

A Comunidade Castorina Maria da Conceição (Palmas – Paraná) e a construção identitária a partir das mulheres

Valentina Coelho de Souza Ferreira¹
Roselí Alves dos Santos²

Resumo: Este artigo analisa a trajetória da Comunidade Quilombola Castorina Maria da Conceição, situada no município de Palmas, Paraná (Brasil), com foco na titulação fundiária e no papel das mulheres na preservação da identidade quilombola. É recorte de uma dissertação de mestrado cuja pesquisa utilizou abordagem qualitativa, incluindo história oral, entrevistas e análise documental. Os resultados evidenciam a resistência feminina na organização comunitária, transmissão cultural e luta por direitos. Apesar das dificuldades, como a ausência de titulação e exclusão social, a identidade quilombola se fortalece pela memória coletiva e mobilização. Além disso, evidencia-se a sobrecarga de responsabilidades das mulheres quilombolas, que acumulam funções domésticas e políticas. Percebe-se que a luta feminina nesses territórios é essencial para a continuidade e afirmação da cultura em um contexto de correlação de forças, necessitando de processos de resistências para se manter latente.

Palavras-chave: Comunidade quilombola; Identidade; Mulheres quilombolas.

The Castorina Maria da Conceição Community (Palmas – Paraná) and the construction of identity based on women

Abstract: This article analyzes the trajectory of the Castorina Maria da Conceição Quilombola Community, located in the municipality of Palmas, Paraná (Brazil), focusing on land titling and the role of women in preserving the quilombola identity. It is an excerpt from a master's thesis whose research used a qualitative approach, including oral history, interviews and documentary analysis. The results highlight female resistance in community organization, cultural transmission and the fight for rights. Despite difficulties, such as the lack of title and social exclusion, quilombola identity is strengthened through collective memory and mobilization. Furthermore, the overload of responsibilities of quilombola women, who accumulate domestic and political functions, is evident. It is clear that the female struggle in these territories is essential for the continuity and affirmation of culture in a context of correlation of forces, requiring resistance processes to remain latent.

Keywords: Quilombola community; Identity; Quilombola women.

¹ Assistente Social, Mestra em Geografia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, campus de Francisco Beltrão, Doutoranda em Geografia pela mesma instituição. E-mail: valentinacsfl@gmail.com

² Professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, campus de Francisco Beltrão, E-mail: roseliasantos@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4220-2044>

La Comunidad Castorina Maria da Conceição (Palmas – Paraná) y la construcción de identidad a partir de las mujeres

Resumen: Este artículo analiza la trayectoria de la Comunidad Quilombola Castorina Maria da Conceição, ubicada en el municipio de Palmas, Paraná (Brasil), centrándose en la titulación de tierras y el papel de las mujeres en la preservación de la identidad quilombola. Se trata de un extracto de una tesis de maestría cuya investigación utilizó un enfoque cualitativo, incluyendo historia oral, entrevistas y análisis documental. Los resultados resaltan resistencias femeninas en la organización comunitaria, la transmisión cultural y la lucha por los derechos. A pesar de las dificultades, como la falta de título y la exclusión social, la identidad quilombola se fortalece a través de la memoria colectiva y la movilización. Además, es evidente la sobrecarga de responsabilidades de las mujeres quilombolas, que acumulan funciones domésticas y políticas. Es claro que la lucha femenina en estos territorios es esencial para la continuidad y afirmación de la cultura en un contexto de correlación de fuerzas, que requiere que los procesos de resistencia permanezcan latentes.

Palabras-clave: Comunidad quilombola; Identidad; Mujer quilombola.

Introdução

O estado do Paraná (Brasil) é o que mais possui pessoas autodeclaradas pretas ou pardas na região sul, com 34,3% segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022) e mesmo assim foi assolado pela falta de informações produzidas sobre a população em questão. Foi com o I Encontro de Educadores (as) Negros (as) do Paraná em 2004 e com a criação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura em 2005 que o governo do estado realizou um levantamento socioeconômico e cultural das comunidades quilombolas do território.

O Artigo 68º da Constituição Federal de 1988 garante aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras a propriedade definitiva, cabendo ao Estado a emissão dos respectivos títulos. Na esfera federal o órgão responsável pela titulação é o Incra, que recebe a solicitação juntamente com a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos da Fundação Cultural Palmares (FCP).

Por isso, este artigo tem o objetivo de contextualizar a Comunidade Quilombola Castorina Maria da Conceição, localizada no município de Palmas, no estado do Paraná, o processo de titulação da terra e as mulheres que ali vivem, no que diz respeito a construção e manutenção da identidade quilombola.

Este trabalho se mostra relevante para contrapor o discurso eurocentrado apresentando a realidade da Comunidade e de sua história, contada a partir de vozes das pessoas que sentem e vivenciam aquele local.

Procedimentos metodológicos

A metodologia é composta por pesquisa bibliográfico-documental a partir de textos, artigos, atas, leis, planos e dados secundários, para melhor entender e conceituar a história da comunidade; posteriormente foi realizada uma pesquisa qualitativa baseada na história oral das mulheres, bem como entrevistas semiestruturadas, visitas e conversas por telefone, com o objetivo de entender melhor as particularidades da história e também da atualidade do local, utilizando o diário de campo e a fotografia como ferramentas de registros.

