



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MULHERES QUILOMBOLAS:
TERRITÓRIO, GÊNERO E IDENTIDADE NA COMUNIDADE NEGRA SENHOR DO
BONFIM, AREIA/ PB (2005-2018)

GEILZA DA SILVA SANTOS

Orientador: Prof. Dr. Elio Chaves Flores
Linha de pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB
MAIO - 2018

MULHERES QUILOMBOLAS:
TERRITÓRIO, GÊNERO E IDENTIDADE NA COMUNIDADE NEGRA SENHOR DO
BONFIM, AREIA/ PB (2005-2018)

GEILZA DA SILVA SANTOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador: Prof. Dr. Elio Chaves Flores

Linha de pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB
MAIO – 2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237m Santos, Geilza da Silva.

Mulheres Quilombolas: território, gênero e identidade
na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, Areia/ PB
(2005-2018) / Geilza da Silva Santos. - João Pessoa,
2018.

177 f. : il.

Orientação: Elio Chaves Flores.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. História da Paraíba. 2. Mulheres Quilombolas. 3.
Territorialidades Negras. I. Flores, Elio Chaves. II.
Título.

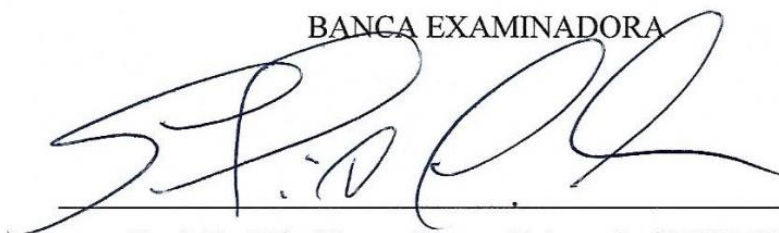
UFPB/CCHLA

MULHERES QUILOMBOLAS:
TERRITÓRIO, GÊNERO E IDENTIDADE NA COMUNIDADE NEGRA SENHOR
DO BONFIM, AREIA/ PB (2005-2018).

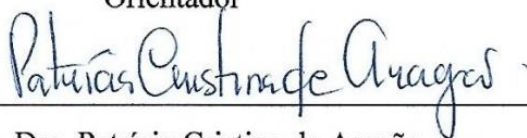
GEILZA DA SILVA SANTOS

Dissertação de Mestrado avaliada em 30 / 05 / 2018 com conceito Aprovada

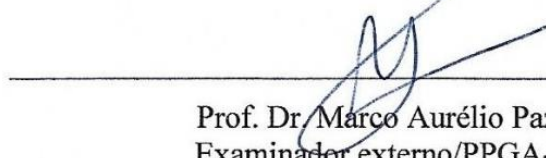
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Elio Chaves Flores (Orientador/PPGH-UFPB)
Orientador



Profa. Dra. Patrícia Cristina de Aragão
Examinador externo/ PPGSS - UEPB



Prof. Dr. Marco Aurélio Paz Tella
Examinador externo/PPGA-UFPB

Profa. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues
Suplente Externa/DGEO/ CCEN - UFPB

Profa. Dra. Solange Pereira da Rocha
Suplente interna/PPGH-UFPB

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a ajuda de algumas pessoas, que direta ou indiretamente foram essências para sua realização. E aqui, neste espaço gostaria de agradecer a cada um deles por estarem presentes em minha vida e puder compartilhar a alegria de está concluindo uma fase tão importante em minha vida.

Agradeço ao programa de pós-graduação em história da Universidade Federal da Paraíba pela oportunidade de compor seu corpo discente, bem como todo aprendizado. Agradeço a coordenadora Prof.^a Dra. Solange Rocha que nos conduziu durante uma parte deste percurso, além do que contribuiu de forma significativa para meu trabalho, com indicações importantes de leituras e participando como leitora no seminário de dissertação, meu muito obrigada! Bem como ao secretário Geraldo sempre solicito em nos ajudar. Aos professores do PPGH que trouxeram em suas aulas importantes contribuições teóricas e metodológicas: prof^a Dra. Carla Mary e prof^o Dr. Raimundo Barroso.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES pelo financiamento da bolsa que contribuiu para o andamento e conclusão da presente pesquisa.

Ao meu orientador prof^o Dr. Elio Chaves Flores, obrigada pelos direcionamentos e ensinamentos durante toda a pesquisa, com seu jeito tranquilo passou toda uma segurança e liberdade para que as ideias fluíssem e juntos pudéssemos trazer para a comunidade acadêmica nosso trabalho.

A Profa. Dra. Patrícia Cristina de Aragão, que tive a oportunidade de conhecê-la na graduação, sendo umas das componentes na minha banca do trabalho de conclusão de curso e aceitou gentilmente nosso convite em compor minha banca também do mestrado, trazendo contribuições, a priori, na qualificação. Com seu jeito meigo e doce apontou novos direcionamentos para meu trabalho, sendo peça fundamental para o que este se tornou. Agradeimentos que, também, estendo ao antropólogo Prof. Dr. Marco Aurélio Paz Tella, que contribuiu de forma significativa para o construto desta dissertação, com suas sugestões valiosas, obrigada por aceitar o convite e juntos compartilharmos a importância da interdisciplinaridade nas ciências humanas.

Agradeço a minha família, suporte imprescindível em todas as fases de minha vida, minha mãe Vera Lúcia, que apesar dos medos de sua filha caçula alçar voos maiores, sempre

esteve ao meu lado; ao meu pai Manoel que apesar de seu pouco estudo sabe o quanto é importante. Obrigada por terem me dado a oportunidade de me dedicar apenas aos estudos, a vocês sempre dedicarei todas as minhas vitórias. As minhas irmãs Giovania, Josilene, Joelma, Josivania e Josicleide, obrigada por todos os incentivos e por aguentar meus estresses (risos). Aos meus sobrinhos: Matheus, Leticia, Nathalia, Kauã, Murilo e em especial meu pequeno guerreiro Hiego que mesmo com tão pouca idade é um exemplo de força e persistência na luta pela vida e aos meus sobrinhos de coração: Sophia, Carol e Marianne. Meu amor por vocês é incondicional, meus pequenos amores! A vocês dedico todo meu trabalho, todo sucesso e toda a minha vida. Amo vocês!

Aos meus amigos, companheiros de muitas datas: Gleicy (irmã de coração), Polyana, Esteliana, Juliana, Maria Claudiana, Márcia, Rubeilson, Sivonaldo, Mônica e Eliane obrigada por serem tão presentes, me apoiando e incentivando a seguir em frente. Aos meus amigos Daniela Fabião e Newton que me acolheram de braços abertos em sua casa, obrigada pela hospitalidade, pelo carinho e pelas conversas. Vocês, bem como seu filho Alfredinho e os pais de Dani: Alfredo e Rejane sempre terão um lugar especial em meu coração. Serei eternamente grata por tudo!

Aos meus amigos da graduação que, mesmo longe, acompanham e torcem pelo meu êxito: Wesley e Marciane agradeço todas as energias positivas, a minha eterna amiga e irmã de coração: Carol (flor) que me deu suporte, incentivou, aguentou minhas lamentações e choros e sempre com a palavra amiga: “Você consegue, você é capaz”, Te amo minha flor! E a minha amiga Ellen (Elinha) que tivemos a oportunidade de estender nossa convivência para o mestrado e assim, estreitar ainda mais nossos laços de amizade, com sua dedicação e persistência é um exemplo a ser seguido. Obrigada pelo carinho, amizade e companheirismo! Não poderia deixar de abrir um parêntese sobre seu marido Klauber, a quem agradeço imensamente, além de compartilhar alguns momentos, foi grande incentivador em todo o mestrado, obrigada pelas caronas (risos), pela força e amizade. Você e Ellen são anjos que Deus enviou para minha vida. Meus amigos são pedaços de mim e a eles também dedico todas as minhas realizações, eles são peças fundamentais para que eu siga em frente. Meu eterno obrigada!

Um agradecimento em especial a minha amiga Dayane Sobreira que sempre me ajudou antes e durante o mestrado. Obrigada pela paciência em responder carinhosamente todas minhas dúvidas (que não eram poucas), pelas leituras, conversas e incentivos, serei

eternamente grata a você que contribuiu na construção deste trabalho, uma amiga que o PIBID trouxe e o tempo consolidou. Ao meu amigo Felipe que me ajudou nas transcrições das entrevistas e sempre esteve ao meu lado em todos os momentos da minha vida, obrigada meu bem! A minha cunhada e amiga Raniele que pacientemente me ajudou com o levantamento de dados dos censos, meu muito obrigada! A minha orientadora da graduação Maria Lindaci que leu gentilmente meu projeto e me incentivou a tentar a seleção do presente programa. Ao fotógrafo Alberto Banal que nos recebeu tão gentilmente em sua casa e nos repassou todo seu acervo acerca da comunidade, Obrigada! Este trabalho também tem um pouco de vocês!

E o agradecimento que não poderia faltar, aquele que sempre esteve ao meu lado, meu maior incentivador: meu noivo Rildo. Obrigada por me apoiar e ser meu porto seguro, obrigada por ser tão compreensível e entender meus momentos de ausência e reclusão. Sem você este trabalho não seria possível. Agradeço a paciência em me levar para a comunidade e esperar o tempo que fosse preciso. A você dedico este trabalho! Agradeço imensamente a sua mãe Maria das Neves e sua irmã Raquel, obrigada pelas conversas e palavras de incentivo!

Agradeço a toda à turma de 2016.1 pelas conversas, discussões e pela reciprocidade. Rejane, Assis, Janyne, Reinaldo obrigada por terem feito parte deste momento em minha vida; Anicleide obrigada por todas as conversas e contribuições na escrita do meu trabalho; Gerlane tão reservada, mas que aos poucos foi nos conquistando. Vanusa a quem tenho imenso carinho, respeito e admiração, obrigada pelo companheirismo! A minha amiga Jessica, um presente que o mestrado me proporcionou, aquela moça que nos faz sorrir nos momentos mais angustiantes e ao mesmo tempo é amiga e companheira para todas as horas, o mesmo posso falar de Hélia, menina de coração mais lindo e alma repleta de luz, nossa “musa da teoria”, obrigada amiga, serei eternamente grata por tudo que fez por mim!

Por fim, e não menos importante, agradeço as figuras femininas que colaboraram prontamente para o construto deste trabalho, sem elas esta pesquisa não seria possível: as mulheres da Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Agradeço de todo coração pelas contribuições e pela hospitalidade, em especial: Dona Biu, Dona Pirriu, Maria de Fátima e Dona Inácia. A vocês também dedico este trabalho!

RESUMO

A presente dissertação inserida na linha de pesquisa Ensino de História e Saberes Históricos, tem por finalidade analisar o “lugar” da mulher na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, localizada na zona rural do município de Areia/PB. Salientando a sua contribuição na construção da identidade de grupo, faremos uso da história oral a fim de compreender a relação das mulheres negras com a terra; as suas lutas e resistências com base na abordagem de sua participação na comunidade e no território. No que diz respeito ao aporte teórico e metodológico iremos nos nortear pelas reflexões trazidas por Maurice Halbwachs (1990) para que possamos compreender como a *memória individual* está atrelada a uma *memória coletiva*; bem como Ecléa Bosi (1994) para entendermos a importância da *memória dos velhos* para a construção da história do grupo; no que tange à construção da *identidade*, Tomaz Tadeu da Silva (2012) e Stuart Hall (2001, 2003) auxiliarão na percepção de como esta é fabricada a partir das diferenças e de acordo com o contexto vivido; mais próximo à antropologia, dialogamos com Fredrik Barth (1998) e o seu pensamento sobre os grupos étnicos e a formação das fronteiras culturais. O conceito de *pertencimento* de Jacques D’adesky (2001) atrelado ao de *território* de Rogério Haesbaert (1999, 2006) serão de extrema importância para a nossa análise no que diz respeito à importância do lugar em que se vive para as mulheres e principalmente às suas contribuições na constituição de uma identidade. Além disso, nos valem do conceito de *gênero* postas por Scott (1990), com o intuito de perceber como se constroem as relações sociais dentro do grupo. Tendo em vista as problemáticas levantadas acerca da nossa temática, faremos uso de entrevistas, fontes audiovisuais, censos e documentos institucionais, relacionando-os de maneira dialógica para nortear o caminhar da nossa investigação.

Palavras-Chave: História da Paraíba. Mulheres Quilombolas. Territorialidades Negras.

ABSTRACT

The present dissertation, inserted in the research line of Teaching History and Historical Knowledge, aims to analyze the "place" of women in the Black Community of Senhor do Bonfim, located in the rural area of the city of Areia/PB. Emphasizing their contribution to the construction of the group identity, we will use the oral history in order to understand the relation between the black women with their land; their struggles and resistances based on the approach of their participation in the community and the territory. Concerning to the theoretical and methodological contribution we will be guided by the reflections brought by Maurice Halbwachs (1990) so that we can comprehend how the individual memory is linked to a collective memory; as well as Ecléa Bosi (1994) to understand the importance of the memory of the old for the construction of the history of the group; Tomaz Tadeu da Silva (2012) and Stuart Hall (2001, 2003) will help us to understand how it is built from the differences and according to the lived context; closer to Anthropology, a dialogue is established with Fredrik Barth (1998) and his thinking about ethnic groups and the formation of cultural boundaries. The concept of belonging to Jacques D'adsky (2001) linked to the territory from Rogério Haesbaert (1999, 2006) will be extremely important for our analysis considering the importance of the place where women live and especially their contributions in the constitution of an identity. Besides that, we use the concept of gender presented by Scott (1990), in order to understand how the social relations within the group are constructed. In view of the issues raised about our theme, we will use interviews, audiovisual sources, demographic census and institutional documents, relating them in a dialogical way to guide the way of our research.

