corajosa diz a nossa história. Dá um passo pra frente em busca da vitória. Ela é mulher oprimida dentro da sua casa e na sociedade. O nosso congresso é a estrada rumo a seguir. Vamos mulher em frente, vamos construir.<sup>52</sup>

A música acima, de autoria de Antonieta de Barroso, militante e liderança do MMTCCB, demonstra as mudanças de postura das mulheres com a entrada no Movimento social de mulheres. Revela a construção de uma visão crítica da sociedade, das relações de opressão que as muitas mulheres passavam, a música é alusiva aos primeiros encontros para a formação e organização do Movimento de mulheres.

A CPT, teve um papel importante na formação do MMTCCB, estava dentro dos objetivos organizar as mulheres da região. A Coordenação contou com ajuda do Padre Tonneto e de representantes das mulheres para redigir o estatuto geral<sup>53</sup> do Movimento. Para as mulheres, o MMTCCB veio contemplar suas necessidades de organização e participação como citado a baixo:

---

<sup>51</sup> Entrevista com Irmã Caroline Maria de Jesus- CPT/Guajarina, 2015.

<sup>52</sup> Trecho da música: Levanta-te mulher e Anda. Composição de Antonieta de Barroso, por ocasião do primeiro encontro de mulheres na Comunidade do Cravo, arquivo pessoal da entrevistada.

<sup>53</sup> Estatutos sociais dos movimentos de mulheres do Pará 1970.

O movimento surgiu como uma demanda regional quando as mulheres se organizavam para terem direitos à sindicalização, a fazerem parte das decisões que era só dos homens. A CPT foi uma boa parceira nisso. Era preciso se organizar e conscientizar as mulheres do seu papel nos seus espaços coletivos de associação, sindicato<sup>54</sup>.

Historicamente, se observa que os movimentos sociais têm contribuído para organizar e conscientizar a sociedade considerando que apresentam conjuntos de demandas via práticas de pressão e mobilização, não são apenas reativos, movidos somente por necessidades imediatas. De acordo com Gohn (2006), os movimentos sociais são empreendimentos coletivos para estabelecer uma nova ordem de vida, eles surgem de uma inquietação social consequência de situações de insatisfação e do desejo de novas formas e oportunidades de vida. Isso também era o desejo das mulheres naquele momento, participar do movimento social, como seus maridos, ter acesso a bens e serviços que melhorassem as suas condições de vida e trabalho.

Assim, o MMTCCB nasce não só como apoio às mulheres da região nordeste paraense, mas como entidade que buscava atender as diversas demandas sociais, como a luta pelo acesso ou permanência na terra, as políticas públicas, a redução e eliminação da violência contra mulher, desde a família até a sociedade, bem como repúdio a todas as formas de discriminação social e racial.

O Movimento social, possui caráter sócio-político e cultural, numa conjuntura específica de relações de força, que caracterizam distintas formas de organizar e expressar suas demandas. De acordo com Gohn (2006), são essas características que os identifica como movimento social. As ações do MMTCCB propiciaram as mulheres à possibilidade de inserção em espaços coletivos não institucionalizados, gerando transformações na vida pessoal das militantes. As ações decorrentes da organização do MMTCCB, balizam interesses de rupturas com antigas formas de atuação e a construção de novas identidades e projetos, para esses grupos específicos. A narrativa abaixo, é salientadora nesse sentido:

A mulher pobre trabalha muito, mas não possui dinheiro. Ela é explorada pelos opressores e muitas vezes em sua própria casa. Outras vezes é explorada como empregada por outra mulher, a patroa. É mulher sofre mais do o homem, porque é obrigada pela necessidade trabalhar em casa, na roça, fazendo paneiro, caeira fazendo farinha. Para ajudar o marido e não ver os filhos com fome.

A mulher tem muito saber e muito valor. É importante quando o homem sabe reconhecer isso e então cuida de sua mulher com carinho. Eu acho muito

---

<sup>54</sup> Irmã Caroline Maria de Jesus- CPT/Guajarina, agosto de 2015

bonito quando a mulher é unida com seu marido. Mas tem muitas mulheres oprimidas, desvalorizada pelo próprio marido, e não tem liberdade nem pra sair de casa, de participar da Comunidade e do estudo. O sistema capitalista e neoliberal desvaloriza a mulher de vários modos e quer que ela se cale e não lute por nada. Eles, os capitalistas, não querem que a mulher pare pra pensar nos seus direitos porque têm medo que elas descubram que são exploradas e assim se organizem pra lutar. E tem mulher que obedece direitinho ao SISTEMA e “se enterra” na casa, na olaria, na roça. Mas um dia nós mulheres vamos conseguir o que queremos. Vamos ocupar o nosso lugar na família e na sociedade. Uma esperança de mudança é a participação em nosso Movimento e em outras organizações. É juntar com as companheiras e os companheiros para enxergar mais longe, se organizar e lutar pela vida. É ter consciência de seu saber e de seu valor. É ter coragem de sacudir as cinzas do fogão, do nosso corpo e entra em cheio no Movimento para transforma a sociedade.<sup>55</sup>

As mulheres MMTCCB, foram encorajadas a se posicionar utilizar um discurso de igualdade de gênero e oportunidades, foram despertadas para um novo tipo de ação política. Questionando o *status* subordinação nas relações de gênero, seja em casa, no de trabalho, dentro da igreja e no interior dos sindicatos de esquerda no qual participavam.

Na formação do Movimento, a participação das mulheres ocorreu tanto pelo estímulo como pela necessidade de participação em um movimento específico para categoria, uma vez que as mulheres se sentiam oprimidas e subordinadas à tomada de decisão do sexo masculino. Como pode ver na fala de dona Antonieta de Barroso, “*Nasceu quando nós mulheres percebemos nossa marginalização na sociedade, na família, no sindicato e sentimos quando era necessário buscar outra luta.*”<sup>56</sup>

A inserção das mulheres no MMTCCB, foi também estimulada pelos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura e também da Igreja Católica, mais especialmente através da CPT. As mulheres responderam tanto com a sua presença, como mobilizando outras mulheres e trazendo consigo suas filhas, ainda meninas, algumas de doze, outras de treze anos, que continuam atuando nas associações em outros movimentos, até hoje, como demonstra a fala:

A mamãe vivia nesses encontros. Grito dos excluídos, marcha das margaridas e movimento de mulheres. Ia com ela sim. A gente é só nos, né! A mamãe criou os quatro filhos só. Eu sou a segunda, ia com ela. Só não fui pra Brasília. A mamãe participa de tudo, vai pro sindicato dos trabalhadores,

---

<sup>55</sup> Antologia do círculo de Cultura- CPT/Guajarina. Círculo de Cultura da Comunidade do Cravo, Timboteua Cravo e Dona, texto de dona Dandara, Antonieta de Barroso e Luiza Mahin. S/d.

<sup>56</sup> Depoimento de Antonieta de Barroso, julho de 2015.



Sintepp, movimento de mulheres daqui do Cravo. Ela ia pra outras cidades, comunidades que tinha os encontros eu ia junto (...) sempre com ela. Agora sou secretária da Associação aqui do Cravo<sup>57</sup>.

A narrativa remete a participação de mulheres nos diferentes lugares e como estas levavam suas filhas para participar.

O início da organização do MMTCCB ocorreu, principalmente, através do que as entrevistadas denominam de encontros de sensibilização, conscientização. A fala abaixo define a importância da organização das mulheres e também do conhecimento de si mesmas, vejamos:

No início não foi fácil organizara as mulheres. Trabalhamos bastante a parte emotiva, as dificuldades que tinham os sentimentos mesmo delas. Fazíamos atividade nos encontros de formação, sempre ressaltando a importância da mulher. Algumas perguntas que lembro eram acho que assim: Quem sou? O que eu penso? Qual meu desejo para o futuro? O que eu quero? Nós fizemos várias atividades nesse sentido<sup>58</sup>.

A conscientização é mais do que saber o que se passa ao seu redor, é acima de tudo um processo histórico e neste sentido coloca Freire (1980, p.15): “no ato mesmo de responder aos desafios que lhe apresenta seu contexto de vida, o homem se cria, se realiza como sujeito, porque esta resposta exige dele reflexão, crítica, invenção, eleição, decisão, organização, ação”. A todas essas coisas pelas quais se cria a pessoa e, que fazem dela um ser não somente adaptado à realidade e aos outros, mas integrado podemos entender como conscientização. É o homem se descobrindo. É a luta para descobrir a si próprio, interrogando-se e buscando respostas aos seus desejos e observações.

Dessa forma, fica explícita a necessidade de preparar as mulheres para efetivamente participarem do grupo, não de qualquer maneira, mas, de forma qualificada, sendo necessário conhecer a realidade das mulheres, para então propor ações que pudessem ao menos minimizar os problemas e dificuldades existentes. Assim, uma das primeiras ações do movimento, foi realizar ainda no ano de 1988/89 uma pesquisa nas comunidades, para saber qual era situação de envolvimento de mulheres em organização civil e quais os obstáculos à cidadania da mulher.

A Comissão Pastoral da terra (CPT), preparou uma ficha diagnóstica para ser preenchida pelas mulheres das comunidades. A ficha foi nomeada de “Levantamento

---

<sup>57</sup>Alqualtune, Secretaria da ARQUIC e coordenadora do movimento jovem do Cravo.

<sup>58</sup> Professora Luiza Maihn, entrevista em julho de 2015.

dos dados do movimento de mulheres”<sup>59</sup>; nela havia três questões a serem respondidas, além dos dados gerais de cada mulher. No total, na comunidade do Cravo, trinta e duas mulheres preencheram as solicitações. Nas outras localidades vizinhas, onde a ficha também foi empregada, a média de mulheres que preencheram foi parecida entre trinta e quarenta mulheres por comunidade.

Um dos resultados obtidos foi que 61,7% das mulheres participavam ativamente na vida comunitária, porém, apenas 4 em 10 mulheres participavam de associação e uma minoria (2,6%), fazia parte de associação de trabalhadores rurais, apesar de um número bem maior (19,7%) ser sócia dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (CPT, 2000). Realidade que justificou, mais ainda, a criação de um movimento específico de mulheres na região.

Criar um movimento específico para mulheres, não significa necessariamente construir barreiras binárias entre os sexos. Denota, no entanto, uma discussão mais densa entre ser/ter direitos a igualdade concomitante a diferença, para Scottt (2005) na sociedade os indivíduos não são iguais, suas desigualdades repousam em diferenças presumidas entre eles, e que não são singularmente individualizadas, mas tomadas como categoria. A identidade de grupo, nesse caso o movimento específico para mulheres, é resultado de distinções categóricas atribuídas de gênero e identidade.

### **3.4-Organização e Forma de Atuação do MMTCCB**

Para GOHN, (2006), no seu início, um movimento social é amorfo, desorganizado e ineficiente. Com o tempo este movimento se desenvolve e adquire a conformação de uma sociedade, com organização, forma, corpo de costumes, tradições, lideranças, divisão de trabalho duradoura, valores e regras sociais, culturais, e organização um novo esquema de vida.

No Movimento de mulheres, esse processo de formação se deu em algumas etapas. Na primeira reunião, os componentes as CPT fizeram uma espécie de mapeamento de mulheres que tinham certo nível de criticidade, e as convidaram para atuar nos polos do interior e coordenar as reuniões e encontros de formação. Segundo

---

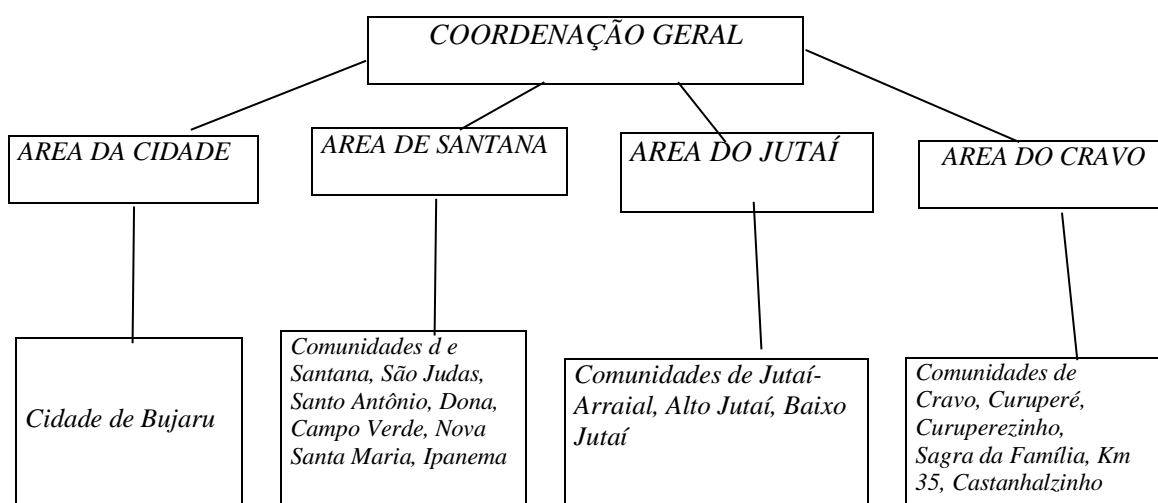
<sup>59</sup> Arquivo CPT/Guajarina- Ananindeua-Pa. Ficha disponibiliza para a autora em agosto de 2015. A ficha foi aplicada em todas as comunidades onde havia mulheres militando no MMTCCB. (Cravo, Santo Antônio, Dona, Campo Verde, Ipanema, Timboteua Cravo, Foz do Cravo, Curuperé dentre outros).

documentos da CPT, as primeiras coordenadoras foram, Jerônima dos Reis, Lucimar do Socorro Santos Correa, Terezinha Borges da Silva, Anastácia Cabral Maciel, Arael Cordeiro Lima, Maurina Lima Correa e Gaída Silva, elas estavam responsáveis para criar grupos células do movimento.

A metodologia usada pelo movimento, foi agrupar em áreas, ou seja, segundo o relatório da CPT (2002), uma quantidade de grupos localizados próximos formaria uma área de atuação do Movimento. Assim, teria uma maior abrangência de ação, bem como maior compreensão dos diferentes problemas enfrentados pelas mulheres na região.

Foram criados grupos de mulheres em várias localidades. No município de Bujaru foi formado cerca de vinte e cinco, no atual município de Concórdia do Pará, nove grupos, dentre eles o da comunidade do Cravo. Nas localidades também era designado uma coordenadora, que seria responsável para organizar as mulheres quando houvesse os eventos maiores como seminários, congresso, encontros em outros municípios.

Na localidade do Cravo, segundo relatório da CPT as primeiras coordenadoras nos anos 1980, foram Maria da Cruz Albernaz, 35 anos, viúva agricultora pensionista associada ao movimento de mulheres há quatro anos e Faustina Abreu Santana, 48 anos, casada, sete filhos e agricultora. O organograma abaixo, traz a visualização da divisão por área:



Fonte: CPT/Guajarina e pesquisa de Campo 2015.  
Organograma: Andrade, 2015.

De acordo com os dados coletados em campo, notamos que a eleição da coordenação geral tem se concentrado na cidade de Bujaru. Enquanto, que as

coordenadoras de áreas, podiam se revezar entre as comunidades que formam parte de determinadas localidades. A coordenação de cada Grupo de Mulheres, é escolhida na própria comunidade. No Cravo, por exemplo, a última coordenação foi eleita em 2008.

Como a coordenação geral, sempre se encontra na cidade a maioria das coordenadoras atuava como profissionais vinculadas ao serviço público municipal, o que as colocava frente a negociações, junto aos órgãos públicos para que tivessem dedicação exclusiva ao Movimento. O prefeito da época de formação do Movimento, chegou negociar que fosse liberada Dona Lúcia<sup>60</sup>, para sair do trabalho que realizava, no Posto de Saúde, só para prestar serviço às mulheres da comunidade.

Este fato, por sua vez, mostra a dinâmica da atuação na área rural, Jerônima<sup>61</sup> conta a respeito do tempo em que fez parte da coordenação do MMTCCB demonstrando a dinâmica de organização movimento. Dentre as questões expõe que:

A coordenação geral fazia um planejamento junto com as coordenadoras de áreas. E, além das reuniões de coordenação geral e de área havia os momentos em que se “reuniam com as coordenadoras para ver como atuar com os recursos”. Assim, levavam “de dois a três dias se organizando”, programando e onde também tratavam temáticas como “gênero, DSTs, planejamento familiar”. (...) quatro encontros por ano, o objetivo era fazer o movimento dar mais calor, trocar ideia, sempre tinha um tema, e o objetivo era sacudir as mulheres, era muito organizado<sup>62</sup>

Socorro Lima, relata ainda que, “*Às vezes era encontro de áreas. Esses encontros sempre terminavam com a noite cultural*”. Nessas ocasiões tratava de assuntos como a “gravidez na adolescência, higiene (pessoal) gênero”. Quando se fazia a discussão sobre gênero, deixavam o material na comunidade (cartilha), assim, tinham material e se reuniam uma vez por semana, relata à entrevistada.

As cartilhas e apostilas<sup>63</sup> que deixavam na comunidade versavam sobre a importância da documentação, gênero, saúde da mulher. Além disso, sobre violência. Desse modo, as cartilhas informavam “*quando a mulher sofresse algum tipo de violência a quem pode recorrer*”, relata Socorro. A Entrevistada conta que:

---

<sup>60</sup>Segundo Depoimento da Irmã Caroline Maria de Jesus, Lúcia era agente de Saúde e coordenadora do MMTCCB. Ela tomava conta da parte das discussões sobre saúde da mulher. Procuramos Lúcia na cidade de Bujaru, infelizmente sem sucesso.

<sup>61</sup>Jerônima Reis. Primeira coordenadora do MMTCCB atuou desde o início do movimento até a década de 2000, quando se afastou por questões particulares. Entrevista a autora em agosto de 2015, em Bujaru, cidade onde mora.

<sup>62</sup>Jerônima, entrevista, agosto de 2015.

<sup>63</sup>Cartilhas e apostilas eram materiais feitos pela coordenação da CPT/Guajarina para a formação do movimento.

Entre os temas discutido o planejamento familiar era o que dava muita polêmica, por que havia uma cultura: “vou ter quantos filhos Deus me der” ainda estava muito arraigada entre as mulheres. Assim, às vezes tinha polêmica e a gente tinha que parar a discussão<sup>64</sup>.

Aqui, talvez a entrevistada aponte para o que Schaaf (2003) orienta quando fala das bases para os movimentos no momento de abertura política e diz que “[a]s feministas tiveram papel de liderança na articulação política das demandas femininas” nesse período, mas afirma que:

No campo, o feminismo não encontrou ressonância, ao passo que, com as premissas da Teologia da Libertação, a Igreja Popular mobilizou um grande contingente de pequenos agricultores no contexto de maiores transformações no campo, e as mulheres inseriram-se nessas mobilizações (SCHAAF, 2003, p. 414).

Schaaf (2003), tratando do movimento das mulheres “rio-grandense” diz que só depois de sua fundação e fortalecimento é que vão “abraçar a proposta do feminismo, explorando os direitos individuais e as relações de gênero existentes, como um tipo de feminismo popular adaptado as circunstâncias no campo” (SCHAAF, 2003, p. 416).

Já Couto (2002), observa que “se por um lado, as CEBs ou pastorais católicas como a CPT, enfatizavam a promoção de uma consciência de classe nas mulheres, por outro, uma consciência de gênero é relegada a um segundo plano (COUTO, 2002, p. 362). Nesse sentido, para a Comissão Pastoral da Terra, não era preocupação promover a emergência entre as mulheres, de uma agenda feminista (COUTO, 2002, p. 362), pelo contrário os papéis, os valores são continuamente reforçados. Entretanto, a vivência experimentada na participação e com o fim de romper as desigualdades e a busca de cidadania servem de incentivo, para quebrar os laços reguladores das relações de gênero. Para as mulheres entrevistadas na Comunidade do Cravo é através da informação na CPT, que elas reconhecem seus direitos entendendo que homens e mulheres têm iguais. Através desse entendimento puderam concretizar suas conquistas efetivando suas participações, tornando-se lideranças locais importantes.

Naquele tempo, assim que começou o movimento, a gente ficava nos pés do marido, né. Depois não, a gente foi aprendendo nosso valor, a gente não ficava só calada ouvindo, ou na cozinha fazendo o café, a comida para as reuniões da comunidade. (...) a gente ia também junto. (Risos) alguns maridos, não gostavam, achavam que a gente estava ficando rebelde. Mas

---

<sup>64</sup>Jerônima, entrevista, agosto de 2015.

depois, eles viram que o movimento era bom, muitos até ai junto nos encontros, pra ver o que era mesmo esse movimento<sup>65</sup>.

O acúmulo do movimento advém das graduais e persuasivas modificações imprimidas nos valores culturais das mulheres, o que às levou a desenvolver novas crenças e pontos de vista ou ampliar os já existentes, numa emergência de novas escalas de valores influenciando a forma como passaram a olhar a si próprias, buscando a sua emancipação.

A forma de atuação do Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade, pode revelar a atuação das lideranças, no âmbito do planejamento de formação das mulheres. A formação deu-se de várias formas, através de seminários, congressos encontros locais e regionais, curso de formação de liderança.

Nos documentos escritos e orais, identificamos diversas temáticas que são alvo de reflexão das mulheres, tais como: violência, saúde, direitos da mulher, política, sexualidade, educação, trabalho, cidadania, autoestima, afetividade, relações humanas. Entre essas temáticas, podemos localizar algumas que convencionalmente não são consideradas políticas, como autoestima, sexualidade e afetividade e assuntos de cunho doméstico. Ao tratar dessas temáticas, as mulheres trazem para a esfera pública assuntos que histórica e culturalmente se situaram no cotidiano da esfera do espaço privado. (PERROT, 1988).

No processo formativo e de ações, temos os Congressos do MMTCCB, que ocorrem com intervalos de dois a três anos. Já tendo sido realizado sete deles. Esta esfera de representação se reúne aberto para todos os integrantes e também são de caráter eletivo, fato frisado no início de cada evento.

Não conseguimos encontra todos os documentos referentes aos congressos, e as ações do MMTCCB, pois os documentos que estão sob a tutela da CPT/Guararinas não estão completos e as memórias das mulheres já perderam muitas informações. Entretanto, o material que conseguimos garimpar revela as atuações das mulheres na formação do movimento.

---

<sup>65</sup> Dona Dandara dos Palmares, em julho de 2015.

### 3.5- As Ações no Movimento: Trajetórias de Formação nos Congressos e Encontros.

Fizemos como uma rede né, puxando os fios de cada mulher. É uma rede do movimento que foi tecida que cada pessoa é como se fosse um fio ali dentro, é o que você está puxando essa rede pra (...). Na verdade assim, reconstituindo um movimento de mulheres<sup>66</sup>.

A fala da entrevistada Maria Felipa, abre um caminho importante para discutirmos o percurso construído no processo de fortalecimento do movimento. Levamos a compreender que as dimensões individuais, da subjetividade, da construção indenitária estão relacionadas com as dinâmicas estruturais da organização dos movimentos naquilo que ela chamou de “rede de movimento”. Os fios da trama são, nesse sentido, as trajetórias das mulheres trabalhadoras rurais quilombolas que fazem existir uma rede, um movimento que tem uma história que precisa ser reconstituída. E a tarefa aqui oferecida é, então, puxar os fios, tecer uma história, reconstituir memórias e trajetórias, mesmo não tendo participado diretamente dessa construção. E assim, trazer à tona os mecanismos de ações do MMTCCB para reunir as mulheres na luta por um objetivo comum através de congressos, seminários, encontros e reuniões.

Em 1990, foi realizado na cidade de Bujaru o I congresso do MMTCCB, nele ficaram definido as diretrizes do Movimento, as estratégias de ações, sempre considerando que a maioria das mulheres pertencia segundo o relatório da CPT (s/d) a uma classe trabalhadora oprimida que vivia do suor do trabalho, acreditavam de verdade que as mulheres têm importância na sociedade, que só elas podem assumir (CPT/ 1990). Dessa forma, definiram que a formação se daria nos encontros locais, nos congressos e em etapas de formação feita uma vez por ano. Também, foram definidos os objetivos que norteariam a vida do movimento dentre os quais, o principal era a libertação das mulheres e a luta por cidadania.