Foi feita análise explicativa *ex-post facto*, para firmar os determinantes que levaram à participação das mulheres na história da Comunidade e sua influência na manutenção da identidade, da territorialidade e da herança cultural. O trabalho teve dimensão temporal retrospectiva, ou seja, relacionou o presente com os fenômenos ocorridos no passado.

As mulheres ouvidas, 07 (sete) no total, tem idades acima de 50 anos, são moradoras da comunidade e se identificam enquanto quilombolas. Foram utilizados nomes fictícios relacionados a personalidades de resistências africanas e afrobrasileiras para garantir o sigilo e minimizar a exposição. Os nomes utilizados foram Esperança; Dandara; Anastácia; Zeferina; Acotirene; Aqualtune e Tereza.

Para a análise dos dados, aproximou-se da metodologia de Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (1977) que permite o estudo das comunicações através de procedimentos sistemáticos, que vão desde a descrição dos dados obtidos até a inferência de referenciais e teorias explicativas. Este processo passa por três momentos principais:

Segundo Bardin (1977) o primeiro momento diz respeito a Pré-Análise, que se refere ao aporte teórico necessário antes de qualquer entrevista ou pesquisa de campo, bem como da montagem dos roteiros, da formulação e reformulação de objetivos. O segundo se refere a Exploração do Material, que permite a escolha de categorias de análise para a sistematização dos dados, orientados pelos referenciais teóricos. O terceiro e último momento condiz com o tratamento dos resultados, ou seja, a interpretação, fazendo a junção dos dois momentos anteriores, utilizando os objetivos (re) formulados e as categorias elencadas para a busca de significação dos discursos obtidos, com uma análise reflexiva e crítica.

A comunidade e o processo de titulação das terras

Atualmente, segundo dados da Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (Fecoqui, 2021), estima-se que existam mais de 86 Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) autodeclaradas e 39 oficialmente reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, divididas entre dezoito municípios, conforme o quadro 1.

Quadro 1: Comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, no Paraná

MUNICÍPIO	COMUNIDADE QUILOMBOLA	ANO DE RECONHECIMENTO NA FUNDAÇÃO PALMARES	POSSUI TITULAÇÃO?
Adrianópolis	João Surá	2005	SIM
Adrianópolis	Praia do Peixe	2006	NÃO
Adrianópolis	Porto Velho	2006	NÃO
Adrianópolis	Sete Barras	2006	NÃO
Adrianópolis	Córrego das Moças	2006	NÃO
Adrianópolis	São João	2006	NÃO
Adrianópolis	Córrego do Franco	2006	NÃO
Adrianópolis	Estreitinho	2006	NÃO
Adrianópolis	Três Canais	2006	NÃO
Arapoti	Família Xavier	2018	NÃO*
Bocaiúva do Sul	Areia Branca	2006	NÃO
Campo Largo	Palmital dos Pretos	2006	NÃO
Candói	Despraiado	2006	NÃO
Candói	Vila Tomé	2006	NÃO
Candói	Cavernoso	2006	NÃO
Castro	Serra do Apon	2005	NÃO

Castro	Limitão	2005	NÃO
Castro	Tronco	2005	NÃO
Castro	Mamães	2005	NÃO
Curiúva	Água Morna	2005	SIM
Curiúva	Guajuvira	2005	NÃO
Dr. Ulisses	Varzeão	2006	NÃO
Guaíra	Manoel Ciriaco	2006	NÃO**
Guaraqueçaba	Batuva	2006	NÃO
Guaraqueçaba	Rio Verde	2006	NÃO
Ivaí	Rio do Meio	2007	NÃO
Ivaí	São Roque	2007	NÃO
Lapa	Restinga	2006	NÃO
Lapa	Freixo	2006	NÃO
Lapa	Vila Esperança	2006	NÃO
Foz do Iguaçu	Horta do Seu Zé e da Dona Laíde	2024	NÃO*
Palmas	Adelaide Maria da Trindade Batista	2007	NÃO***
Palmas	Castorina Maria da Conceição	2007	NÃO**
Palmas	Tobias Ferreira	2013	NÃO**
Ponta Grossa	Sutil	2005	NÃO
Ponta Grossa	Santa Cruz	2005	NÃO
Reserva do Iguaçu	Invernada Paiol de Telhas	2004	SIM
Terra Roxa	Apepú	2006	NÃO
Turvo	Campina dos Morenos	2006	NÃO

Fonte: Elaborado pelas autoras (2024).

*Não abriu processo para titulação

* *Está na fase do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) – Incra

*** Já avançou para além do RTID

Identifica-se que a maior concentração de CRQs está na mesorregião metropolitana de Curitiba, chegando a 39% do total. Aproximadamente 84% das comunidades foram reconhecidas entre os anos de 2005 e 2006 devido, principalmente, ao início das ações do Instituto Clóvis Moura no estado. No entanto, apenas três das trinta e nove comunidades reconhecidas pela Fundação possuem titulação, todas com titulação parcial, ou seja, com o registro de apenas parte do território declarado pelos moradores e moradoras.