Keywords: History of Paraíba. Quilombola women. Black Territorialities.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1	Imagem de Satélite da Comunidade Negra Senhor do Bonfim	p.15
Figura 2	Entrega do certificado de desapropriação das terras a matriarca	p.81
Figura 3	Dona Pirriu	p.85
Figura 4	Dona Biu	p.86
Figura 5	Maria de Fátima	p.87
Figura 6	Dona Pirriu e as taperas	p.96
Figura 7	Genealogia da Família Faustino	p.104
Figura 8	Genealogia da família Pedro de Maria	p.106
Figura 9	Dona Inácia lavando massa de mandioca	p.116
Figura 10	Dona Pirriu na lida nos roçados	p.116
Figura 11	Dona Pirriu na lida nos roçados	p.116
Figura 12	Santarém de Dona Biu	p.118
Figura 13	“Espriteira” de Dona Pirriu	p.124
Figura 14	Hortelã da Folha miúda	p.124
Figura 15	Hortelã da Folha Grossa	p.124
Figura 16	As mulheres na produção de bolos	p.136

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	População masculina e feminina de 1872 á 1920	p. 58
Organograma 1	Processo de Titulação de territórios quilombolas no Brasil	p. 82

LISTA DE TABELAS

Quadro 1	População de Areia em 1872	p. 54
Quadro 2	População Areiense de 1872 a 1920	p. 57
Quadro 3	População Rural e Urbana de Areia-1950	p. 68
Quadro 4	População Rural e Urbana Areiense de 1991 a 2010	p. 71

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AACADE	Associação de Apoio às Comunidades Afrodescendentes
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CECNEQ	Coordenação das Comunidades Negras e Quilombolas
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MNU	Movimento Negro Unificado
PRONERA	Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
UEPB	Universidade Estadual da Paraíba
UFPB	Universidade Federal da Paraíba

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: SURGIMENTO DE UMA PESQUISA.....	14
1.1. Concepções teórico-metodológicas: caminhos na busca de uma escrita sobre as mulheres quilombolas	22
1.1.1. As fontes e os conceitos para tessitura do texto.....	31
2. PÓS-ABOLIÇÃO: A FORMAÇÃO DE UMA COMUNIDADE NEGRA RURAL	40
2.1. Terras para quem? Uma breve discussão sobre a questão da terra no Brasil	40
2.2. Um Campesinato Negro.....	45
2.3. Uma comunidade negra rural no município de Areia: a memória de assujeitados no Senhor do Bonfim.....	52
2.4. Conhecendo um pouco sobre “os quilombos atuais”	75
3. MEMÓRIAS: AS MULHERES COMO GUARDIÃS DA HISTÓRIA DA COMUNIDADE.....	84
3.1. “Aqui nós é tudo família”: laços de parentesco e compadrio	103
3.2. Práticas da roça e a religiosidade	114
4. IDENTIDADE ÉTNICA: O DESPERTAR DO <i>SER</i> QUILOMBOLA PELAS MULHERES DO SENHOR DO BONFIM.....	126
4.1. “O lugar da Mulher”: relações de gênero no Bonfim	126
4.2. A Luta pela terra: as contribuições das mulheres do Bonfim	140
4.3. “Somos negras com orgulho”: a construção da identidade como mulher quilombola.....	146
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	158
6. FONTES.....	162
7. REFERÊNCIAS.....	165
8. APÊNDICES.....	174
9. ANEXOS.....	176

1. INTRODUÇÃO: SURGIMENTO DE UMA PESQUISA

Trabalhei muito naquele engenho velho ali embaixo, com dez anos eu botava dois tijolos me amontava naqueles dois tijolos e jogava cana, pra pai almoçar porque pra almoçar pai não podia parar, aí saía daqui de onze horas levava o almoço dele, chegava colocava os dois tijolos me entrepava e passava uma hora jogando cana dentro da moenda enquanto ele almoçava.¹

(Maria de Fátima)

Iniciamos o nosso texto partindo da epígrafe com o relato de Maria de Fátima para discutirmos ao longo deste sobre a vida e o papel das mulheres na Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Aos 56 anos, é moradora da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, ensino médio incompleto, já nasceu na propriedade do Engenho Bom Fim², filha de Severina Gomes e Miguel Pedro (falecido). Trabalhou com o pai no Engenho por ser a filha mais velha, ajudou nos roçados e cuidou junto com a sua mãe dos seus irmãos. Passou a sua infância e adolescência permeadas pelo sofrimento, na vida dura do Engenho Bom Fim. Quantas mulheres negras submetidas as mais variadas situações tiveram que seguir em frente, ser fortes e batalhar pelos seus sonhos? No caso desta Maria, segundo ela só conseguiu sair deste lugar de sujeição, quando se casa aos dezesseis anos e o marido a leva pra a “cidade grande”, como sua esposa. Ela teve filhos, cuidou da casa, anos depois conseguiu estudar e trabalhar. Deixou o marido e atualmente mora junto à sua companheira no distrito de Cepilho³, enquanto os seus filhos continuam morando em João Pessoa.

Ao começar o conflito com os donos da propriedade, Fátima retornou à Comunidade para ajudar os seus familiares na luta pela terra. Em nossas conversas descobrimos que foi peça chave para a coesão e união do grupo na busca pelos seus direitos e teve que enfrentar várias vezes os proprietários e seus “capangas”, encarou todos os percalços para atingir os seus objetivos e até hoje busca ser a protagonista de sua própria história. O que nos levou a

¹ Entrevista concedida por GOMES, Maria de Fátima. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo, gravador (10 min.).

² A propriedade do Engenho em cartório tem por nome Bom Fim, mas atualmente a comunidade se intitula com a grafia de Bonfim. Assim no texto será utilizado segundo esse critério para identificar a comunidade e a propriedade.

³ Devido a onda de violência na zona rural nos últimos anos, muitas pessoas dormem no distrito mais próximo, mas passam o dia na comunidade produzindo. Algumas casas na comunidade foram assaltadas, inclusive o presidente da associação (irmão de Fátima) que foi atingido por um tiro, além de dois assassinatos de maneira brutal em localidades próximas ao Bonfim.

procurar conhecer um pouco mais sobre as mulheres do Bonfim e o lugar que ocupam dentro da comunidade, as suas ações e lutas neste território. Atualmente, Fátima continua produzindo na comunidade, com suas hortas e roçados e tem uma preocupação constante com a saúde das mulheres, utilizando de ervas para tratamentos. E assim inicia a nossa escrita, na constante busca de que essas “Marias” da Comunidade possam falar de si. Fazendo com que essas mulheres se percebam enquanto sujeitos históricos.

A Comunidade Negra do Senhor do Bonfim recebeu a certificação como remanescente de quilombo, em 18 de abril de 2005, expedido pela fundação Cultural dos Palmares. Está localizada na zona rural do Município de Areia⁴, no Estado da Paraíba.

Figura 1: Imagem de Satélite da Comunidade Negra Senhor do Bonfim



Fonte: Google earth. Adaptado por Alberto Banal.

Atualmente ocupa uma área de aproximadamente 100 hectares, dentro da propriedade Engenho Bom Fim, localizada no distrito de Cepilho. É formada por dois grupos familiares:

⁴ O município de Areia está situado na microrregião do Brejo paraibano, no alto do planalto da Borborema, possui uma área de 269,596 Km², com 23.829 habitantes e fica a 130 km da capital João Pessoa. O clima é o “As” tropical quente e úmido (Köppen), pluviosidade situa-se em torno de 1500 mm bem distribuídos, a geologia está sob predomínio da unidade morfoestrutural Planalto da Borborema, com capeamentos da Formação Serra dos Martins, o relevo apresenta configurações morros de topos planos, vales, várzeas áreas dissecadas à barlavento. Foi reconhecida como Patrimônio Histórico Nacional, em 11 de agosto de 2005, pelo Conselho Consultivo do IPHAN e homologado pelo Ministério da Cultura, através da portaria nº 073, de 29 de agosto de 2006.

os “Faustino” e os “Pedro ou de Maria”, sendo ao todo 25 famílias que convivem nessa região que, além de manter laços de parentesco, existe uma grande afinidade entre eles, tendo em comum uma história baseada no trabalho árduo no engenho, nas plantações de cana e agave⁵ do Bom Fim.

Na infância e por morar próximo à Comunidade, sempre ouvia as pessoas falarem sobre os “negros do Bonfim”, nome muitas vezes usado de maneira pejorativa para denominar os moradores daquela localidade. Portanto, como Certeau (2007) indica, o “lugar social” em que estava inserida fez com que despertasse ainda mais o interesse pelo grupo. Essas questões do preconceito em relação aos moradores do Bonfim passam a ter maior visibilidade quando a proprietária da localidade falece em 2002 e os seus herdeiros vendem a propriedade um ano depois. Os novos proprietários queriam retirar os moradores, fato que resultou na luta pelo território e assim iniciam as ameaças, a restrição de algumas áreas pelas famílias e a expulsão desses indivíduos desta terra. Um acordo foi oferecido apenas para os moradores mais velhos, que consistia em um único hectare de terra como indenização pelos tempos trabalhados no engenho.

No entanto, estes não aceitaram, pois, além das terras serem insuficientes para o sustento das famílias que vivem apenas da agricultura, os privaria de alguns recursos naturais do território. Se a existência da família estava relacionada diretamente com os recursos naturais, como iriam sobreviver? Todo o território era de extrema importância para a sobrevivência do grupo. Tendo em vista que era essencial para a vida e as práticas culturais dos moradores do Bonfim. Além do que, os filhos e netos destes moradores mais antigos, que já haviam constituído família nessa região, seriam colocados para fora. Levando em consideração esses aspectos, os mais velhos não aceitaram esse acordo, o que desagradou os proprietários e assim teve início os conflitos tanto no campo jurídico, pois ambas as partes moveram ações, quanto na propriedade. E assim tiveram início os primeiros passos para a busca do reconhecimento enquanto remanescentes quilombolas, assegurando assim o direito à terra àqueles indivíduos. No entanto, é preciso ressaltar que a maioria dos moradores sempre

⁵ O agave foi introduzido na Paraíba durante as primeiras décadas do século XX. Sendo “uma planta pertencente a família das *amarelidaceas*. Este gênero abrange um vasto grupo de espécies vegetais, aproximadamente 300. As agaves são plantas típicas de regiões quentes, sendo originárias da América central. Os povos da península de Yucatan, no México, atribuíram a esta planta várias finalidades, entre as quais a fabricação de têxteis, medicamentos e bebidas. Um dos tipos de agave mais conhecidos nesta península era designado pelo nome yaxci. Está mesma espécie fora denominada comercialmente de sisal ou agave perine. O nome sisal é de origem mexicana, derivado da erva Zisal-XIU (...) Assim, a planta ficou conhecida no mundo inteiro como sisal. Na Paraíba, esta agavácea é popularmente chamada de sisal ou agave” (NUNES, 2006, p. 6).

trabalhou na agricultura ou no “eito” e não teve uma educação escolar, vivendo sempre relações assimétricas advinda do sistema morador.⁶

Dessa maneira, inquietados com os constantes conflitos sobre a questão da terra, resolvemos adentrar àquele cenário, conversando com os moradores e entendendo um pouco esses embates, dando assim início a uma pesquisa mais aprofundada, que resultou no trabalho de Conclusão de Curso na Universidade Estadual da Paraíba, no ano de 2014.⁷ Portanto, mais uma vez nos aportando em Certeau (2007, p. 67) em relação ao lugar social, que foi “em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes são propostas, se organizam”. E assim, trouxemos ao debate a questão da identidade quilombola pelo prisma dos seus próprios remanescentes, buscando observar se todos se reconheciam assim e se identificavam como tais. Neste caso, problematizamos os elementos que constituem a identidade étnica, apontados pelos próprios remanescentes como autodefinição enquanto comunidade quilombola.

Foi a partir desses contatos iniciais que conhecemos melhor duas moradoras do quilombo. Severina Gomes de Maria, conhecida como Dona Biu, 77 anos, viúva, católica, ensino fundamental incompleto, agricultora, rezadeira, trabalhou na casa grande como lavadeira. Veio morar na região do Bom Fim quando casou com o seu Miguel Pedro que foi assassinado antes de receberem as terras, a família até hoje não sabe o motivo para que isso ocorresse, se foi a mando de alguém. Mas, depois desse infortúnio, Dona Biu continuou a luta juntamente com os moradores da Comunidade, contribuindo principalmente para tecer os fios da memória do grupo e, assim, se construir a história da Comunidade Negra Senhor do Bonfim.

A outra moradora trata-se de Josefa Mariano Faustino dos Santos, conhecida como Dona Pirriu, 69 anos, ensino fundamental incompleto, mora na comunidade desde que nasceu em 1949, viúva de Floriano Faustino (neto do primeiro morador João Faustino) e neta de uma das primeiras moradoras da comunidade. Dona Pirriu ajudava o seu pai na lida do Engenho e “carregando o agave na cabeça”, lembra que trabalhava “feito escrava” para ajudar o seu pai,

⁶ Os senhores de Engenho permitiam que os trabalhadores tivessem direito a um pequeno sítio, onde poderiam ter a sua pequena lavoura de subsistência e ao mesmo tempo eram obrigados a trabalhar para o senhor de engenho um certo número de dias.

⁷ SANTOS, Geilza da S. *Memórias e políticas públicas: a construção da identidade quilombola na comunidade negra Senhor do Bonfim*. 2014. 66f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande.

mas o que ele ganhava era pouquíssimo. Além disso, também o ajudava no roçado e quando a sua mãe os abandonara passou a cuidar dos seus irmãos.

O contato com Dona Biu, com quem passamos horas “*proseando*”, segundo suas palavras, possibilitou o surgimento de inquietações sobre o papel da mulher negra na constituição de uma identidade quilombola, tendo em vista que passamos a perceber que estas mulheres tiveram papel preponderante na construção da identidade do grupo enquanto quilombolas. Estas estiveram presentes em todos os momentos de luta pelo território, foram agentes na escrita da história do grupo, com memórias, práticas culturais e religiosidades que interferiram na construção de uma identidade. Durante o confronto foram para a linha de frente e lutaram pelo o direito de permanecer na terra. Desta feita, o estudo em questão busca trazer à tona as mulheres negras que não aceitaram um lugar de sujeição e juntas aos homens conquistaram o direito à terra e melhores condições de vida para os seus moradores.

O meu lugar social enquanto mulher, negra e paraibana, me instigou também a abordar a questão dessas mulheres que viviam tão próximas e ao mesmo tempo em uma realidade que tanto diferia da nossa. Realidades distintas que fizeram perceber que não existe uma homogeneidade ao se pensar a mulher ou a mulher negra brasileira, sem levar em consideração os contextos vividos. Existe uma multiplicidade de universos do povo negro, mas que carregam consigo toda a trajetória de sofrimento dos seus antepassados. Sempre fui considerada “a moreninha”, nunca em hipótese alguma, negra. Na minha localidade, não muito diferente de nossa realidade brasileira, ser negro não é visto com “bons olhos”, então mesmo com os meus traços, por ter o tom mais claro e os cabelos não muito crespos, não poderia ser identificada enquanto negra. Ao entrar para a universidade e ter acesso a uma formação no Ensino Superior, foi me apresentado um universo de discussões e abordagens principalmente em torno da valorização da identidade negra e a oportunidade de abordar essa questão.

Com o trabalho de conclusão de Curso veio a possibilidade de adentrar em discussões acerca da identidade negra e quilombola, seja no campo teórico, seja no trabalho em campo. Eu que cresci ouvindo falar sobre os negros do Bonfim, passei então a mergulhar sobre a questão de uma identidade quilombola pautada, entre outros aspectos, na negritude. Mas, como convivia naquela região, sabia que se aceitar enquanto negro não teria sido uma tarefa fácil, tendo em vista toda uma negatização sobre o “ser negro”. Ora, são anos de marginalização e inferiorização da população negra.