O II primeiro Congresso do MMTTCB, ocorreu em Concórdia do Pará, entre os dias 08 e 10 de agosto de 1996, na escola Estadual Amábilio Alves Pereira, com tema *mulheres unidas em busca de libertação*<sup>67</sup>. Organizado por uma comissão provisória de mulheres, a comissão contou com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR). Nesse Congresso, a pauta foi sobre questões organizacionais, tais como: criar o núcleo

---

<sup>66</sup>Maria Felipa, ex-diretora do Conselho Municipal de Mulheres de Concórdia do Pará e militante do MMTCCB.

<sup>67</sup> Folder do congresso, 1996.

do movimento na cidade, o batismo simbólico do movimento, discussão e aprovação do estatuto, escolha da bandeira de luta, eleição da coordenação e uma “radiografia” do perfil das mulheres do Movimento, que se fez através do preenchimento de uma ficha de filiação. O preenchimento da ficha era para saber o nível de engajamento das mulheres e em quais outros espaços de discussão, estas também faziam parte. No relatório<sup>68</sup> da CPT, os dados trazidos são ainda mais ricos, oferecem um perfil social das mulheres no movimento. Como descrito no quadro abaixo: (Quadro 01).

### **Engajamento social e participação em outras organizações**

|   |  |
|---|--|
| <b>CEBS</b>                             | 103 participavam a mais de 10 anos                             |
| <b>STR</b>                              | 13 eram filiadas, mas nunca haviam atuado em cargos de direção |
| <b>SINTPP</b>                           | 06   |
| <b>Partidos políticos</b>               | 16 eram coligadas  |
| <b>Associação</b>                       | 15 estavam associadas a alguma associação                      |
| <b>Nenhuma</b>                          | 18 não estavam ligadas a nenhuma organização                   |
| <b>Estado civil</b>                     |  |
| <b>Casadas</b>                          | 101  |
| <b>Viúvas</b>                           | 03   |
| <b>União estável</b>                    | 04   |
| <b>Solteiras</b>                        | 33   |
| <b>Não responderam</b>                  | 22   |
| <b>Quanto à profissão</b>               |  |
| <b>Trabalhadora de casa (domestica)</b> | 29   |
| <b>Lavradora</b>                        | 89   |
| <b>Estudante</b>                        | 17   |
| <b>Professora</b>                       | 18   |
| <b>Auxiliar de escritório</b>           | 01   |
| <b>Agente operacional</b>               | 01   |
| <b>Funcionaria municipal</b>            | 01   |
| <b>Agente de</b>                        | 01   |

<sup>68</sup> Relatório do I congresso do MMTCCB em Concórdia do Pará, 1996.



|  |     |
|--|-----|
| <b>saúde</b>                                 |     |
| <b>Costureira</b>                            | 01, |
| <b>Cozinheira</b>                            | 01  |
| <b>Não respondeu</b>                         | 03  |
| <b>Nível de escolaridade</b>                 |     |
| <b>Analfabeta</b>                            | 23  |
| <b>1ª a 4ª Série</b>                         | 91  |
| <b>Alfabetizadas</b>                         | 05  |
| <b>1º grau completo</b>                      | 08  |
| <b>1º grau incompleto</b>                    | 19  |
| <b>2º grau completo</b>                      | 09  |
| <b>2º grau incompleto</b>                    | 01  |
| <b>Não declarou</b>                          | 12  |
| <b>Idade das mulheres no movimento</b>       |     |
| <b>11 a 15 anos</b>                          | 11  |
| <b>16 a 25 anos</b>                          | 31  |
| <b>26 a 50 anos</b>                          | 91  |
| <b>51 a 84 anos</b>                          | 24  |
| <b>Divisão entre espaço e urbano e rural</b> |     |
| <b>Cidade</b>                                | 29  |
| <b>Rural</b>                                 | 127 |

Esses dados, apresentam uma representação geral das mulheres do MMTCCB, referente ao seus engajamentos sociais, nível escolar e atividades que exercem. É significativo notar que, a relação com a Igreja é bem forte, a maioria das mulheres fizeram ou fazem parte das CEBs. A partir dos dados acima, podemos notar interação da igreja católica com os povoados locais, apresentado por meio das Comunidades Eclesiais de Base, cujo processo de sua fundação, especificamente, na comunidade do Cravo data dos anos 1960 (SANTOS 2006). Com a forte influência das CEBs na organização desses povoados, podemos abrir uma possibilidade de responder o porquê da maior participação das mulheres do espaço rural no MMTCCB em relação à cidade.

Outro dado importante, é a heterogeneidade do movimento. Este é formado por mulheres de diferentes espaços, profissão, estado civil e escolaridade, o que permite compreender sua dinâmica de atuação, na tentativa de abranger a maior quantidade de mulheres possíveis. Embora, segundo Maria Felipa:

As mulheres do espaço urbano não se interessam pelo movimento. As mulheres da cidade não participavam, eram poucas, poucas. Só queriam o benefício quando a gente conseguia, mas não ir pra luta. Elas também não tinham participação nos debates (...) por isso o movimento se fortaleceu bem no campo, e não na cidade.

As diretrizes do movimento são retomadas a cada Congresso do MMTCCB, onde se encaminhava as ações e reivindicações conduzidas ao longo dos próximos anos. Segundo esses encaminhamento em 1998, foi realizado o *encontro de articulação das mulheres da Guajarina em Mojú/PA*<sup>69</sup>. O encontro contou com o apoio de Sindicato de Trabalhadores local e CPT, nele, foram tiradas diretrizes para o *I Congresso das mulheres da região da Guajarina*, que ocorreu em 1999 em Abaetetuba/PA, entre os dias 11 e 14 de novembro. Esse congresso tinha como objetivo reunir todos os municípios que fazem parte do movimento de mulheres na região da Guajarina. Participou desse momento os municípios de Concórdia do Pará, Mojú, Abaetetuba, Acará, Barcarena, Tomé- Açu e Tailândia. O tema do congresso foi: *Mulher: Uma força construindo o Brasil*, neste havia objetivos e metas a serem alcançados os quais seriam:

- ✚ Marca presença nas atividades das mulheres nos municípios e no Estado.
- ✚ Informar as mulheres sobre eventos nacionais e estaduais.
- ✚ Assessorar encontros- criar subsídios para a formação das mulheres.
- ✚ Encaminhar lutas comuns na região
- ✚ Manter semestralmente um processo de avaliação do “rosto” do movimento.
- ✚ Promover a sindicalização das companheiras.
- ✚ Cuidar da formação das mulheres.

O Congresso contou com a presença dos movimentos de várias cidades, tais como: Movimentos de Mulheres Autônomas Lutadoras do campo e da cidade de Tailândia (MAMLCCT) Movimento de Mulheres Trabalhadoras Mojuense (MMTM), Ala Feminina do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Abaetetuba, Associação de Mulheres de Barcarena, Ala feminina do Sindicato de Trabalhadores de Barcarena, Movimento de Mulheres transformadoras do campo e da cidade de Bujaru (MMTCCB),

---

<sup>69</sup> Arquivo CPT/Guajarina 1998/1999.

Movimento de mulheres Organizadas de Concórdia do Pará (MMOCP), Movimento de Mulheres do campo e da cidade de Acará (MMCCA) e a participação de representantes do Município de Tomé-açu. Colaboram como assessoria no Congresso, a CPT, Fórum de Mulheres da Amazônia Paraense, Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade do Estado do Pará e a Secretaria da Mulher da Federação de Trabalhadoras Rurais (FETAGRI)<sup>70</sup>.

A chamada do folder do Congresso de 1999, demonstra os objetivos e a meta do Movimento de Mulheres do Nordeste Paraense, microrregião de Tomé-açu.

Está chegando o dia do nosso encontro, que bom! Será um momento muito espacial. Um momento onde várias organizações de mulheres existentes em nossa região se encontrarão para conhecer, trocar experiências, buscar uma maior aproximação entre nós, enfim, melhorar nossa organização em busca da concretização dos nossos sonhos- A LIBERTAÇÃO DA MULHER. Como tanto cantamos. “Na nova terra a mulher terá direito, não sofrerá humilhações nem preconceitos”<sup>71</sup>.

Esse foi um encontro de dimensões Estaduais, com resultados positivos ao movimento. Os temas prioritários discutidos em cada um dos grupos, foram posteriormente levados para discussão ampliada em encontros microrregionais. Isto demonstra, que havia na dimensão do movimento uma metodologia de discussão que permeia todos os níveis, estadual, municipal e local, num processo de construção de identidade do mesmo.

Em 2000, é realizado mais um encontro de formação do movimento no Município de Concórdia do Pará, com objetivo de avaliar atuação do MMTCCB e definir o próximo Congresso. Nesse encontro, foi possível verificar algumas das conquistas do Movimento e atuação das mulheres em outros espaços de decisão. Também foi marcada a data de um novo Congresso. Assim, em 2001, mais um Congresso foi realizado pelo MMTCCB, com as seguintes Chamadas:

Nosso corpo nos pertence. Nosso corpo carrega muito mais do que crianças, neles estão sonhos, esperanças, medos e também muita garra e fé na vida<sup>72</sup>.

Que bom! Mais uma vez vamos nos encontrar, para celebrar nossa caminhada, nossa luta de mulheres que mesmo com muita dificuldade, não deixamos o barco ir para o fundo e continuamos construindo o MMTCCB<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> CPT, 1999.

<sup>71</sup> CPT/GUAJIRINA. Folder do Congresso de mulheres da Guajarina, 1999.

<sup>72</sup> FOLDER, Congresso do MMTCCB, 2001.

<sup>73</sup> Idem, 2001.

Cabe notar que o movimento estava em construção. A cada novo passo, as integrantes assumem consciência de suas identidades de mulheres. As duas narrativas, correspondem a dimensões de entendimento sobre as dificuldades de construir um movimento sólido, que possa corresponder às diferentes lutas feministas, especialmente no que se refere as questões do corpo.

Podemos compreender a representação do corpo, articulada com as concepções construídas ao longo da história ocidental, onde o corpo feminino sofre opressão, visto e entendido como mais frágil e vulnerável. Tal argumento serve como esteio para justificativas de desigualdades socialmente engendradas no corpo marcado pela ideologia operada no gênero feminino. Para Perrot (1988) há um silenciamento do corpo ao longo da história, que configura nas práticas abortivas, abuso sexual, incesto e da violência doméstica.

Uma das ideias básicas do feminismo contemporâneo sobre o corpo, no seu momento inaugural, foi expressa pela máxima *Nosso corpo nos pertence*, na qual ele aparece, como um dos elementos centrais das relações de poder entre os gêneros, no espaço público e privado<sup>74</sup> Este princípio, além de um grito coletivo de liberdade e tática de resistência, tratava de dar um novo significado ao corpo, ao questionar os corpos disciplinados e controlados. As sexualidades normatizadas, com base na experiência cotidiana da vida privada, que encontrava o lócus na família conjugal heterossexual. Muito mais que uma luta pelo direito individual de dispor de seu próprio corpo, estava em jogo à manifestação das práticas de liberdade afrontando o controle social dos corpos mantidos sob o padrão de sexualidade vigente, celebrado no matrimônio ou na união consentida (SCANOVA, 2006).

Podemos, portanto, observar que as ações de luta do MMTCCB, não estavam desconectadas dos movimentos feministas mais amplos, que iniciaram a luta pela emancipação feminina. Alguns dos temas problemas tidos como pauta dos encontros, versavam explicitamente as teorias insurgidas pelo feminismo ocidental das décadas de 1980 e 1990. Períodos em que o discurso feminista se abria, então, para um debate político sobre o corpo ao afirmar suas diferenças, reivindicar seus direitos, praticar sua liberdade e se insurgir incansavelmente contra o controle social ao qual era submetido.

---

<sup>74</sup>Esta máxima é seguidamente interpretada como expressão do ideal da liberdade individual, considerada um dos elementos do liberalismo: como sujeitos de direitos, as mulheres estariam reivindicando o direito de dispor de seus corpos. Nossa interpretação é de que esta reapropriação não se tratava somente de assegurar direitos, mas, também, de realizar uma reapropriação histórica do corpo e de seu gênero, visando sua autonomia, em uma ininterrupta luta pela liberdade.

A insubmissão contra um corpo assujeitado, medicalizado, à mercê de políticas morais, religiosas ou demográficas de Estado, fundadas na ideia de natureza, foi uníssona nos países do Norte nos anos 1970 e 1980. Se espalhou pelo mundo, tendo como característica a crítica de uma percepção homogênea e determinista da corporeidade. Sob esta ótica, o corpo era considerado como um lugar de disputa de poder<sup>75</sup> e dominação, que se concretizava para as mulheres na luta pela livre escolha da maternidade. (SCAVONE, 2010). Tema refletido na frase do folder do congresso de 2001 “(...) *nosso corpo carrega mais do que filhos.* ”

Já em 2003, por ocasião VII Congresso do movimento, foi feita uma homenagem a Margarida Silva, “GAÍDA”, como é mencionada pelas mulheres MMTCCB. Gaída Silva, foi uma das fundadoras do MMTCCB é lembrada pelas mulheres como um grande exemplo a ser seguido na luta por direitos sociais.

A origem de Gaída Silva é lembrada como uma mulher negra e humilde, vinda área rural para a cidade de Bujaru, participou do clube de mães, e outras atividades pastorais ligadas a igreja católicas. Segundo narrativas, ela sentia a necessidade de mudança de atuação das mulheres, frente a lutar por direitos. Foi a partir de suas atuações no bairro em que morava, com reivindicação por melhorias das condições de vida, de saneamento básico, que ela começou a ter o reconhecimento das mulheres. Como narra Antonieta de Barroso:

Ela encontrava apoio na igreja. Naquela época, o padre Amadeu era o pároco e tinha engajamento com os pobres, ela era forte na luta, brigava, cavava na rua pra não empossar água. Brigava por esgoto na rua, brigava pelo direito do povo em Bujaru. (...) hoje tem uma casa de apoio que leva o nome dela GAÍDA SILVA, pelo reconhecimento da luta.<sup>76</sup>

No VII congresso, foi confeccionada uma pintura com a foto de Gaída Silva, todas as mulheres colocaram suas sandálias ao redor da pintura para homenagear a luta pelo movimento. Segundo a antropóloga Rita Costa (2006), a pintura de Gaída Silva, feita por um artista local, exibida durante todo encontro fez parte de uma “mística”<sup>77</sup> na celebração da missa campal de encerramento do encontro de 2003.

---

<sup>75</sup> Ver, FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988

<sup>76</sup> Antonieta de Barroso, julho de 2015.

<sup>77</sup> Sobre mística ver Denise Mesquita de Melo (2003) quando trata de “Subjetividade e gênero no MST”. Para esta “A mística é descrita como processo pelo qual se vivencia no presente um sentimento relativo às conquistas que ainda haverá de ser construídas historicamente mediante ao processo de luta. Um sentimento que emerge como uma espécie de certeza afetiva (...) de que aquilo com que se sonha irá de

O quadro foi cercado das sandálias dos participantes e beleza da imagem que se formou foi compartilhada por pessoas que se manifestaram a expor o conteúdo simbólico para o movimento, de modo a representar o percurso de a fundação do movimento até aquele presente momento, a luta e a caminhada. (COSTA, 2006)

Dona Antonieta de Barroso, frisa que a fundadora do MMTCCB, era mulher que participava do clube de mães, do grupo de evangelização, foi animadora e monitora de comunidade, ligada as CEBs. Essa atuação se inicia no meio urbano, e com surgimento do movimento na cidade de Bujaru, se ampliou, estendendo-se às reivindicações do meio rural.

A forte imagem simbólica de Gaída, também é comentada por outras entrevistadas, como dona Maria Meia Noite, que reitera que apesar do biótipo ser fraquinho, ela (Gaída) era forte no movimento. As tragédias vividas por esta mulher a tornou exemplo para muitas mulheres no nordeste paraense. Como podemos observar nas narrativas de diversas entrevistadas, “*Margarida era uma mulher franzina, de pulmões doentes (...) vivia de lavagem de roupas*”, essa fala contrasta com a mulher engajada no movimento que se fazia ouvir através da atuação e forte engajamento político-social, mostra outra realidade imbricada na identidade de militante e mulher dona de casa.

O filho dela morreu de tuberculose, na pobreza, ela também morreu muito fraquinha, mais não era qualquer homem que botava nela. A Gaída era mulher valente, enfrentava até o prefeito de Bujaru, ia na cara dele. Foi muito perseguida por ser valente e não se calar<sup>78</sup>

No VII Congresso, além das homenagens feitas a Gaída Silva, haviam outros temas em debate, que eram específicos sobre reforma agrária e titulação das terras quilombolas. As mulheres definiram pautas de reivindicações junto aos órgãos estaduais e federais para agilizar as titulações dos territórios quilombolas. Na pauta do Congresso, consta a participação efetiva no sindicato rural, e a discussão em torno da possível transformação do MMTCCB em associação de mulheres, pois assim teriam maiores condições de luta.

---

fato se realizar, apesar da diversidade e graças ao poder de transformação das camadas populares organizadas” (MELO 2003, p. 115).

<sup>78</sup> Jerônima entrevista em agosto de 2015

Embora, as informações sejam convergentes para o surgimento do movimento das mulheres transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru, nos finais dos anos 1960, ficam como sempre lacunas a serem preenchidas sobre essa história. Visto que, as mobilizações ficaram mais evidentes na década de 1980/90, contexto também de maiores evidências nas articulações na Comunidade do Cravo. Dessa forma, temos no estatuto de formação do movimento a data de 1968, no entanto, os inícios das mobilizações como Congressos, aparecem somente a partir de 1980 em diante.

Autores como, (COUTO, 2002, SCHAAF, 2003, MARQUES 2007), têm salientado a década de 1980, como um momento marcado pela efervescência das mobilizações sociais em diversas partes do Brasil. Entre os sujeitos que compõe esse quadro de mobilizações, mulheres merecem destaque pela sua inserção nas organizações deste período.

A literatura sobre o gênero mulher, mostra como estes sujeitos têm sido relegadas a invisibilidade, cultural e historicamente construídas e/ou ideologicamente estabelecidas, as ideias de universo masculino e feminino permitindo divisões dos papéis na sociedade e diferenciando gênero, colocando a mulher como secundárias na história. (DEL PRIORE, 1999, ALMEIDA, 2002). Entretanto, no mercado de trabalho, nos movimentos sociais, sindicatos, somando ao universo do trabalho doméstico, as mulheres sobrecarregam-se de diversas atividades na luta pela melhoria das condições de vida da família e da comunidade (MOTTA-MAUÉS, 1993, ACEVEDO, 1999), nesses espaços conquistam força para o enfrentamento por direitos sociais.

É, portanto, na luta nos movimentos, como os que eclodiram nos anos 1980, que muitas mulheres se destacaram para além das paredes seus lares, reclamado por seus direitos nos espaços políticos. O MMTCCB, nesse sentido deve ser percebido como um elemento aglutinador, visto que este mobiliza uma quantidade significativa de mulheres na busca por visibilidade e direitos sociais. Atuando através do seguimento do Grupo de mulheres, o movimento traz imbricações de identidade e gênero e se mostra interessante à medida que encontramos elos com o movimento passado, que se renova na atualidade, alcançando outras lutas, como a luta por titulação coletiva do território onde vivem e a positivação da identidade étnica.

No Cravo, a participação das mulheres no movimento passa por mobilização em torno do sindicato de trabalhadores rurais e da participação em partidos políticos, conforme registro observado na agenda de reivindicação das mulheres, “*tratamos de*

vários assuntos, como saúde, e direito a terra<sup>79</sup>”. Como militante e lideranças locais, as mulheres, tem mostrado oposição a discriminação, violência e as diversas formas pelas quais foram excluídas de seus direitos.

Segundo Costa (2006), a experiência das mulheres do campo e da cidade, dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, tem se mostrado objetivas na busca por cidadania. Nesse sentido, de modo geral, o MMTCCB, merece destaque pois, em 2015 faz quatro décadas que reúnem mulheres de vários povoados rurais nos dois municípios (Concórdia e Bujaru) e já conquistaram direitos sociais importantes, como a sindicalização, e a participação efetiva nas decisões políticas da comunidade.

A participação no MMTCCB inclui diversas demandas de fundo econômico, social e político. Nesse sentido, dadas as distinções entre sujeitos sociais que trata essa pesquisa, é possível localizar uma comparação com as ideias de Almeida (2002) sobre a região nordeste do Pará.

Nos últimos anos constata-se o aparecimento de associações de mulheres, ou associações em que mulheres são maiorias, em comunidades pesqueiras ou agropesqueiras na região nordeste paraense. Essas associações vêm somando-se a associações de pescadores de agricultores, quilombolas, extrativista, (...) geralmente voltada para a busca de alternativas de renda, de melhorias nas condições de produção e comércio ou base tecnológica. (ALMEIDA, 2002, P. 47).

A junção do campo e da cidade fortalece o movimento, reúne mulheres engajadas a causas comuns, a luta por direitos sociais, a terra e cidadania. Para dona Maria Meia Noite, o surgimento do MMTCCB e depois o grupo de mulheres do local, foi “*uma grande mudança*”, um salto, em que as mulheres romperam com o clube de mães e passaram a incorporar questões reivindicatórias.

É unânime entre os sujeitos da pesquisa a relação de setores da igreja católica (CPT) e a formação do movimento de mulheres. Segundo Schaaf (2003), a importância da igreja popular impulsiona a luta por emancipação dos sujeitos sociais.

Os diversos “intermediários” no movimento forneceram diferentes elementos para a emancipação das agricultoras [...] um grupo era das religiosas destacavam o respeito a valorização e o trabalho das mulheres, dava consolo e esperança àquelas que na vida cotidiana enfrentavam grandes desigualdades [...] (SCHAAF, 2003)

---

<sup>79</sup>Dona Dandara dos Palmares entrevista a autora em julho de 2014.



O autor também frisa, que a intervenção das religiosas não somente fornecia as agricultoras de uma base ideológica para entender a nova realidade, elas proviam as mulheres de subsídios para compreender a linguagem dos direitos sociais. A respeito dessa direção e apoio da igreja católica, é importante destacar que no Estado do Pará, em especial na região nordeste, a igreja católica, teve um recuo significativo quando as atuações das mulheres passaram a ter caráter de mobilização política e uma atitude mais feminista. Segundo Costa (2006) a chegada de novos padres na região que não apoiavam o movimento de mulheres, criou outra conotação, no caso específico de Concórdia do Pará, a postura dos novos religiosos era de afastamento ou mesmo nem um engajamento nas causas sociais ligadas ao universo de luta das mulheres.

Nas narrativas das mulheres, como Dona Maria Meia Noite e Dona Antonieta de Barroso, é possível compreender os diferentes momentos do movimento de formação, que inicia com clube de mães a ampliação como movimento de mulheres que incorpora as localidades rurais, tais como no Cravo e vizinhanças.

Contudo, o movimento se fragmentou, muitas mulheres se afastaram, especialmente as urbanas, estas formaram laços com a política partidária, acabaram por criar uma situação de enfraquecimento para o MMTCCB, pois, os partidos cooptaram algumas das lideranças urbanas, causando mal-estar nas relações entre campo e cidade.<sup>80</sup>. Porém, nos espaços rurais muitas mulheres continuam suas místicas, assumindo novos contornos de luta e resistência, com demandas antigas e novas como o caso da luta por titulação coletiva das terras quilombolas, e o acionamento de políticas públicas para estas áreas.