A titulação é extremamente importante para que algumas políticas públicas e direitos ao uso da terra sejam garantidos; se torna mais uma barreira para a ação de empreendimentos, especulação imobiliária, entre outros; garante uma segurança jurídica para as famílias que estão no local e possibilita a emissão da Nota do Produtor para direitos previdenciários no caso de comunidades rurais.

Segundo levantamento realizado pela ONG Terra de Direitos (2023) o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) possui aproximadamente 1.800 processos de titulação de terras quilombolas em aberto, o que pode levar até 2.188 anos para se titular integralmente caso se mantenha o atual ritmo. Em 35 anos apenas 53 territórios foram titulados parcial ou totalmente. Destes, 30 são parciais, ou seja, que receberam titulação de apenas parte do território declarado e, em 11 destes 30, o título se refere a apenas 15% da área total de direito (Terra de Direitos, 2023).

A CRQ Castorina Maria da Conceição, localizada no município de Palmas (Paraná), deu início ao seu processo de reconhecimento em 30 de janeiro de 2007, dia em que se afirmaram mediante reunião com os moradores enquanto “grupo de remanescentes das comunidades quilombolas”, requisitando registro na FCP.

Ela foi oficialmente reconhecida pela Fundação no dia 16 de abril de 2007, através da portaria número 42/2007 e da publicação em diário oficial, no entanto, a regularização fundiária ainda não foi feita. Dona Esperança afirma que a comunidade tem “uns duzentos anos”, pois reconhece a sua criação no período em que chegaram as primeiras pessoas negras escravizadas no local, em 1836 segundo seus relatos.

Se localiza numa área limítrofe entre a cidade e o campo. Em conversa com ela foi possível perceber que os moradores e moradoras da comunidade, desde muito tempo, exerciam atividades de plantio, criação de animais, pesca e caça, tanto para sua subsistência quanto nas fazendas de terceiros.

Castorina Maria da Conceição era filha de uma mulher brasileira com um homem escravizado vindo do território africano, ex-trabalhadora escravizada e importante figura que veio

do Paraguai para receber as terras em Palmas como pagamento pela participação na Guerra do Paraguai.

Nos primórdios da formação social daquele local todo o território era tido como “um só”. Cada pessoa que chegou se apropriou de um pedaço de terra para construir sua vida, não existiam divisas entre as propriedades e se desenvolviam atividades de plantio e pesca. Seu Waldomiro Fortunato Nunes, morador da Comunidade Castorina, afirma que a segurança era maior, nem se fechavam as portas de casa, mas com o tempo foram chegando pessoas de fora para morar ali, que foram “invadindo e tomando conta” (Almeida; Marin, 2010, p. 10).

Antigamente tudo ligava um só, tudo, tudo era um só, então se saía daqui, ia lá pro Tobias, ia lá pro São Sebastião, por tudo a parte, e ninguém dizia: não aí não pode passa né. Então podia saí, ‘vortiá’ suas criação, saí caçar, qualquer coisa, podia saí por tudo as parte. As pessoas que são os mais antigo, tudo a vida viviam só num lugar, mudança era muito pouco, que daí tinha esses terreno que nós, sempre falamos aí, que saía a maioria, era tudo... tudo pertencia a família inteira, tudo da família. (Fala de Waldomiro Fortunato Nunes, entrevistado por Almeida; Marin, 2010, p. 5).

Seu Mirinho, também morador da comunidade, aponta que os fazendeiros que se apropriaram do local tinham dinheiro e fecharam as terras das quais se apossaram com cercas de arame e taipas feitas pelos negros, enquanto os originais moradores que não tinham condições monetárias deixavam os lotes abertos e sem proteção pois cada um sabia qual era o seu pedaço, o que não foi respeitado pelos que chegaram depois.

Com o fim do período escravista os homens tocavam tropas de porcos e alimento para os fazendeiros até União da Vitória a fim de obter renda, a viagem durava uma semana. As mulheres tinham como atividade principal lavar e passar roupas que lavavam no rio e passavam com ferro à brasa. Além disso, elas desenvolviam atividades de benzimento com ervas medicinais (Almeida; Marin, 2010) e tinham nas suas hortas pequenas plantações de milho, feijão, abóboras, morangos, melancias e de árvores frutíferas, cujas frutas serviam para a alimentação in natura, para a fabricação de geléias e parte da produção era comercializada na cidade (Ferreira; Nascimento, 2010).

Nos anos oitenta outros contingentes populacionais se integraram a comunidade e “esse crescimento impôs reconfigurações nas práticas sociais que expressavam a forma como esse corpo social se apresentava” (Marques, 2008, p. 96). Este aspecto é claramente observado quando se anda pelo território e se observa no entorno diversas fazendas e ranchos.

Levando em conta os apontamentos da Cartografia Social, onze chácaras de fazendeiros externos à comunidade fazem parte do território de Castorina, bem como cinco casas de não descendentes de quilombolas.