No entanto, a partir deste momento nos foi possível refletir a questão do “ser negro” para estes moradores e a posteriori, pensar mais especificamente sobre a mulher negra naquele grupo. Aquele sorriso de Dona Biu, as marcas de sofrimento do tempo que nos diziam que muitas histórias teria para contar. E, que mesmo com todos os percalços da vida, mantinha o sorriso e aquele carinho: “Oh minha fia e é você, vamos pra ali pra gente prosear”. E assim, iniciou o percurso para pesquisar as mulheres negras do Bonfim, contribuindo com estudos que evidenciem o papel das mulheres quilombolas na Paraíba, buscando compreender o modo como estas construíram sua identidade dentro do grupo e na luta pelo território. Para isto, analisaremos o contexto social em que estão inseridas, destacando elementos culturais concomitante ao seu lugar dentro do grupo.

Assim sendo, na realização deste trabalho tivemos como objetivos: compreender a questão da terra no Brasil e o lugar em que os negros ficaram condicionados; bem como a formação de um campesinato negro, considerando ainda que o nosso lócus de pesquisa é uma comunidade negra rural; mapear a população do município de Areia, principalmente a mulher negra, para compreender o seu “lugar” nessa cidade, como também a formação da comunidade Negra Senhor do Bonfim; discutir acerca das mulheres deste lugar enquanto guardiãs da história do grupo e as práticas culturais que juntamente com o seu pertencimento ao lugar, parentesco, ancestralidade e sociabilidades constituíram pontos chaves nas suas lutas pelo território e na construção da identidade; por fim, investigar como esses sujeitos sociais que não se denominavam quilombolas passam a se definir como tais.

Poucos trabalhos historiográficos foram realizados sobre a Comunidade Negra Senhor do Bonfim. O primeiro trabalho de teor historiográfico, foi o meu trabalho monográfico em 2014, já citado. Outro trabalho que foi de extrema importância para esse grupo foi o da antropóloga Maria Esther Pereira Fortes (2007), ao escrever o *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim*⁸, trazendo assim uma “história” desse povo, além de discorrer sobre as suas práticas culturais e apontar os seus significados para os remanescentes quilombolas. No ano de 2012, a comunicóloga Rosa Lima Peralta apresenta a sua dissertação no Programa Regional de Desenvolvimento e Meio Ambiente (Prodema/UFPB) intitulada: *Desenvolvimento e*

⁸ O Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território (RTID) traz informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas das Comunidades Negras que buscam reconhecimento como quilombolas. Ver: BRASIL. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim*. Maria Esther Fortes. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Superintendência Regional Nº 18-Paraíba. João Pessoa, 2007.

*sustentabilidade: Novas interfaces para luta quilombola*⁹, em que aborda sobre as formas como as comunidades tradicionais se destacariam pela sua organização social e a apropriação dos recursos naturais em duas comunidades: Paratibe (João Pessoa) e Senhor do Bonfim (Areia), contribuindo para que se perceba a partilha dos recursos disponíveis nesses territórios e a ajuda mútua para que estas assumissem a coletividade. Também de sua autoria, juntamente com a psicóloga e antropóloga Maristela Oliveira de Andrade, do ano de 2013, o capítulo intitulado: “Acesso a direitos e parcerias transformam paisagem quilombola do Brejo Paraibano”, no livro *Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro*¹⁰, aborda sobre como a presença de políticas públicas e sociais ou a própria ausência do Estado contribuem para a configuração da paisagem quilombola, mais precisamente na Comunidade Negra Senhor do Bonfim.

Ainda em 2013, o livro *Comunidades Quilombolas das reflexões às práticas de inclusão*¹¹, aborda em seus últimos capítulos sobre a Comunidade. No capítulo VI: “Os desafios da busca pela autonomia da Comunidade Senhor do Bonfim: exposição e discussão sobre as atividades realizadas”, de Carla Rafaela Pereira da Silva et al; Capítulo VII: “Orientação Sexual: Um trabalho educativo em uma Comunidade quilombola”, de Dalvani de Brito et al; Capítulo VIII: “Detecção de problemas visuais em uma Comunidade Quilombola da Cidade de Areia – PB”, de Amanda de Souza Santos et al e Capítulo IX: “Uma ação Afirmativa na Comunidade Senhor do Bonfim: Trabalhando com a terceira idade”, de Edna Samara e Silva Medeiros et al, todos trazendo ações afirmativas desenvolvidas na Comunidade do Bonfim, através de projetos financiados pelo CNPq.¹²

Em 2015, o livro *A Diversidade como Princípio dos Estudos Etnico-Raciais*¹³, traz dois capítulos que abordam a Comunidade Senhor do Bonfim. No capítulo II, “Comunidade Negra Senhor do Bonfim: A Beleza e Autoestima de suas Mulheres Quilombolas”, de Gleicy

⁹ PERALTA, Rosa de Lima. *Desenvolvimento e Sustentabilidade: Novas Interfaces para a luta quilombola*. 2012. 126 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Universidade Federal da Paraíba – PRODEMA.

¹⁰ PERALTA, Rosa Lima; ANDRADE, Maristela Oliveira de. In. BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Org). *Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro*. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013, p. 226-249.

¹¹ SOBRINHO, Rosivaldo Gomes de Sá; DAXENBERGER, Ana Cristina Silva (Org). *Comunidades Quilombolas das reflexões às práticas de inclusão*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p. 113 – 134, p. 135-146, p. 147 – 162, p. 163 – 170.

¹² O projeto tem por coordenador Rosivaldo Gomes de Sá Sobrinho e as atividades foram desenvolvidas na disciplina de “Educação e Inclusão Social”, ministrada pela professora Ana Cristina Silva Daxenberger, no curso de Ciências Biológicas-CCA-UFPB.

¹³ SOBRINHO, Rosivaldo Gomes de Sá; DAXENBERGER, Ana Cristina Silva (Org). *A diversidade como princípio dos estudos étnico-raciais*. João Pessoa: Editora Tempo, 2015, p. 25-36, p. 163-178.

Deise Santos Lima et al, é fruto de uma ação afirmativa desenvolvida por alunos do curso de Biologia no intuito de valorizar a beleza negra e a autoestima das mulheres dessa comunidade, incentivando o sentimento de empoderamento. No capítulo XIII, “Extensão Universitária em Comunidades Quilombolas”, Sobrinho & Daxenberger trazem reflexões sobre duas Comunidades Negras: Senhor do Bonfim (Areia) e Camará (Remígio), salientando sobre as problemáticas no que diz respeito à saúde, educação, saneamento, apontam os desafios de uma cidadania plena para esses grupos e a importância de uma ação de extensão universitária voltada para essas comunidades negras.

Contudo, não existe uma história das mulheres negras dessa comunidade, resultando na inquietação que trouxe a nossa pesquisa. Segundo Monteiro (2013), as pesquisas acerca das comunidades negras rurais na Paraíba começaram a ser realizadas a partir dos anos 1990.¹⁴ Em meio a essas pesquisas algumas se voltam para a questão das lideranças de mulheres, característica comum nas comunidades negras rurais. Assim, na empreitada pela busca das histórias dessas mulheres, através de suas memórias, pretendemos nos aproximar do que vem a ser a mulher quilombola nos dias atuais, pois na vinculação entre história e a memória existe significado entre as experiências do passado e a vivência do presente.

No que se refere à escolha do título, este se justifica pelo fato de buscarmos evidenciar o pertencimento ao território e a luta pela terra das mulheres, aspectos esses que corroboram para a construção de uma identidade quilombola, bem como as relações de gênero entre os moradores e como as mulheres constituem suas identidades em meio a esse contexto.

O recorte espacial é evidenciado desde o princípio com a Comunidade Negra Senhor do Bonfim, nome escolhido, segundo alguns moradores, por Zeca Pedro (um dos moradores mais velhos), pois, o engenho já se chamava Bom Fim e também por sua devoção ao Senhor do Bonfim, sendo a escolha aceita por todos. Já em relação ao recorte temporal, adotamos o período de 2005 a 2018. O ano de 2005 se justifica pela Comunidade ter recebido a certificação como remanescentes quilombolas, expedida pela Fundação Cultural dos Palmares. Dando início à tomada de consciência sobre os direitos que tinham, que foi se configurando ao longo do processo de luta pelo território com o auxílio da CPT¹⁵ (Comissão

¹⁴ Segundo Monteiro, esses estudos iniciaram “Três décadas após a divulgação do premiado documentário Aruanda”, que retratou a precarização das condições de vida e as estratégias de sobrevivência dos negros da Comunidade de Serra de Talhado (Santa Luzia)” (MONTEIRO, 2013, p.175).

¹⁵ A Comissão Pastoral da Terra (CPT) foi fundada em junho de 1975, sob o patrocínio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para tratar da situação dos trabalhadores rurais e dos conflitos no campo. Em

Pastoral da Terra) e os moradores a partir de então passaram a desenvolver a sua percepção enquanto comunidade quilombola. Já o ano de 2018, tempo presente, se justifica por ser utilizado para perceber as formas atuais de utilização do território pelo grupo, principalmente a relação das mulheres com a terra e o seu sentimento de pertença. No entanto, tendo em vista o trabalho com a memória, a pesquisa irá abordar de certa forma uma multiplicidade de temporalidades, mas sempre relacionando os relatos das moradoras com o seu contexto atual. Assim, o intuito é enveredar pelo universo dessas mulheres negras, intentando perceber através de suas falas e cotidiano, a sua relação com a terra, as lutas, resistências e afirmação identitária.

1.1. Concepções teórico-metodológicas: caminhos na busca de uma escrita sobre as mulheres quilombolas

A história das mulheres vem ganhando maior visibilidade na contemporaneidade frente a uma história predominantemente masculina. O silêncio na historiografia sobre as mulheres resulta da não valorização do seu papel, da noção arraigada de uma superioridade masculina. No entanto, os movimentos feministas e pesquisas acadêmicas tentam romper cada vez mais com esses discursos, sendo através de trabalhos semelhantes a este que se busca romper com os muros do preconceito e valorizar a mulher enquanto sujeito de sua própria história. É fundamental que a historiografia passe a abordar os sujeitos que sempre foram marginalizados pela história, fazendo com que estes se sintam a vontade pra falar e, principalmente, que se percebam enquanto sujeitos históricos, contrapondo-se a uma historiografia excludente. Nesse caso, é interessante acrescentar um trecho de Michelle Perrot (1989, p. 17): “Finalmente tudo depende da natureza da relação com a pesquisadora: uma certa familiaridade pode vencer as resistências e liberar um desejo recalcado de falar de si, com o prazer de ser levada a sério, enfim, sujeito da História”.

Portanto, um dos nossos principais desejos é contribuir para que essas mulheres possam “reescrever”, através de suas memórias, suas histórias de luta pelo direito à terra, apresentando-as como protagonistas. A partir dos silêncios, dos ditos e não ditos, é que nos debruçamos em nossa pesquisa e buscamos enveredar na vida dessas mulheres, que juntamente com suas famílias, lutam até hoje por uma cidadania negada e por uma sociedade

relação à comunidade, auxiliou esses moradores a se fortalecerem enquanto coletividade para que organizassem as suas ações.

excludente em relação à população negra. Como coloca Pollak: “Para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta” (1989, p. 04). No entanto, sempre tendo em mente aquilo que Arlette Farge alerta no sentido de que, ao trabalhar com grupos menos favorecidos ao longo da história e ao lidar com o sofrimento, um tema forte, deve-se tomar precauções:

[...] podemos rapidamente nos deixar arrastar para uma descrição fascinada de uma espécie de “exotismo” da pobreza, desviar insensivelmente para um olhar que inferioriza aqueles mesmos que estudamos [...]. A terra do sofrimento dos pobres não é uma terra exótica ou selvagem a visitar; é a matriz de uma comunidade social, por vezes mesmo sua terra de origem (FARGE, 2011, p. 21).

Dessa maneira, tendo a consciência de não colocar essas mulheres enquanto vítimas, mas sim como sujeitos capazes de transformar uma dada realidade em algo proveitoso para o grupo, é que oferecemos através dos nossos escritos a essas mulheres, a essa comunidade quilombola, suas conquistas e suas lutas. As mulheres ganham cada vez mais destaque na historiografia, após tanto tempo excluídas desta, como abordado anteriormente, pensando estas nos mais diversos âmbitos da sociedade e, portanto, trazendo à lume a valorização das mulheres enquanto sujeitos históricos. Sendo assim, para uma melhor compreensão da temática proposta, utilizamos como recurso teórico-metodológico uma bibliografia específica sobre a história das mulheres, que são contribuições importantes para a nossa escrita, tendo em vista que analisam fontes e trajetórias femininas em vários contextos, contribuindo para se pensar a história das mulheres negras, brancas, indígenas, da elite e do campo.

As obras de Michelle Perrot, Joan Scott, Margareth Rago, entre tantas outras, trazem a temática das mulheres na história, pensando-as enquanto sujeitos históricos. Michelle Perrot (2015)¹⁶ contempla vários olhares sobre as mulheres, colocando-as como protagonistas. Traçando uma discussão historiográfica sobre as diversas maneiras de se escrever sobre as mulheres, sendo sujeitos dos seus próprios relatos, modificando assim a maneira de se escrever a história das mulheres. Joan Scott (1992)¹⁷ aponta a multiplicidade dos desdobramentos que engloba as mulheres brancas, negras, índias e da elite em diferentes temporalidades. Margareth Rago (1995)¹⁸ remete à constatação de que, diferentemente do que

¹⁶ PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo, Editora Contexto, 2015.

¹⁷ SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: Burke, Peter (org.). *A Escrita da História - Novas Perspectivas*. São Paulo, UNESP, 1992.

¹⁸ RAGO, Margareth Luzia. As mulheres na Historiografia Brasileira. In: Silva, Zélia Lopes (Org). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: UNESP, 1995.

muitas pessoas pensavam, as mulheres sempre participaram de várias ações e em diferentes espaços. Abordando, sobre as mulheres na historiografia brasileira, afirma:

A recente inclusão das mulheres no campo da historiografia tem revelado não apenas momentos inesperados da presença feminina nos acontecimentos históricos, mas também um alargamento do próprio discurso historiográfico, até então estritamente estruturado para pensar o sujeito universal, ou ainda, as ações individuais e as práticas coletivas marcadamente masculinas (RAGO, 1995, p.1).