As mulheres rurais quilombolas, ainda lutam para manter o Movimento atuante, como observado na fala de Maria Felipa:

Tivemos conquistas por causa do movimento. Temos o conselho da mulher que já é reconhecido. Esse ano (2015) foi eleita uma nova coordenação do conselho de mulheres e do Movimento de Mulheres. É verdade que está enfraquecido, sim. Enfraqueceu no estado, enfraqueceu nas cidades, enfraqueceu no interior, isso não quer dizer que acabou só não é mais como antes, são bem poucas as mulheres, é só mesmo as do interior.

Os elementos que ecoam nas atuais organizações como sindicatos, associações, onde mulheres conseguiram espaços e voz, são em grande medida produto de uma luta iniciada ainda nos anos de 1968, deixando evidenciar a experiência das mulheres e nas

---

<sup>80</sup>O início da construção do MMTCCB se deu com mulheres tanto do espaço rural quanto do núcleo urbano de Bujaru.

lutas empreendidas nesse contexto, quando da fundação do MMTCCB, confirmando que mesmo sem a visibilidade e reconhecimento devido, fazem suas histórias nos movimentos sociais e recentemente no movimento quilombola, tentando passar o mesmo empenho, as novas gerações.

Dessa forma, nas últimas décadas, surgiram novas mobilizações empreendidas pelo movimento de mulheres, dessa vez com elementos novos, o étnico e o racial, acionada por elas a partir da identidade de remanescente de quilombola. Assumir a identidade quilombola, em um dado momento da história, introduz neste espaço novos valores simbólicos e materiais. As mulheres passam a valorizar seus traços culturais de pertencimento e de relações coletivas com a terra, dando nova tonalidade e redirecionamento para suas lutas.

O exame do conjunto de informações que emerge dos diálogos e registros dos sujeitos, proporciona um olhar para as mulheres lideranças, como Gaída, no passado e outras como Antonieta de Barroso, Anastácia no presente, que nos últimos anos fazem sua trajetória política e social em busca de direitos para as comunidades quilombola onde moram.

### **3.6- Grupo de Mulheres do Cravo: Célula do MMTCCB e ações internas**

O Grupo de mulheres do Cravo, célula do MMTCCB, com vinte duas integrantes, se reunia todos os sábados para discutir questões que afetam a comunidade, como por exemplo, o encontro de 2006, realizado na comunidade. Nesse encontro os debates giravam em torno da construção de espaço para se reunirem, visto que o utilizado até então, era emprestado por uma família da localidade, também travaram da construção de uma roça comunitária para comercialização da farinha, com objetivo de angariar dinheiro para o grupo de mulheres e sobre o encontro de municipal de mulheres do MMTCCB que ocorreria naquele ano<sup>81</sup>.

Além da participação no MMTCCB, o grupo de mulheres da Comunidade do Cravo, também se envolvia em debates sobre a questão racial. Um exemplo foi à ida de algumas representantes nos períodos de 19 a 22 de novembro de 2008, para o Encontro

---

<sup>81</sup> Agenda de trabalho do grupo de mulheres do Cravo, 2006.

de Mulheres Negras Quilombolas, no município de Inhamitanga-Pa<sup>82</sup>, onde discutiram a valorização e a importância da mulher negra.

Outro momento importante que marca a atuação do Grupo de Mulheres do Cravo, foi o encontro popular para tratar sobre a Associação de Livre Comércio nas Américas<sup>83</sup> (ALCA), no qual conseguiram juntar mais de 100 pessoas, sendo lideranças locais e regionais com o objetivo de esclarecimento sobre a participação do Brasil ALCA.

Segundo Ata da reunião do dia 23 de fevereiro de 2002, estiveram na comunidade do Cravo, presentes representantes dos movimentos populares contrário a ALCA, representantes da Universidade Federal do Pará, através do Núcleo Universitário de apoio a Reforma Agrária (NUARA), representantes da CPT e dois vereadores de Concórdia do Pará, além de lideranças locais.

Os debates na reunião, foram a respeito das consequências negativas que a entrada do Brasil na Área de Livre Comércio Americano, traria para os pequenos agricultores e comunidades tradicionais. Segundo o Jornal distribuído pela CPT em 2002, a inserção do Brasil acarretaria maior desvantagem para os pequenos e médios produtores nacional, pois só a agroindústria teria condições de competir. Outra consequência seria o aumento do latifúndio, o pequeno e médio agricultor passaria a ser apenas o produtor das matérias-primas, que são repassadas às agroindústrias antes de chegar à mesa do consumidor urbano. Este modelo geraria inúmeras distorções, reforçaria a monopolização no campo, agravaria a desnacionalização da agricultura (na

---

<sup>82</sup>Folder convite do encontro, 2006.

<sup>83</sup>ALCA (Área de livre comércio das Américas) foi uma proposta feita pelo presidente dos Estados Unidos Bill Clinton durante a Cúpula das Américas, em Miami, no dia 9 de dezembro de 1994, com o objetivo de eliminar as barreiras alfandegárias entre os 34 países americanos, formando assim uma área de livre comércio, cuja data limite seria o final de 2005. Na reunião de Miami foram assinados a Declaração de Princípios e o Plano de Ação. A estratégia era de gradualmente suprimir as barreiras ao comércio entre os estados-membros, prevendo-se a isenção de tarifas alfandegárias para quase todos os itens de comércio entre os países associados. Uma vez implementada, a ALCA tornar-se-ia o maior bloco econômico do mundo - englobando também as áreas do NAFTA (América do Norte) e do Mercosul (América do sul). O bloco representaria um PIB de mais de US\$ 20 trilhões, reunindo uma população de aproximadamente 850 milhões de pessoas. Uma das principais dificuldades para formação do bloco é a enorme disparidade entre a economia dos Estados Unidos, a maior da América, e a dos demais países americanos. Na maioria desses países, seria necessário realizar vultosos investimentos em infraestrutura, para que a área de livre comércio funcionasse efetivamente. O projeto da ALCA está parado desde novembro de 2005 quando foi realizada a 4ª Cúpula das Américas. A proposta foi praticamente "engavetada" na Quarta Reunião, realizada em novembro de 2005, em Mar del Plata. Vários países do Mercosul foram contra a criação da ALCA, o Brasil representou estes países no "Engavetamento" da proposta. IN BARROS, Roberto della Santa. Lutas sociais, neoliberalismo e limites democráticos no Brasil. Gênese, formação e perspectivas da campanha (inter) nacional contra a Alca (1998-2003). Araraquara: Unesp, 2007.

agroindústria dos temperos, por exemplo, apenas três multinacionais detêm o controle); restringiria o acesso à terra do pequeno lavrador; e altera e encarece o padrão tecnológico de produção (JORNAL CPT, 2002).

Dessa reunião foi formada um grupo para representar as comunidades de Concórdia do Pará, na comissão de direitos humanos, atuando como delegados nas mobilizações nacionais contra a ALCA. Na comissão estavam Antonieta de Barroso, Elias Santana, professora Anastácia e o senhor Djaniro. As notícias sobre essa mobilização foram em certa medida não positivas. As lideranças das comunidades, a CPT, e os partidos políticos (Partido dos trabalhadores e Partido Comunista do Brasil) fizeram uma grande manifestação no ano de 2002, na tentativa de não permitir a entrada do Brasil na ALCA. Porém, sem êxito. (CPT, 2002).

Outra luta em que as mulheres tomaram frente, deu-se conta a venda de lotes na região para a empresa Biopalma-Vale<sup>84</sup>. As mulheres se reuniram e fecharam a PA-150, que liga Concórdia do Pará a Bujaru, para denunciar as campanhas que a empresa estava fazendo na região, na tentativa de comprar terras quilombolas. Compras estas muitas vezes feitas coagindo os agricultores, que se recusavam a vender, como podemos observar na fala:

O responsável pela Biopalma-vale veio na comunidade, colocando dinheiro vivo pro pessoal. Ali na km 35, compraram todos os lotes ao redor da terra do seu M.B<sup>85</sup>, ele foi o único que não vendeu e está preso no terreno, todos os caminhos passam por dentro das terras da empresa<sup>86</sup>.

Conforme Silva Miranda e Monteiro (2012) a empresa Biopalma-vale tem empreendido na região um projeto de propagação da cultura do dendê, pouco se importando com as comunidades tradicionais, seus costumes e ligação com o território. Mesmo com todo o processo de desestruturação das comunidades e da região, os grupos chegam e se instalam na região, com apoio de políticas municipais, estaduais e federais, amparados por um discurso ideológico de que unidos foram precursores do “desenvolvimento” econômico e social da região.

Para esses autores, os instrumentos políticos como sindicatos e federações deixam de exercer o papel de entidades que deveriam salvaguardar os direitos das comunidades para passarem a propagar as benesses de uma proposta calcada na

---

<sup>84</sup>Biopalma da Amazônia s/a indústria e comércio e Companhia Vale do Rio Doce S/A.

<sup>85</sup> Não tive autorização para revelar o nome citado.

<sup>86</sup> Dona Antonieta, de Barroso.

concentração de terra e capital, na superação da biodiversidade e na utilização do trabalho exaustivo, o que muitas comunidades e agricultores não estão habituados. O discurso em torno da cultura do dendê busca articular duas práticas contraditórias, já que a monocultura como sistema de produção inserida na dinâmica do agronegócio busca a produção em grande escala. Enquanto a produção da agricultura familiar trabalha numa lógica que busca a “reprodução, a biodiversidade, a predominância do trabalho familiar e a produção em pequena escala” (WELCH 2008).

A consequência da expansão da monocultura do dendê nas comunidades amazônicas, tem sido a expulsão de comunidades rurais que, fragilizadas pela ausência de políticas de fomentos e infraestrutura, são obrigadas a venderem suas terras. Consequentemente, tentam deslocar-se para as áreas periféricas das cidades próximas (Bujaru, Moju, Tomé-açu, Concórdia do Pará). Um dos exemplos é a comunidade Conceição do Guajará, em Bujaru, onde em menos de cinco anos o número de famílias reduziu de 60 para 16 (WELCH, 2008).

2008). As famílias que permaneceram sofrem a pressão da monocultura do dendê sob a comunidade, como assoreamento e contaminação de igarapés, a redução das áreas de caça e pesca, e o surgimento de pragas pela perda da biodiversidade. Como observado na fala abaixo:

Existe uma forte contaminação de igarapés por conta da aplicação de agrotóxicos, isso tem provocado consequências na saúde da comunidade, e principalmente de crianças que costumam utilizar a água para se banhar e brincadeiras no rio. Um dos exemplos é o igarapé Pirajuara no Projeto de Assentamento Flor de Minas, em São Domingos, o igarapé Conceição em Bujaru e os igarapés uriboca e Cravo no município de Concórdia do Pará<sup>87</sup>.

Pelos fatores descritos, o grupo de mulheres da comunidade do Cravo, se organizou para não vender as terras para a Biopalma-vale. Segundo Dona Antonieta de Barroso, essa recusa desencadeou uma série de perseguições a algumas lideranças da comunidade, inclusive para ela mesma, como podemos ver em sua narrativa.

Eu estava aqui em casa, quando o seu D. chegou, com mais algumas pessoas, né. Eu já sabia que ia querer meu apoio, ou outra coisa. (...) Ele disse que o dendê é um grande projeto e muito bom (...) eu discordei, ainda discordo. O representante da empresa me mandou ficar calada. Eu tinha dado uma entrevista para a rádio sobre as coisas ruins do dendê traz pra nós e pra

---

<sup>87</sup> Antonieta de Barroso, julho de 2015

comunidades, especialmente as dos 35 e 40 rodovia que ficam coladas na empresa<sup>88</sup>.

Logo, notamos que o grupo de mulheres da comunidade do Cravo intervém diretamente na organização de reuniões e ações políticas que sejam de interesse de todos, esses espaços até a década de 1980 eram dominados pelas lideranças masculinas da localidade, como podemos observa na narrativa da entrevistada:

Eram somente os homens mais velhos que tomavam conta de tudo. Nem uma mulher se envolvia nesses assuntos de sindicatos, ou outras coisas. Aqui, os mais velhos (homens) ainda têm maior liderança. O Tio A, o D, o tio M. sempre foram os donos da palavra. Até na igreja na coordenação geral eram somente homens. A única mulher que faz parte é a Dona Antonieta de Barroso, e a mamãe que é da coordenação de liturgia<sup>89</sup>

O engajamento e atuação se apresenta em constante mudança e movimentação, formando novas identidades para as mulheres do Cravo, que passam a está em lugares de destaque, antes dominado pelos homens ou mesmo de enfrentamento como nas situações de luta pela terra.

As relações estabelecidas e a importância que as lideranças mulheres da Comunidade do Cravo tiveram/têm no processo de luta por direitos sociais na localidade, convergiram para que as estas conquistassem maior visibilidade no município e no Estado. Como citado pela professora Anastácia, ” *na eleição de 2006, fui até convidada para se vereadora pelo Cravo. Concorri mais não ganhei, fiz só 130 votos (risos) ”*.

É notório na fala, que os processos de luta nos movimentos sociais deram maior possibilidade as mulheres de terem voz na comunidade, a conquista de lugar de lideranças foi importante, pois estas passaram a participar das decisões importantes da localidade.

O papel de liderança, reflete no cotidiano dessas mulheres que se mantêm em um universo marcadamente masculino, resguardando a memória e agregando valores que somados reforçam o sentimento de pertença e identidade na localidade. Na Comunidade Cravo, as mulheres se organizam politicamente na Associação de Remanescente de Quilombo do Cravo (ARQUIC), na igreja, no grupo de mulheres, filiando-se ao sindicato de trabalhadores e trabalhadoras rurais, essa organização tem

---

<sup>88</sup>Antonieta de Barroso, julho de 2015.

<sup>89</sup>Alqualtune entrevista em julho de 2015

um objetivo comum à busca por direitos sociais tanto para elas, quanto para a comunidade.

A reconstrução dos papéis sociais femininos, como mediações que possibilitem a sua integração na globalidade das experiências históricas do seu tempo, parece um modo promissor de lutar contra o plano dos mitos, normas e estereótipos construídos para invisibilizar esses sujeitos sociais, que buscam se afirmar como mulheres lideranças dentro da comunidade onde vivem. Dessa forma, no próximo capítulo, traremos outros campos de atuação dessas mulheres, enveredando nas ações mais direcionadas para o direito de reconhecimento de suas identidades étnico-racial e territorial.



**CAPÍTULO V**  
**OUTRAS FALAS, MESMOS PERSONAGENS: “O**  
**DESPERTAR DO SER QUILOMBOLA” PELAS MULHERES**



#### **4- Identidade Étnica: Mulheres Quilombolas e a organização política para o reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupado**

A trajetória das mulheres lideranças no Cravo, se apresenta em constante mudança e movimentação, formando novas identidades, que passam pelos papéis desempenhados em casa (no espaço privado), na comunidade, no movimento específico para mulheres (espaço público), bem como no assumir-se como mulher negra quilombolas. É nessa amplitude da formação das identidades, na construção e reconstrução de gênero que procuramos estudar as mulheres negras da comunidade do Cravo, em seus movimentos de atuação, ora no movimento social feminista, ora no movimento quilombola, associação, partidos políticos e grupos locais, atuando para conquistar o reconhecimento do seu território como quilombola. Assim, nesse capítulo nos propomos a descrever as ações desses sujeitos na busca de conscientização sobre a história do lugar e as conquistas do reconhecimento de sua identidade e territorialidade quilombola.

Bartolomé (2006) destaca o dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, sua “plasticidade” e capacidade adaptativa. A etnicidade, segundo o autor, é aquilo que diferencia um determinado agrupamento dos outros, sendo ao mesmo tempo constituída na criação interna de cada grupo como através das relações com outros grupos. A etnicidade se define na diferença, e é produto de um permanente movimento e renovação, que nunca acontece de forma isolada. Já que para Bartolomé, (2006, p. 30) “Definimos o que somos em referência com aquilo que não somos”.

Portanto, falar da mulher quilombola e do seu papel na sociedade, não se restringe ao reconhecimento da luta das mulheres negras em geral, o empoderamento destas perpassa as referências históricas, na medida em que constituem uma trajetória de luta e contraposição dos espaços de invisibilidade, opressão e desigualdade. É nesse sentido que as identidades se sobrepõem se entrecruzam e se acumulam.

Na história e nas ciências sociais, os esquemas interpretativos que buscam compreender os processos da cultura e da etnicidade, têm mudado de forma significativa nas últimas décadas. Desde suas origens essas ciências, alicerçadas sobre uma concepção linear e evolucionista da história e da sociedade, estabeleceram unidirecionalmente classificações arbitrárias dos grupos humanos, suas práticas e

territórios, escondendo uma visão de mundo e um projeto político eurocêntrico por trás da “objetividade” científica e seu aparente universalismo.

Essa concepção começou a ser questionada, as arbitrariedades classificatórias também perdem espaços para novas formas de ver e relacionar-se com a identidade dos sujeitos, quem se julga autorizado para dizer o que o outro (a) é ou, não é? A *identidade* é justamente a forma em como cada sujeito e cada grupo se define no mundo, seu lugar, sua posição, seu papel no conjunto de relações sociais das quais forma parte. Construir relações sociais, diga-se de passagem, que são sempre relações de poder. Assim, é nas fronteiras da interação que os grupos se definem, enfatizando a *auto atribuição* da identidade uma característica fundamental (FREIRE, 2012). As identidades, aliás, estão sempre em movimento (HALL, 2003), possuem um caráter relacional e transitório, por isso em vez de identidades seria mais apropriado falar de *identificações em curso*, como sugere Boaventura de Sousa Santos (apud, CARVALHO, 2002).

De fato, as identidades não se constituem na abstração, mas em situações de vida concretas e específicas, localizadas histórica e geograficamente. Logo, uma comunidade étnica se constitui, quando o sentido está voltado para uma ação. Isso significa que as identidades não são meros componentes acessórios fixos e passíveis de uma cultura, imagens ou símbolos representativos ou “folclóricos”, como uma visão ainda muito arraigada, defende Hall (2003). A formação da diversidade étnica da humanidade não se constitui sobre uma “tabula rasa” e sim a partir de relações sociais e de poder assimétricas e contraditórias, (ARQUEDAS, 2014).

Para Hall (2003), a identidade é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes, em diferentes momentos sem unificá-las ao redor de um “eu” coerente. Dentro de cada um há identidades contraditórias, empurrando para diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. À medida que os sistemas de significação e representação cultural multiplicavam-se, haverá confrontos por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderiam identificar-se, ao menos temporariamente.

As identidades são auto definição (coletiva caso quilombola) por meio da qual os sujeitos elaboram um marco de referência e uma visão de mundo e, sobretudo, através da qual acionam suas práticas e representações, seus projetos e estratégias, e assim, definem a forma em como se relacionar e se posicionar frente aos outros, sejam parceiros ou antagonistas, configurando uma relação tanto cultural quanto política. As

identidades se reinventam em função dos desafios, problemas e oportunidades do momento presente.

Desse novo prisma, podemos interpretar a insurgência de múltiplas comunidades auto identificadas como quilombolas no Brasil nos últimos 25 anos,<sup>90</sup> como um processo de reinvenção e renovação identitária, associada à luta dessas comunidades pelo direito de permanecer nos territórios tradicionalmente ocupados e outros direitos específicos, quais sejam: A titulação coletiva e o reconhecimento como terras quilombolas, escola específicas para quilombolas, saneamento e infraestrutura para as comunidades, atendimento e saúde diferenciado, dentre outros. Falamos de insurgência porque estamos frente ao surgimento de novos sujeitos coletivos, previamente inexistentes como tais, pelo menos identificados dentro dessa categoria: *quilombola*. Segundo Almeida (2002) os quilombolas estariam dentro das denominadas “novas etnias”, nas quais os processos de identificação e autoconsciência como grupos com características culturais e históricas específicas acompanham um processo de reorganização política, mobilização e elaboração de estratégias para a obtenção de recursos básicos para produzir e consumir. Ou seja, uma das dimensões mais importantes da identidade como quilombolas, é a de ser um meio para lutar por melhores condições de vida.

Esse fato, por vezes, é alvo de questionamentos e ataques, daí a importância de um esforço argumentativo como o pretendido nesse tópico. Não é raro escutar no debate público que a identidade quilombola não é “verdadeira” ou “genuína” porque é uma identidade recente, incorporada nas últimas duas décadas, e que os quilombolas só a assumem porque através dela podem ter acesso à terra e outros direitos específicos.

A Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI-3239) interposta em 2004, pelo Partido da Frente Liberal, (PFL) atual Democratas (DEM), contra o Decreto 4.887/2003 que regulamenta o processo de regularização fundiária de quilombos no Brasil, é evidência dessa intensa disputa política jurídica e territorial. Os principais argumentos da ADI questionavam: (a) a aplicação do procedimento de desapropriação de terras reivindicadas por comunidades quilombolas, (b) a auto atribuição como um critério válido para definir uma comunidade quilombola e (c) a definição dos territórios com

---

<sup>90</sup> Entre 2004 e 2013, um total de 2.007 comunidades foram certificadas, como comunidades remanescentes de quilombo, pela Fundação Cultural Palmares, no entanto, outras pesquisas estimam em mais de 5.000 o total de quilombos no Brasil (<http://www.palmares.gov.br/quilombola/>).

base em informações fornecidas pelas próprias comunidades interessadas (CONAQ, 2010).

A auto atribuição, todavia, é hoje um critério respaldado por todo um arcabouço legal e, sobretudo, é o critério que demonstra maior coerência e consistência, como forma para definir as comunidades quilombolas e outras comunidades denominadas tradicionais. Quem melhor para definir os quilombos, que os próprios quilombolas? A resposta parece óbvia, e os questionamentos contra a auto atribuição da identidade parecem estar motivados por interesses econômicos de classe, pois a regularização de quilombos e a consequente desapropriação de terras privadas apontam para um processo de reforma agrária e democratização no acesso à terra, o que confronta diretamente setores de elite.

O mencionado Decreto 4.887/2003, no Artigo 2º, aponta: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, *segundo critérios de auto atribuição*, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (CONAQ, 2010, p.31). Sobre os elementos que constituem os territórios quilombolas, o mesmo Decreto dispõe que são aquelas terras ocupadas pelas comunidades quilombolas e utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989 e ratificada pelo Brasil em 2002, é outro instrumento legal importante usado pelos quilombolas e outros agrupamentos étnicos. Um dos pontos centrais da Convenção é justamente a dimensão da, auto definição, como especificado no Artigo 1º: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal ou étnica deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (ARQUEDAS, 2014)

Com efeito, a identidade quilombola se constitui a partir da necessidade de lutar pela terra ao longo dos últimos 25 anos, uma identificação compartilhada, que tem sido usada como instrumento para conseguir potenciais benefícios coletivos, e uma melhoria nas condições de vida. Carvalho (2002, p. 5) afirma que: "A identidade quilombola, até então um corpo estranho para estas comunidades negras rurais, passa a significar uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica”.

O texto constitucional de 1988, é uma referência fundamental nesse processo, estabelecendo, no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o direito dos quilombolas ao território: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. No entanto, é importante ressaltar que as insurgências quilombolas não são simplesmente um resultado causal dessa Disposição Constitucional. Como argumenta Alfredo W. B. Almeida (2008), nesse complexo processo de reconfiguração identitária e territorial protagonizada pelos quilombolas, o reconhecimento constitucional dos territórios tradicionalmente ocupados é ele próprio

Resultante de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas “terras de preto”, “mocambos”, “lugar de preto” e outras designações que consolidaram decerto modo as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos. Neste sentido a Constituição consiste mais no resultado de um processo de conquistas de direitos e é sob este prisma que se pode asseverar que a Constituição de 1988 estabelece uma clivagem na história dos movimentos sociais, sobretudo daqueles baseados em fatores étnicos (ALMEIDA, 2008, p.44).

As terras de preto, mocambos ou lugares de preto referem-se às antigas denominações dessas formações territoriais as quais, nessa passagem a *territórios quilombolas*, ganharam legitimidade e reconhecimento jurídico-formal, e como há sempre uma historicidade social (GONÇALVES, 2006) a reinvenção dos territórios se deu acompanhada de uma reinvenção dos próprios sujeitos.