Além do favorecimento à desconstrução das identidades, a apropriação do espaço quilombola por pessoas alheias à vivência e ao entendimento daquela terra como espaço de luta e de vida gera problemas apontados pelos próprios moradores como o impedimento do acesso à lenha e do acesso às plantas medicinais presentes no local, historicamente utilizadas pela população quilombola que ali morava.

Foi observado, ainda, o impedimento do acesso ao poço das águas de São João Maria, um monge ou bispo, dependendo de sua denominação, que, segundo relatos de Dona Esperança, era um homem simples e humilde, que passava pelos lugares e os benzia.

Ele passou pela Comunidade Castorina no local onde tinha um poço de água, que hoje recebe seu nome, local que se tornou sagrado e ponto de batizados e de partilha de refeições na Sexta-feira Santa. A comunidade não tem mais acesso às águas pois elas pertencem a uma propriedade particular que, na fala de Esperança, é “de uns ricos” (2023).

Nota-se que o território conta com a Igreja de Nossa Senhora da Luz, importante local de socialização visto que não existem centros comunitários para reuniões e encontros. Também não foram observados grupos de mães ou grupos de mulheres, apenas a associação dos moradores e moradoras.

No entorno são predominantes as fazendas e, segundo relatos dos moradores, existe o uso indiscriminado de agrotóxicos (Almeida; Marin, 2010) que podem gerar danos graves à saúde das pessoas que estão próximas a estas áreas.

Até os dias atuais são realizadas festividades em comemoração ao dia 20 de novembro, rememorando as lutas dos antepassados e partilhando comidas passadas de geração em geração, como a feijoada, a farinha de mandioca, o bolo de fubá e a canjica.

A especificidade da mulher negra no brasil

Durante o período escravocrata as mulheres negras assumiram diferentes trabalhos, desde a lavoura, criação de gado, até os trabalhos domésticos. Além disso, ainda participaram das lutas antiescravistas, anticolonialistas e da formação de quilombos.

Nesta perspectiva podemos citar grandes nomes que fizeram parte da história da resistência negra no país como Luiza Mahin, mulher africana escravizada no Brasil e forte figura de

resistência bahiana à escravidão no século 19; Tia Ciata, sambista e mãe de santo importantíssima para o surgimento do samba carioca; Mãe Senhora, yalorixá descendente de uma família da nobreza africana *Assipá* e bisneta de Obá Tossi, uma das fundadoras da primeira casa brasileira de candomblé.

Elas ainda obtinham um papel de grande importância para a manutenção dos valores culturais africanos e afro-brasileiros. Por exemplo, “graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam o “pretuguês” (o português africanizado) e conseguem afirmar aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada e a ginga”, como bem demonstrou Lélia Gonzales (2020, s/n). Estes valores foram repassados tanto para seus próprios descendentes, quanto para os filhos dos senhores que tinham intenso contato por conta das atividades domésticas de criação, amamentação e cuidado.

No Brasil, 54% da população se identifica enquanto negra (pardos e pretos) e as mulheres negras representam aproximadamente 41 milhões de pessoas, o que diz respeito a 23,4% da população total (IBGE, 2020). Mesmo sendo maioria no país, há um racismo estrutural que impõe todas as formas de opressão às pessoas negras e, principalmente, a miscigenação como forma de apagamento foram impetradas na construção da identidade.

O início dos movimentos feministas partiu da concepção das mulheres brancas europeias e, apesar da inserção de pautas revelando os sistemas racistas, muitos discursos feministas ao longo da história não têm dado conta de abarcar as vivências de mulheres negras. Somente na década de 80, na Segunda Onda do feminismo, é que as mulheres negras introduzem sua visão de forma mais ampliada.

Enquanto Simone de Beauvoir, feminista branca, afirmava que “não se nasce mulher, torna-se”, referindo-se aos papéis de gênero impostos pela sociedade, Sojourner Truth aparece com outro questionamento: “E não sou eu uma mulher?” na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, tornando-se uma das maiores referências do início do feminismo negro (Lopes, 2020, p. 92).

Sojourner questionava nesta Convenção o fato de que o ideário de mulher que o feminismo até então buscava romper eram das mulheres tidas como delicadas e frágeis, parâmetros que não estavam relacionados às mulheres negras, que foram vistas enquanto força braçal e objeto sexual e que, na maioria das vezes, não se encaixavam no mito da fragilidade feminina. Como afirma Sueli Carneiro (2020), elas faziam parte de um contingente majoritário de mulheres que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque não foram tratadas como frágeis ao longo da história do Brasil.

Outro fator que firma a importância de um feminismo que dê voz e espaço às vivências negras está no discurso de que as mulheres devem sair às ruas e conquistar o trabalho, considerando que as mulheres negras foram, sim, vistas como força de trabalho desde muito cedo na história do país e nos dias de hoje podem chegar a receber 70% menos do que as mulheres brancas no mercado de trabalho (IBGE, 2020).

No que diz respeito à família, o feminismo essencialmente branco vê nesta categoria uma forma de opressão, em que deve ser rompida a ideia de que as tarefas maternas precisem de suma importância. Já para as mulheres negras, muitas vezes, a família é vista como aspecto de resistência e luta para a sua perpetuação.