Em artigo¹⁹ Rachel Soihet e Joana Maria Pedro apontam, como foi dito, que na década de 1980 despontavam os estudos sobre a exclusão das mulheres na historiografia, mas que agora se precisa buscar legitimar tudo o que já foi feito, ou seja, “a constituição de um novo campo de estudos, intitulado “História das Mulheres e das Relações de Gênero” (SOIHET & PEDRO, 2007, p. 2). A fertilidade de estudos acerca dessa temática nos dias atuais contrasta, entretanto, com a trajetória difícil que a categoria de análise “gênero” enfrentou no campo historiográfico. Nas ciências humanas, a disciplina história é certamente a que mais tardiamente apropriou-se dessa categoria, assim como da própria inclusão das mulheres como categoria analítica na pesquisa histórica (Idem, p. 284). Esse fato se deu, principalmente, pela ideia do “homem”, leia-se o homem branco e ocidental, como o único sujeito histórico. Com a errônea perspectiva de que se estava falando dos homens, as mulheres seriam contempladas. Sobre essa questão as autoras apontam:

A história das mulheres – com suas compilações de dados sobre as mulheres no passado, com suas afirmações de que as periodizações tradicionais não funcionavam quando as mulheres eram levadas em conta, com sua evidência de que as mulheres influenciavam os acontecimentos e tomavam parte na vida pública, com sua insistência de que a vida privada tinha uma dimensão pública – implicava a negação de que o sujeito da história constituía-se numa figura universal (SOIHET & PEDRO, 2007, p. 286).

Nesse processo, da busca pela visibilidade das mulheres, teve papel importante das contribuições da história das mulheres e do movimento feminista. Mas dentro das discussões do movimento feminista, as mulheres negras na década de 1980 passam a apontar a questão

¹⁹ Nesse artigo as autoras buscam apresentar a trajetória do campo historiográfico da “História das mulheres e das Relações de gênero”. Para mais detalhes ver: SOIHET, Raquel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 27, nº 54, p. 281-300, 2007.

do racismo²⁰ como pauta. Houve alguma resistência até passarem a perceber a questão da exploração da mulher negra pela mulher branca. Lélia Gonzalez ressalta que o movimento feminista ou de mulheres não se atentava para a questão racial e não viam a grande questão das mulheres negras que sofriam além do preconceito de gênero, o ligado a sua cor. Portanto, o movimento feminista não percebia as questões específicas das mulheres negras em vários âmbitos: trabalho, educação, saúde, etc. Rompendo com o discurso feminista tradicional, centrado numa perspectiva européia e/ou norte-americana na opressão da questão do gênero, as mulheres negras passam a se organizar politicamente no intuito de dar visibilidade àquelas a quem os direitos básicos foram negados. Lélia Gonzalez aponta que:

[...] gostaríamos de chamar a atenção para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminismo em nosso país. A maioria dos textos, apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres das camadas mais pobres etc., etc. , não atentam para o fato da opressão social (GONZALEZ, 1982, p.100).

Foi a partir dessa lacuna que algumas ativistas procuraram elaborar o feminismo negro para que assim pudessem envolver as especificidades do contexto da mulher negra, principalmente o sexismo e o racismo. Para Gonzalez (2008), o feminismo negro se diferenciava do feminismo ocidental por ter como marca a solidariedade e uma experiência histórica em comum.

A busca da inserção das questões das mulheres negras, tanto no movimento feminista²¹ quando no movimento negro, se volta também para as questões de raça, gênero e classe. Assim, cada vez mais essas mulheres negras²² vão trilhando uma “autodeterminação política”, resultando na formação de várias organizações feministas negra no Brasil.²³ Sobre

²⁰ Para Lélia Gonzalez o racismo é “uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial. Enquanto discurso de exclusão que é, ele tem sido perpetuado e reinterpretado, de acordo com os interesses dos que dele se beneficiam” (GONZALEZ, 1982, p. 94).

²¹ Bebel Nepomuceno (2013, p. 400) destaca duas intelectuais ativistas, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento como peças-chaves no processo que fica conhecido como o “enegrecimento do feminismo”. Sobre Beatriz Nascimento, Alex Ratts (2007) aponta que na ditadura militar ela lutou contra os estereótipos de raça e de gênero advindas da sua angústia pessoal enquanto mulher negra e a continuidade da inferiorização da mulher negra na sociedade brasileira.

²² Várias personagens deixaram um legado para as futuras gerações e que através de suas lutas fortaleceram a identidade Negra. Entre as quais estão Luiza Mahin, Alquiltune, Preta Zeferina, Felipá do Pará, Eugênia Ana dos Santos, Maria de Lourdes Vale Nascimento, Laudelina de Campos Mello e muitas outras (ANDRADE, 2012, p. 61).

²³ Entre alguns grupos criados de mulheres negras estão o Aquiltune (1973), Luíza Mahin (1980) e o Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (1982), mas sempre interligados ao movimento negro. E assim, foram surgindo outros grupos em diversas regiões ao longo dos anos, destacamos aqui na Paraíba a Bamidelê –

as discussões colocadas em pauta por algumas historiadoras, tomemos como exemplo o que aponta Bebel Nepomuceno (2013) sobre o percurso de mulheres negras e brancas em busca de direitos na sociedade, salientando que não aconteceu da mesma maneira para todas:

Entretanto, tal trajetória não se aplica do mesmo modo a todas. Mulheres sociais de grupos distintos viveram-na de maneiras diferentes e ritmos variados. Partiram de patamares desiguais e, no desenrolar dos acontecimentos, não caminharam juntas no mesmo passo, com determinadas situações de nítidos privilégios para umas e exclusão para outras (NEPOMUCENO, 2013, p. 384)

A historiadora constata a história das mulheres negras no Brasil no pós-abolição para se pensar o seu “protagonismo ignorado” e assim perceber as dificuldades para essas mulheres conquistarem direitos, vindo a divergir em muitos aspectos das mulheres brancas. Quando uma das pautas da luta feminista propõe modificar a ideia da mulher enquanto “rainha do lar” e desmistificar a ideia de fragilidade, de que mulheres elas estavam falando? Onde se inseria a mulher negra nesse contexto?

Isso porque, boa parte das mulheres negras compunham a mão-de-obra e durante vários anos foram escravas no eito ou mucamas²⁴, ou “mulheres pobres, sós ou chefes de família” que procuravam meios de sobreviver e sustentar as suas famílias a partir de ocupações domésticas (doces, salgados, lavagem de roupas) ou desenvolvendo atividades como: quitandeiras, lavadeiras, artesãs, vendedoras de tabuleiros, por exemplo. Ou seja, enquanto algumas mulheres estavam querendo o direito de trabalhar e de ir às ruas, as mulheres negras já faziam isso há tempos. Portanto, havia questões díspares entre a realidade da mulher branca e da mulher negra.

Além disso, a mulher que já era de modo geral relegada a um segundo plano na Historiografia, se intensifica o impacto quando esta é negra, que além do preconceito de gênero, ainda sofre preconceito racial. Portanto, na perspectiva da presente proposta, algumas bibliografias são importantes para entender o contexto da mulher negra escrava e liberta, a fim de pensar a sua situação nos dias atuais.

Organização de Mulheres Negras na Paraíba, formado em 2001 e que atua contra as desigualdades sociais, raciais e de gênero.

²⁴ Sobre a mucama Gonzalez (1982, p. 93), acrescenta: “Após o trabalho pesado na casa grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc., quase mortos de fome e cansaço”.

A partir da década de 1980, inauguram-se novas pesquisas no campo da escravidão, abordando as vivências de homens e mulheres. Vários trabalhos sob o enfoque de uma história social ressaltaram a história dos negros escravizados, as suas lutas e resistências. Um dos estudos pioneiros no que tange aos estudos sobre as mulheres negras é o da historiadora e antropóloga, Sônia Maria Giacomoni (1985).²⁵ Além de analisar as histórias das mulheres negras no Brasil, Giacomoni aborda as atividades que elas desenvolviam e as estratégias que seriam utilizadas por elas para proporcionar melhores condições de vida às suas famílias. Outra abordagem de grande valia para se pensar a mulher negra, se encontra nos estudos da historiadora Maria Odila Leite (1984)²⁶, que aborda sobre o cotidiano das negras quituteiras salientando as suas lutas pela sobrevivência no espaço urbano.

Outra autora importante nos estudos sobre a mulher negra é Lélia Gonzalez (1982)²⁷, que analisa o lugar destas mulheres na sociedade brasileira com o intuito de perceber a sua importância e que assim se descubra o leque de possibilidades que o estudo sobre essas mulheres revelam sobre a nossa cultura. Aponta também a mulher negra, anônima, como sendo o sustentáculo da sua família, tendo o papel mais importante: “Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite-nos a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos á luta pelo nosso povo”(GONZALEZ, 1982, p.103-104). Estudos como esse nos incentivou ainda mais a buscar a conhecer as histórias dessas mulheres anônimas da Comunidade Senhor do Bonfim.

Nos estudos paraibanos sobre a mulher negra, destacamos a historiadora Solange Pereira da Rocha (2001), cuja dissertação versa sobre as condições das mulheres escravizadas na Província da Paraíba.²⁸ É extensa a gama de trabalhos escritos pela historiadora paraibana, que vem trazendo ao debate a questão das mulheres negras. Ou como ela bem nos coloca em seu artigo, “Antigas Personagens, Novas Histórias: memórias e histórias de mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista”²⁹, as abordagens que privilegiam o estudo da temática relativa às mulheres escravizadas têm sido estimuladas pelo avanço da história social da

²⁵ GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e Escrava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

²⁶ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Cotidiano e Poder em São Paulo no séc XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

²⁷ GONZALEZ, Lélia. A mulher Negra na Sociedade Brasileira. In. LUZ, Madel T. *O Lugar da Mulher: Estudos sobre a Condição Feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

²⁸ ROCHA, Solange P. *Na Trilha do Feminino: condições de vida das mulheres escravizadas na província da Paraíba, 1828 -1888*. 2001. Dissertação (Mestrado em Historia). Universidade Federal de Pernambuco.

²⁹ ROCHA, Solange P. Antigas Personagens, Novas Histórias: memórias e histórias de mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista. BRASIL - Presidência da República. *Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres*, 2006, p. 172-198.

escravidão, de um “novo olhar” direcionado para o universo dos escravizados (ROCHA, 2006, p. 173).

Outra obra importante para a história das mulheres negras é o livro *Mulheres Negras no Brasil escravista e da pós – emancipação*³⁰, que congrega vários escritos que analisam o lugar da mulher negra, escrava ou liberta em diversas temporalidades e espaços, a coletânea busca perceber as mulheres como protagonistas das mais diversas histórias. Dentre seus capítulos, destacamos o de Solange Rocha: “Mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista: Trabalho, contradições e lutas”³¹, que aborda três mulheres escravizadas em décadas diferentes do século XIX, evidenciando as suas lutas pela liberdade na Província do Norte. Essas obras, portanto, são de extrema importância para a nossa pesquisa sobre as mulheres da Comunidade Negra Senhor Bonfim, colaborando para refletir acerca do seu cotidiano e suas vivências.

A nossa pesquisa versa principalmente por uma história da mulher negra, pautada nas relações atuais de sua luta pelo território, abordando as suas práticas culturais na construção de sua identidade. Bem como, as relações de gênero, considerando o “seu lugar” na comunidade. Aqui destacamos três dissertações que “abordam” sobre essa temática. A da historiadora Silvine Ramos Lopes da Silva (2006), em sua dissertação de mestrado intitulada: *Pérolas Negras: as mulheres de Vila Bela na luta pela afirmação da identidade étnica, 1970-2000*³², onde são estudadas sobre as mulheres da Comunidade de Vila Bela, situada no Estado de Mato Grosso. Interessante notar a escrita dessa autora, que busca dar visibilidade a essas mulheres, observando as suas lutas em torno da etnicidade, ou seja, analisa o cotidiano dessas mulheres, buscando elementos que lancem mão na garantia de suas práticas culturais. Essa dissertação abre caminhos na busca da identidade da mulher, pautada em aspectos do seu cotidiano, trabalho que se aproxima da nossa temática, ao buscar dar voz a essas mulheres, ao observar em seu cotidiano as práticas culturais formadoras de suas identidades e do contexto em que essas mulheres estão inseridas.

³⁰ XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

³¹ Ver: ROCHA, Solange P. Mulheres escravizadas na Paraíba Oitocentista: trabalho, contradições e lutas por liberdade. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio. (Org.). *Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. 1ed. São Paulo: Selo Negro, 2012, v. 1, p. 84-97.

³² SILVA, Silvine Lopes. *Pérolas Negras: as mulheres de Vila Bela na luta pela afirmação da identidade étnica, 1970-2000*. 2006. 118 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá-MT. No ano de 2016, a dissertação foi transformada em livro que recebe o mesmo título.

A dissertação da geógrafa Karolina dos Santos Monteiro (2013): *As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território*³³, teve por finalidade abordar a importância das mulheres negras em suas comunidades quilombolas e sua participação no processo de produção do espaço agrário. Sua pesquisa foi realizada com dezessete comunidades quilombolas localizada em três mesorregiões paraibanas: a Zona da Mata Paraibana, o Agreste Paraibano e a Borborema. Entre elas, a Comunidade Negra Senhor do Bonfim, onde analisou as memórias dos moradores que viveram na condição de “assujeitados” e a construção de um território de autonomia. No entanto, no que diz respeito à história das mulheres dessa comunidade a autora não faz menção, ressaltando as lideranças das associações de outras comunidades.

Mais recentemente temos a dissertação de Alcione Ferreira da Silva (2017): *Nas trilhas da ancestralidade e na força da cor: protagonismo social de mulheres da Comunidade Quilombola do Grilo- PB na luta pelo direito social à terra*³⁴, em que analisa o protagonismo das mulheres da comunidade Grilo, tendo por base as suas ancestralidades e a organização social pelo direito à terra.

Sobre a questão da liderança de mulheres quilombolas, gostaríamos aqui também de destacar o artigo “O envelhecimento ativo na Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos: a contribuição do canto e da dança para preservação da tradição local”³⁵, das historiadoras Maria Lindaci Gomes de Sousa, Patrícia Cristina Aragão Araújo e da socióloga Maria Aparecida Barbosa, que tem por intuito analisar como as mulheres idosas negras dessa comunidade desenvolveram uma vida nas atividades cotidianas, tanto trabalhistas quanto culturais. Salientando que o grupo é composto por mulheres, sobretudo, da terceira idade, que desempenham o papel de líderes comunitárias, reivindicando, principalmente, melhorias para a comunidade. Além de constituir um “acervo vivo” do conhecimento, possuem a capacidade de se reinventar nas práticas que desenvolvem no contexto da comunidade. Características estas encontradas, também, na Comunidade Negra Senhor do Bonfim.

³³ MONTEIRO, Karoline dos Santos. *As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território*. João Pessoa. UFPB, 2013, 118 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB.

³⁴ SILVA, Alcione Ferreira. *Nas trilhas da ancestralidade e na força da cor: protagonismo social de mulheres da Comunidade Quilombola do Grilo-PB na luta pelo direito social à terra*. 2017. 135p. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande – PB.

³⁵ ARAÚJO, Patricia Cristina de Aragão; SOUZA, Maria Lindaci Gomes de; CARNEIRO, Maria Aparecida Barbosa. O envelhecimento ativo na Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos: a contribuição do canto e da dança para preservação da tradição local. In: V Congresso Internacional de Envelhecimento Humano. 2013, Campina Grande. *Anais V CIEH*. Campina Grande, 2013, p.1-14. Disponível em: < <http://www.editorarealize.com.br/revistas/cieh/anais.php>>. Acesso em: 05 jan.2018. ISSN 2318-0854.