Deslegitimar a identidade quilombola, ou qualquer outra identidade coletiva pelo fato de buscar através dela visibilidade, conquistar melhores condições de vida é, no mínimo, ignorar o fato de que as identidades se constituem dentro de ações estratégicas, buscando atingir fins específicos, como o direito à terra, por exemplo, e o reconhecimento da tragédia que foi a escravidão no Brasil. Tais ações, estão em função dos desafios, problemas e oportunidades que cada grupo experimenta em determinado contexto social, geográfico e histórico. Aliás, nessa relação íntima entre identidade e poder, é importante sublinhar que quem é obrigado a reivindicar uma identidade encontra-se usualmente em posição de subordinação. Reivindicar uma identidade é negar o papel subalterno que a sociedade lhes impôs e resistir por converter-se em agentes da sua própria história, converter-se em sujeitos.

Assim, a insurgência experimentada pelas comunidades quilombolas no Brasil poderia ser caracterizada como aquilo que Miguel Bartolomé (2006) chama de

processos de *etnogêneses*, ou seja, o surgimento de novos sujeitos coletivos, cujas identidades são reformuladas num novo contexto. As etnogêneses, que literalmente significa algo como “as origens das etnias”, assinalam processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação. Vemos o surgimento de um novo tipo de sujeito político orientado a enfatizar sua alteridade para ser reconhecido como tal.

Segundo Leite (2008), o documento da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), definiu os quilombos contemporâneos enquanto grupos étnicos. Desfez a ideia de isolamento e de população homogênea ou proveniente de processos insurrecionais como o conceito histórico de quilombo. Dessa forma, mais do que uma realidade evidente, o quilombo deve ser pensado como um conceito que abrange uma experiência historicamente estabelecida na formação social do Brasil. Ainda, segundo essa autora o quilombo como um direito constitucional:

Passou então a abranger um conjunto muito amplo de experiências, atores significados - sempre carregando o sentido ou desdobrando-se dele, dos mais diversos modos e reação às formas de dominação instituídas pelo processo colonial escravista-, ampliando-se para um conjunto incalculável de situações dele decorrentes. (LEITE, 2008, p.977).

De acordo com Almeida (2002), as primeiras pesquisas realizadas nas comunidades negras nos estados do Maranhão e Pará, contribuíram para a ressignificação da compreensão de quilombo utilizada de forma recorrente para se referir as comunidades negras. Esses estudos, romperam com a noção evolucionista de quilombo segundo a compreensão de uma linearidade, ou seja, que as comunidades quilombolas, se formaram no período da escravidão e perduraram até a atualidade, conduzindo a um entendimento de descontinuidade no tempo e de novas formas de aquilombamento.

A ressemantização do conceito de quilombo após a instituição do Art.68 do Ato das disposições Transitória da Constituição Federal do Brasil de 1988, e sua efetivação incidiram, segundo Arruti (2006), por meio da emergência e atuação de paradigmas fundamentados na noção do termo remanescentes, que representou uma forma de atribuir ao quilombo uma noção de contemporaneidade. Os estudos sobre as terras de uso comum, que evidenciou os diferentes processos formativos das comunidades negras rurais, que não haviam necessariamente se formados a partir da fuga de escravos e, portanto, não se encaixavam no conceito historiográfico de quilombo; e a noção de etnicidade que destituiu a raça como um elemento biológico

caracterizador das comunidades quilombolas, como também da noção arqueológica e historicista.

A noção de etnicidade citada por Arruti (2006), esta referenciada na compreensão de grupo étnico construída por Bart (2011), que foi utilizado tanto pela ABA, quanto pela academia e legislações competentes criadas pelo Estado para definir as comunidades remanescentes de quilombo atualmente. Barth (2011) entende que não são as características culturais e biológicas consideradas importantes pela sociedade, que define determinada organização social, senão aqueles fatores considerados socialmente importantes pelo grupo, para ele:

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

O'DWYER (2002) considera que entender as comunidades remanescentes de quilombos enquanto grupos étnicos, permitem desconsiderar elementos evocados, que sirvam para referenciar uma pretensa conservação no tempo e no espaço de elementos caracterizadores. Partindo desse pressuposto, a autora entende que as comunidades quilombolas não permaneceram estáticas no tempo preservando uma cultura de forma contínua sem sofrer alterações a partir dos contatos estabelecidos com a sociedade. Partindo dessa compreensão, Almeida (2002) considera que é a forma como esses sujeitos quilombolas se definem e se auto representam em relação a outros grupos sociais com os quais interage que permite a construção de uma identidade coletiva, o autor ressalva:

Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes. Isso é básico na consecução da identidade coletiva e das categorias sobre as quais ela se apoia (ALMEIDA, 2002, p. 68).

Para Almeida (2002), a noção de grupo étnico se configura no deslocamento de uma identidade étnica fundamentada em princípios biológicos, raciais e linguísticos, para uma identidade construída a partir das fronteiras étnicas, tendo como base as categorias de auto definição e auto atribuição. Essa identidade étnica destituída de elementos raciais e culturais, é entendida a partir de uma existência coletiva e não individual. Para esse autor, as comunidades quilombolas não representam sobrevivências ou resíduos, ao contrário representam grupos que mantiveram modos de

vida que melhor conseguiu preservar os recursos naturais. Não representam e não se confundem com “utopias comunialistas”, nem com “comunidades rurais idílicas”.

Nesta perspectiva, são as comunidades negras rurais, que vem se reconhecendo como remanescentes das comunidades de quilombos a partir de critérios de auto definição e auto atribuição, que enfrenta atualmente diversos entraves e limitações impostas pelas constantes modificações nas legislações que regulamentam o procedimento para regularização de seus territórios.

Uma dimensão constitutiva dessas dinâmicas, é o território. Estamos frente a processos de *territorialização*, os quais supõem uma reorganização social mais ou menos radical, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a constituição de novos mecanismos políticos (VALLE, 2006). Os processos de territorialização envolvem a capacidade mobilizadora em torno de uma política de identidade, e um jogo de forças em que os agentes sociais travam lutas e reivindicam direitos frente ao Estado. Trata-se de uma mobilização pelo livre acesso aos recursos básicos, onde a afirmação étnica corresponde com territorialidades específicas quilombolas. É uma territorialização que redesenha a superfície brasileira, produzindo uma geografia social singular e emprestando-lhe novos significados (ALMEIDA, 2002).

Os territórios de quilombo, para além de seus aspectos físicos, vão ganhando assim novos contornos, sendo constituídos através de uma rede de relações sociais complexas, sempre sendo uma criação dos sujeitos históricos que através deles buscam se afirmar. Não existe território sem sociedade ou sociedade sem território. Um dos aspectos mais importantes dessas territorialidades quilombola refere-se às formas de *uso comum* dos recursos naturais, que pressupõem cooperação simples no processo produtivo da vida cotidiana, e íntimos vínculos de parentesco e aliança. Esse regime de uso comum, tem sido fundamental na consolidação dos *territórios étnicos* quilombolas (MALCHER, 2009).

A busca pelo seu passado, a consciência de sua identidade e o auto-reconhecimento como remanescentes de quilombolas são partes de um processo iniciado pelas mulheres negras, moradoras da Comunidade do Cravo, como veremos a seguir.



#### **4.1- “Agora a gente é quilombola. A luta não é menos difícil”.**

Autoafirmação da identidade quilombola na Comunidade do Cravo se deu a partir de um processo de luta e ação educativa no movimento social e no Círculo de cultura, assim como a tomada de consciências dos sujeitos envolvidos nas redes de interações sociais. Pois, antes da constituição do movimento, essa identidade era negada, como relatado por uma das entrevistadas:

Foi muito difícil as pessoas aceitarem que era quilombola, não entendiam a história. Ninguém queria ser quilombola. Foi muito difícil as pessoas aceitar que era quilombola. Não entendiam a história. Alguns diziam que era coisa minha, que aqui no Cravo não tinha isso de escravo. Foi muito difícil, porque a gente teve que fazer um trabalho formiguinha, ir de comunidade em comunidade de casa em casa, reunindo pra tentar conscientizar o povo que nós tínhamos direito<sup>91</sup>.

Foi a partir de mobilização feita por um conjunto de pessoas e entidades que essa identidade se torna aceita e incorporada na luta por titulação. Ademais, somente a partir de 1980 e 1990, que a identidade de quilombola passa a ser acionada positivamente, para a maioria dos indivíduos que habitam terras antes pertencentes a antigos quilombos ou fazendas de mão de obra escrava. Esse fato não foi diferente na comunidade remanescente do Cravo, a ação em torno do autor reconhecimento da comunidade enquanto quilombola levou muito tempo. Isso significa dizer que é a existência coletiva que leva a afirmação da identidade e a passagem da existência atomizada para a existência coletiva (BOURDIEU, 2004, p. 124-5). Portanto, tem um tempo de maturação de consciência de si e do outro, do que reflete o que não sou eu, num processo de relação direta com a construção da identidade que pode ser acionada positivamente embora construída intencionalmente quando necessário.

Enquanto movimento organizado, as mulheres da comunidade do Cravo já demarcavam suas identidades de gênero em outros momentos. Desde início década de 1970, segundo Santos (2006), realizavam vários encontros somente de mulheres, como: clube de mães, movimentos de mulheres transformadoras do Campo e da cidade de Bujaru (MMTCCB). Como vimos no capítulo anterior. Esses espaços de formação

---

<sup>91</sup> Antonieta de Barroso, julho de 2015.

construíram a base, da organização política e social das duas mulheres que permeiam a tessitura deste trabalho.

Os fios que se tecem as diferentes trajetórias de mulheres no Cravo, não são silenciosos, embora em muitos momentos não tenham tido o reconhecimento necessário. Os espaços de atuações estiveram sempre marcados pela intervenção masculina através da violência física, da não permissão de participar do movimento social, da não sindicalização, e quando sócias do sindicato ou associação não lhes davam voz nem voto, por isso muitas vezes as trajetórias foram invisibilizadas. No entanto, elas, as mulheres negras do Cravo, ultrapassaram, não sem resistência, os ditames dessa intervenção e tecem a vida, com consciência de luta e entendendo-se como sujeitos capazes de resistir às formas de invisibilização construídas historicamente. Para ultrapassar as barreiras se organizam em associação, fortalecendo o movimento de mulheres do campo e mais recentemente, associando esse movimento a identidade coletiva de mulheres negras quilombolas.

Sua identidade está marcada pela relação de ancestralidade<sup>92</sup> que as enlaça ao território, a história da comunidade e experiências vivenciadas nos diferentes períodos, pelos quais suas vidas foram marcadas. Como podemos observar nas narrativas, abaixo:

A gente já nasce na luta. Porque meu pai já era daqui dessas bandas. Já era ligada a luta contra os fazendeiros que queriam tomar essas terras (...) como nunca teve documento sempre vivemos com medo, sempre na luta.<sup>93</sup>

Eu vi de outra localidade há 30 anos, eu acho, mas aqui casei e tive filhos, assumo essa comunidade como minha mesmo, (...) também vim de outra comunidade quilombola, lá de Irituia, né. É daqui que tiro meu sustento, que trabalho, né. Mas, já vivemos tempos complicados aqui no Cravo, não é fácil manter o terreno da gente. A invasão dessas fazendas faz tempo que acaba com nossa terra. Agora a briga é com o dendê<sup>94</sup>

Dentre tantas formas de falar de si, as entrevistadas escolhem a forma de deixar marcada de sua identidade de mulher quilombola e militante, elas não se apresentam somente com seu nome, mas com sua história de vida, mostra que a visão que tem de si, é a continuação do que seus parentes não conseguiram concluir, uma história herdada, construída desde que nasceu. A realidade percebida pelas mulheres lideranças apresenta

---

<sup>92</sup> Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

<sup>93</sup> Entrevista com Dona Antonieta de Barroso em junho de 2015.

<sup>94</sup> Entrevista com a professora Anastácia, julho de 2015.

passagens da história do lugar, e das diferentes formas pelas quais entraram em contato com a luta em prol do reconhecimento do território quilombola.

Para Brandão (1986), os acontecimentos da vida de cada pessoa e as experiências com os outros, constroem sobre ela, aos poucos, uma imagem de si mesma. Nesse sentido, também Hall (2003) argumenta que as identidades construídas são reflexos das experiências vividas em comum, e apresenta um quadro de referência em uma comunidade. Simultaneamente essas histórias partilhadas são responsáveis por construir o que realmente somos individualmente, num movimento de constante transformação.

Seguindo essa análise, podemos perceber que as experiências as quais as entrevistadas vivenciaram, desde pequenas marcaram sua história e a formação da sua identidade que elas nos apresentam como sendo de um sujeito que se assume dentro da “luta”, a herança que recebeu dos antepassados.

O termo “luta” dito de forma enfática, mostra que nela está assentado algo digno que pertence ao seu povo, o devir do território, onde ainda não podem e não conseguem exercer o direito de propriedade tão sonhado. O “fazendeiro” por outro lado é o que ocupa que o lugar que não é dele, e por isso é o intruso.

Eu sou negra, negra do sangue revoltoso. Eu sou negra e o sangue ferve em minhas veias. Negra não tem quem possa massacrar negra quer vida e o território resgata. Negra, canta, dança, luta e luta e luta. Eu sigo o rei Zumbi. Sou mulher negra guerreira. Negra é gente sim, meu senhor. Negro quer respeito e vida, meu senhor. (...) e vai à luta, sem jamais se acomodar. Não adianta me calar, me xingar nem me matar<sup>95</sup>.

A identidade da entrevistada é verbalizada em sua narrativa, definindo de que lado se encontra, ou seja, deixa claro o seu posicionamento como quilombola. E para entender melhor essa intencionalidade na narrativa, quanto a sua identidade é interessante nos aproximarmos de Canclini (1997), para quem a “identidade é uma construção que se narra, estabelecem-se acontecimentos fundadores, quase sempre relacionados à apropriação de um território por um povo ou a independência obtida através do enfrentamento dos estrangeiros” (CANCLINI, 1997, p.139)

---

<sup>95</sup> Letra de uma das músicas de composição de Dona Antonieta de Barroso cedia à pesquisadora em julho de 2015.

Para a senhora ver, essa comunidade aqui foi o povo é quem defendeu do fazendeiro, como era o nome dele Elias? [Perguntando para Elias Santana que estava presente no ambiente da entrevista], pois é o *Dom Corleone*<sup>96</sup>. (...) nesse dia que ele marcou para vir aqui, se a senhora varasse aqui ia ver a quantidade, à multidão de gente que tinha aqui, com terçado, espingarda e tudo armado. Para esperar ele! Quem defendeu esse homem, foi o *Roberto Jefferson*! Vizinho dele lá! Quando ele varou na ponte! O (...), correu daqui, foi encontrar ele na ponte, avisou ele, defendeu e voltou. Porque se ele vara aqui exigindo, que ia tomar a terra ele ia morrer.<sup>97</sup>

O período referido diz respeito à política de integração da Amazônia<sup>98</sup>, nos anos de 1970 implementada pelo governo do Presidente Médici, que propunha uma série de medidas administrativas para o cumprimento da meta de povoamento da Amazônia. Uma dessas foi à abertura da estrada Belém – Brasília. O governo incentivou e vinda de muitos migrantes sob o slogan de “terras sem homens para homens sem terras”. Essa campanha do governo federal não levou em consideração as populações existentes na Amazônia, quilombolas, ribeirinhos, indígenas dentre outros, causando conflitos intensos e a reação dos sujeitos locais, como observamos na fala acima.

O Pará, não só fez parte desse processo, como também passou a redefinir seus espaços e processos de produção, que ganhavam novos donos e valores. Nessa nova definição o território da comunidade do Cravo e as comunidades vizinhas, foram atingidos duramente e tornaram-se vítimas da expropriação de sua terra, da violência que constituía todo esse novo processo (IANNI, 1979). É o que podemos sentir nas narrativas de outra entrevistada.

Era difícil, aqui. Os moradores vendiam as terras bem barato. Os fazendeiros chegavam com dinheiro vivo, algumas vezes ameaçava. O pequeno, nunca tinha visto aquele tanto. Mais o difícil mesmo foi quando o fazendeiro cortou o pico das terras dele, esse pico passava aqui (aponta o meio da comunidade) no meio o arraial. E boto pra nu expulsar daqui.<sup>99</sup>

As saídas forçadas dos quilombolas conforme podemos observar nas narrativas, ocorreu de forma extremamente violenta e as opções que eles tinham eram, reivindicar os seus direitos junto à justiça ou responder com a mesma violência com a qual estavam sendo ameaçados.

---

<sup>96</sup>Os nomes em itálico no depoimento são fictícios para evitar possíveis retaliações ao narrador.

<sup>97</sup> Fragmento retirado da entrevista com Antonieta de Barroso em julho de 2015.

<sup>98</sup> Ver Ianni Octávio, *Colonização e Contra- Reforma Agrária na Amazônia*, Petrópolis, RJ: Ed. Vozes 1979.

<sup>99</sup> Entrevista com dona Tia Simoa professora mais antiga da localidade em julho de 2015.

Reivindicar os seus direitos junto à justiça era outra situação muito improvável para a época, pois a comunidade era constituída de descendentes de descendente de homens e mulheres escravizados no século passado, de indígenas destribalizados e posseiros<sup>100</sup>. Seus descendentes, sem acesso à escola, ou a qualquer forma de política pública (devemos lembrar que esses fatos são da década de 60/70). Muitas vezes os próprios fazendeiros eram os representantes da justiça local. Logo, não existiam muitas alternativas para o povo da comunidade do Cravo, a não ser saírem das terras como se ali nunca tivessem vivido seus antepassados. Vivendo no mundo onde a justiça e a cidadania, eram míopes em relação à comunidade, esses quilombolas viam-se frequentemente, frente a uma situação de invasão e totalmente a mercê dos acontecimentos, pois não estavam preparados para enfrentar as situações que apareciam.

Paul Girardi (2008, p.293) assinala que “os conflitos no campo são resultados do enfrentamento entre o território do campesinato e o território do latifúndio e agronegócio”. Para ele o conflito é a diferença entre esses interesses e requer uma intervenção do Estado, pois os conflitos são passíveis de solução desde que por meio de uma mediação eficaz e mudança na lógica de divisão de terras, levando-se em consideração as reivindicações de grupos desfavorecidos.

O entendimento do que é conflito agrário situa-se quase que exclusivamente nas questões ligadas à agricultura e seu desenvolvimento, sejam elas questões que promovam a viabilidade da agricultura familiar ou a crítica aos grandes latifúndios. O viés utilizado para esse estudo é o viés econômico, que tem uma importância inegável. Contudo, quando tratamos de uma comunidade quilombola como a do Cravo, necessitamos de outros elementos de compreensão para os conflitos pela terra, além do econômico, pois temos que entender a dimensão cultural, identitária e a ancestralidade da comunidade.

A violência agrária, que marcou a história da comunidade deixou resquícios na atual estrutura da localidade. Muitos moradores deixaram o local, venderam seus pequenos lotes de terras a preços ínfimos. Partiram para outros lugares, em especial as cidades mais próximas (Concórdia e Bujaru), deixando parte de suas vidas nas trilhas somente da memória, já que o território do qual faziam parte já não lhes pertencem mais. Tais fatos, tem consequências na atualidade, pois os que compraram lote de terras

---

<sup>100</sup> CASTRO, 2003.

não reconhecem o lugar da ancestralidade, da identidade negra, o que tem dificultado a titulação coletiva da área.

Diante da situação de exploração e violência que foram e são submetidas, as mulheres do Cravo e demais localidades resolveram se organizar, para lutar por seus direitos, e para resistir às constantes empreitadas dos latifúndios e mais recentemente do agronegócio na região.

## **4.2- Mobilizações e Limites para a Conquista do Território Quilombola**

Das possibilidades lançadas sobre o surgimento das reivindicações para o reconhecimento do Cravo e demais comunidades de concórdia do Pará, como território quilombola, tem uma alternativa reconhecida pelas pessoas que moram nesses locais. Os moradores atribuem essa “descoberta” à atuação da Comissão Pastoral da Terra, na região (CPT Guajarina), que implementou naquela região um trabalho denominado Círculo de Cultura<sup>101</sup>, onde se trabalhava entre outras coisas, a educação de jovens e adultos no meio rural e tinha a orientação político-pedagógica referenciada pelos princípios de Paulo Freire.

A problemática envolvendo a posse da terra na região onde esta situada a comunidade em estudo, não é recente, de acordo com Santana (2010), os confrontos com fazendeiros pela posse da terra já existia desde a década de 1970. Além disso, os problemas com a pouca rentabilidade da produção agrícola fizeram com que na década de 1980, muitas famílias vendessem suas terras e se destinassem para a cidade de Belém do Pará. Estes dois fatores contribuíram significativamente para o aumento do número de fazendas no município de Concórdia do Pará, especialmente as margens da PA-140, o que segundo Santana (2010, p.41) “aumentou o número de concentração fundiária, o

---

<sup>101</sup>Segundo Brandão (2005) é chamado de Círculo de cultura porque todos os participantes ficam envolvidos de uma equipe de trabalho que possui um animador de debates alfabetizado que participa de uma atividade comum em que todos participam e aprendem. É Chamado de cultura porque além do aprendizado individual do ler e escrever o que o círculo produz são modos próprios e novos, solidários e livre de pensar. Todos juntos aprenderam de fase em fase de palavra em palavra. Fazendo os sujeitos entender que aquilo que constroem é uma maneira diferente de fazer cultura que os faz por sua vez homens, sujeitos de história palavras e ideias, no pensar de Freire.

desmatamento e o controle das nascentes dos igarapés pelos fazendeiros, visto que a maioria se encontra dentro das fazendas”.

Paralelo ao avanço das fazendas, vários assassinatos de lideranças sindicais foram registrados, desde a década de 1970, segundo entrevista de dona Antonieta de Barroso, nesse período foram assassinados os líderes do sindicato dos trabalhadores rurais de Tomé-açu, Benedito Alves (Benezinho) em 1984, e de Virgílio Serrão Sacramento, ex-presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju em 1986. Essas duas mortes são um exemplo da condição de conflito por conta da concentração fundiária que envolvia a região nordeste do Pará. A comunidade do Cravo estava dentro do campo de disputas, ela assim como as demais comunidades vizinhas, sofriam com as constantes vendas de terras, ou ocupação dos grileiros<sup>102</sup>, que falseavam documentos para garantir a posse da terra.

Nesse contexto, de disputas e assassinatos das lideranças na região da Guajarina, a CPT teve feito um trabalho de combate às essas práticas através de alguns mecanismos como a conscientização e alfabetização dos agricultores e agricultoras. Entre os anos de 1988/1989, com o retorno do Padre Tonetto da diocese de Abaetetuba-Pará, a CPT se ampliou em todos os municípios pertencentes a essa diocese (CPT, 2000). Assim, análogo a intervenção feita à organização do MMTCCB, a CPT também atuava como agente organizador das comunidades, para a regularização das terras dos remanescentes de quilombos do Cravo e vizinhanças. Através da educação de jovens feita no Círculo de Cultura.