Romper com a ideia de musa do lar também não faz parte da realidade das mulheres negras que foram vistas como "anti musas" e totalmente diferentes dos padrões estéticos impostos socialmente. Além disso, quando se fala que "a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando?" (Carneiro, 2020, p. 2). Existe um contingente de mulheres que têm referência em uma ancestralidade cultural que não conhece Adão.

Seria a mulher negra, então, o antagonismo da mulher branca (Lopes, 2020), que não é a preferida da sociedade como um todo; que o mercado de trabalho a absorve para trabalhos domésticos e/ou degradantes; que sofrem com os maiores índices de baixo acesso e violência na saúde devido ao mito da sobre-força; que não são as mais vistas nos espaços de poder; que perdem seus familiares para a fome, para a violência policial e que são subalternizadas e sexualizadas.

Portanto, para que o feminismo avance deve adentrar não só as relações de opressão de gênero pela hegemonia masculina, mas também às interseccionalidades de opressões de classe e cor, com a intensa participação de mulheres negras que façam a interpretação da realidade a partir daquilo que elas mesmas vivem.

Atualmente, as ações políticas dessas mulheres vêm promovendo o distanciamento da visão universalizante do que é "ser mulher"; o reconhecimento das especificidades dentro de uma mesma categoria de gênero; o afastamento do mito da democracia racial e o reconhecimento do racismo enquanto prática ainda latente na sociedade (Lopes, 2020), contribuindo para a visibilidade das situações de privilégio enfrentadas pelas mulheres brancas e pela branquitude como um todo.

No que diz respeito às mulheres quilombolas, as lutas se referem ao combate à invisibilidade estatística; garantia de políticas públicas e garantia de território. Enquanto os homens comumente trabalham fora das comunidades, a maioria das mulheres permanece, realizando atividades de manejo dos recursos naturais; cuidando da família; atuando na

organização social e política e sendo pilar para a transmissão da cultura, da tradição e da ancestralidade. Portanto,

a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente (Hall, 2006, p. 13).

Ou seja, a vivência quilombola transforma a visão que as mulheres têm da sua própria condição de gênero. Os papéis sociais que elas adotam não significam puramente funções de administração, mas também de disposição para lutar por direitos e ter uma posição de protagonismo neste sentido. Há uma presença feminina marcante nas organizações cotidianas; na reprodução dos ritos e práticas identitárias tradicionais e na gestão das comunidades.

Através de relatos de Dona Dandara, por via telefônica, foi possível perceber o entendimento dela sobre o que é ser mulher quilombola. Para ela, é sinônimo de “uma luta muito importante” (2023) que se traduz no ato de repassar conhecimentos, contar histórias e reivindicar direitos. Tem importância maior ainda pois toda a sua vivência é a partir das suas experiências enquanto mulher negra quilombola.

Num aspecto geral, muitas conquistas no que diz respeito às condições de vida nas comunidades são encabeçadas pelas mulheres quilombolas. Em outras palavras, as atuações femininas nestes grupos acabam exteriorizando o lar e o cuidado com a família, se estendendo para uma maior presença no cotidiano da comunidade, assumindo cargos de direção e reivindicando direitos.

Por conta disso é importante estudar e demonstrar a atuação das mulheres negras quilombolas nas suas comunidades, participação esta imbricada de questões econômicas, políticas e culturais, que se configuram em pilares para a perpetuação da vida e da identidade.

É a partir da identidade que se (re)constrói a autoestima, pautada no autoconhecimento, a partir de informações que permitam compreender o Eu coletivo e o Eu individual enquanto ser quilombola, com produção de informações que se afastem daquela velha imagem de livros didáticos e telenovelas de pessoas negras em situações de sofrimento e em condições de serviçais.

Esse movimento não é apenas uma resistência, mas também uma reconfiguração da narrativa histórica, permitindo que outras vozes e experiências sejam incluídas no debate sobre gênero, classe e raça. No entanto, essa realidade pode implicar uma sobrecarga de trabalho para essas mulheres, que acumulam funções domésticas, comunitárias e de cuidado, muitas vezes sem apoio institucional e familiar adequado.

Além disso, enfrentam desafios como a falta de reconhecimento de sua importância estratégica nas políticas públicas e dificuldades decorrentes de conflitos fundiários e do acesso limitado a recursos.

Tais dificuldades reforçam a necessidade de abordagens interseccionais que deem visibilidade e reconhecimento às suas lutas e conquistas, algo que se pretende com esta pesquisa. Essa participação é ainda mais relevante em um contexto de racismo estrutural, onde narrativas sobre pessoas negras são frequentemente apagadas ou estereotipadas.

Alguns entendimentos sobre a vivência das mulheres no que diz respeito à construção identitária quilombola

A média de idade das mulheres que contaram suas histórias é de 65 anos, sendo a mais nova de 51 anos e a com maior idade possuindo 91 anos - a mais velha entre todas as três comunidades quilombolas do município, como relataram as outras entrevistadas.

Três das sete não conseguiram concluir o ensino fundamental e duas o concluíram. Uma delas possui o ensino médio completo e outra tem magistério e ensino superior em Pedagogia, que concluiu com 55 anos e informa ser um marco na sua vida, uma conquista e, melhor ainda, a possibilidade de ajudar e trabalhar em uma escola quilombola.