Assim, pretendemos nos debruçar sobre as mulheres negras e principalmente a aceitação/construção de uma identidade, já que por muito tempo, muitos negros não se aceitavam enquanto tais, pois, a ideia da superioridade branca era disseminada. A construção de uma identidade da mulher quilombola está intrinsecamente ligada à sua relação com a terra e as resistências em seus territórios. Mas, para pensarmos essas mulheres e suas identidades, temos que levar em consideração a questão do racismo tão arraigado em nossa sociedade, sendo um dos elementos que levam a negação de uma identidade negra, pois, salienta a ideia de uma supremacia branca.

Lélia Gonzalez pensa o racismo enquanto papel fundamental para essa ideia de superioridade branca, apontando suas duas faces: o racismo aberto e o racismo disfarçado.³⁶ O que nos interessa nessa discussão é o que se refere à América Latina, designado por Gonzalez e trazido por Viana (2011), como o racismo por denegação, que seria o racismo disfarçado. No qual prevalece as chamadas teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial. Esse tipo de racismo contribuiu com a ideologia do embraquecimento, mantendo negros e índios como indivíduos subordinados, contribuindo para uma negação da própria raça e cultura.

Pensando essa questão de uma não aceitação, Frantz Fanon [1952] (2008), em *Pele Negra e máscaras brancas*, analisa como essa identidade branca contribuiu para uma não aceitação do negro em relação à sua cor, ou seja, da sua auto imagem. O que chama de “máscaras brancas” tem início na rejeição do próprio negro contra si mesmo, compactuando com a ideologia do embranquecimento, na tentativa de fugir de aspectos estereotipados de maneira negativa àqueles que não fossem brancos.

As mulheres negras não se aceitavam enquanto tais e buscavam por esse embraquecimento, com a postura de uma mulher branca ocidental. Tendo em vista que todo processo identitário também se constitui da maneira como o “outro” percebe o “eu”, essa busca está permeada pela ideia de que ser branco é ser civilizado e superior. Quanto mais chegasse próximo a esses padrões, mais se tornava “pertencente” a esse meio, que negava a cor negra, textura dos cabelos, feições do rosto (principalmente o chamado nariz achatado e

³⁶ Essa discussão é feita por Elizabeth do Espírito Santo Viana em seu texto: VIANA, Elizabeth do E. S. Lélia Gonzalez: fragmentos. In: GOMES, Flávio dos S.; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). *Experiências da emancipação: biografia, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 267-286.

os lábios grossos) e tudo o que fugisse aos padrões europeus. Em contraponto, vê-se hoje as mulheres negras lutando por sua identidade e se aceitando como tais.

Mas como esses sujeitos sociais, que não se denominavam negras/quilombolas, passam a se perceber como tais? Houve ajuda interna? Como passam a construir a sua história e identidade? Baseados no que nos aponta Foucault (2004), quando diz que o sujeito não é uma substância ou um dado, mas uma forma construída por saberes e práticas historicamente situados. Assim, devemos pensar como o sujeito “mulher quilombola” se constrói dentro de determinado contexto histórico e como se deu a construção dessa identidade. Gostaríamos de pensar essas mulheres, portanto, a partir de suas práticas sociais, mas levando em consideração que estas emergem também como “efeitos de construções discursivas”.

1.1.1 As fontes e os conceitos para tessitura do texto

A valorização do cultural é ressaltada em nossa pesquisa, tendo em vista que a Nova História Cultural, campo no qual nos inserimos, alargou as abordagens em pesquisa em história, como coloca a historiadora Rosa Godoy Silveira: “A inovação mais abrangente da historiografia dos Annales é a elevação da dimensão Cultural a domínio mais relevante da história” (2010, p. 47). Desta maneira, Godoy aponta como premissas da NHC: “a cultura são culturas, produto coletivo da história vivida e dos grupos sociais, portanto, plurais e todos os grupos sociais tem legitimidade para reivindicá-los, histórica e historicamente” (SILVEIRA, 2010, p. 50). Percebemos a cultura a partir de Clifford Geertz [1926] (2015), onde é “teia de significados”, tecida pelos homens e assim ganha sentido no contexto em que é produzida. Além de dinâmica, é constante, sempre em processo de elaboração e transformação. Rompe com a ótica de uma cultura no singular, a compreendendo em universos múltiplos.³⁷

Para construir a tessitura da presente dissertação, iremos nos valer das fontes históricas que são peças-chave para a escrita da história. Compactando não com uma visão positivista, que valorizava apenas os documentos oficiais e a história das elites, mas pensando a amplitude no campo da história advinda de outras correntes historiográficas, a exemplo da Escola dos Annales. Que além de ampliar as fontes, proporcionou a interdisciplinaridade, estabelecendo um diálogo entre a história e outros campos do saber, os quais iremos nos apropriar ao longo da nossa escrita. Pensando a fim de responder as problemáticas levantadas

³⁷ Do encontro entre a Antropologia e a História o uso do termo “cultura” foi utilizado de maneira mais ampla e plural (BURKE, 2008, p. 44).

acerca da temática proposta, faremos uso de fontes variadas, mas relacionando-as de maneira dialógicas para nortear o caminhar do nosso texto.

Para mapearmos a população areiense no pós-abolição utilizaremos os censos de 1872 a 2010, tendo em vista que o de 1872, o primeiro recenseamento do Brasil, nos traz informações importantes acerca dos negros e que apesar da abolição da escravatura, anos depois da realização desse censo, sua situação não mudara muito nas funções na sociedade. Esse censo nos dar uma visão geral do que viria a se constituir a população e os anos seguintes até 1920, pois seria mais ou menos entre 1913-1920 que os primeiros moradores chegam à propriedade Engenho Bonfim e o ano de 1950 em que o segundo grupo familiar que viria a constituir a comunidade chega também à propriedade e os censos mais atuais para observarmos como está configurada a comunidade. Valemo-nos também da historiografia areiense (historiadores locais) para entender o contexto em que essa população negra foi se formando.

Para pensar a construção de uma identidade quilombola através do processo de regularização do território e dos direitos desses indivíduos, faremos uso de documentos institucionais, como a constituição de 1988, mais precisamente o Art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e o decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003³⁸, para pensar os aspectos selecionados na constituição dessa identidade. Dialogando com o *Relatório Antropológico da Comunidade* (2007), tendo em vista as informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas e históricas da Comunidade, nele contidos, e assim se perceberá as primeiras implicações na construção de uma identidade.

Contamos também com fontes audiovisuais³⁹ (vídeos) e fotográficas⁴⁰, cedidas do acervo fotográfico Comunidade Negra Senhor do Bonfim de Alberto Banal⁴¹, que

³⁸ Esse decreto regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, dos quais trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

³⁹ “Nossa perspectiva aponta para um conjunto de possibilidades metodológicas pautadas por uma abordagem frequentemente enfatizada por historiadores especialistas em fontes de natureza não escrita: a necessidade de articular a linguagem técnico-estética das fontes audiovisuais e musicais (ou seja, seus códigos internos de funcionamento) e as representações da realidade histórica ou social nela contida (ou seja, seu “conteúdo” narrativo propriamente dito”. (NAPOLITANO, 2009, p 237).

⁴⁰ Entendemos o uso da Fotografia como um caminho para entender um conjunto de possíveis códigos sociais. “Para Pierre Boudieu, (...), as práticas fotográficas devem ser entendidas dentro de um campo de forças, em que cada indivíduo ou grupo se posiciona e, a partir deste lugar apropria-se da fotografia como um marcador social (construção de identidades, exclusões, aparições, status etc.). (LIMA & CARVALHO, 2009, p.43).

acompanhou desde 2005 todo o processo na luta deste grupo e registrou vários momentos na Comunidade. O acervo conta com entrevistas e o momento em que os moradores voltaram a ter acesso a alguns locais que estavam proibidos de frequentar pelos antigos donos, mas o que buscaremos perceber é a participação das mulheres nessas produções.

O primeiro vídeo do acervo de Alberto Banal, renomeado por ele apenas como *Bonfim*, data de 20 de março de 2005 com 08min: 01seg., ou seja, praticamente no início de tudo e nos traz as falas de alguns moradores sobre a questão da luta pelo território, bem como a afirmação de que se consideram negros e o porquê se intitulam assim. O “segundo vídeo”: *Posse Bonfim 1* (17 min: 49 seg.) e *Posse Bonfim 2* (17 min: 42 seg.) produzidos em 14 de abril de 2011, que encontram-se separados, mas que serão analisados como um todo, tendo em vista que o segundo é uma continuação do primeiro. Nos trazem informações acerca da tomada de posse oficial das terras pelos quilombolas, contando com representantes de outras comunidades quilombolas paraibanas, o superintendente regional do Incra, Marcos Faro; o procurador da Instituição, Ridalvo Machado de Arruda; representantes das secretarias estaduais de Educação e de Mulheres e integrantes da Associação de Apoio às Comunidades Quilombolas da Paraíba (AACADE-PB) e da Coordenação Estadual Quilombola (CECNEQ). E o terceiro vídeo: *Quilombo do Bonfim* (05 min: 13 seg.), que se encontra no YouTube com publicação em 2017⁴², mas que foi produzido em 2016, com a vinda de uma delegação queniana e que conta com uma participação mais ativa das mulheres. São vídeos curtos, mas cheio de significados.

Dessa maneira, selecionamos três momentos com anos diferenciados para perceber a participação das mulheres neste processo de luta, bem como o “lugar” que essas mulheres ocupam no grupo e, por fim, uma reunião que presenciamos da associação no ano de 2018, para analisar a participação e o lugar da mulher nas tomadas de decisões do grupo.

Portanto, através deste corpus documental, no qual deve ser incluído também as nossas observações em campo, tendo em vista o campo da etnografia⁴³, iremos tecendo os fios da

⁴¹ Alberto Banal é um fotógrafo e filósofo italiano, integrante da Associação de Apoio às Comunidades Afro descendentes (AACADE). Ao longo dos anos construiu um acervo de mais de 40.000 fotografias e 220 vídeos buscando demonstrar a realidade das Comunidades quilombolas. É organizador de uma importante obra coletiva sobre os quilombos na Paraíba e de um portal eletrônico. Entre os seus trabalhos, se encontra um catálogo que através de fotografias busca mostrar o universo feminino quilombola.

⁴² Em anos de incertezas políticas no Brasil (2016-2017) e conseqüentemente, o destino de muitas comunidades quilombolas ainda em processo de conquista de terras, a postagem desse vídeo talvez seja um incentivo para que estas percebam a conquista do Bonfim e que continuem suas lutas em busca de seus direitos.

⁴³ O método etnográfico, campo da Antropologia social, fundamenta-se no levantamento de dados sobre uma determinada comunidade com o intuito de melhor compreender o modo de vida ou a sua cultura em específico:

narrativa, juntamente com a nossa principal fonte: os relatos orais das moradoras quilombolas. Estes que contribuem de forma significativa para se perceber as suas práticas culturais, as suas relações com o espaço e a resistência na luta pelo mesmo, e, conseqüentemente, como esses aspectos constituem suas identidades.

Com a Nova História Cultural um novo perfil do historiador começou a se delinear diante da pesquisa e da História Oral, contribuindo para essa nova maneira de se “fazer história”. A utilização da história oral na presente pesquisa é de extrema importância para atender aos seus objetivos. Tendo em vista que “A História oral é hoje um caminho interessante para se conhecer e registrar múltiplas possibilidades que se manifestam e dão sentido a formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas sociais” (ALBERTI, 2005, p.164).

Portanto, utilizaremos dos depoimentos orais das mulheres da comunidade Negra Senhor do Bonfim, para compreender os elementos da constituição da identidade quilombola. Levando em conta que são as mulheres que vão entrelaçando os fios da memória e vão preservando os valores do grupo. Contamos com os depoimentos de algumas mulheres⁴⁴ escolhidas pelo seu envolvimento na comunidade, para que possamos perceber a interação e as trocas de saberes entre estes indivíduos, o seu sentimento de pertença à comunidade, bem como as suas contribuições na construção da identidade do grupo. A priori, selecionamos quatro mulheres, Dona Severina (77), Dona Josefa Faustino (69), Inácia Alves dos Santos (70), Maria de Fátima (56) que serão as protagonistas deste enredo. Estas que viveram em épocas difíceis, permeadas pela penúria, pelo sofrimento e que lutaram pelo seu território, enfrentaram todas as diversidades e preconceitos, mas hoje assumem a sua identidade negra e quilombola.

Nesse caso, a utilização de entrevistas é primordial para o desenvolvimento do trabalho, “resgatando” atores sociais até então marginalizados e silenciados, dando a estes a oportunidade de serem ouvidos e, portanto, de serem agentes históricos.⁴⁵ Utilizaremos mais

“Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios do comportamento modelado” (GEERTZ, [1926] (2015), p.7).

⁴⁴ Sentimos uma grande dificuldade em entrevistar as mulheres mais jovens, essas se diziam envergonhadas de participar de uma pesquisa. Enquanto as mais velhas rapidamente aceitaram e se disponibilizaram, quando dada as devidas explicações da pesquisa.

⁴⁵ A história oral, portanto, contribui para o “esforço de recuperar a experiência e os pontos de vista daqueles que normalmente permanecem invisíveis na documentação histórica convencional e de considerar seriamente essas fontes como evidência” (THOMSON, FRISCH & HAMILTON, 1996, p.75).

de uma modalidade de metodologia da História oral⁴⁶, definidas por Meihy (2007): a história oral de vida que constitui em entrevistas contínuas com um mesmo entrevistado, abordando temas relativos à sua trajetória e a história oral temática que consiste na aplicação de questionários que delimitam o tema a ser abordado nas entrevistas. Desse modo, partiremos do pressuposto apontado por Meihy (2007, p. 39), onde a História Oral, enquanto metodologia ou técnica, torna-se uma forma de esclarecer “situações conflitantes, polêmicas, contraditórias”.

Nesse caso, através das entrevistas buscaremos analisar e confrontar as mais várias memórias em torno dos discursos das mulheres quilombolas. Tendo em vista que a História Oral é sempre uma história do tempo presente, mas sempre será levado em consideração que, em História Oral, o coletivo ou o social, não conduzem apenas às somas das particularidades: “O que garante unidade e coerência às entrevistas enfileiradas em um mesmo conjunto é a repetição de certos fatores que, por fim, caracteriza a memória coletiva” (Idem, 2007, p.28).

Para tanto, utilizamos também um questionário semi-estruturado⁴⁷ aplicado aos moradores no ano de 2014, voltado para a temática da identidade, para perceber como estes indivíduos se percebiam, bem como os aspectos que apontavam para a construção da identidade. Além de dados mais gerais como: escolaridade, estado civil, religião e etc. Sendo de extrema importância para a presente pesquisa, por nos trazer dados e posicionamentos das figuras femininas abordadas também neste estudo.