### **4.3- O “Círculo de Cultura”: Sua importância para o reconhecimento da Comunidade Quilombola**

Segundo a freira Caroline Maria de Jesus<sup>103</sup>, foi Antonieta de Barroso quem solicitou nos finais de 1980, o Círculo de Cultura para a localidade do Cravo, onde havia muitas mulheres não alfabetizadas, ainda segundo a freira, embora a alfabetização pelo Círculo de Cultura não fosse direcionada somente para esse segmento, as mulheres

---

<sup>102</sup>O termo **grilagem** vem da descrição de uma prática antiga de envelhecer documentos forjados para conseguir a posse de determinada área de **terra**. Os papéis falsificados eram colocados em uma caixa com grilos. Com o passar do tempo, a ação dos insetos dava aos documentos uma aparência envelhecida. Fonte: A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira /Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia – IPAM. – Brasília: MMA, 2006.108. (Série Estudos, 8)

<sup>103</sup>Idem, agosto de 2015.

eram a maioria a participar na busca de aprender a ler e escrever. Irmã Caroline Maria de Jesus, também nos relata como funcionava essa filosofia de ensino aprendizagem baseados na pedagogia de Paulo Freire, narra como foi o início da formação, as dificuldades e a utilização do método Paulo freiriano nas comunidades, rurais, vejamos sua fala:

(...) trabalho na Cpt desde os anos 80 quando ainda morava em Moju. E a partir de 1991, nós começamos a trabalhar com os chamados círculos de cultura na linha pedagógica de Paulo Freire (...). A comissão Pastoral da terra trabalhava nessa região que chamamos de Guajarina. Nos, começamos esse trabalho não foi em Concórdia foi em Moju, a pedido de um padre, que foi fundar uma comunidade eclesial de base e quando chegou lá, se deparou com uma comunidade de pessoas semianalfabetas, e ninguém poderia dirigir um culto fazer a catequese, nada, eles não poderiam ser autônomos, por que pouquíssimas pessoas, duas ou três sabiam ler. Então, ele pediu se a gente poderia ir trabalhar nessa comunidade, nesse sentido de alfabetizar, né. E coincidiu, porque eu acredito que deus encaminha tudo aqui na congregação; coincidiu que nos há uns dois meses tínhamos feito uma formação sobre o método Paulo Freire (...). Então nós pedimos que um dos encontros nosso do ano que a gente faz, uns quatro que a gente faz por ano. Então a gente pediu que um fosse sobre educação popular, aí veio alguém da igreja luterana que tinha experiência e colocou para nos. Eu lembro (risos) que eu e a Adelaide, a gente se apaixonou pelo método, de todas as irmãs, fomos nos duas que levamos a frente. Ficamos pensando como fazer esse trabalho. Ai, o padre veio e pediu se gente podia fazer o trabalho de alfabetização, só nessa comunidade, - elas são esquecidas-. Então nós fomos, como diz o Paulo Freire, nem sei se é o Paulo Freire: que não existe caminho, o caminho se faz ao caminhar. Então nós tínhamos esse pouco de sabedoria, de conteúdo que essa senhora da igreja luterana passou para nos. Mas, nós aprendemos mesmo foi com os próprios alfabetizandos, na prática. Quando nós fomos para a lá nós não sabíamos direito. Sabíamos que tinha que ter as **palavras geradoras**, sabíamos que **tinha que ter, a parte da vida**, até porque esse pensamento a gente já tinha até dentro da sala de aula. E tinha que ser a partir da vida, não poderia se alienar. Sabíamos que tinha que dá uma **consciência** a isso, aí veio ao encontro do que nós já pensávamos. Então nós começamos, fomos para lá, fizemos a pesquisa do **universo vocabular**, explicamos para eles o que significava isso. As palavras mais usadas por eles. Visitamos todas as famílias, perguntamos quem gostaria de aprender ler e escrever. De toda aquela comunidade apenas 14 pessoas quiseram- essa que é a dificuldade, ninguém quer se dedicar-. Nos, deixamos esse trabalho para eles, que pesquisassem as palavras mais faladas por eles. Isso era para ser observado nos encontros uns com os outros, quando fizessem reuniãozinha, que fossem colhendo essas palavras; que nos voltaríamos daí a dois meses. Quando nós voltamos, tinha essas palavras todas. Fomos começar a escolher as palavras que continham as dificuldades silábicas e palavras que **continha conteúdo para conscientização**. As palavras tinham que ter essas duas coisas, não era uma palavra qualquer. E aí nós começamos a estudar do modo como Paulo Freire fez, puxava uma palavra, uma palavra puxava outra. E o resultado é que acabamos estudando umas vinte e duas palavras (...). Depois nós fomos lá para preparar uma **monitora**, como ela ia trabalhar. Então fomos adaptando esse método Paulo Freire a nossa realidade porque o Paulo Freire, os professores dele eram universitários e ele não precisava preparar tanto. (...), mas os nossos monitores ali que eram semianalfabetos não. Escolhemos alguém que soubesse ler um pouco que era a M. ela devia ter a terceira série, foi à primeira monitora. Preparamos a M. mais não de uma vez, fomos preparando aos poucos. Dissemos: primeiro tu vais estudar esta palavra aqui.



Preparamos ela, como ela deveria estudar, deixamos **uma fichazinha** com as perguntas que ela deveria fazer para o povo, né. (...) as primeiras palavras nós fizemos juntos com a M., depois deixamos palavras para ela e viemos embora- O lugar era muito distante-(...) A comunidade Santo Cristo, hoje é uma comunidade quilombola que despertou para isso a partir do Círculo de Cultura. (...) quando nos concluímos as 22 palavras, eu fiz a primeira cartilha, do Círculo de cultura. A gente tinha muita coisa teórica do círculo de cultura, mais o que valia também era a **prática**. O povo estava ali na nossa frente. Bolamos a cartilha deles, (...) aí voltamos lá para eles estudar, porque foi à fala deles que virou escrita. O que eles falaram a monitora anotou e deu o caderno para nos. Pegamos aquelas falas e fomos ajustando para virar tipo assim um texto. Isso voltou em forma de cartilha para eles, para que aprendessem a ler o texto, com pontuação tudo. Depois disso tudo, levamos para outros lugares, lá pra Concórdia, foi a Antonieta de Barroso que pediu. Era muito longe, pouco ramal para chegar até lá, porque ela pediu para o Cravo (...) mais não ficou só lá, se espalhou para outras comunidades de Concórdia. Era a mesma filosofia, mais com mudanças. Porque não era igual à realidade dos lugares. Nós fomos para o lado do Cravo. No Cravo nós já tínhamos aprendido (se refere a Santo Cristo) que não dava para a gente, começar sem saber quais eram todas as palavras. Tínhamos que encontrar um método. Tivemos uma ideia que se eu não me engano foi pesquisando os seringueiros do Acre - eles tinham uma experiência também disso- Vimos como era o quadro que eles usavam só que nós não fizemos igual, nos adaptamos de novo. Bolamos cinco **questões geradoras**. Fizemos uma ficha com as cinco questões geradoras: 1- o povo sofre. Por quê? A questão era o porquê. Que o povo sofre, ele já sabe na pele o que eles sofrem. 2- Vale a pena se unir se organizar? Eram cinco, até chegar a se vale apenas transformar a sociedade. Nessas cinco questões era a conscientização. No quadro todas as dificuldades silábicas com muitos quadrinhos vazios. (...) nós tínhamos que responde a todas as dificuldades e a todas as questões geradoras da conscientização, aí, respondendo a isso pronto. Concluímos que com 18 palavras a gente poderia alfabetizar. Passamos então a fazer 18 palavras que davam uma cartilha boa e o povo também aprendia. (...) aprendemos com o pessoal que não dava para começar com as palavras geradoras. Quando o povo chegava para aprender, estavam doidos para aprender a assinar o nome, (risos) e o nome era o último. Explicávamos-nos logo que era a última coisa que eles iam fazer (...) aí fizemos para o lado do Cravo, e das outras comunidades de lá, já com menos palavras geradoras. Mas tudo dentro desse método de conscientização dos agricultores (...) trabalhamos vinte anos de círculo de cultura<sup>104</sup>. Dava gosto ver como aprendiam a ler e ver a realidade, foi muito bonito o trabalho nessas comunidades.

A descrição do processo que a entrevistada faz, sobre o Círculo de Cultura, nos dá uma base, para entender a importância na região da introdução desse método, para a tomada de consciência de mulheres e homens quilombolas. Sua narrativa, remete ao norte teórico do círculo de cultura criado pelo estudioso Paulo Freire.

O método consiste no ensino aprendizagem com relação direta com o meio social que os indivíduos estão submersos, as suas realidades cotidianas, suas angústias, seus sentimentos e pertencimentos, para Freire (1984, p.17) “A consciência emerge do mundo vivido, objetiva-o, problematiza-o, compreende-o como projeto humano. Em diálogo circular intersubjetivando-o mais e mais, vai assumindo criticamente, o

---

<sup>104</sup>Entrevista com Irmã Caroline Maria de Jesus, setembro de 2015.

dinamismo de sua subjetividade criadora. Todos juntos em círculo, e em colaboração reelaboram o mundo”. Assim, o Círculo de Cultura desperta nos sujeitos o reconhecimento de suas identidades, seu pertencimento social e coletivo. Pois, para Freire nem uma ação educativa pode ser realizada distante da cultura, pois a cultura implica pensar criticamente a estrutura social para tentar descobrir a forma pela qual se constitui o próprio homem/mulher.

O método é chamado de “Círculo de Cultura” Segundo Brandão (s/d), por que no “Círculo”, todos estão à volta de uma equipe de trabalho que não tem um professor ou um alfabetizador, mas um animador de debates que, como um companheiro alfabetizado, participa de uma atividade comum em que todos se ensinam e aprendem. Tem um animador coordena um grupo que não dirige e, a todo o momento, anima um trabalho orientando uma equipe cuja maior qualidade deve ser a participação ativa em todos os momentos do diálogo, que é o seu único *método de estudo* no círculo.

“De cultura”, porque, muito mais do que o aprendizado individual de “saber ler e escrever”, o que o círculo produz são modos próprios e novos, solidários, coletivos, de pensar. E todos juntos aprenderão, de fase em fase, de palavra em palavra, que aquilo que constroem é outra maneira de fazer a cultura que os faz, por sua vez, *homens, sujeitos, seres de história* — palavras e ideias-chave no pensamento de Freire. (Brandão, s/d).

Dentro dessas perspectivas, o Círculo de cultura era estruturado no sentido de atender as etapas, assim há um coordenador,

O coordenador- deveria propiciar condições favoráveis à dinâmica do grupo “reduzindo ao máximo sua intervenção direta no curso do diálogo” (Freire, 1984, p.10 a12). A cada momento devia-se promover um trabalho, orientado em equipe cujo maior qualidade pedagógica era o permanente incentivo, criando sempre momentos de diálogos. O papel desse coordenador não era o de fazer discurso, mostrar que sabe isso ou aquilo, mas o de provocar entre os alfabetizando uma troca de ideias, de opiniões para melhor compreensão da realidade. Para que o Círculo de Cultura ocorresse de fato, alguns elementos tornar-se estruturas fundamentais nesses processos são eles: A codificação e descodificação, tema gerador, e o conteúdo programático e o universo vocabular<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup>FEITOSA, Sonia S. Couto. Método Paulo Freire: princípios e Práticas de uma concepção popular de educação. Dissertação de mestrado FE. USP, 1989.

A priori, a codificação e descodificação constituem técnicas necessárias para o processo de aprendizado de Paulo Freire. Mas, sabemos também que seu método, muito mais que codificar e descodificar letras em palavras, ou seu inverso, era acima de tudo uma alfabetização política. Encontra-se nesses dois elementos do Círculo de Cultura o movimento do pensamento dialético na análise do existencial, do concreto. Pois, no dizer de Freire:

(...) se a codificação for bem-feita, o movimento de fluxo e refluxo, do abstrato ao concreto que se produz a realidade de uma situação codificada, conduz a substituir a abstração pela concepção crítica, do concreto que deixou de ser já uma realidade densa impenetrável (Freire, 1984, p.16)

A educação que Paulo Freire vislumbra, não é apenas politicamente utilitária. Ela não objetiva somente criar novos quadros para um novo tipo de sociedade. Há uma proposta politicamente mais humana, a de criar, com o poder do saber do homem libertado, um homem novo, livre também de dentro para fora. O método é instrumento de preparação de pessoas para uma tarefa coletiva de reconstrução nacional.

Outro elemento estruturante é o Tema Gerador, a primeira tarefa do coordenador é a criação de condições para que todos os participantes descubram no contexto gerador, os temas geradores ou a temática significativa para a compreensão da crítica da realidade. O tema gerador procura o pensamento do homem e da mulher sobre a realidade e sua ação sobre essa realidade onde há sua práxis, na medida em que homens e mulheres tornam uma atitude ativa na exploração de suas temáticas, nessa medida, sua consciência crítica da realidade se aprofunda.

Já o conteúdo programático, assim como os outros eixos, parte do conhecimento e visão humana, do sujeito cognoscível e não do objeto, por isso não é uma invenção mecânica. Sendo um processo de busca, é um ato de criação, “exige de seus sujeitos vão descobrindo o encadeamento dos temas significativos a interpretação do problema” (FREIRE, 1987, P. 100). Por isso, a partir da situação presente, concreta, existencial, refletida pelo povo, se organiza o conteúdo programático do Círculo de Cultura.

Já na pesquisa do universo vocabular — etapa realizada no campo, que é a primeira do Sistema Paulo Freire de Educação de Adultos. Não é uma pesquisa de alto rigor científico, não vamos testar nenhuma hipótese. Trata-se de uma pesquisa simples que tem como objetivo imediato a obtenção dos vocábulos mais usados pela população a se alfabetizar que consiste na Conscientização e Alfabetização.

Esse método, foi aplicado na Comunidade do Cravo, como demonstrou a narrativa da freira Caroline Maria de Jesus. O resultado desse processo foi à descoberta das raízes históricas das comunidades quilombolas da região. Dona Antonieta de Barroso, narra como foram os primeiros passos para a “descoberta” da remaniscência quilombola do território e a importância do Círculo de Cultura.

(...) O conhecimento do quilombo aqui é muito mais além daquilo que nós pensamos. Primeiro, nós não tínhamos nenhum conhecimento que existia comunidades quilombola só que em 90, de 90 para 91 houve um trabalho grande da CPT Guajarina, aqui nessa, nessa região aqui né, que envolvia Bujaru, Concórdia e Tomé Açú, só que nesse trabalho a gente já fazia o resgate cultural dessas comunidades, ou seja, nesse trabalho foi descoberto histórias de dores e sofrimento desse povo negro sofrido, passado. Foi aí que a gente percebeu que tive que já acontecia escravidão em São Judas, né. Aí e foi pesquisado em Dona, também, Santo Antônio, Cravo e Curuperé, Campo Verde também e Ipanema, pelo fato que tinha muitos negros né. Então, foi assim mesmo com o *Círculo de Cultura* que a gente soube das nossas raízes daqui. A gente usava as palavras geradoras, da própria comunidade, como terra, trabalho, igapó, né. Dessas palavras a gente puxava outras. Quando puxava a palavra terra, era muito relato das antigas histórias das terras daqui. (...) A CPT fez um livro chamado antologia, e lá nessa antologia conta toda essa história. Emprestei muito esse livro, não tenho mais essa antologia nem o baú de livros sobre os negros eram muita coisa [...]. Em 91 com o crescimento dos Círculos de Cultura, houve vários, vários Círculos de Cultura se espalharam inclusive no Cravo, no Ipanema que não pegou muito bem, no Campo verde, na Dona e Curuperé e São Judas Tadeu, aí começamos a trazer esse pessoal que trabalharam no Círculo de Cultura como liderança dessas comunidades, era! Era como é que se diz? Eram referências naquelas comunidades, né. Bom daí em 2000 fomos em 2000 nós já descobrimos que o Cravo era uma comunidade quilombola, reconhecida lá no mapa do governo federal [...], – mais ou menos de 99 para 2000, na época da CPT Guajarina. O Cravo pertencia aos remanescentes de quilombos, um local que tinha acontecido escravidão. Aí bom, veio essa notícia pra nós, só que nessa altura a gente não tinha experiência nenhuma. E, através dessa notícia nós começamos a procurar como CPT Guajarina, começamos a procurar (...) alguma coisa que servisse de subsídios pra gente poder trabalhar nas comunidades quilombolas (...).<sup>106</sup>

A entrevistada, remete a interação que perpassa entre movimentos anteriores e a descoberta da temática quilombola, enfoca ainda, a relação com a formação no círculo de cultura. Antonieta de Barroso é nossa principal entrevistada nesse assunto, por sua trajetória está ligada a essa “descoberta”. Pois, foi através da ação para alfabetização e conscientização trazida para a comunidade, através da CPT/Guajarina, na qual ela foi instrutora-alfabetizadora que despertou a identidade quilombola, assim como, a consciência coletiva da comunidade no sentido de buscar o reconhecimento do título coletivo. A trajetória de militância construída no Movimento de Mulheres Transformadoras, se junta nesse novo contexto, a uma nova demanda de luta, agora com

---

<sup>106</sup> Entrevista com Antonieta de Barroso, em julho 2015.

outros elementos de natureza étnica. Sua narrativa demonstra a importância do Círculo de Cultura no descortinar às histórias do lugar, no reconhecimento do passado como elemento de identidade.

O Círculo de Cultura foi capaz de proporcionar debates de diversas temáticas, as quais segundo relatos os levaram a identificar na sua realidade, a condição enquanto um grupo que tinha vivenciado experiência relacionada à escravidão. Para dona Antonieta de Barroso, isso ficava evidente no fato da existência de muitos negros nos povoados onde atuava como instrutora no Círculo de Cultura.

Os registros encontrados no arquivo da CPT, dão uma ideia do que foi círculo de Cultura. Dentre os inúmeros documentos encontrados na sede da CPT, temos uma cartilha denominada “Do analfabetismo à cidadania: Antologia: Círculo de Cultura – CPT Região Guajarina” e vários livrinhos formativos, que reafirmaram as narrativas de muitas mulheres que haviam se referido ao Círculo de Cultura como o ponto inicial da “descoberta” da identidade quilombola. O “resgate cultural” fora referido, num percurso nos quais homens e mulheres tomam conhecimento a respeito dos decretos e história do lugar que dizem respeito à identidade quilombola. Nesses documentos, estão explícitos a metodologia de trabalho, os textos dos homens e mulheres das comunidades, os temas debatidos e estudados nos encontros semanais e as palavras geradoras de cada tema de discussão.

Dentre as mulheres que participavam, dona Antonieta de Barroso, se tornou coordenadora levando à metodologia do Círculo de Cultura para as outras comunidades. Ela nos conta um pouco dessa trajetória e das dificuldades encontradas e das descobertas a partir deste trabalho.

Esses meninos aí! Elias, Lucas, sofreram muito. Eram os mais velhos, não tinha com quem deixar! Iam comigo. O mais velho carregando o outro nas costas, caíam, se perdiam andando descalço por dentro do mato. Saía com criança no colo de comunidade em comunidade Santana, Patauateua, São Judas Tadeu, eu varava isso aí, Santo Antônio, Dona e Ipanema. Bom, nós percebemos que o trabalho estava muito pesado para mim, só para mim, porque era uma única pessoa da CPT fazendo trabalho nessa região, aí foi a coordenação da CPT, deixou que outras pessoas ajudassem. Nos outros lugares, pegamos três pessoas de cada localidade. Era preciso fazer uma articulação nessas comunidades<sup>107</sup>.

As outras pessoas que a entrevista ressalta, foram professora Luiza Maihn, dona Dandara, Sebastião (baba). Essas pessoas que participaram do processo de formação (alfabetização) dos comunitários tiveram grande importância no desenrolar

---

<sup>107</sup> Antonieta de Barroso- entrevista em julho de 2014/2015.

das relações políticas locais, pois, tornara-se representes das comunidades. A narrativa acima, nos leva a notar ainda que, início dos anos de 1990, havia a necessidade de lideranças que entendessem a que nova causa as demandas se direcionavam.

O pleito por essas novas lideranças, reforça a construção de mulheres como grupo, pois diversas ocasiões eram chamadas para representar as comunidades. Suas atuações desencadearam desdobramentos nas formas de lidar com a política local e as demandas surgidas. Um exemplo foi à candidatura de Antonieta de Barroso a vereadora em 2009, e bem antes a sua eleição com presidente da associação remanescente de quilombolas da região e de mais duas mulheres como secretaria e tesoureiras da associação.

#### **4.4- Ações para o Reconhecimento do Território Quilombola**

As ações para o reconhecimento do território se deram de forma lenta, e no dizer de Antonieta de Barroso, “um trabalho de formiguinhas”, pois, se fez necessário ir de comunidade em comunidade, tratando acerca da regularização das terras como remanescentes de quilombolas. O trabalho foi realizado nas comunidades de Curuperé, Dona, Campo verde, Cravo, Ipanema, Santo Antônio, Perpetuo Socorro, Jutai-grande, Castanhalzinho, Jutai-miri, no município de Concórdia do Pará e em São Judas Tadeu município de Bujaru (Santana, 2010). Em cada uma dessas localidades foi retirada uma comissão para a organização das reuniões, onde era prioritário discutir sobre quem eram os remanescentes de quilombolas? O que eram terra quilombolas? Tipo de titulação, procedimentos jurídicos e acima de tudo garantir a posse da terra, no Cravo ficaram responsável, Professora Anastácia, Elias Santana e dona Antonieta de Barroso, que já estava fazendo um trabalho maior de mobilização via CPT.

O trabalho de mobilização, não foi fácil, inúmeros obstáculos se colocaram especialmente por se trata de um tema que sugeria um passado marcado pela escravidão. Muitos moradores das comunidades e especialmente as famílias mais antigas do Cravo, a exemplo a família CHAVES, não aceitou a descendência quilombolas, criando uma situação de desconforto na localidade. Essa situação de dificuldade é retratada na fala de Antonieta de Barroso.

Logo no começo a gente se surpreendia muito, porque pelo fato da própria discriminação que a sociedade teve com o negro, os próprios negros não se

assumiam, está entendendo?! Depois a gente começou a fazer o trabalho, eles acham ridículo ser considerados como negros agora já estão muito mais claro pra nós, né?! As pessoas já passaram por estudos, por reuniões já não tem vergonha de se assumir como negro (isso ocorria) pelo fato de o negro era considerado no antigamente, como negro e não tinha direito a nada nessa sociedade. Discriminação racial né<sup>108</sup>.

A fala da entrevistada retoma questões de ordem histórica, o racismo vivenciado pelas populações negras, nesse caso a quilombola é um elemento significativo para muitos não se auto identificar como quilombolas. Sua narrativa demonstra a importância da formação no movimento quilombola, nas aulas do Círculo de Cultura, nas reuniões das comunidades para o reconhecimento da história da comunidade, referendando a “construção” de uma nova identidade que “surge” a partir desse momento.

Se, ser negro num país racista como Brasil é difícil, ser negro quilombola pode ser ainda mais complicado, devido, justamente, aos estigmas que essa categoria carregar como classe minoritária e esquecida pela história. Contudo, o negro quilombola surge como ator social, intimamente conectado com uma característica da noção histórica de quilombo, a resistência. Se os “senhores” mudam, a resistência permanece a mesma, agora com uma identidade assumida e positivada social e politicamente.

Para Stuart Hall (2000), essa nova identidade parece invocar uma origem que reside num passado histórico com o qual se continua a manter certa correspondência. Essa identidade insurgida tem a ver com os recursos da história, da linguagem e da cultura para a reprodução não daquilo que somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Logo, tem haver, não tanto com questões quem nós somos, ou meramente de onde viemos, mas tem muito mais com as questões de como temos sido representados, quem podemos nos tornar, logo, como essas representações afeta a forma como os indivíduos representam a si próprios, Hall (2000).

Concordamos com Hall (2000), pois segundo a entrevistada essa “nova” identidade não foi fácil de ser assumida, sobre essa questão podemos citar Swain (2005) quando a mesma diz que o racismo, preconceitos étnicos- raciais são escamoteados na construção cultura, criando representações do passado. Essa construção pode ser percebida na fala da entrevistada, quando a mesma trata do assumir-se como quilombola, há resistência e dificuldade de se afirmar, devido, justamente, às opressões

---

<sup>108</sup>Entrevista com Dandara dos Palmares, em 2015.

históricas imprimidas aos antepassados e os estigmas criados a respeito dos negros que foram escravizados.

Segundo Almeida (2001), pesa sobre o termo quilombola um imaginário social como algo ruim, vergonhoso e descontextualizado dos quilombos atuais,

No estado atual de conhecimento se percebe os quilombos menos como conceito sociológico construído, do que através de uma definição jurídico-formal historicamente cristalizada. [...] estar-se diante de um ato dissimulado de imposição que precisa ser colocado em dúvida e classificado como arbitrário para que se possa alcançar as novas dimensões dos significados atuais de quilombo e as definições de seus instrumentos interpretativos. Para tanto importa depurar o mito em torno da definição jurídica congelada e tomar como objeto os elementos que configuram o significado de quilombo para além da etimologia e das disposições legais do período colonial. (ALMEIDA, 2001, P.34-35).