Foi possível perceber que a extensa maioria das atividades remuneradas exercidas por elas durante suas vidas dizem respeito às atividades de cuidado, como por exemplo ocupações enquanto empregadas domésticas, cozinheiras, lavadeiras e zeladoras. Atualmente, relacionam-se ao trabalho reprodutivo como donas de casa, com apenas uma delas exercendo trabalho remunerado que não tem relação direta com o ato de cuidar – auxiliar administrativa na Prefeitura Municipal.

Historicamente, muitos dos trabalhos remunerados das mulheres envolveram funções de cuidado. Algumas mulheres relataram ter trabalhado como lavadeiras e/ou cozinheiras durante anos, e, ao voltar para casa, ainda precisavam e precisam realizar estas atividades para suas famílias, todos os dias.

Foi perceptível, ao serem incitadas a falarem sobre as pessoas com quem convivem diariamente, que nunca estão sozinhas. Vivem com suas famílias muito perto. Se não moram diretamente com seus familiares, têm suas casas próximas às deles, muitas vezes no mesmo lote. As famílias, como trazido anteriormente, para muitas populações negras é a base de referência, apoio e resistência em uma sociedade racista.

Apenas duas das ouvidas moram sozinha, mas apontam que, mesmo morando sozinhas em suas casas, nunca estão só na maior parte do dia. Ficam nas casas de seus filhos ou recebem muitas visitas:

Tereza: “Moro sozinha, mas todo mundo para aqui, toda a minha família” (2024).

Inclusive, durante uma das conversas, foi necessário fazer uma pausa pois a Tereza recebeu visita de uma das netas que queria estender suas roupas lavadas no varal da avó (Diário de Campo, 2024).

As relações familiares no contexto das mulheres entrevistadas demonstram apoio, proximidade emocional e, principalmente, física, visto que moram perto dos outros membros de suas famílias. Em muitas das histórias, as mulheres expressam que, mesmo quando moram sozinhas, estão constantemente cercadas por seus familiares.

Se não vivem diretamente com filhos, netos, eles estão visitam com frequência. Isso reforça uma característica das comunidades quilombolas, onde as famílias tendem a viver próximas umas das outras, no mesmo lote ou na vizinhança (Néspoli, 2013). Esse tipo de organização espacial contribui para a manutenção de laços familiares e de ajuda mútua.

A construção da identidade pode ser entendida como um processo multidimensional, que abrange aspectos históricos, sociais, culturais e políticos. A seguir, são apresentadas as três dimensões principais identificadas a partir dos relatos: a memória histórica, a consciência coletiva e o pertencimento comunitário.

A primeira é a memória histórica que, de acordo com Errante (2000) é o conjunto de lembranças, narrativas e interpretações sobre eventos do passado, que são compartilhados por um grupo e, muitas vezes, transmitidos de geração em geração. Neste sentido, ela desempenha um papel central na construção da identidade quilombola (Almeida, 2011). É por meio das histórias que as comunidades mantêm vivas as memórias de seus antepassados e suas lutas. Dandara e Tereza, respectivamente, ressaltam essa conexão em sua fala:

“Buscando as raízes dos nossos antepassados que sofreram muito, a gente busca ter mais lugar na sociedade porque o racismo é complicado” (2024).

“Já me alembro de nós lá atrás, né? Que sofria lavando roupa e trabalhando que nem uma escrava. Então a gente lembra disso que acontecia pra nós” (2024).

Essa memória histórica não é apenas algo relacionado com o passado, mas também está viva no presente, sendo uma base contra o apagamento e as injustiças sociais estruturais. Ela é motor para que a comunidade compreenda sua trajetória e reforce os laços que sustentam a segunda dimensão, a consciência coletiva.

A partir dessa conscientização, as pessoas passam a se identificar não apenas como indivíduos, mas como parte de um contexto maior, que inclui lutas por terra, direitos e reconhecimento cultural, como foi possível observar na fala de Acotirene:

“A gente não quer incomodar ninguém, não quer tirar ninguém, a gente só quer um pedacinho. Única coisa que nós queria mesmo é esse pedacinho aqui da vó que era nosso rio de lavar roupa. Porque o pessoal, não tão apreciando muito os quilombola. Por que a Adelaide, agora que saiu os estudos dela, diz que pegou muito as terras, assim, dos brancos, né? Daí os brancos já não gostaram muito, né? Mexeu na ferida deles” (2024).

A fala expressa a narrativa de uma comunidade que luta por reconhecimento e justiça territorial. Ela revela como a disputa por terra é, além de econômica, simbólica e identitária. É também um reflexo do embate entre a comunidade e as estruturas de poder, evidenciando desigualdades e tensões sociais.

Essa consciência é fruto de um processo contínuo e histórico, no qual as experiências individuais se relacionam com as coletivas e acabam por fortalecer os vínculos entre os membros da comunidade. Conforme Leite (2000), a consciência coletiva funciona como um aspecto político de afirmação, possibilitando a continuidade de tradições e valores.