Seguindo esse viés, entendemos a memória coletiva como objeto de estudo da história, podendo ser analisada, explorada e interpretada. Além do que “Ela [memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência - isto é de identidade”. (ALBERTI, 2005, p. 167). Para o sociólogo Maurice Halbwachs (1990), a memória não deve ser apenas entendida como um fenômeno individual, pois também é uma memória social. Portanto, ao conhecer a história de alguns sujeitos, deve-se entender o individual relacionado com o coletivo. Assim, a memória deve ser percebida como um fenômeno construído de uma forma coletiva e sujeito a mudanças, flutuações e transformações no momento em que ela está sendo articulada. Para esse autor, são os grupos sociais que determinam o que seria memorável e onde estas devem

⁴⁶ José Bom Meihy em seu livro: *História Oral: como fazer, como pensar*, sugere três espécies de entrevistas em história oral, a história oral de vida, história oral temática e a tradição oral.

⁴⁷ CNSB – QUILOMBO BONFIM. Questionário semi – estruturado (Perfil). Pesquisadora: Geilza da Silva Santos, 2014.

ser preservadas. A memória “se constitui assim em artifício político-social para marcar os elementos identitários de uma comunidade” (HALBWACHS, 1990, p. 51).

Dessa forma, alguns conceitos são primordiais no construto da pesquisa, tendo em vista o que nos alerta o historiador Antonie Prost (2008, p.121), que é impossível defini-los por uma fórmula, mas é preciso explicá-los e, conseqüentemente, “explicitá-los, desenvolvê-los, desdobrá-los”. Assim sendo, nos apropriamos principalmente dos conceitos: de memória, identidade étnica, etnicidade, pertencimento, território e gênero, assim, tomamos “emprestados” alguns conceitos da sociologia, da antropologia e da geografia para a nossa escrita sobre a temática escolhida.

Os debates sobre a identidade étnica é do domínio da etnicidade, campo da antropologia. Assim, fazemos uso deste conceito discutido por Frederick Barth (1998), que estaria relacionado à organização dos grupos étnicos. Por mais que traços culturais sejam utilizados pelos grupos étnicos como “sinais diacríticos” em suas etnicidades, deve concentrar-se no que seria “socialmente afetivo”, ou seja, olhar para esses grupos como uma forma de organização social, sendo atribuída pelos próprios “atores”. Portanto, partiria do pressuposto da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica, “na medida em que os autores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e os outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, p.194). As características, nesse caso, seriam as que os atores considerassem significativas e, portanto, traços que são utilizados por estes como sinais que marcariam as diferenças. Essas identidades são construídas dentro de determinados contextos e o que cada grupo reivindica para si. As identidades ganham sentidos através da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas.

Portanto, é necessário perceber quais características seriam levadas em considerações ao grupo para a formação de sua identidade. É preciso ressaltar que não se sabe quais as características que serão exibidas ou ocultadas. Depende do contexto e da situação em que esses atores estarão envolvidos. Sendo assim, na manutenção e construções das fronteiras entre os grupos étnicos, entram em disputas os símbolos e diferenças culturais que têm significado para a comunidade. É através dessas fronteiras que se identifica outra pessoa pertencente a um grupo étnico, mas esses critérios são sempre carregados de avaliação e julgamento. Os critérios determinam a pertença e a exclusão, mesmo que determinado grupo interaja com outro, as características culturais persistem.

Fazendo uso das fronteiras étnicas, o autor aponta a dinamização desses grupos. Por mais que haja a manutenção dessas fronteiras, quando os indivíduos ou grupos interagem com outros, as diferenças podem ser reduzidas. No entanto, por mais que as diferenças possam mudar, permanece a dicotomia entre o “eles” e o “nós”, marcadas por seus critérios de pertencimento. Assim, a construção da identidade do grupo e, consequentemente, da mulher quilombola, foram construídas entre o “nós” e o “eles”. Onde destaca-se principalmente a cor da pele, os laços de parentesco, a ancestralidade e o pertencimento ao lugar.

A identidade é marcada pela representação dos símbolos, de maneira que a representação atuaria simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações em seu interior. A representação insere as práticas de significação e também os sistemas simbólicos. As significações são produzidas quando nos posicionamos como sujeitos e é essa posição que assumimos e com as quais nos identificamos que constituem as nossas identidades (Silva, 2012).⁴⁸ A representação se une à identidade e à diferença e estas adquirem sentidos e passam a existir. Representar, para Tomaz Tadeu da Silva, significa dizer: “essa é a identidade”, a “identidade é isso”. Portanto, ao questionar as identidades e consequentemente a diferença, se questiona os sistemas de representação que lhes dão o “suporte e “sustentação” (Idem, p.91). Salienta ainda que todas essas práticas de significações estão permeadas de relações de poder, permitindo a exclusão e a inclusão em determinados grupos.

Barth (1998, p.111) aponta que as realidades das pessoas são construções culturais sustentadas por um consentimento mútuo e este “está incrustados de representações coletivas: a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições”. A cultura torna-se fundamental para se compreender a humanidade e o mundo habitado por eles. Desta maneira, nos aproximamos da proposta de Stuart Hall (2006, p. 13), que entende a identidade como um conjunto de representações culturais, construída em contextos específicos, “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”.

As representações perpassam o sentimento de pertencimento ao território, tendo em vista que o sentimento a determinada terra é uma maneira de expressar a identidade que é construída através da confrontação de grupos. A comunidade buscou a (re)construção de sua

⁴⁸ A representação tem um longo histórico que lhe conferem uma gama de significados. A concepção trazida por Tomaz Tadeu da Silva (2012) é a representação concebida como um sistema de significação: “(...), a representação é, como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado a relações de poder” (SILVA, 2012, p. 91).

história baseada em sua relação com a ancestralidade no território, ou seja, mostrando a história construída e vinculada às terras ocupadas. Como nos aponta a historiadora Ilka Leite:

A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências, de continuidade das referências simbólicas importantes a consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência (LEITE, 2000, p. 344-345).

Esse sentimento em relação ao território, relaciona-se com o sentimento de pertencimento a um grupo.⁴⁹ Ao estabelecer diálogo com o conceito de pertencimento, do antropólogo Jacques D'Adesky (2001), é preciso perceber como o espaço se reflete no indivíduo: “É realmente necessário que a ideia de espaço penetre e se organize no indivíduo, que apareça em seu pensamento, que se exprima em seu comportamento cotidiano e influencie sua identidade” (D'ADESKY, 2001, p. 122). Assim, pensamos o território e o espaço⁵⁰ em contínuas transformações, de acordo com as relações sociais e históricas que o sujeito social estabelece em seu cotidiano. Embora não sejam sinônimos, de acordo com o geógrafo Rogério Haesbaert (2006), esses dois conceitos não podem ser vistos separadamente, pois, sem espaço não haveria território.

O conceito de gênero tem também grande relevância para se pensar o lugar das mulheres negras nessa comunidade e como constroem as relações dentro do grupo. Dessa maneira, percebemos gênero como uma categoria que trata, principalmente, da relação social entre mulheres e homens, mulher/mulher, homem/homem. Pretende-se analisar as relações sociais entre homens e mulheres do Bonfim, entendendo como estas se constroem enquanto sujeitos sociais. Assim, nos basearemos em Joan Scott (1990) e a seguinte definição: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significados às relações de poder” (Scott, 1990, p.21).

A intenção é perceber o gênero enquanto codificador de sentidos e de compreensão de relações complexas entre as variadas formas de interação humana. Quando as (os) historiadoras(es) buscam encontrar as maneiras pelas quais o conceito de gênero se legitima e

⁴⁹ Para o antropólogo Paul Little (2002, p. 10): “A situação de pertencer a um lugar refere-se aos grupos que se originaram em um local específico, sejam eles os primeiros ou não”.

⁵⁰ Não iremos adentrar na discussão da diferença entre espaço e território, pois, segundo Rogério Haesbaert (2006, p. 50): “(...) assim como espaço é a expressão de uma dimensão da sociedade em sentido amplo, em sua coexistência/simultaneidade (incorporando aí, obviamente, a própria transformação da natureza), o território se define mais estritamente a partir de uma abordagem sobre o espaço que prioriza ou que coloca seu foco, no interior dessa dimensão espacial, (n) a dimensão política ou de manifestação/realização das relações de poder.”

constrói as relações sociais, elas (eles) começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as maneiras particulares e situadas dentro de contextos específicos (Scott, 1990, p. 23). O nosso intuito é perceber a realidade da mulher negra em seu contexto, não nos limitando apenas a ideia de que a mulher sempre foi relegada à subalternidade nas relações de poder. Mas, levando em consideração a ancestralidade africana dessas mulheres, tendo em vista a forte presença na África tradicional de lideranças femininas, como salienta Oyèrónké Oyěwùmí (2004), levando em consideração que “não existe uma divisão de papéis sexuais de caráter universal” (ROMANI, 1982, p. 62).

Deste feita, os nossos capítulos se dividem da seguinte forma: “*Pós-abolição: a formação de uma Comunidade negra rural*”, em que evidenciamos como ficou a vida da população negra após a escravidão, principalmente a sua relação com a terra. Tendo por base a condição de morador encontrado no Engenho Bom Fim, no início do século XX, e a formação de uma comunidade negra rural. Para o desenvolvimento deste capítulo, analisamos a historiografia que aborda a cidade, bem como os censos desta região, mapeando a população negra areiense, principalmente as mulheres e o seu modo de vida.

Em seguida no capítulo “*Memórias: as mulheres como guardiãs da História da Comunidade*”, buscamos perceber através dos relatos das mulheres quilombolas, como estas constroem e, ao mesmo tempo, reelaboram as vivências e tradições naquele espaço, percebendo a sua relação com a terra. Considerando que são essas mulheres que “vão tecendo os fios da memória” da comunidade e que mantêm a coesão do grupo. Aqui, faremos uso do relatório antropológico na percepção dos elementos ressaltados na construção da “história da Comunidade”: os laços de parentescos, reciprocidades e sociabilidades. Além de buscarmos trazer algumas práticas culturais com a presença marcante dessas mulheres, práticas estas ligadas diretamente ao território, como a lida nas roças, a religiosidade, as ervateiras e rezadeira do Bonfim.

Por fim no capítulo, “*Identidade étnica: o despertar do ser quilombola pelas Mulheres do Senhor do Bonfim*”, cotejar a construção de uma identidade pautada no sentimento de pertença ao território, bem como as leis que possibilitam a essa comunidade o direito à terra e que acabam por contribuir para a construção de uma identidade étnica. Através dos relatos das mulheres negras, perceber as lutas, as lideranças e o seu “lugar” de pertença dentro do grupo.

2. PÓS-ABOLIÇÃO: A FORMAÇÃO DE UMA COMUNIDADE NEGRA RURAL

2.1. Terras para quem? Uma breve discussão sobre a questão da terra no Brasil

Nas terras que viriam a ser chamadas de Brasil havia uma enorme quantidade de nativos que as ocupavam. Mas com a chegada dos europeus essas terras foram tomadas. Assim, os nativos foram os primeiros a serem expropriados de suas terras. Gradativamente o território indígena foi destruído e novas formas fundiárias foram surgindo, ou seja, usaram da cooptação e repressão para se impor e dominarem os territórios. Os povos nativos viviam em agrupamentos, unidos seja por laços de parentescos, pelo dialeto, etnia ou cultura e tudo que se encontrava no território (água, fauna, flora) eram de posse e uso coletivo para atender apenas às necessidades do grupo.

Após a chegada dos portugueses tudo virou mercadoria e as atividades produtivas visavam apenas o lucro. Perceberam a grande fertilidade das terras e passaram a produzir produtos agrícolas, como a cana-de-açúcar, algodão, café, além da comercialização de gado bovino, tudo para atender ao mercado europeu. A historiadora Maria do Céu Medeiros (1999) aponta, em relação à Paraíba, que alguns nativos além de ajudar na “conquista” do território paraibano⁵¹, foram utilizados como força de trabalho nos engenhos.⁵² No entanto, não fazia parte da estrutura produtiva dos nativos o trabalho exaustivo requerido no engenho.⁵³ Mas, ressalta que o “índio” trabalhava para comer e o colonizador para enriquecer, o que gerava conflitos. Assim, para integrar o nativo na labuta do engenho, a priori, foi feito o escambo. Depois, quando isso não funcionava mais, esses índios foram feitos de escravos. Segundo essa autora, apesar de ter a comprovação da escravidão indígena na Paraíba, não era dessa maneira que eram vistos nos primeiros tempos da colonização. Embora vivessem nessas condições, juridicamente eram livres.⁵⁴ Assim, como em várias regiões do Brasil, na Paraíba, a primeira mão-de-obra utilizada foi a dos nativos, principalmente nos canaviais e engenhos.

⁵¹ Segundo essa autora, a conquista da Capitania da Paraíba se fez em 1585, no entanto, só seria consolidada em 1599, devido à resistência dos potiguaras.

⁵² A historiadora Diana Soares de Galliza (1979), salienta que a colonização da Paraíba teve início com a agricultura da cana-de-açúcar e esta por muito tempo representou a sua principal força econômica.

⁵³ Para saber mais sobre essa questão ver: MEDEIROS, Maria do Céu. O trabalho na Paraíba escravista (1585-1850). In: MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Ariane Norma de Menezes. *O trabalho na Paraíba: Das origens à transição para o trabalho livre*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999, p.21-99.

⁵⁴ Ariane Norma de Menezes (1999), questiona o porquê dos nativos, livres juridicamente, se submeteram à essa condição de semi-escravidão. Aponta que alguns só descobriram tardiamente que foram enganados, por se deixarem levar pelas promessas que teriam terras para as suas roças e liberdade.

O latifúndio no Brasil, segundo Fiabani (2005, p. 350) surge da necessidade de deslocar o canavial, pois não se usava adubos e em poucos anos o solo estava esgotado. Além disso, os engenhos precisavam de madeiras, lenhas e água, o que demandava grandes extensões de terra, ultrapassando os limites. O modelo implantado, segundo alguns historiadores e economistas, foi o *plantation*.⁵⁵ Que consistia em produção agrícola em grandes fazendas, sendo de um único produto (monocultura), que eram exportados e utilizavam a mão-de-obra escrava. Segundo Gorender (2001, p. 359), a grande quantidade de terras férteis e a facilidade de acesso foram fatores determinantes para o escravismo colonial.