Nesse sentido, podemos afirmar que, em certa medida, as mulheres quilombolas do Cravo, conseguiram embora paulatinamente, ultrapassar as barreiras formais jurídicas e se auto afirmaram quilombolas. Assumir-se como quilombola deu condições de maior organização social e as ações para a coletivização do território, ganhou novos contornos formais. A identificação quilombola deve ser entendida, segundo Santana (2010), como necessidade de luta pela garantia de suas terras, o que faz com essa identidade possua uma dimensão política estratégica, além de territorial.

Nessa dimensão de luta, surgem novos espaços de atuação das mulheres. Esses novos lugares, revelam a lideranças dessas mulheres nas disputas pelo comando político das instituições que representam essa nova demanda identitária. Tais disputas podem ser observadas nas associações quilombolas, a Associação Remanescente de Quilombola Nova Esperança de Concórdia do Pará (ARQUINEC) e na Associação Remanescente de Quilombolas do Cravo (ARQUIC), onde suas participações em cargo de chefias são bem significativas.

Ao refletir sobre esses dois espaços de luta é imperante que os analisemos como lugares onde há o que Costa (2006) denomina de lugares imbricados pelas relações de gêneros, visto que historicamente, as associações, especialmente no espaço rural foram lideradas por homens.

A ARQUINEC foi à primeira associação quilombola da região, nela as mulheres tiveram espaço para atuar de forma incisiva. A associação foi fundada em 21/12/2001, em uma assembleia geral na comunidade de Santo Antônio, nessa assembleia estiveram presentes cerca de 170 representantes das nove comunidades que de auto identificam remanescentes quilombolas. A associação exerce



o papel de representante legal das comunidades, frente às instituições estaduais, federais e municipais, por isso a importância de ter as mulheres na direção da mesma. Pois, assim rompem com o padrão dos estudos que apresentam as mulheres camponesas excluídas das tomadas de decisões mais importantes, revelando mulheres que estão à frente de importantes cargos de poder, como podemos notar na fala abaixo;

A primeira presidente da ARQUINEC foi a Antonieta de Barroso e secretária a professora Luiza Maihn, para nós é importante, né! A gente veio da luta pelo direito de falar, aí ter uma mulher presidente é bom. [...] porque era muita gente, muita comunidade pra representar, a Antonieta de Barroso já conhecia um pouco das pessoas e do processo de titulação<sup>109</sup>,

A fala de dona Dandara, revela uma consciência da importância de ter mulheres como representantes, nos espaços onde antes não tinham voz. Tendo uma mulher como presidente da associação, certamente há um rompimento com as relações de poder pré-estabelecidas, bem como a possibilidade de demonstrar politicamente seu poder de diálogo e de tomada de decisões.

Na terceira eleição para a diretoria da ARQUINEC, em 2004, foram eleitas, Antonieta de Barroso e professora Luiza Maihn, na sua administração algumas ações foram feitas, ações estas que são motivo de orgulho para as mulheres. Segundo dona Antonieta de Barroso, as atuações mais incisivas nesse período foram reuniões nas comunidades, Castanhalzinho – Comunidade Santa Luzia/ Timboteuá Cravo, Ipanema - Comunidade Nossa senhora da Conceição, Jutáí Mirim – Comunidade Nossa Senhora de Fátima (10/04/2004), Jutáí Grande (Alto) – Vila Nova (13/04/2004), km 35 – Comunidades Nossa Senhora do Perpetuo Socorro (13/04/2004), Curuperé (13/04/2004), Vila do Cravo (13/04/2004), Santa Terezinha do Menino Jesus (14/04/2004), Campo Verde (14/04/2004) e Santo Antônio (12/06/2004). Onde foram assinadas e encaminhadas ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Instituto de Terras do Pará (INTERPA) as declarações de auto definição e o pedido formal das terras como remanescente de comunidade de quilombos das nove localidades.

A entrevistada cita ainda, que sob sua administração a ARQUINEC conseguiu projetos importantes para as comunidades quilombolas como, por exemplo, um tele centro comunitário para o Cravo, e outro para a comunidade do campo verde, uma antena rural-Gesat, três micros sistemas de água pela ASIPAG<sup>110</sup>, um no campo

---

<sup>109</sup> Entrevista com Dona Dandara dos Palmares em julho de 2015.

<sup>110</sup> Ação Social Integrada ao Palácio do Governo.

verde, dois no Cravo, além de mutirões para tirar documentos como carteira de identidade e certidão de nascimento.

A ARQUIC, é mais recente, foi fundada em 2011, por cinco comunidades remanescentes que não conseguiram o título coletivo do território como quilombola, na primeira demanda expedido pelo INCRA. Segundo a secretária da associação foi preciso formar uma nova associação, visto que as comunidades Cravo, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Curuperé, Timboteu Cravo e Velho Expedito, se sentiram excluídas das reuniões e da direção da ARQUINEC.

Na primeira diretoria da ARQUIC, eleita em 23 de novembro de 2011, havia somente uma mulher, já na segunda eleição para os cargos de direção, a maioria dos membros eram mulheres, e embora o presidente continue sendo um homem, elas não abriram mão de se fazer presente nesse espaço de poder. As mulheres que compõem hoje a direção da associação são: Alqualtune secretária, professora Anastácia vice-secretária, Antonieta de Barroso membro conselheira, Roseli Santana Borges tesoureira. Nesse sentido, as decisões importantes da associação passam também por suas opiniões, o que as empodera diante da comunidade quilombola.

Outro momento de forte visibilidade das mulheres quilombolas, foi nas reuniões para a demarcação do território. Elas eram maioria nas discussões e na construção do mapa cartográfico, que demarcou os limites dos territórios quilombolas em 2003, é também nessa reunião em conjunto com a Universidade federal do Pará e Associação de Universidade Amazônicas (UFPA/UNAMAZ), que foram construídos e os laudos antropológicos e territorial das localidades. A foto que abre esse capítulo demonstra a presença e atuação das mulheres nesse momento importante, nela estão Professora Anastácia, Antonieta de Barros e dona Luiza Maihn.

Essas conquistas, revelam a atuação dessas mulheres, nos espaços de poder e decisão da comunidade do Cravo, mais também para além dela, visto que as ações se direcionam para um coletivo maior na região. Portanto, a identidade que as mulheres afirmam, não é somente a rejeição da dominação social, ela é, sobretudo, a afirmação da experiência vivida da própria subjetividade que emergiu e, conseqüentemente, a confirmação da capacidade de pensar, de agir (TOURAINÉ, 2010). As mulheres não esperam inertes pelos benefícios que almejam e, ainda por cima, sabendo que a sua voz seria emudecida, silenciada pelo fato de serem mulheres, elas acionam os meios para

serem as donas do poder<sup>111</sup> e ultrapassar os limites da invisibilidade historicamente construída sob seus papéis.

Logo, concordamos com Touraine (2010, p.45) quando este afirma que “é para elas mesmas que as mulheres se voltam e, se elas agem, é antes de tudo porque querem afirmarem-se como sujeitos livres e responsáveis e não como produtos do poder masculino”. Elas passam da consciência de objetos à consciência de sujeitos, em um processo de construção de si que implica se reconhecer<sup>112</sup>. Esta luta pelo processo de construção de si não deixa de ter o seu caráter político e, portanto, situada em um “campo político”. Para tal, devemos visualizar o campo político ao mesmo tempo “como campo de forças e como campo das lutas que têm vista a transformar a relação de forças que confere a este campo a sua estrutura em dado momento” (BOURDIEU, 2004, p. 164).

Como o campo político é perpassado pelas desigualdades de gênero, percebemos a divisão dos ditos competentes e aqueles que precisam ser representados. Como constatou Sales (2007, p. 438), “as mulheres sempre estão incluídas entre os que precisam ser representadas, entretanto, aquelas que estão inseridas nos movimentos sociais, têm demonstrado que as diferenças entre mulheres e homens não podem afirmar falta de competência política das mulheres”. Essa formação, portanto, ocorre no cotidiano, na luta contra tudo o que as assola, em questões de regularização fundiária, organização política, violência, participação em movimento social ou problemas relacionados à comunidade, como o abastecimento de água ou a construção de estradas, ramais dentre outros.

As histórias dessas mulheres, nos permitem reconstruir alguns dos limites e rupturas no tempo histórico e sua formação em enquanto sujeitos sociais ativos, que envolve suas ações dentro de vários espaços, do movimento social, movimento quilombola, associações, igreja e na própria comunidade. Seus relatos transpõem espaços e tempos e revelam uma realidade multifacetada que ultrapassam as velhas dicotomias, público privado, apontam para o amadurecimento desses sujeitos nas atuações político-social de sua localidade.

Portanto, no tópico seguinte trataremos as narrativas pessoais de duas mulheres, cujas trajetórias são importantes no processo que propomos a analisar. As apresentações

---

<sup>111</sup>As donas no poder. Mulher e política na Bahia. Ana Alice Alcântara Costa. - Salvador: NEIM/UFBA Assembleia Legislativa da Bahia. 1998

<sup>112</sup>Deixa-se de ser, nos dizeres de Touraine (2010), uma “mulher-para-o-outro” para se tornar uma “mulher-para-ela-mesma”.

de suas trajetórias pessoais servem para visualizar o quadro de atuação que se processou desde anos 1980/1990, dando enfoque para os pontos de ação e formas de participação na comunidade e para além dela.

#### **4.5. Antonieta de Barroso e Anastácia: Duas Mulheres em Destaque**

Antonieta de Barroso nasceu em 1953, em um pequeno vilarejo do interior do nordeste do Estado do Pará, conhecido como Ipanema. Quarta irmã de seis filhos, junto com os irmãos mais velhos, trabalhou na roça,<sup>113</sup> desde muito cedo para ajudar a sustentar a família. Seu pai era agricultor, nascido e crescido também na região. Com seus pais, aprendeu o exercício do trabalho na terra, sua formação inicial, ler e contar, foram um exercício da prática no trabalho. Desvendando o saber nas folhas de mato e na areia dos igarapés. Começou a frequentar a escola somente na adolescência, fez somente a 6ª série do ensino fundamental.

Com treze anos de idade, Antonieta de Barroso, já se envolvia em atividades na igreja católica, ajudando na preparação da primeira eucaristia dos jovens da comunidade. Segundo ela, desde esse tempo já entendia, ainda que bem pouco, a necessidade de estudar e ajudar a melhorar a vida dos jovens; por isso, parte de sua adolescência foram divididos entre os afazeres na agricultura, os cuidados com os irmãos mais novos para ajudar a mãe, os aprendizados na igreja e o estudo no grupo escolar do vilarejo.

Para estudar, enfrentou muitas dificuldades, pois a escola ficava muito longe de sua casa, era preciso levantar-se muito cedo e enfrentar uma longa caminhada até a sala de aula. O fato de ser mulher dificultava ainda mais o trajeto, uma vez que se não tivesse um irmão para acompanhar, ela e suas irmãs não iam, *“a mata era ainda muito densa e perigosa”*, *“a estrada eram picos na mata”<sup>114</sup>*.

Em 1972, mudou-se para a Comunidade do Cravo, onde se casou um ano depois. Na localidade, engajou-se nas atividades da igreja católica como catequista e membro do grupo de liturgia. Ajudava na preparação das novenas evangelizava os jovens para a primeira eucaristia. Seu tempo era voltado para a igreja católico e para a

---

<sup>113</sup> Nome dado ao plantio de cultura agrícola em pequenos lotes de terra.

<sup>114</sup> Antonieta de Barroso, entrevista em julho de 2015.

família, como enfatizado por dona Antonieta de Barroso, “*A participação na igreja também me abriu os olhos para o movimento social*”.

Segundo Gohn (2013), a igreja católica a partir das ideias da teoria da libertação e das CEBS, ajudou a formar várias lideranças nas décadas de 70 e 80. Período de intensos conflitos agrários no Estado do Pará, mas também de afirmação de importantes lideranças, dentre elas, mulheres. Assim, como muitas mulheres, dona Antonieta de Barroso envolveu-se no Movimento social da década de 1970 e 1980, ajudando no entendimento sobre as lutas sindicais, por terra e pelo direito e sindicalização.

A história de dona Antonieta de Barroso se difere, em alguns aspectos, de outras histórias de mulheres do Cravo, que vivenciaram as lutas das décadas citadas, impelidas pela necessidade de sobrevivência e permanência na terra onde moravam e moram há muito tempo. Ao contrário de outras mulheres da comunidade do Cravo, ela além de deter um nível de escolaridade maior que muitas- também portava conhecimento fora da localidade com pessoas influentes na CPT e igreja católica, outro aspecto importante era o trabalho fixo como servente do grupo escolar, o que lhe possibilitou condições financeiras de participar de muitos eventos fora do município de Concórdia do Pará, como revela sua fala: *eu era servente da escola do Cravo, desde a época do Sancler<sup>115</sup>, tinha meu dinheiro, era pouco, mas tinha, né!*. Isso revela que dona Antonieta de Barroso detinha capital cultural e econômico que muito contribuíram no percurso inicial busca por espaços de visibilidade.

Na década de 1980, foi convidada pela CPT/Guajarina para trabalhar como voluntária no projeto Círculo de Cultura, no qual trabalhou durante cinco anos. Esse período é marcante para a entrevistada, pois segundo a mesma a comunidade não aceitava a forma como ela trabalhava, as inúmeras viagens de comunidade em comunidade e muitas vezes levar os filhos por não ter com quem deixar. O apoio do esposo era pouco. Em sua fala podemos evidenciar um momento de conflito vivido na comunidade.

Teve um momento que me senti tão prejudicada nesse trabalho da CPT, com relação aos quilombolas que me senti obrigada a escrever uma Carta ao bispo dom Flávio, eu escrevi uma carta contando tudo o que estava acontecendo comigo com relação ao meu trabalho, o que eu fazia dentro da comunidade com relação à regularização das terras coletivas. Aí o bispo mandou um padre aqui no Cravo reunir com todos os coordenadores. Eu era uma pessoa só,

---

<sup>115</sup>SantClear Cordeiro da Trindade foi prefeito do município de Bujaru na década de 1983-1988.

completamente, fazendo oposição a um monte de gente, todos contra mim. Só tinha um que eu observei que era a meu favor, mas tinha medo de falar a meu favor. Eu fiquei naquele dia parece como se fosse um julgamento. Mas graças a Deus, a posição do padre foi razoável, ele relevou muito por ser um trabalho da Pastoral da Terra na época e viu o que eu estava fazendo era pra prejudicar ninguém, era pra ajudar a questão de manter os trabalhadores na terra, pra que não acontecesse o êxodo rural.<sup>116</sup>

Nota-se, na fala citada, pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta de mulheres que se desvencilham das amarras impostas pela sociedade estratificada, na qual mulheres e homens têm lugares definidos. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da rendição, que se transformam em um campo de batalha permanente onde não se tem vitórias definitivas, pois o que está em jogo é algo maior, é a luta pela sobrevivência na comunidade, pelo direito ao reconhecimento enquanto sujeitos de identidades distintas, mulheres e homens quilombolas. (GIANORDOLINASCIMENTO, TRINDADE & SANTOS, 2012 Apud MALCHER, 2008).

Ainda na década de 1980, protagonizou junto a outras mulheres a formação do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade, já citado anteriormente, esse movimento é um marco importante na formação social de Antonieta de Barroso, seus desdobramentos lhes asseguraram visibilidade no campo político.

Antonieta de Barroso incentivava as mulheres a participarem do movimento, do Círculo de Cultura e da vida pública da comunidade, pois entendia que essa era uma forma de fazer as mulheres se empoderarem na localidade. Segundo irmã Caroline Maria de Jesus, o trabalho que Antonieta de Barroso realizava como monitora e educadora na CPT, “*era sem remuneração, algumas vezes a Pastoral ajudava com algum dinheiro, coisa bem pouca*”. Essa narrativa revela a consciência de luta por direitos, e ação não capitalista de Antonieta de Barroso, esse é um elemento significativo nas comunidades rurais, longe de querer idealizar tal meio como um lugar não capitalista não se pode perder de vista que a maioria das lideranças ou representantes das comunidades não é assalariada ou recebem benefícios financeiros para representar e lutar por direitos da coletividade.

---

<sup>116</sup> Antonieta de Barroso, entrevista Julho de 2014.

Na década de 1990, Antonieta de Barroso foi convidada para trabalhar no Movimento de Pequenos Agricultores (MPA).<sup>117</sup> Nesse movimento passou alguns anos, tentando organizar cooperativas de pequenos agricultores da região. Ela se deparava com situações difíceis que muitas vezes só poderiam ser resolvidas se estivessem organizadas. Assim, entendia que através do trabalho coletivo poderiam superar as dificuldades com maior facilidade. O individualismo e o isolamento, daqueles que almejavam o crescimento particular do grupo familiar, dissolveram-se em meio às organizações coletivas que emergiam perante as necessidades cotidianas. O movimento não teve grande repercussão, mais deixou a consciência da necessidade de coletividade para conseguir melhorias no meio rural.

A intensa motivação para a participação social, se reflete na história de dona Antonieta de Barroso, na sua localidade. Ela lembra momentos ou quadros sociais, como diria Halbwachs (1994), que marcaram a sua memória coletiva. Estes quadros sociais são compostos pelas reuniões de mobilização para tratar sobre a luta pela terra,

---

<sup>117</sup>O Movimento dos Pequenos Agricultores surgiu da crise do Movimento Sindical, que após cumprir importante papel na luta camponesa se viu enredado na burocracia estatal. Da crise do modelo de agricultura da revolução verde, que gerou empobrecimento e exclusão no campo. Do exemplo de outras lutas, a exemplo das CEBs, CPT, MST que apontaram caminhos para a construção deste novo movimento, O fim do departamento rural da CUT deixou muitos sindicatos combativos órfãos, abandonados, com a necessidade de buscar outras formas de organização. Algumas lideranças, membros do Departamento Rural da CUT, iniciaram conversas a respeito da necessidade de criar outro movimento com este caráter. No final de 1995 e início de 1996 o sul do Brasil viveu uma grande seca. Alguns destes sindicatos combativos chamaram um acampamento da seca, para reivindicar um crédito de manutenção familiar. Imaginavam reunir entre 3.000 e 5.000 pessoas e em poucos dias de acampamento já eram mais de 30.000. No final de 1997 houve um primeiro encontro nacional de lideranças com o intuito de constituir um movimento nacional. Em julho de 1998 aconteceu um segundo encontro e o movimento deu passos em sua construção. Estes encontros foram dando formato, definindo características que apontavam para a construção de um movimento de massas, de luta permanente, com organização de base e com bandeiras simples, claras e objetivas. Hoje o MPA está organizado em 17 estados. Tem avançado na elaboração sobre o Camponês e o sobre o que denomina Plano Camponês, que é um plano a partir do campo para a sociedade brasileira como um todo e tem base em dois pilares: 1) condições para produzir e 2) condições para viver bem no campo. O Plano Camponês tem contradições diretas com o chamado agronegócio, que é a articulação entre o latifúndio, o capital financeiro e as multinacionais, projeto que tem forte apoio do estado e dos governos brasileiros. Ao longo de sua história, o MPA já obteve diversas conquistas, entre as principais podemos citar: a construção do próprio movimento, a recuperação e a afirmação do conceito de camponês e da Identidade camponesa, a elaboração do plano camponês, a conquista do crédito com subsídio em pleno desenvolvimento do neoliberalismo no Brasil, a conquista do crédito de habitação para o campo, entre outras. O Movimento dos Pequenos Agricultores, após este processo de construção orgânica, de luta, de elaboração e de afirmação camponesa, tem como mensagem política: “Produzir Alimentos Saudáveis, respeitando a Natureza, para alimentar o povo brasileiro e fortalecer o camponês!” Através desta mensagem o MPA expressa a missão do Camponês e também a missão do próprio MPA como organização camponesa. Os passos dados são de extrema importância, mas os desafios são grandes e a luta continua. O MPA segue se articulando e fortalecendo a luta camponesa e a luta de toda a classe trabalhadora rumo a uma sociedade justa e igualitária. Fonte: <http://www.mpabrasil.org.br/mpa-uma-alternativa-de-organizacao-do-camponês-brasileiro#regiao-menu-principal>, Acesso em Novembro de 2015.

ou por momentos de mutirões para cuidar da igreja, ajudar no trabalho nas terras dos vizinhos, dos encontros de mulheres, ou mesmo de reuniões para resolver algum problema comunitário. Ela também se lembra das dificuldades encontrada em casa com o companheiro, muitas vezes o casamento quase acabou, por conta das viagens para outros municípios, devido ao trabalho no MPA e CPT.

Com o trabalho desenvolvido na CPT e MPA, se iniciou também o processo de luta pela coletivização das terras quilombolas, como já citado anteriormente. Assim, no ano de 2004, Antonieta de Barroso foi eleita presidenta da Associação Remanescente de Quilombolas Nova Esperança de Concórdia do Pará - ARQUINEC, em seu mandato de quatro anos teve segundo ela várias situações de conflitos, bem como muitas conquistas para as comunidades, como podemos observar em sua fala:

[...]. Conseguimos o ponto de cultura, que era um projeto no valor de 180 mil reais. Quando saiu a primeira parcela foram comprados vários objetos para a associação. Foi comprada um data show, uma caixa amplificadora, microfones, cinco máquinas de costura, um pequena biblioteca. Outro projeto que conseguimos foi em conjunto com a prefeitura e Banco do Brasil, mas nesses nós não demos sorte, os computadores eram usados e não prestava para o Cravo. Para o campo verde conseguimos um tele centro, uma copiadora e uma antena Gsat, e consegui também 03 micros sistema de água, pela ASIPAG<sup>118</sup>, também realizávamos mutirão da cidadania [...] <sup>119</sup>.

Dona Antonieta de Barroso, começou a trabalhar na associação, na época representava nove comunidades remanescentes de quilombo. Desse modo, participou de diversas reuniões para discutir as estruturas, os princípios da associação, as demandas de cada localidade. Tais fatos lhe deu maior visibilidade na região. Trabalhou durante quatro anos na referida associação, assumiu a liderança de várias conquistas como citado em sua fala acima.

A história da ARQUINEC, está intimamente ligada à trajetória de dona Antonieta de Barroso, suas memórias contêm emoções e acontecimentos que fazem parte da história dessa região. Lembra-se com certa angústia nos olhos, a perda do mandato de presidente em 2007, por incidir com não aprovação dos títulos coletivo de terra para cinco, das nove comunidades remanescentes, para ela foi uma tristeza e um retrocesso na luta.

Como em toda instituição pública, na associação também tinha os conflitos. Era difícil agradar todos. Imagina 9 comunidades, as cabeças são diferentes.

---

<sup>118</sup> Ação Social Integrada ao Palácio do Governo

<sup>119</sup> Antonieta de Barroso, entrevista julho de 2015



Não fui reeleita, quem ficou foi o Baba, o Sebastião, é lá do Santo Antônio, né. Minha tristeza é que as coisas não chegaram no tempo que eu estava na presidência, só depois saiu alguns projetos. Aí ele se encheu, dizendo que era da gestão dele. (...). Minha maior tristeza é associação não ter apoiado as quatro comunidades que ficou sem título da terra. Era para ter batido o pé, não aceitado para umas e para outras não. (...) <sup>120</sup>.

No entanto, as atividades realizadas durante os diferentes períodos que esteve à frente da ARQUINEC, MMTCCB, MPA, CPT, renderam-lhe visibilidade política dentro do partido no qual era filiada, o Partido dos Trabalhadores (PT). Em 2008, foi convidada a ser candidata a vereadora, representando os povos quilombolas do Município de Concórdia do Pará.