Quando uma comunidade tem consolidada uma consciência coletiva, é facilitada a compreensão comum sobre o que é importante para o grupo, possibilitando a coesão entre as opiniões e a ação conjunta, evidenciando que, quanto mais forte for a conscientização, mais forte poderá ser o sentimento de pertencimento (Leite, 2000).

Por sua vez, o pertencimento comunitário, entendido como a última dimensão, reforça os laços emocionais e sociais dentro das comunidades, bem como pode moldar os entendimentos sobre a identidade. As atividades coletivas, como encontros e grupos de mulheres, são formas de fortalecer esse senso de pertencimento. Aqualtune sugere que esses espaços podem ser ampliados:

“Um grupo de mulheres pra fazer crochê, conversar” (2024).

Esses espaços não apenas promovem a convivência, mas também ajudam a fortalecer a identidade coletiva. Foi possível notar que para as mulheres, esse pertencimento está

profundamente ligado ao sentimento de continuidade histórica, ao apoio mútuo e às atividades comunitárias. No entanto, essa dimensão também apresenta desafios, que incluem conflitos internos, desigualdades e sobrecarga de responsabilidades.

Diferenças de opinião sobre o futuro da comunidade, a alocação de recursos ou o papel de cada membro podem causar conflitos internos. Inclusive, há relatos de dificuldade em engajar os moradores em atividades coletivas:

Dandara: “Ninguém participa, é difícil juntar as pessoas pra fazer algo mais político” (2023).

Portanto, o papel central das mulheres na manutenção do pertencimento comunitário pode se tornar uma fonte de sobrecarga. Além de cuidar das tarefas domésticas e das crianças, muitas assumem funções organizativas e administrativas. Esse acúmulo de responsabilidades, na maioria das vezes invisibilizado, pode gerar estresse e desgaste emocional, como observado na fala de Anastácia, que fala em tom de revolta, levantando o grau de sua voz e gesticulando com as mãos:

“Eu acho que a mulher deveria ser bem mais valorizada, porque por tudo que nós fazemos, a mulher não é valorizada” (2024).

A falta de infraestrutura básica é outro elemento que dificulta o fortalecimento do pertencimento comunitário, visto que sem espaços adequados, tanto de equipamentos públicos, quanto de lazer, as oportunidades de interação entre os moradores são limitadas. Dandara, Acotirene e Anastácia, respectivamente, mencionam a necessidade de melhorias nesse sentido:

“Creche, posto de saúde, parquinho” (2024).

“Falta uma pracinha pra levar os filhos” (2024).

“Ter alguma coisa pra gente fazer é bom né” (2024).

A falta de infraestrutura básica é um reflexo da exclusão espacial que caracteriza muitas comunidades quilombolas (Fecoqui, 2021). Essa exclusão não é apenas física, mas também simbólica, pois desvaloriza o papel do território como espaço de produção cultural e de vida.

Portanto, reconhecer e enfrentar esses desafios é essencial para fortalecer o pertencimento comunitário e garantir que ele continue sendo uma base para a construção da identidade. Isso inclui criar políticas públicas que atendam às necessidades das comunidades e promovam a inclusão.

Foi possível perceber que pertencimento comunitário também extrapola a comunidade, visto que ao serem questionadas sobre sua identidade apareceram falas que a situam-nas na sociedade externa.

Zeferina: “Só que os outros veem nós com forma diferente, né? Eles acham que a gente vai destruir as coisas, né, que que tudo o que eles têm nós quilombolas querem pegar, mas não é isso de fato, né? Mas então, sei lá, eu amo ser quilombola” (2024).

Tereza: “Mas eu para mim eu acho muito legal, né? Porque é ser mulher quilombola, como nós samo mesmo. Eu acho um respeito agora, porque antes não tinha respeito” (2024).

As falas evidenciam como o racismo estrutural perpetua estereótipos negativos sobre as populações quilombolas, reforçando a visão de que são invasoras ou ameaças. Essa percepção externa cria uma barreira simbólica entre quilombolas e o restante da sociedade, alimentando tensões e dificultando a convivência (Junior; Silva; Costa, 2008).

As narrativas refletem uma contradição marcante: enquanto há o reconhecimento do preconceito externo, há também a reafirmação do orgulho interno. Essa dualidade se mostra característica das identidades que resistem em contextos de opressão (Fecoqui, 2021).

Dizer "eu amo ser quilombola" (Zeferina, 2024) é mais do que um sentimento; é um ato de resistência contra o racismo e o preconceito. Essa afirmação conecta a identidade quilombola ao direito de existir, ocupar espaços e preservar suas práticas culturais.

Ainda foram obtidos relatos de Zeferina e Acotirene, respectivamente, que se relacionam ao pertencimento comunitário ao demonstrar a relação histórica com o território, que é o lugar onde muitas delas nasceram e pretendem ficar até o final.

“Nossa, é tudo de bom na minha vida. Onde eu nasci, me criei, né? Agora com 60 anos...Lembrar que nós lavava roupa no Rio. Nós ia brincar lá embaixo, tomar banho, né? A gente lembra, né? Da infância da gente, que nossa, era maravilhoso” (2024).