Em relação à propriedade da terra, a priori predominou o monopólio de todo o território pela Coroa portuguesa. A Coroa optou pela “concessão de uso” com direito à herança, entretanto, não podiam ser vendidas. Utilizou o sistema das capitanias hereditárias, que consistia em grandes doações de terras aos donatários de origem nobre. Em relação aos capitães hereditários, “estes só se tomavam proprietários privados de 20% da área de sua respectiva capitania e se obrigavam a distribuir os 80% restantes a título gratuito de sesmarias”, exercendo apenas o “poder público” sobre elas (GORENDER, 2001, p. 367).⁵⁶ O regime de doação de terras pelas sesmarias passava grandes extensões de terras a particulares, para que assim fossem ocupadas de fato e exploradas.

As sesmarias eram doadas apenas a indivíduos de confiança dos donatários e que possuísem bens. Pois, demandavam um grande pecúlio para a exploração das terras, tendo em vista a compra de escravos e ferramentas para a sua exploração, o que excluía as pessoas de poucos recursos. A história territorial no Brasil sempre foi moldada aos interesses dos senhores escravos e “da forma jurídica original se conservou na colônia apenas o que convinha ao novo conteúdo econômico - social escravista” (Idem, p. 386). Para aquelas que não tinham recursos para a compra de escravos ou exploração de terras, restou apenas a ocupação, sobrevivendo apenas da economia de subsistência.

No entanto, em contraponto às sesmarias, a posse era uma via para que os colonos mais pobres tivessem acesso à terra, mesmo que de “maneira ilegal.”⁵⁷ Ou seja, passavam a

⁵⁵ Palavra de origem inglesa utilizada para o modelo de produção agrícola nas colônias. Jacob Gorender utilizou o termo “*plantation*”, mas essa forma aportuguesada do termo não se firmou, sendo mais comum encontrá-lo em inglês.

⁵⁶ Desde que autorizados pela coroa, os donatários podiam doar as terras para aqueles que desejavam explorá-la, sempre pessoas de poder aquisitivo, o que excluía automaticamente aqueles que não tinham condições de cultivá-las. Esse sistema ficou conhecido como Sesmarias.

⁵⁷ Segundo Gorender (2001) os colonos pobres eram incapazes de vencer a burocracia. Assim, uma das formas de ter acesso à terra, era se tornando agregado dos sesmeiros.

viver nas terras como morador, na condição de agregado, até que fosse conveniente para o sesmeiros. Cada vez mais se aumentava o número de posseiros e acirravam-se os conflitos entre eles e os sesmeiros, pois, esses últimos resolveram cobrar tributos dos lavradores que estavam em “suas terras”. Com o grande aumento de posses, pouco a pouco a instituição sesmeira foi sendo abolida: “Pouco depois, em Resolução de 17 de julho de 1822, suscitada precisamente por um requerimento de conservação de posse, o governo de José Bonifácio suspendia toda concessão de sesmarias, ato que se tornou definitivo” (GORENDER, 2001, p 385). Assim, do período que se estende de 1822 a 1850⁵⁸, a posse era uma das formas de acesso às terras brasileiras. Ao mesmo tempo em que o mecanismo de doação de terras não favorecia a formação de um amplo campesinato em terras coloniais, a inexistência de uma vigilância não impedia que homens pobres ou negros fugidos fossem aos poucos adentrando nos sertões e estabelecendo suas próprias roças (SILVA & LINHARES, 1981, p.131).

No ano de 1850, com a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz, se buscou reprimir e extinguir o tráfico negreiro com penas maiores para os contrabandistas.⁵⁹ O tráfico diminuiu, apesar de não ter cessado por completo. Assim, um novo cenário passa a se configurar no acesso à terra. Os receosos senhores da terra buscavam ações, preocupados com os negros que fossem libertos e que iriam em busca de maneiras para sobreviver por meio de terras para plantar. Em meio a esse contexto é aprovada a Lei de Terras de 1850, que veio para “disciplinar” o acesso à terra. Com a intensa pressão inglesa para que fosse substituída a mão-de-obra escrava para o trabalhador assalariado e com a eminente abolição da escravidão, a Lei de Terras seria uma forma de os trabalhadores, ex-escravos, não se apossarem das terras.⁶⁰

As posses, feitas anteriormente, teriam de ser legitimadas através de mediação e extração de título. Agora, para se ter acesso às terras era necessário a compra, o que excluiu a

⁵⁸ Segundo Emilia Viotti (2010), com a aprovação da lei de 07 de novembro de 1831, que proibia o tráfico de escravos e que consideravam livres todos os africanos introduzidos no Brasil após essa data. Aprovada devido à grande pressão da Inglaterra, que exercia grande influência nas terras brasileiras. Após a Independência, o Brasil se tornou, de certa forma, uma colônia britânica, tendo em vista a dependência econômica em relação à Inglaterra. Essa dependência teve início com a vinda da Coroa portuguesa para o Brasil, pois, em forma de agradecimento pela ajuda inglesa naquele momento, concedeu a ela vários privilégios comerciais. Para mais detalhes, ver: COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 9. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 25-26.

⁵⁹ A lei de 1831 foi totalmente ignorada e o número da entrada de escravos aumentou consideravelmente, pois, mesmo sendo considerado ilegal, a maioria da população achava o tráfico legal. Foram vários os recursos utilizados para burlar a lei, escravos eram embarcados em praias onde não se tinha fiscalização, bandeiras falsas eram hasteadas para confundir os perseguidores dos navios negreiros, etc (COSTA, 2010).

⁶⁰ No livro organizado pelo economista João Pedro Stedile, *A questão agrária no Brasil*, em sua introdução aponta que a Lei de Terras normatizava a propriedade, transformando a concessão de uso em propriedade privada, pagando determinado valor à coroa. Essa característica visava impedir que os futuros trabalhadores libertos pudessem se transformar em pequenos proprietários de terra e, sem condições de pagar a Coroa, continuariam a mercê dos fazendeiros (STEDILE, 2005, p.25).

população pobre e toda a burocracia favorecia aos mais ricos. Mesmo, que muitas vezes por valor irrisório, os camponeses pobres não conseguiam pagar pelos títulos da terra para que conseguissem legitimá-la. A lei de 1850, dificultava a vida do lavrador pobre. Mas, não fazia os mesmo com as elites locais, que regularizavam as “suas propriedades [e] procuraram avançar ou incorporar novas áreas onde viviam muitos posseiros pobres sem poder para reagir” (ZARTH, 1997, p. 43).

As fraudes eram comuns, muitas vezes, com o consentimento oficial: “Os lavradores pobres, de todas as origens, não possuíam recursos para subornar autoridades e pagar despesas jurídicas” (FIABANI, 2005, p. 354). Em um país agrícola, é de se imaginar que essa privação à terra ocasionaria, mais cedo ou mais tarde, numa população miserável, de excluídos e famintos. As terras continuariam nos domínios dos grandes proprietários que utilizavam a mão de obra barata e dependente, além dos escravos que não recebiam nada. A Lei de Terras minava o acesso à propriedade das terras aos libertos, arrendatários, meeiros e imigrantes.

Assim, a prática de morador e renteiro se tornou constante. Consistindo em trabalhar alguns dias para o proprietário, vivendo da subsistência e entregando parte do que produzia para estes. Essa prática, como veremos posteriormente, foi comum na formação de comunidades rurais na Paraíba. Sem nenhum amparo jurídico, não se tinha muitas escolhas a não ser viver, de maneira assimétrica em relação aos proprietários, nesse frágil direito à terra. No entanto, com a expansão das fronteiras agrícolas e o avanço da tecnologia que minava cada vez mais a mão de obra, os moradores foram sendo expulsos das terras. A Lei de Terras foi o “batistério” do latifúndio brasileiro, segundo alguns economistas. Regulamentando e consolidando o modelo da grande propriedade rural e que até hoje compõe a assimétrica posse das propriedades de terras.

O campesinato brasileiro, de maneira geral, se formou bastante diversificado, sendo que o principal mecanismo acionado para ocupar a terra foi a posse, emergindo nas:

- a) [...] antigas zonas agroexportadoras, como as áreas de antigos engenhos de cana-de-açúcar, algodozeiras e cafeeiras - quando se formaram arranjos entre proprietários e foreiros, colonos ou arrendatários, trabalhadores camponeses que moravam no interior da propriedade – e se originaram núcleos camponeses nos arredores destas propriedades, em “terras livres”; b) denominado campesinato de fronteira, que consistiu na implantação de núcleos camponeses que garantiram o povoamento de áreas distantes, muitas vezes ligados à expulsão de povos indígenas c) o campesinato que mais se aproxima do modelo europeu, que ocorreu no sul do país, em consequência do incentivo, por meio de doação de terras pelo Estado Imperial, a

imigrantes assentados em colônias (CUNHA, 2013, p. 56 *apud* MONTEIRO, 2013, p. 60),

No Nordeste brasileiro, a sua ocupação pela doação de sesmarias foi sendo focada, na sua parte litorânea (Clima tropical e úmido, vegetação de mata atlântica), às grandes plantações de cana-de-açúcar; já as terras situadas no interior (clima Semiárido, vegetação preponderante de caatinga), com a introdução da pecuária. Desenhava-se o espaço agrário nordestino, de latifúndio pecuarista e monocultor. Os camponeses pobres das mais variadas origens (índios, mestiços, deserdados empobrecidos, escravos libertos e/ou alforriados) foram os primeiros posseiros da história agrária do Brasil. Excluídos do sistema latifundiário, restava a ocupação, estabelecer as suas casas e roças nas sesmarias, cabendo aos fazendeiros permitir que continuassem ali.

A formação do espaço agrário paraibano, que assim como toda a região Nordeste, teve a sua ocupação a princípio na região litorânea e depois se direcionando ao sertão. Desenvolveu a cultura canavieira, tendo seu primeiro engenho construído no final do século XVI, e multiplicado nos séculos seguintes (GALLIZA, 1979, p. 22-23). Enquanto no sertão, a fazenda pecuarista teve grande importância, tendo o destaque dos vaqueiros. Homens livres pobres, que cuidavam dos gados e que recebiam como pagamento alguns animais que vendiam e compravam um pedaço de terra; ou arrendavam ou se apossavam. A produção de pequenos alimentos foi desenvolvida nessa região, tanto para alimentar os vaqueiros, quanto os escravos. Além do que o desenvolvimento da agricultura também corroborava para a alimentação do gado.

O agreste paraibano, com ênfase na Microrregião do Brejo, teria a sua colonização de forma tardia. Em meio à ocupação do Litoral e do Sertão, o Brejo vai se configurando entre os séculos XVIII e XIX, como o encontro dessas duas correntes de povoamento: do açúcar do litoral e do boi do sertão. O trabalho do negro escravizado, embora dominante, conviveu com o trabalho do escravo indígena e os camponeses pobres. A dinâmica que se desenhou de ocupação e desenvolvimento do espaço paraibano teve, a priori, a utilização principalmente dos índios e o seu desenvolvimento econômico esteve intrinsecamente ligado ao trabalho dos negros escravizados. Como coloca Rocha (2007, p. 130): “Apesar dessa baixa presença de escravos, na Paraíba, como em todo o Brasil, formou-se uma sociedade escravista – no sentido de que a escravidão fundamentava as relações de trabalho e todo o tecido social”.

Como veremos mais adiante, a cidade de Areia, apesar de não ter tido um número considerável de escravos, teve a sua economia sustentada pelo contingente negro.

Mas a priori, gostaríamos de adentrar um pouco na discussão de um campesinato negro, que será de importância para se compreender o universo das comunidades quilombolas.

2.2. Um Campesinato Negro

É a minha vez de anunciar uma equação: Colonização = Coisificação

(Aimé Césaire)

É com essa citação, do poeta martinicano, Aimé Césaire, que iniciamos este tópico. Queremos suscitar a questão do negro africano tirado de suas terras, dos seus hábitos, das suas crenças, dos seus deuses e trazido para as Américas. Onde lhe foi imposto novos costumes, novas práticas, novas crenças e a ideia do “negro bárbaro”, inventado da Europa, na frenética busca de se impor a outras culturas, de inculcar a superioridade branca/ocidental/cristã. O que resultou na visão do negro como sujeito inferior, bárbaro, sem cultura, sem inteligência, ou seja, na “coisificação” do negro. Embora de origens étnicas diferenciadas, foram transformados de acordo com uma visão eurocêntrica, em africanos, como se fossem um grupo homogêneo. Não levando em consideração a multiplicidade de línguas, religiões e culturas. Ao chegar ao Brasil, se depararam com um ambiente de trabalho compulsório, de exploração e produção de riquezas.

Tirados de suas terras para serem escravizados, justificado, muitas vezes, pela classe dominante, como um favor, pois, estavam tirando-os da ignorância em que viviam, através principalmente, da conversão ao cristianismo. Tendo o apoio da religião, a escravidão não era questionada, sendo desígnios de Deus, como nos aponta Emilia Viotti (2010, p. 13): “Acreditava-se que era a vontade de Deus que alguns nascessem nobres, outros, vilões, uns, ricos, outros, pobres, uns, livres, outros escravos. De acordo com essa teoria, não cabia aos homens modificar a ordem social”. E assim, os negros eram vistos como inferiores e deveriam viver como escravizados, esse discurso era utilizado para legitimar a aceitação do “seu lugar”.

Mesmo depois da abolição, a situação não melhorou. Portanto, não seria com o fim da escravidão, sancionada com a lei de 13 de maio de 1888, que iria trazer melhores condições

de vida ao negro. A liberdade não foi sinônimo de igualdade e cada vez mais essa população foi sendo colocada à margem da sociedade. A “liberdade” não resultou em mais igualdade social e até hoje os descendentes dos negros escravizados carregam consigo o estigma de uma sociedade excludente e que os inferioriza.

E os negros? Nesse sistema exclusivo, como passaram a formar um campesinato negro? A população negra, totalmente excluída do direito à terra, alimentava a exportação através do seu suor e sangue, eram o alicerce da economia, trabalhando incessantemente em condições desumanas.

O sistema colonial mantinha-se com a mão de obra escrava, trabalhando para atender ao mercado mundial. Foram eles a erguer fazendas e engenhos, enriquecendo os proprietários, plantaram café, algodão, cana de açúcar e etc⁶¹: "Retiraram ouro e prata de montanhas ou rios, além de ajudarem a desenvolver diversas cidades e seus arrabaldes. Foram lavradores, mineradores e pastores" (GOMES, 2015, p. 8). Em troca, recebiam maus tratos e viviam com a intolerância dos senhores e a brutalidade dos feitores. Nos centros rurais ou urbanos, lá estava o trabalhador cativo. No entanto, é necessário salientar que as pessoas escravizadas se rebelavam, buscavam formas de burlar a situação em que viviam, sejam na forma de insurreições, fugas, assassinatos, morosidade no trabalho. Junto a isso, viriam as chicotadas, troncos e prisões. Entre essas experiências, alguns escapavam, coletivamente ou individualmente e formavam comunidades:

Nas Américas se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos (...). No Brasil, desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação *mocambos* e depois *quilombos* (GOMES, 2015, p.9).