Mais um desafio se imporia diante dela, ser a primeira mulher negra autodeclarada quilombola do espaço rural, a assumir uma legislatura em um município paraense. No final de 2008, venceu as eleições e passou a atuar de forma mais contundente na política partidária, tendo como bandeira de luta as questões referentes à causa quilombola como: a valorização das comunidades negras através de incentivos à cultura, esporte e lazer, bem como de políticas públicas municipais que considerassem a diversidade de trabalhadores do campo. Além, ter conseguido uma maior articulação do governo municipal junto aos órgãos federais responsáveis por projetos em áreas quilombolas.

No período que atuou como vereadora, conseguiu vários projetos para beneficiar a população negra do campo. Dona Antonieta de Barroso relata com muito orgulho, os vários projetos que conseguiu. Mas também narra, episódios de discriminação sofridos na Câmara Municipal de Concórdia do Pará.

Uma das minhas maiores conquistas que considero, foi aprovação da lei que fez do dia nacional da consciência negra se tornasse feriado. A luta pela secretaria de negros e negras. Mesmo não conseguindo a secretaria, conseguimos uma diretoria de igualdade racial. Que deve ser preenchidas por membros do movimento quilombola do município. [...] Mas também sofri discriminação dos colegas da Câmara, não foi fácil. Sempre vi alguns vereadores, me olhando atravessado, na verdade nunca me aceitaram. Acho que primeiro por ser a única mulher na câmara e por ser negra e mais ainda por ter uma causa tão diferente da deles.<sup>121</sup>

As sutilezas dos detalhes da sua narrativa, aos poucos se agrupam e sob um olhar teórico, apresentam um mosaico epistemológico, não só da vida de uma pessoa,

---

<sup>120</sup>Idem, 2015.

<sup>121</sup>Idem, 2013.

mas sobre a construção do papel social importante da mulher na afirmação de gênero. Dentro da esfera de tomada de decisões e participação política, mostra a tenacidade da mulher quilombola. A transformação dos conceitos e costumes, que possibilita a entrada das mulheres no campo político de emancipação, ainda acontece de forma lenta e complexa.

O cenário político partidário no Brasil, sempre excluiu a figura feminina, as poucas mulheres que enverando por essa seara têm enfrentado fortes resistência dentro dos espaços legislativo. Essa é uma situação vivenciada por mulheres que ingressam na esfera da política partidária. Segundo Luzia Álvares (1995), esse é um mundo masculino, fechado e com regras que excluem a participação feminina, segundo a autora no Estado do Pará, por exemplo foi somente em 1912, que se formou na capital Belém os primeiros envolvimento de mulheres na política, essa participação eram de mulheres brancas de elite que se organizaram para apoiar Lauro Sodré<sup>122</sup>.

Se no mundo dos brancos, essa relação foi e é uma tanto conflituosa, para as mulheres negras esse peso toma dimensões ainda maior, por se mulher, por ser negra e quilombola. No entanto, algumas figuras como a de Dona Antonieta de Barroso, são importantes para entendermos as possíveis mudanças nesse campo de disputas sociais. Embora, sofresse preconceitos por ser mulher e racismo por ser uma negra dentro da Câmara municipal, o espaço ocupado por ela, demarca uma vitória considerável para as mulheres negras quilombolas.

Eu era a única mulher na Câmara municipal de Condição do Pará, os vereadores, me olhavam torto. Mas cavei meu espaço. Nas minhas falas, nos meus discursos sempre deixei claro quem eu era e qual a minha causa de luta.<sup>123</sup>

Esse lugar de poder, notoriamente masculino (Álvares, 1995), mesmo em pleno século XXI, onde a sensação de liberdade corre entre as esquinas dos sonhos, as versões masculinas sobre a vida pública ainda não se alterou significativamente. Entretanto, a narrativa acima, aponta brechas de empoderamento das mulheres negras quilombolas,

---

<sup>122</sup>Foi o primeiro governador do estado do Pará, eleito pelo Congresso Constituinte Paraense, 23 de junho de 1891; foi, também, representante do Pará na Constituinte da República e eleito quatro vezes senador, sendo três pelo Pará e uma pelo Distrito Federal. Foi o único governador que se colocou contra o golpe perpetrado por Mal. Deodoro da Fonseca a 3 de novembro de 1891, quando foi dissolvido o Congresso; os demais governadores preferiram apoiar a arbitrariedade do que perder os seus mandatos. Por isso, foi deposto por forte expedição militar, quando houve o contragolpe de 23 de novembro, com a queda de Deodoro e a derrubada de todos os governadores, menos de Sodré. Fonte: [wikipedia.org/wiki/Lauro\\_sodre#Biografia\\_de\\_lauro\\_sodr](http://wikipedia.org/wiki/Lauro_sodre#Biografia_de_lauro_sodr). C3. A9\_na\_p. C3. A1gina\_do\_senado\_federal

<sup>123</sup>Idem- entrevista em janeiro de 2015.

na luta por seus direitos, ampliando sua visão de mundo, e conseqüentemente contribuindo significativamente para reagir criticamente às práticas machistas e autoritárias presentes nos grupos de poder. Assim como, reagindo criticamente ao preconceito e racismo em toda sua forma de manifestação social, que historicamente são construídas e perpetuadas em espaços como o legislativo brasileiro.

A negra do sangue revoltoso, como se auto-afirma, mantém extensa rede de relações sociais, alimenta por forte circuito de amizades construído ao longo dos anos naquela comunidade, e fora dela. Esses laços são importantes para o coletivo, muitas dos projetos aprovados para as comunidades remanescentes passa pelas ligações que dona Antonieta de Barroso possui com entidades e pessoas influentes como: a Secretária de Políticas de Promoção à Igualdade Racial (CEPPIR), Coordenação das Associações das comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (MALUNGO), Centro de Estudo e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), dentre outros.

A espontânea prontidão da mulher quilombola, para articular redes de sociabilidade e mesmo de parentescos, se justifica, não só por causa de imperativos particulares, mas também benefícios reais à coletividade, que está esperando alcançar em dadas situações. Na Amazônia, as redes de relações e parentesco entre mulheres é visivelmente ampla e se caracteriza justamente, como uma estratégia de sobrevivência, para não se deixarem confinar no espaço doméstico o que forçosamente lhe é imposto e que via de regra, reduz a possibilidade de sua participação no espaço público (RIDLEY-LEIGH, 1979, Apud, SILVA, 2008).

Em outras palavras, mulheres negras quilombolas assumem seu papel de protagonista na luta por direitos, passam a se reconhecer e liberta-se das amarras sociais que impedem a vivência na política na sociedade, ou como diz a entrevistada, “*cavam*” seu lugar, sobre toda a história ocidental construída para as invisibilizar. Portanto, através de suas trajetórias de resistência e luta tais mulheres reelaboram os significados das categorias sociais como gênero, classe etnia, transformando-se em sujeitos políticos, capaz de mudar os espaços onde vivem. Essa alquimia decorrente dos múltiplos sujeitos, mulheres migrantes, cabocla, quilombola, dentre outras. Neste ínterim, a mulher quilombola, exemplificada pelos sujeitos da pesquisa.

[...]. Ser a vereadora pela comunidade não foi fácil, não! Aqui é muito fechado, sabe. O partido é dos homens. Eu entrei porque já tinha

conhecimento, lá fora. Tínhamos uma luta de tempo e fui apoiada pelos meus filhos, e por muitos de outras comunidades. Aqui mesmo tive pouco voto (se refere ao Cravo).<sup>124</sup>

O empoderamento da mulher quilombola, esta relacionado ao fortalecimento de sua identidade as relações com o rompimento patriarcal e, em especialmente pela construção destas enquanto sujeitos que se fortalecem. E em muitos casos, lideram a luta por direitos iguais, como da localidade pesquisada. Esse empoderamento representa um desafio nas relações patriarcais e históricas, abre espaço para a mulher controlar seu próprio corpo, suas vivencias, seus espaços sociais e o direito de ir e vir. Abandono as decisões unilaterais masculinas que marcaram a história da humanidade onde a diferença de gênero gera a diferença de poder (Scott, 1992).

Dessa forma, relações de gênero, a luta e as conquistas e o processo de empoderamento em espaço tradicionalmente masculinos, podem ser percebidas pela trajetória de vida demarcada nas falas e ações da entrevistada Antonieta de Barroso.

## **5.6. Anastácia: Professora e militante.**

Anastácia, veio da cidade Inhagapi-Pa para a comunidade do Cravo por volta de 1980, com 21 anos de idade ainda solteira, casou-se com um rapaz da localidade com quem teve quatro filhos, depois se separou, cuidou dos filhos sozinha, não quis mais relacionamento afetivo. Na época em que veio para a comunidade, havia terminado o ensino fundamental, contratada para atuar como professora na escola local João Braga de Cristo, foi sua primeira experiência como professora.

Como Professora, Anastácia, muitas mulheres atuavam na região sem a formação adequada, e posteriormente completavam sua formação no ensino magistério pelo Projeto Gavião,<sup>125</sup> oferecido pela Secretaria Municipal de Educação em parceria com a Secretaria de Estado e Educação do Pará.

Com emprego fixo e ajuda dos familiares do ex esposo, ficou na localidade onde mora até hoje. A história de Anastácia, se distingue em alguns aspectos da história

---

<sup>124</sup>Idem, janeiro de 2015.

<sup>125</sup>O Projeto Gavião atualmente é de responsabilidade da Universidade Federal do Pará, através da Pró-reitora de Extensão, no que diz respeito, em promover a habilitação dos Professores Leigos ao nível de Ensino Fundamental e Médio (área de magistério). O Projeto foi aprovado pela Resolução nº 090/1984-CEE referente ao Curso de Magistério – 1ª a 4ª série fundamental. Inicialmente o Projeto foi proposto e coordenado pelo Prof. David Maria de Amorim e Sá, então coordenador no município de Castanhal. Gradativamente foi se expandindo, atingindo mais de 50 (cinquenta) Municípios.

de Dona Antonieta de Barroso. Primeiro, porque ela não é “filha do lugar”, mudou-se para a localidade em um contexto deferente, das décadas iniciais de organização e luta contra o latifúndio. Num período de maior fluxo de pessoas e informações para a região. Sua atuação dava-se um pouco mais restrita a escola onde trabalhava.

No contexto de sua chegada na Comunidade do Cravo, as escolas da região se encontravam em péssimas condições, desestruturadas o quadro de professores defasado, sem qualificação profissional. Os ramais de acesso as escolas do interior, quase nem uma condição de trafegar. Essa situação desoladora provocou na professora a vontade de organização na comunidade um movimento, para a construção da escola local e abertura de ramais<sup>126</sup>. Foi uma das primeiras organizações que professora Anastácia esteve à frente, juntamente com outras mulheres e homens da comunidade, como podemos observar em sua fala [...] *“Fechamos a entrada dos ramais e a estrada. Não dava pra passar nada, colocamos fogo em tronco, galhos de mato, foram vários dias na estrada [...] Era muita gente, até que foi feito esse ramal aí”*.

Ainda na década se 1990, fez parte do MMTCCB, atuando como membro, participando das reuniões de formação e ajudando na alfabetização de mulheres que não sabiam ler. Ela demonstra em sua fala a seguir o seu papel no movimento de mulheres no Cravo [...] *“a gente era forte no movimento aqui no Cravo, junto com a CPT ajudava na alfabetização das mulheres que não sabiam ler”*.

A participação de Anastácia na comunidade, também se dá no âmbito religioso, é monitora do grupo de jovens da igreja católica. Os jovens do Cravo se reúnem aos finais de semana para se preparem para crisma, primeira eucaristia ou organizar os festejos da padroeira local. Atua também como conselheira da pastoral da liturgia, espaço onde só há duas mulheres, ela e dona Tia Simoa.

Embora, seus laços com a comunidade tenham iniciado somente pelo emprego na escola e posteriormente pelo casamento, Anastácia é admirada e respeitada por sua postura e envolvimento nas causas sociais da comunidade, *“A professora alfabetizou muita gente a aqui. É uma mulher forte, criou os filhos (as) sozinha, é envolvia nas coisas da comunidade”*<sup>127</sup>. Essa relação de respeito e admiração é enfatizada, pois, em nem um momento após a separação ela ter se envolvido em outro relacionamento

---

<sup>126</sup>Estradas de piçarras, sem asfaltamento.

<sup>127</sup> Entrevista com o senhor Jorge Lopes 41 anos, professor e atual diretor da escola João Braga de Cristo, em junho de 2015.

afetivo, o que segundo narrativas dos sujeitos locais como o professor Jorge Lopes, é visto pela comunidade como bom caráter e moral ilibada.

Professora Anastácia, começou a trabalhar na escola do Cravo, participou e organizou reuniões para discutir a estrutura física da escola. Durante muitos anos trabalhou (e ainda trabalha) nessa escola, hoje aposentada em atividade, assumiu a administração da secretaria da escola. Assumiu ainda a liderança de vários trabalhos comunitários, uma vez que a escola é um principal ponto de referência para reuniões da comunidade. A história deste lugar, está intimamente ligada à trajetória da professora Anastácia, sua memória familiar na comunidade, contém emoções e acontecimentos ligados a região. Lembra com lágrimas nos olhos o nascimento de seus quatro filhos, as emoções de ter duas filhas formadas pela universidade federal do Pará, uma em matemática, outra em pedagogia. Algumas lembranças, são por vezes dolorosas, já que teve que criar os filhos sem ajuda do pai.

Ela mantém uma extensa rede de relações sociais na comunidade, alimentada por forte ciclo de amizade, construída ao longo dos anos. Cita que mesmo não tendo muito tempo para visitas, embora a comunidade seja pequena, sabe que as pessoas ali a respeitam e a consideram muito. Esta estima é fruto do trabalho que já desenvolveu, e, sobretudo, de sua postura ética e moral, pois mora sozinha e ressalva que *“nunca deu margem para estarem falando dela”*. Diz isso, para afirmar sua integridade sabendo que num lugar pequeno o fato de ser mulher e morar sozinha é motivo de especulação e falatórios.

Em sua carreira na política, lembra alguns fatos marcantes. Filou-se na década de 1990, ao Sindicato dos Trabalhadores da Educação Pública do Estado do Pará- (SINTEPP) de Concórdia do Pará, para ter maior força na busca por melhorias na escola do Cravo. No Sindicato, ela compõe a equipe responsável pela fiscalização da merenda escolar rural, ela também participa das mobilizações sociais promovidas pelo SINTEPP, tendo inclusive ido a reuniões estaduais e municipais como representante da comunidade para buscar junto ao poder público melhores condições de trabalho para a localidade.

A boa relação com a comunidade e suas ações, levou as lideranças do Partido dos Trabalhadores indicarem-na para vereadora em 2000. Embora não tenha vencido o pleito- lembra com muito entusiasmo a indicação, pois representa o reconhecimento de sua trajetória como mulher negra liderança, lutadora pelas causas da educação e das

mulheres “[...] tive 189 votos (risos) não ganhei, mas foi bom participar, significou muito pra mim”.

Nos dias atuais, não atua como professora, fica na parte administrativa, mantendo sua atividade ligada à educação e ajudando a melhorar a escola. Trabalha oito horas por dia na escola, organizando documentos e auxiliando nos projetos pedagógicos quando solicitada pela direção.

As posturas assumidas pela professora, como por exemplo não se envolver em relacionamentos afetivos ou não se indispor com as lideranças masculinas, leva-nos a refletir sobre as couraças criadas e assumidas por ela, para ser aceita na comunidade, pois sua postura moral é muito enfatizada pelos moradores ao tratar de sua importância na localidade. Sua vida quase celibatária é elogiada pelas lideranças masculinas, como a principal característica de mulher respeitável. Essas posições de opiniões dos moradores da comunidade do Cravo, podem ser analisadas a luz do que Rago (2015) chama de sujeitamento dos corpos ou ainda, o que segundo Foucault (1977, Apud Rago, 2015) considera “corpos dóceis, isso é a fabricação de indivíduos politicamente submisso por meio de estratégias disciplinares”, no caso da professora Anastácia, por meio das regras morais da sociedade da qual faz parte.

Sua trajetória, no entanto, é importante, pois, revela a luta de uma mulher negra que a despeito das condições impostas, construiu seus espaços de visibilidade, atuando nos espaços de sociais do qual faz parte.

Quando selecionamos as trajetórias de Antonieta de Barroso e Anastácia como relatos exemplares, foi no sentido de mostrar as polaridades existentes em um mesmo contexto de vivências e luta por direitos e afirmação de identidade. Os caminhos que percorreram na localidade do Cravo, desde a chegada até a estruturação de suas vidas doméstica e social, se deram em momentos e diferentes, porém em espaço comum: A Comunidade do Cravo- contudo, em polos distintos de lutas. A primeira em espaço de movimento social e político, e a segunda na atuação do espaço escolar e igreja e porque não político.

Estes dois polos, mostram quadros individuais e sociais distintos que se situam num mesmo campo de ação - a Amazônia no nordeste paraense - onde essas mulheres comungam dificuldades e desafios análogos, para enfim, conquistar seus espaços, seja na esfera pública ou particular.

Ressaltamos que, as duas trajetórias não se distanciam das demais histórias das mulheres do Cravo, que compuseram a história de busca por direitos na região nordeste do Pará. Quando falam da busca por reconhecimento do território, ou da organização do movimento de mulheres que compusessem suas necessidades e das dificuldades para ter o devido reconhecimento e visibilidade. Suas narrativas revelam discursos análogos e convergentes para um mesmo cenário social de exclusão da figura feminina. No entanto, deve-se considera nesta análise, o fato de que as suas trajetória e experiências são filtradas pelos acontecimentos atuais, bem como, pelas condições sociais e individuais em que estão inseridas no momento presente.

Desse modo, suas narrativas não podem ser analisadas somente a partir do que elas expressam ou comentam a respeito das ações por direitos, sem antes considerar o contexto histórico dessas décadas a respeito das ações de mulheres. Sem considerar outros discursos e informações sobre os movimentos sociais, bem como movimento feminista.

As situações vivenciadas pelas mulheres do Cravo, vista a distância periódica das primeiras mobilizações sociais, são remontadas pelas mulheres como momentos indispensáveis para quem almejava e almeja melhorias de vida e igualdade de gênero. Lembra dos obstáculos enfrentados, das conquistas e das experiências necessárias para o crescimento crítico e social de sua importância como mulheres.

Nesse sentido, Ecléa Bosi (1998) observa que o processo de rememoração consiste em fazer, reconstruir, repensar e relembra os fatos à luz do presente, e nesse exercício, há no sujeito plena consciência de que está realizando uma tarefa<sup>128</sup>. Lembra não é apenas reviver, pois, nesse momento, colocam-se em evidência os fatos selecionados e articulados com o contexto histórico em que estes ocorrem.

Esta reconstituição, se dá de forma intencional e seletiva. Bourdieu (2004, p. 52) observa que a história de vida constitui um conjunto coerente de orientações que podem e devem ser apreendido, como expressão unitária de uma intenção subjetiva e objetiva de um projeto. Foi possível observar essas construções nas conversas mantidas com as mulheres do Cravo e de outras comunidades no período da pesquisa de campo,

---

<sup>128</sup>Se as lembranças às vezes afloram ou emergem, é quase sempre, uma tarefa empenhada com uma paciente reconstituição. BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.



nas questões que envolviam os processos de conscientização de gênero e identidade e luta pelo território.

As mulheres negras quilombolas, sua consciência social é forjada pelas ações de conquistas e aprendizados de suas histórias. Histórias estas, imbricadas na relação com a comunidade, nas atuações nos movimentos sociais e nas relações de gênero. Buscando uma abrangência que derivam para se firmarem como sujeitos capazes de romper com as barreiras sociais de imobilidade de gênero, através de mecanismos de resistência, como as ações que as tornaram lideranças nos movimentos sociais, movimento de mulheres, movimento quilombola, associações e partidos políticos etc. O que nos levou a tentar refletir sobre as trajetórias, os percursos e as histórias de mulheres da Comunidade do Cravo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral deste trabalho foi explicar a diversidade de situações a fim de visualizar e compreender os processos de empoderamento das mulheres lideranças da Comunidade remanescente do Cravo. A partir dessa ideia central foram tecidas as reflexões que definiram os limites e os significados das participações nos movimentos sociais, especialmente o MMTCCB e o quilombola, a partir das narrativas e interpretações dos sujeitos locais (mulheres). E isso se buscou a partir de um diálogo com fontes e interlocutores locais e pessoas que mantiveram relações com esses movimentos.

Como orientação teórica-metodológica, utilizamos a História Oral, a qual tem potencial não apenas para recuperar a contribuição histórica de sujeitos encobertos pelas narrativas tradicionais, como também para favorecer os preceitos das epistemologias feministas. Essa metodologia se adequou bem ao nosso trabalho e, através dela, pudemos recuperar e registrar histórias de mulheres negras, lideranças dos movimentos

Entendemos que o movimento de mulheres negras, e a atuação no movimento quilombola, surgiram como resposta à condição de insatisfação e desigualdade de gênero vivenciada por elas. Esses movimentos representaram um lugar político construído para a implementação de um projeto de formação das mulheres em busca de visibilidade de gênero e direitos sociais, especialmente o direito de permanecer no território quilombola.

Deste modo, longe de fechar totalmente as ideias para a forma de lideranças das mulheres negras da Comunidade do Cravo, compreendemos que o empoderamento destas passa pela participação efetiva no movimento social, especialmente dos anos de 1980, onde as mulheres no Brasil, sobretudo as mulheres do espaço rural, se organizaram na busca por demandas que contemplasse suas condições de gênero.

Assim, entendemos que Os Movimentos Sociais nos revelam caminhos pedagógicos fecundos, cuja reflexão sobre a condição humana, suas dimensões, virtualidades formadoras estão presentes nos seus processos sociais e nos seus movimentos de humanização e emancipação social. Gloria Gohn (2010) ressalta que os Movimentos Sociais nos ensinam muito à medida que nos mostram o quanto há de

dimensão organizativa em suas mobilizações de sujeitos singulares. Por isso, essa autora defende movimentos da década de 1980, como novas propostas de ações coletivas e um maior processo de humanização, sobretudo, pelas vivências pessoais e coletivas, lidas e interpretadas por aqueles que as vivenciam. Para GOHN (2010) e SALES (2007), os movimentos sociais proporcionam uma conscientização política e, principalmente configuram-se em possibilidades de mudanças. Nesse caso, mudanças para atuação das mulheres, com aumento dos movimentos autônomos de mulheres rurais que funcionavam como espaços de aprendizado e reivindicações.

Concordamos com Gohn (2010), posto que foi a participação dentro dos movimentos sociais que proporcionou às mulheres do Cravo outro olhar para a realidade vivenciada, especialmente para a região Guajarina- microrregião de Tomé-Açu, onde a formação dos movimentos de mulheres tornou-se representativo nas conquistas de seus lugares como lideranças locais.

Para além de uma simples descrição dos movimentos de mulheres MMTCCB e quilombola, procuramos efetivar uma argumentação positiva sobre estes, pois entendemos que foram espaços importantes na construção da identidade de gênero das lideranças mulheres na luta por visibilidade. Identificamos na pesquisa que as mulheres do MMTCCB são também as mais participativas no movimento quilombola e nas ações de lutas pelo reconhecimento das terras quilombolas.

Notamos ainda que, tais mulheres começam a se identificar por meio das situações partilhadas em comum e a formar grupos de discussão para buscar o seu reconhecimento enquanto sujeitos sociais e de direitos ou em busca do *status* de cidadania. Os seminários, congressos e passeatas, acrescentados a formação de estudos sobre gênero, se configuram como elementos de tomada de consciência da condição de mulher negra que estavam sendo marginalizadas.

Apontamos a importância da influência da Igreja Católica, através da CPT/Guajarina no surgimento e organização do movimento social de mulheres Transformadoras. A influência da CPT deu-se no sentido de organizar o movimento, contribuir com material de estudo, espaços para a realização de eventos e formação das mulheres. Esses são alguns exemplos de sua influência. Percebemos, no entanto, a contradição da igreja quando o movimento tomou corpo de reivindicação de posições consideradas “mais feminista”, culminando no afastamento da igreja nas causas das mulheres.