“Eu moro aqui desde que eu nasci, minha mãe e meu pai também, meus avós já moravam aqui, então tem muita história, tem minha família” (2024).

O uso da expressão "tudo de bom na minha vida" evidencia um sentimento de pertencimento profundo ao espaço em que nasceram e cresceram, demonstrando, mais uma vez, que o território não é apenas um espaço físico, mas também cultural, social e histórico.

A recordação das brincadeiras e atividades diárias, como lavar roupa no rio e tomar banho, sugere uma convivência harmoniosa com a natureza e a valorização das experiências simples e cotidianas, mesmo em condições de infraestrutura limitadas (não tinha água e não tinha luz).

O uso repetido das expressões "nós" e "né?" reforça o caráter coletivo da experiência, indicando que essas vivências não pertencem apenas a elas, mas são compartilhadas por outras pessoas da comunidade.

Esses relatos revelam como o território da Comunidade Castorina não é somente uma porção física do espaço, mas é também simbólico no que diz respeito a memória e construção de identidades coletivas e individuais, ao mesmo tempo que enfrenta desafios impostos pela exclusão e o racismo estrutural. Essas terras simbolizam a continuidade de gerações, de histórias, de memórias e experiências cotidianas.

Considerações finais

Num aspecto geral, muitas conquistas no que diz respeito às condições de vida nas comunidades são encabeçadas pelas mulheres quilombolas, que assumem importante papel político e de mobilização social, contribuindo diretamente para a construção e manutenção da vida e da identidade étnica do local.

A vivência quilombola transforma a visão que as mulheres têm da sua própria condição de gênero. Os papéis sociais que elas adotam não significam puramente funções de administração e cuidado, mas também de disposição para lutar por direitos, resistir no reconhecimento e perpetuação da identidade, e ter uma posição de protagonismo neste sentido.

Foi possível identificar que a identidade quilombola é construída por meio de um diálogo constante entre passado, presente e futuro. Para as mulheres, essa identidade é vivida e transmitida de maneira única, marcada pela resistência, pela luta e pela memória. Reconhecer e valorizar esse papel é fundamental para o fortalecimento dos grupos.

As mulheres quilombolas aparecem como protagonistas na preservação do território e da cultura. Elas desempenham múltiplos papéis, desde a organização de festividades até a transmissão

de saberes e histórias. A centralidade na construção da territorialidade cultural reflete suas posições como guardiãs da memória coletiva e líderes formais e informais.

Contudo, essa contribuição é frequentemente invisibilizada e elas enfrentam sobrecarga de responsabilidades e falta de reconhecimento. Além disso, as desigualdades de gênero dificultam a participação em decisões comunitárias mais amplas, reforçando a necessidade de uma abordagem interseccional que valorize suas contribuições.

Dessa forma, reafirma-se a necessidade de reconhecer e fortalecer a atuação das mulheres quilombolas como agentes fundamentais na manutenção da identidade, da cultura e da luta por direitos. Suas contribuições ultrapassam a esfera doméstica e se expandem para a coletividade, promovendo mudanças significativas no território e na vida comunitária.

Portanto, é essencial que políticas públicas e iniciativas sociais considerem essas dinâmicas e fomentem a valorização de suas vozes, garantindo que sua atuação seja visibilizada e respeitada. Somente assim será possível construir um futuro mais justo, equitativo e inclusivo para as comunidades quilombolas.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Nova Cartografia Social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Comunidade Quilombola do Rocío**. Manaus: Universidade Estadual do Amazonas, 2010.

ALMEIDA, Wagner Berno. **Quilombolas e as novas etnias**. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2011.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas: Pernambuco, 2020.

ERRANTE, Antoinette. Mas afinal, a memória é de quem? Histórias orais e modos de lembrar e contar. In: **Revista História Da Educação**. Rio Grande do Sul: Asphe, 2000. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/30143>.

GONZALES, Lélia. **Por um feminismo negro latinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Síntese de Indicadores Sociais**: uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: 2020.

JUNIOR, Jackson Gomes; SILVA, Geraldo Luiz; COSTA, Paulo Afonso Baracarense. **Paraná Negro**: fotografia e pesquisa histórica. Funpar: Curitiba, 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**: Portugal, v. 4, n. 2, 2000.

LOPES, Vilma de Souza. Porque um feminismo negro. **Caderno de Gênero e Tecnologia**: Curitiba, v. 13, n. 41, 2020.

MARQUES, Sônia Maria dos Santos. **Pedagogia do estar junto**: éticas e estéticas do bairro São Sebastião do Rocio. 206 p. Tese (Doutorado) - Doutorado em Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13274>.

NÉSPOLI, Daniella de Souza Santos. **Raízes e sombras**: a resistência na formação da identidade quilombola. 114 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2013. Disponível em <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/7c0cf3f3-c6ac-460a-a115-34c2c61b616e/content>

TERRA DE DIREITOS. **No atual ritmo, Brasil levará 2.188 anos para titular todos os territórios quilombolas com processos no Incra, 2023**. Disponível em <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-2188-anos-para-titular-todos-os-territorios-quilombolas-com-processos-no-incra/23871>

Recebido em 18/12/24. Aprovado em 09/04/2025