Para que as lideranças se fortalecessem foi imprescindível a construção de uma “identidade coletiva”, em que estas mulheres se identificassem. No caso das mulheres negras quilombolas, sua *identidade coletiva* foi construída através da participação no movimento de mulher no qual passaram a lutar por objetivos identificados em comum, fazendo com que importantes reivindicações, especificamente femininas, fossem contempladas.

Analisando os diferentes papéis desempenhados pelas mulheres quilombolas, na reprodução social das comunidades onde vivem, seja nos Movimento de mulheres, seja no Movimento quilombola, na associação quilombola, na igreja, na política partidária, pudemos perceber as transformações pelas quais vêm passando as comunidades quilombolas estudadas. Modificações estas que inclui a construção de lideranças fora do padrão historicamente estabelecido, oferecendo uma visibilidade e empoderamento ao sujeito mulher que agora possui espaço e voz nas decisões que dizem respeito à comunidade.

Em nossa análise, entendemos que ELAS conseguem atingir o objetivo nas relações de gêneros, embora com dificuldade persistentes e resistência por parte de alguns na comunidade. As atuações em âmbito social e político revela a importância de suas ações nas conquistas do território, bem como na crescente abertura de espaços atuação que lhes rende reconhecimento, logo, poder de decisões efetivas.

Desse modo, assumiram como protagonistas de uma história em que as dificuldades e os problemas desafiavam suas potencialidades, colocando-as em confronto com as estruturas sociais e com suas próprias limitações. Movidas pelas necessidades, com um jeito peculiar, elas reivindicaram e/ou negociaram a condição de sujeitos ativos na construção de uma história social, nutrida pelos sonhos de dezenas de mulheres que vivem na região, das quais pouco se sabe a respeito de suas histórias. Embora, sem maior clareza do que estavam fazendo, se lançaram ao desafio da construção da democracia na diversidade, do desenvolvimento na precariedade estrutural, da organização social no conflito de interesses ambíguos e multifacetados.

Logo, a entrada das mulheres quilombolas nos espaços de discussões públicas, seja por meio da escola, dos movimentos sociais, da associação e, mais adiante, da política partidária, proporcionou a aquisição de novos referentes individuais e coletivos para aquelas que até então estavam segregadas aos espaços privados, e muitas vezes ‘assujeitadas’ aos condicionamentos construídos secularmente pela cultura machista. Munidas desses novos referenciais e articuladas dentro desses novos espaços de poder,

elas atuaram e atuam na vida social e política da comunidade rompendo enfaticamente com certos valores e fronteiras impostas pela condição de mulher negra, sem status profissional, sem títulos acadêmicos, sem altos capitais econômicos que lhes conferia a invisibilidade, o desconhecimento de suas trajetórias.

Por fim, concluímos que de um modo particular a associação/participação nos movimentos sociais tem um importante papel para a ascensão das mulheres lideranças da Comunidade do Cravo. Acesso que não deixa de ser uma forma de valorização/visibilização destas na comunidade, ainda que esta visibilidade seja ampliada para além destas fronteiras do local. E assim, através da participação e inserção nas discussões que dizem respeito aos setores públicos ou mesmo particular, as mulheres descobrem que toda conjuntura sócio-política, econômica, cultural, e até mesmo suas identidades são construídas historicamente por valores culturais e instituídas por estratégias de representação e estigmatização de um sobre outros, as quais podem ser questionadas e transformadas.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa E. **Perfil da mulher camponesa do sudeste do Pará**. In: Novos Cadernos do NAEA, vol. 2 – nº 1- junho 1999, p. 113-127.

ABRAMOVAY, M. & SILVA, R. **As relações de gênero na Confederação Nacional de Trabalhadores Rurais - CONTAG**. In: ROCHA, M. I. B (Org.). Trabalho e gênero: Mudanças, Permanências e Desafios. São Paulo. Ed. 34. ABEP, NEPO/UNICAMPO e CEDEPLAR/UFMG, 2000. p.347-36

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. **História do movimento negro no Brasil**: constituição de acervo de entrevistas de história oral. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 3. 2004, São Luís. **Anais...** Rio de Janeiro: CPDOC, 2004. p. 1-15. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6831/1412.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 dez. 2014

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In: O'DWEYR, Eliane Cantarino (Org). *Quilombos*: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p.43-81.

\_\_\_\_\_. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas**. -2ª Edição-. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. Texto apresentado em duas intervenções**, Reunião Brasileira de Antropologia Reunião da SBPC, 2001.

ALVES, B. M & PITANGUY, J. **O que é feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991. Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 3. 2004, São Luís. **Anais...** Rio de Janeiro: CPDOC, 2004. p. 1-15. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6831/1412.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 dez. 2015

ALVES, Adriana D.R. **As mulheres negras por cima. O caso de Luiza JeJe. Escravidão, família e mobilidade social na Bahia, c.1780 – c.1830**. 2010. Tese de Doutorado, UFF, 2010

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989

ALVARES, M. L. D'INCAO, M. A. (orgs). **A mulher existe? Uma contribuição ao Estudo de gênero na Amazônia**. Belém: GEPEM, 1995.

ÁLVARES, M. L. M. **Memórias Esquecidas de Imagens Construídas: das ideias feministas da década de 1910 à trajetória das sufragistas paraenses (1931)**. In: Anais do III Encontro REDOR Sobre Mulher e Gênero, Natal: UFRN-CCHLA, 1995.

ALVAREZ, Sonia E. et al. **Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 11, n. 2, 2003.

AMADO, Sandra. **Damas negras: sucesso, lutas, discriminação** (Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Motta). Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

AMARAL, Waldiléia Rendeiro da Silva. **Do jirau ao geral: mulheres nos sindicatos de trabalhadores rurais**. UFPA, 2007 (Dissertação de mestrado)

ARQUINEC; ARQUIOB. ASSOCIAÇÃO DOS REMANESCENTES DE QUILOMBO DE CONCÓRDIA DO PARÁ; ASSOCIAÇÃO REMANESCENTE DE QUILOMBO OXALÁ DE BUJARU. **Quilombolas de Bujaru e de Concórdia – Pará**. Belém: [s.n.], 2006. 11 p. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos, 11).

ARAÚJO, Clara. **Marxismo, feminismo e o enfoque de gênero**. *Crítica Marxista*, nº 11. São Paulo: Boitempo, 2001.

ARGUEDAS Alberto Gutiérrez, **Território e identidade quilombola: uma reflexão sobre a emergência de novos sujeitos sociais e políticos no Brasil**. Anais do VII BCG, ISBN: 978-85-985399-04.08. 2014.

ARRUTI, José Mauricio. **“Introdução”**. In: **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. -- Bauru, SP: Edusc, 2006. 370 p.; (Coleção Ciências Sociais).

BARTH, Frederik. **“Os grupos étnicos e suas fronteiras”**. Em *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Tradução de J.C. Comerford. Rio de Janeiro: 2ª Ed. Contracapa, 2011. 1ª 1969.

BARTOLOMÉ, Miguel A. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Revista Mana, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: 2ª ed. Bertrand Brasil, 2004.

BORDALO, C. A. Sindicatos rurais e movimentos sociais: duas tradições na luta pela Representação política das trabalhadoras rurais (S/D). Disponível: em: <http://www.uel.br/grupopesquisa/gepal/segundogepal/CAROLINE%20ARA%20DAJO%20BORDALO.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2015.

BOSI, Ecléa, **Memória e sociedade: memória de velhos**. SP, Companhia das Letras 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Método Paulo Freire?** s/d. site [www.educaçãofreiriana](http://www.educaçãofreiriana). Acesso em 20 de janeiro, 2016.

BRUMER, Anita. Gênero e agricultura: situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul. Estudos Feministas, Florianópolis.

CATÃO, Francisco. **O que é teologia da libertação**. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1986.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 3ªed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero e raça**. In: Estudos de gênero face aos dilemas da sociedade brasileira. São Paulo, 2001.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: Um longo Caminho**. Rio de Janeiro, civilização Brasileira, 2002.

CARDOSO, Cláudia Pons. **O importante papel das mulheres sem importância**. Porto Alegre 1889-1910. 1995, Porto Alegre. 265f. Dissertação (Mestrado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

\_\_\_\_\_. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras** (Tese de Doutorado), Salvador, 2012

CARDOSO, Sérgio. **O olha viajante**. In: AGUIAR, Flávio (Orgs) [et al.]. O olhar. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASTRO, E. R. Quilombolas do Pará. (CD-ROM). – Belém-Pará: Editora NAEA/UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Quilombolas de Bujaru. Memória da Escravidão, Territorialidade e Titulação da Terra**. Belém, CESU/Programas Raízes/UNAMAZ. Relatório de Pesquisa. 2003

COSTA, Rita de Cássia Pereira da, **“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antônio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade**. (Dissertação de Mestrado Antropologia) UFPA Belém, 2006

COUTO, Marcia Thereza. **Na trilha do gênero pentecostalismo e CEBs**. Revista Estudos Feministas, jul. – dis. Ano/vol. 10, número 002. Universidade Federa do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil, 2002, p. 357-369.

Costa, Alcântara Alice Ana. **As donas no poder. Mulher e política na Bahia**. Salvador: NEIM/UFBA Assembleia Legislativa da Bahia. 1998.

COSTA, Ana Alice Alcântara. **O movimento Feminista no Brasil: Dinâmicas de uma intervenção política**. Artigo site [WWW.vsite.unb.br/ih/gefem/labrys7/liberdade/anaalice](http://WWW.vsite.unb.br/ih/gefem/labrys7/liberdade/anaalice). Acesso em 18/08/2015.

CONAQ –Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-. **Manifesto pelos Direitos Quilombolas**. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berto de et al. (Org.). **Territórios Quilombolas e Conflitos. Caderno de Debates Nova Cartografia Social**. Vol1, No. 2. Manaus: UEA Edições, 2010.



COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Um pouco da história de escravidão do povo afro no Brasil, no Pará e na região Guajarina.** Ananindeua: CPT, 2002. (Série Cadernos Kizomba, 1).

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA-Região Guajarina. **Antologia do Círculo de Cultura- centro de Educação Popular Gaída Silva, Bujaru. 2000.**

CHAZEL, François. Poder. In: BOUDON, Raymond. **Tratado de sociologia.** Tradução de Teresa Curvelo; revisão técnica de Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DEL PRIORE, Mary. **Viagem pelo imaginário do interior feminino.** In: Revista brasileira de história, dossiê Infância e adolescência. Órgão Oficial da Associação Nacional de História. – São Paulo, ANPUH/humanistas Publicações. Vol. 19, nº. 37. 1999. p. 179-194.

DEERE, C. D. **Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira.** Tradução de Beatriz Weidenbach. Revista Feminista, Florianópolis, 2004. vol.12, no.1, p.175-204. Título original: Women's land rights and rural social movements in the Brazilian agrarian reform. Disponível em:[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104026X2004000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104026X2004000100010&lng=en&nrm=iso).>. ISSN 0104-026X.>. Acessado em: 16 fev. 2015.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

OLIVEIRA, Mara Rita Duarte de. **A Instituição da Parceria Público/Privada entre a Companhia Vale e o Campus de Marabá.** Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 2011

FARIAS, Maria D. M. **Nem caladas nem silenciadas: as falas das mulheres trabalhadoras rurais e a desconstrução de sujeitos políticos tradicionais.** Fortaleza: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a mulher, 2005.

FEITOSA, Sonia S. Couto. **Método Paulo Freire: princípios e Práticas de uma concepção popular de educação.** Dissertação de mestrado FE. USP, 1989

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido,** 17 Ed. RJ, paz e terra, 1987.

\_\_\_\_\_ **Cartas a Guiné Bissau: registro de uma experiência em processo.** 4 ed. RJ, paz e terra, 1984.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 7ª edição. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_ **História da sexualidade 1. A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988

GONÇALVES, Carlos Walter. **A geograficidade do social: Uma contribuição para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina.** Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros- Seção Três Lagoas- MS. Vol. 1, No. 3, maio de 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada.** 4a. edição. Rio de Janeiro, editora Guanabara. 1988. p. 11.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e Redes de Mobilizações Cívicas no Brasil Contemporâneo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. GOHN. Maria da Glória (org.). **Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais** / Maria da Glória Gohn, (organizadora). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOMES, J.C.&SATO.M. **Mulheres e homens: partes diversas da integridade da terra.** In SATO. Michele (Coord.). **Sentidos Pantaneiros: Movimentos do Projeto Mimoso.** 2ª ed. KCM, Cuiabá. 2003.

GUSMÃO, N. M. de. **Da antropologia e do direito: impasses da questão negra no Campo.** Fundação Cultural Palmares. Brasília, 1999.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Geo-grafias. Movimientos sociales nuevas territorialidades y sustentabilidad.** México: Siglo XXI, 2006

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade.** São Paulo DP&A, 2003

\_\_\_\_\_. **Quem precisa de Identidade?** In Silva, Tomas Tadeu de (org) Hall Sturt, Woodward, Kathryn. **Identidade e diferença: Perspectivas dos Estudos Culturais.** Petrópolis, RJ 2000. P. 113 a 131.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memória.** Caracas, Anthropos Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **A memória coletiva.** Rio de Janeiro, Vertice, 1990.

HALBAWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire.** Paris: éditions Albin Michel, 1994.

HEREDIA, B. M. A.; CINTRAO, R. **Gênero e acesso a políticas públicas no meio rural brasileiro.** *Revista NERA* (UNESP), v. Ano 9, p. 1-28, 2006

Ianni Octávio, **Colonização e Contra- Reforma Agrária na Amazônia,** Petrópolis, RJ: Ed. Vozes 1979.

VALLE, Carlos Guilherme. **A comunidade quilombola de Acauã (Cunhã, Cunhã Velha): Relatório antropológico.** Convênio UFRN-FUNPEC-INCR/RN. Projeto: Identificação e delimitação dos territórios das comunidades quilombolas do estado do Rio Grande do Norte. 2006.

LEITE, Sérgio; CINTRÃO, Rosângela; CARARINE, Cloviomar. **Políticas agrárias, agrícolas e comerciais e seu reatamento sobre a agricultura familiar no contexto nordestino**. Relatório de Pesquisa – Convênio CPDA/UFRRJ-Redes-Intermón-Oxfam Oxfam GB-Novib. (CD Room). 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2008.

LOBO, E. S. **A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência**. São Paulo. Brasiliense 1991.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOPES, Fernanda, WERNECK, Jurema. **Saúde da população negra: da conceituação às políticas públicas de direito**. In: WERNECK, Jurema. (Org.). **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Criola; Fundação Heinrich Böll, s/d. p. 5-22.

MARX, K. ENGELS, F. **Sobre a mulher**. Global. Revisão Armandinho Venâncio. SP. 1979.

MARQUES, Gabriela Miranda. (2007). **Movimento de Mulheres Agricultoras de Santa Catarina e as Comunidades Eclesiais de base: relatos dos tempos da abertura**. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/abho4sul/pdf/Gabriela%20marques.pdf>

MALCHER, M. A. F. **Território e Identidade Quilombola**. Belém: CEFET. (Especialização), 2009.

MIRANDA, Carmélia A. S. **Luta, sobrevivência e cotidiano das mulheres quilombolas de Tijuaçu/BA**. Prêmio Margarida Alves: II Coletânea sobre estudos rurais / 120 Ellen F. Woortmann, (Org.). Brasília: MDA, 2007.

MELO, H. P.; DI SABBATO, A. **Mulheres rurais – invisíveis e mal remuneradas**. In: Gênero, agricultura familiar e reforma agrária no Mercosul, Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, Debate 9, 2003

MORAES, Evaristo de. **A Escravidão africana no Brasil: das origens à extinção**. Brasília: Editora UnB, 1985.

MONTEIRO, Anita M. de Q. **Castainho: Etnografia de um Bairro rural de Negros**. Recife, Ed. Mansangana, 2012.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **Trabalhadeiras & Camaradas: relações de gênero, Simbolismo e ritualização numa comunidade Amazônica**. Belém: UFPA, 1993.

PERROT, Michelle. **Os excluídos: Operários, mulheres e prisioneiros**, Rio Janeiro, Paz e Terra, 1988.

NOBRE, Miriam. **Introdução à economia feminista**. In: FARIA, N. NOBRE, M. Economia feminista. São Paulo: SOF, 2002.

O'DWYER, E. C. **Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção**. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berto de et al. (Org.). Territórios Quilombolas e Conflitos. Caderno de Debates Nova Cartografia Social. Vol. 1, No. 2. Manaus: UEA Edições, 2010, pp.41-48.

PERROT, Michelle. **Os excluídos: Operários, mulheres e prisioneiros**, Rio Janeiro, Paz e Terra, 1988.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Tradução Monique Augras. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. **Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento de igualdade**. Projeto História, PUC, São Paulo, n. 14, p. 7-24, 1997.

RAIMUNDO, Valdense José. **Gênero, Meio Ambiente e Políticas Públicas – GAPP da UFPE**- acesso em 2015.

RAGO, Margareth **Os feminismos no Brasil: dos —anos de chumbol à era global**. Labrys, Estudos feministas. n. 3, jan./ jul., 2015. Disponível em:<http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/margal.htm>.

REIS, Elielza: **Formação do Município de Concórdia do Pará: Nas trilhas do destino**. Trabalho de monografia UFPA. 1999.

SANTOS, Raimundo Lima. **O Projeto Grande Carajás (PGC): E Seus Reflexos Para as Quebradeiras de Coco de Imperatriz**. Anais do II Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História da UFG/UCG, Goiânia – GO, 2009.

SALES, Celecina de Maria Veras. **Mulheres rurais: tecendo novas relações e reconhecendo direitos**. Estudos femininos. Florianópolis, 2007.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram na cena: experiência, fala e lutas de trabalhadores da grande São Paulo**. 1970/80. Ed. Paz e Terra RJ, 1988.

SANTOS, Regina Coeli Benedito dos. **Raça, sexualidade e política: um estudo da constituição de organizações lésbicas negras** no Rio de Janeiro. Niterói, 2006 – Dissertação de Mestrado. Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense – UFF

SANTOS, S. M. M; OLIVEIRA, L. **Igualdade nas relações de gênero na sociedade do capital: limites, contradições e avanços**. Rev. katálysis, Florianópolis, v. 13, n. 1, jun. 2010. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 4 mar 2014

SARTI, C. A. **O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória**. In: Revista de Estudos Feministas. Vol. 12, nº 2. Florianópolis, 2004

SANTOS, C. A. B. P. **Quilombo do tapuia** 2006. 278 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SANTANA, Rosinete Marcos. **Os Caminhos da Regularização Fundiária em Concórdia do Pará.** São Paulo, 2010. (Dissertação de mestrado)

SCAVONE Lucila. **Nosso corpo nos pertence? Discursos feministas do corpo.** XXX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu (MG), outubro de 2006. Niterói, v. 10, n. 2, p. 47-62. Setembro, 2010.

SILVA, Lindomar de Jesus de Sousa, MIRANDA, Tânia N. O. MONTEIRO, Rose **Resistências e mobilizações das comunidades no Pará: entre novos e velhos discursos sobre modelos de desenvolvimento na Amazônia.** ARTIGO Somanlu, ano 12, n. 2, jul. /dez. 2012.

SOIHET, Rachel. **História das mulheres** in: CARDOSO, C.F. VAINFAS, R. (Orgs). **Domínios da História.** Ensaio de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro. Campus, 1997.

SCOTT, Joan. História das Mulheres in: BURKE, Peter (org.) **A escrita da História: Novas Perspectivas.** São Paulo, UNESP. 1992.p.63/96.

SILVA, Michele Lopes da. **Mulheres negras em movimento (s): Trajetórias de Vida, atuação Política e construção de novas pedagogias em Belo Horizonte – MG** dissertação de mestrado. UFMG 2007.

SILVA, Maria Evaneide Pantoja da. **Telas, terçados e tesouras: da atividade associativa a atividade produtiva-** artigo revista UFPI, 2012.

SCHMITT, A., TURATTI, M. C. e CARVALHO, M. C. **A atualização do conceito de quilombo: Identidade e território nas definições teóricas.** In: Ambiente & Sociedade. Ano V, No. 10 1º semestre de 2002, pp. 1-8.

SWAIN, Navarro Tânia. **Mulheres Sujeitos Políticos: que diferença é essa?** In mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas. Tânia Navarro Swain e diva Couto Gontijo Muniz, (Org). Florianópolis: Ed. Mulheres Belo Horizonte, PUC Minas, 2002.

SILVA, Maria Ivonete Coutinho da. **Mulheres migrantes na Transamazônica: construção da ocupação e do fazer política.** Tese de doutorado, UFPA- Belém, 2008.

LOBO-SOUZA, Elizabeth. **A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência.** São Paulo: Brasiliense e SMC/PMSP, 1991.

TRECCANI, Girolano. Domenico. Terras de **quilombo: Caminhos e entraves no caminho da titulação.** NAEA/UFPA, 2006.

THOMPSON, Edward P. **A Formação da Classe Operária Inglesa,** "A árvore da liberdade", vol. I Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **A voz do passado: história oral.** São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TOURAINÉ, A. **O mundo das mulheres.** Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

VIEZZER, Moema. **O Problema não está com as Mulheres: Relações sociais de Gênero e Participação no Clube de Mães**. Dissertação de mestrado PUC, São Paulo, 1998.

WELCH, Clifford Andrew. **Estratégias de resistência do movimento camponês brasileiro em frente das novas táticas de controle do agronegócio transnacional**. Revista Nera, ano 8, n. 6, p. 35–45, jan. /jun. 2008. Disponível em: <<http://www4.fct.unesp.br/nera/revistas/06/Welchc.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

#### SITES ACESSADOS

<http://fetase.org.br/mobilizacoes/marcha-das-margaridas>

<http://www.contag.org.br/index.php?modulo=portal&acao=interna&codpag=256&nw=1> ACESSO AGOSTO DE 2015.

<https://www.google.com.br/search?q=mapa+das+comunidades+quilombolas+do+brasil>

INCRA, RELATÓRIO DE GERAL SOBRE QUILOMBOS NO BRASIL.2012. [WWW.documents/icra-lanca-relatorio-2012-territorios-quilombolas-no-brasil.html](http://www.documents/icra-lanca-relatorio-2012-territorios-quilombolas-no-brasil.html).  
Etapa 8: Titulação; e Etapa 9: Registro do título emitido.

CONTAG. *CONTAG. Nossa luta, nossa história*. Brasília, 2000. [www.contag.org.br](http://www.contag.org.br). acesso em novembro de 2015.

ONTAG. A mulher e o Movimento Sindical dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais. Trajetória de lutas. Brasília, 2002. [www2.pol.org.br/.../Juraci%20Moreira%20-%20CONTAG%20%20Trab](http://www2.pol.org.br/.../Juraci%20Moreira%20-%20CONTAG%20%20Trab).

CONTAG, A Marcha das Margaridas. 2º Edição, Brasília – DF, 2012 [contag.org.br/mobilizacoes/marcha-das-margaridas](http://contag.org.br/mobilizacoes/marcha-das-margaridas).

[wikipedia.org/wiki/Lauro\\_sodre#Biografia\\_de\\_lauro\\_sodr.C3.A9\\_na\\_p.C3.A1gina\\_dos\\_enadofederal](http://wikipedia.org/wiki/Lauro_sodre#Biografia_de_lauro_sodr.C3.A9_na_p.C3.A1gina_dos_enadofederal)

<http://www.mpabrasil.org.br/mpa-uma-alternativa-de-organizacao-do-campesinato-brasileiro#regiao-menu-principal>, Acesso em Novembro de 2015.

\_\_\_\_\_ Estudos Feministas, Florianópolis, ISBN 12(2). -264 maio, 2004. Acesso; agosto/2014.

Cadernos do NAEA, vol. 2 – nº 1- junho 1999, p. 113-127.