Esses termos⁶², da África Central, eram usados para denominar acampamentos improvisados, seja para guerras ou capturas de escravizados. Em sua maioria os quilombos ou mocambos eram formados por escravos fugitivos. “Dos canaviais e engenhos do Nordeste surgem as primeiras notícias de fugas de escravos e a constituição deles em comunidades.” (Idem, p.12). Cada vez mais se tornavam atrativos os quilombos para os negros, uma forma de liberdade. O que desagradava às autoridades coloniais, que o chamavam de “contagioso mal.”

⁶¹ Segundo Fiabani (2005, p. 21): “A economia escravista nacional produziu a mais rica gama de mercadorias coloniais com mão-de-obra servil: açúcar, arroz, café, charque, fumo, pau-brasil, ouro etc”.

⁶² No século XVII, o termo quilombo designava também os rituais de iniciação dos guerreiros imbalas (jagas). O mocambo (Mukambu) significava também pau de feira, “tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos” (GOMES, 2015, p.10).

Segundo esse mesmo historiador, os conflitos coloniais foram determinantes para o aumento das fugas e o crescimento dos quilombos.

Em Pernambuco, a invasão holandesa e as batalhas coloniais decorrentes provocaram caos e deserções em vários engenhos. No século imperial, no período da Regência — com revoltas rurais em Pernambuco e Alagoas (Cabanada), no Maranhão (Balaçada), no Rio Grande (Farroupilha) e no Grão-Pará (Cabanagem) —, houve o recrudescimento das deserções. Os escravos percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão; portanto, havia maior possibilidade de sucesso para suas escapadas. De norte a sul, conflitos de fronteiras também facilitaram e muitos quilombos de determinadas regiões. (GOMES, 2015, p.14).

As escapadas dos negros também dependiam de vários fatores, como a ajuda de outros escravos, o momento oportuno, o apoio de “acoitadores” lá fora e que ficassem o máximo de tempo ocultos. E assim, se embrenhavam matas adentro, em grupos pequenos ou sozinhos na busca de sua liberdade. No entanto, grupos maiores tinham maior êxito em construir moradias e viver da agricultura de subsistência. Mas, como assinala os historiadores Fiabani (2005) e Gomes (2015) no período da escravidão, os chamados quilombolas geralmente não criavam vínculos com as terras, pois a prioridade era proteger suas liberdades e não as terras que exploravam, a mobilidade assim era essencial muitas vezes. Quando assaltados embrenhavam-se nas matas abandonando aldeias e plantações. A fauna e flora foram aliadas dos quilombolas, pois eram em áreas de morros, serras, manguezais, planaltos, pântanos, florestas, rios e etc. eram transformados em refúgios.⁶³ Esses fatores geográficos contribuía, também, para os embates contra as expedições que visavam destruí-los.

Mas, o crescimento dos quilombos se dava também pelo crescimento com a reprodução interna. Assim, em varias regiões mais habitantes nasciam e quando cresciam ocupavam territórios. Mas de que viviam esses quilombolas? Diferentemente do que se pensa, os quilombos não viviam totalmente isolados, mantinham muitas vezes trocas econômicas com diferentes pessoas no período colonial, (lavradores, pescadores, roceiros, garimpeiros, camponeses, quitandeiras e etc.), sejam escravos ou livres. No entanto, como salienta Gomes (2015), isso não quer dizer que essas trocas fossem sinônimas de paz ou ausência de conflitos,

⁶³ Segundo Gomes (2015, p 16 -17), embora menos conhecidos, houve a proliferação dos quilombos suburbanos. No período oitocentista, unidades móveis se formaram no Brasil, especialmente nas grandes cidades escravistas do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, eram espaços de esconderijo para os milhares dos fugidos noticiados na imprensa. Mas, a historiografia deixou, por muito tempo de lado, esses pequenos quilombos formados nos morros e encostas dessas cidades.

mas significavam experiências que conectavam toda a sociedade escravista, os que reprimiam e os que acobertavam.

A agricultura, hoje um dos símbolos das comunidades rurais atuais, fez parte da economia quilombola, onde produziam seus alimentos e até comerciavam. Plantavam, colhiam e realizavam festas para suas boas colheitas. Mas Gomes (2015, p.21-23) enfatiza que apesar de importante, a agricultura não foi à única atividade da economia quilombola, forneciam também lenhas para a fabricação de cerâmicas e cachimbos, além de outros produtos da sua cultura que eram comercializados e existe notícias que alguns se tornaram coletores extrativistas. Constatamos que cada quilombo tinha as suas particularidades, não sendo um todo homogêneo, de acordo com sua região, o local onde viviam e as possibilidades que a natureza lhes proporcionava. “No Nordeste colonial tanto se plantava batata-doce, banana e cana-de-açúcar como houve épocas em que os quilombolas saqueavam fazendas vizinhas, cobrando uma espécie de tributo” (Idem, p.23). A face camponesa quilombola se desenvolvia cada vez mais. Destruir esses quilombos ia além de suas capturas, era também uma forma de confiscar sua produção agrícola.

Ciro Flamarion (1979) pensando a questão da “brecha camponesa”, expressão emprestada de Tadeu Lepkowsk como salienta, aborda a existência de atividades no período colonial que não estavam inseridos no sistema plantation. Utilizando também da tipologia abordada por Sidney Mintz, nos traz essas atividades. Existiam os camponeses não proprietários; os camponeses proprietários; as atividades camponesas dos quilombos⁶⁴ e o protocampesinato escravo através de roças. Se dedicando a este último, que seria atividades agrícolas realizadas pelos escravos, concedido no interior das fazendas. Mas, salientando que essa atividade era secundária, que seria feitas nos domingos e dias santos. Obviamente existia os que não respeitavam esses chamados “dias livres” dos escravos, além do que o trabalho realizado por eles eram exaustivos e que muitas vezes como esse trabalho pesado, não sobrava mais energia para continuar trabalhando.

⁶⁴ Os camponeses não proprietários formavam um campesinato sem terra, os lavradores arrendatários que existiam nas grandes propriedades de açúcar, que apesar de existirem alguns que eram grandes produtores e existiam aqueles que se dedicavam a agricultura de subsistência. Nessa categoria, também se encaixavam os “moradores” que trabalhavam nas plantações de cana junto com os escravos. Os camponeses não proprietários viriam da chamada servidão temporária ao terminar recebiam algumas parcelas de terra, que no caso do Brasil teria, por exemplo, os colonos açorianos no Sul, mas que foram eliminados pelo desenvolvimento das fazendas de gado e as conjunturas políticas. Já as atividades camponesas dos quilombos, Ciro Flamarion traz o exemplo do quilombo dos Palmares com sua economia agrícola e de artesanato bem desenvolvida.

Sobre essa questão Gomes (2015) aponta que algumas vezes, os fazendeiros recomendavam que deixasse os escravos possuírem roças, tanto para evitar insurreições, quanto para fazer com que eles criassem vínculos com as terras. Alguns escravos, conseguiam até comercializar seu excedentes.

A luta escrava pela autonomia do cultivo de roças podia estar entrelaçada com outros embates, abrindo espaços autônomos e modificando a organização do trabalho. Mediante o cultivo de roças próprias e a comercialização dos excedentes, os escravos procuravam organizar uma rede mercantil articulada no âmbito das propriedades em que trabalhavam. Tais redes podiam ser estendidas para além dos limites sociais e espaciais das fazendas. Cativos de proprietários diferentes permutavam e negociavam os produtos de suas roças, com o reconhecimento de seus senhores. (GOMES, 2015, p. 31).

Certamente havia a proibição e reclamações dessas práticas pelos senhores, quando alcançava maiores proporções. Mas, seria em torno dessas roças que muitos escravos reelaboraram seus modos vida, forjando experiência que marcariam o pós - abolição. Além de práticas econômicas, a prática da roça traria aspectos simbólicos e culturais que marcariam a vida dos cativos. Assim se formou um campesinato, baseados nos pequenos lavradores, escravos, libertos, indígenas e etc.

A população dos quilombos era bastante diversificada, existindo quilombos mais estáveis com população maior e outros menos números e improvisados contando com mais homens que mulheres. No entanto, não se deve desmerecer este último no quesito organização dos territórios. “Certos mitos na memória coletiva de alguns remanescentes revelam a função das mulheres. Por exemplo, cabia a elas esconder o máximo de grãos na cabeça — entre seus penteados — e escapar para as matas, o mais longe possível.” (Idem, p. 39). Isso seria feito para que quando encontrassem outro local poderiam recomeçar a partir desses grãos. Segundo esse mesmo autor há indícios que essas mulheres também eram responsáveis pela função religiosa na proteção dos quilombos. Em quilombos maiores, teriam sido base também da economia, na produção artesanal, por exemplo, e até mesmo no enfrentamento contra as tropas escravistas ela estaria ali, lutando lado a lado os homens, lutando pelas suas liberdades.

Mott (1988) destaca que a falta de informações acerca das mulheres nos quilombos faz com que se saiba pouco, mas destaca algumas lideranças e participação destas a partir de fragmentos. A exemplo, Aqualtune que organizou sua fuga e de outros escravos do engenho

de Porto Calvo para Palmares⁶⁵ e, juntamente com Ganga Zumba organizaram “um estado negro, que abrangia povos distintos”. No Mato Grosso “houve um quilombo liderado por uma mulher que agrupava negros e índios”. Teresa foi rainha do quilombo de Quariterê “durantes duas décadas” e organizou de tal maneira que o quilombo pode sobreviver até 1770, contando com uma agricultura desenvolvida, produzia algodão e vários mantimentos; “possuía teares com os quais fabricava tecidos grossos, que possivelmente eram vendidos para fora do quilombo, assim como excedentes alimentares” (Mott, 1988, p.47). Outro exemplo trazido por essa autora é de Felipa Maria Aranha, mulher negra que chefou um quilombo na “cabeceira do rio Itapuru, que desembocava no Tocantins. (...) O quilombo chegou a possuir mais de 300 pessoas e Felipa foi intitulada Principala, pela valentia” (Idem, p.47).

Deste feito, teriam sido os primeiro quilombos, localizados nas matas que desenvolveria um campesinato negro, voltado para agricultura, aliados a fertilidade das terras, bem como para a divisão das terras. As diversas comunidades rurais (algumas urbanas) espalhadas por todo o Brasil são os reflexos de um longo processo de escravização e no pós - abolição de negros que se juntaram e formaram comunidades, seja por laços de parentescos ou amizade. Segundo Gomes essas comunidades dos fugitivos da escravização:

(...) produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania (Gomes, 2015, p.7).

No entanto, o acesso á terra pela população negra se deu de outras maneiras. Com o “fim da escravização” em 1888, alguns refugiados dos quilombos continuaram neles, outros continuaram trabalhando na condição de moradores, de meeiros nas antigas terras onde haviam sido escravizados, alguns receberam as terras mediante doação ou compra.

A Comunidade Negra Senhor do Bonfim foi formada em domínios de particulare e viviam como subordinados ao proprietário. Situação semelhante em outras comunidades negras paraibanas: Lagoa Rasa e Curralinho em Catolé do Rocha; Barreiras em Coremas; Vaca Morta no município de Diamantes e Mundo Novo em Areia. Mas, existem aquelas

⁶⁵ Situado na então Capitania de Pernambuco, hoje no estado de Alagoas. “Palmares foi a maior confederação de quilombos no Brasil e o melhor pesquisado” (MOTT, 1988, p. 45).

estabelecidas em terras próprias: Grilo⁶⁶, em Riachão do Bacamarte; Caiana dos Crioulos, em Alagoa Grande; Ipiranga, Gurugi e Mituaçu, em Conde; Pedra D'água, em Ingá; Matão, em Gurinhém; Serra Talhado, em Santa Lúzia; Pitombeira, em Várzea; Fonseca, em Manaíra; Contendas, em São Bento e Paratibe em João Pessoa. Segundo Fortes & Lucchesi (2013, p.53): “Todas essas comunidades se formaram em terras tornadas suas por herança, registro ou posse nas décadas finais do regime escravocrata ou logo após a abolição.” No entanto, essas comunidades, devido a falta de insegurança jurídica em relação à essas terras, existe o receio de perda do território.

Atualmente, existem 38 comunidades quilombolas reconhecidas e espalhadas pela Paraíba e uma em processo de reconhecimento. Com trajetórias diferenciadas de ocupação, mas que tem em comum a busca por melhores condições de vida. A maioria das comunidades está localizada nas zonas rurais, sendo duas localizadas em área urbana, as comunidades quilombolas de Paratibe (João Pessoa) e do Talhado Urbano (Santa Luzia). Deste feito, as comunidades quilombolas não são reconhecidas através de sua origem no período escravista, mas a partir da ideia de grupo social, com ancestralidade africana. A legalização, portanto, destas comunidades perpassam as questões de identidade e territorialidade.

Várias pesquisas tem se voltado para essas comunidades paraibanas, ainda que muito ainda tenha-se o que pesquisar sobre esses grupos étnicos. Gostaríamos de destacar duas obras que abordam a temática dos quilombos da Paraíba. Primeiramente o livro: *Quilombos da Paraíba*: a realidade de hoje e os futuros de amanhã, já citado, e que reúne trabalhos de pesquisa sobre algumas comunidades quilombolas da Paraíba refletindo sobre sua situação após vinte e cinco anos de promulgação da constituição de 1988 (outubro de 2013). A segunda obra por nós apontada é: *Quilombos na Paraíba*⁶⁷, que reúne trabalhos de antropólogos, sociólogos, geógrafos, historiadores e um biólogo que trazem contribuições significativas para o campo de pesquisas sobre as comunidades quilombolas paraibanas. São obras que nos fazem perceber uma visão mais ampla sobre as comunidades paraibanas e que nos norteiam na busca de fazer com que esses grupos sejam visibilizados.

⁶⁶ Segundo Fortes & Lucchesi (2013), apenas muito recentemente alguns moradores conseguiram comprar pedaços de terra nos arredores em que os mais velhos viveram na condição de moradores.

⁶⁷ TELLA, Marco Aurélio Paz (Org.). Quilombos na Paraíba. *Cadernos Imbondeiro*. João Pessoa, v. 4, n.1, p. 5-102, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/ci/issue/view/1644>>. Acesso em: 20 de julho de 2017.

2.3. Uma comunidade negra rural no município de Areia: a memória de assujeitados no Senhor do Bonfim.

O município de Areia, localizado no Brejo paraibano, teve sua economia baseada na agricultura, mas teve seus “grandes ciclos”, de algodão, cana-de-açúcar e café, nos últimos anos do Império e do agave já na república. “Em Areia, com efeito, a lavoura de produção de alimentos sempre conviveu com as culturas de produtos mais rentáveis, isso quando a conjuntura internacional se apresentava favorável” (GAUDÊNCIO, 2007, p. 174).

Horácio de Almeida [1950] (1980), sobre os ciclos econômicos de Areia, aponta que no início do século XIX, o algodão fazia parte da economia areiense, em conjunto ou separadamente se tinha as lavouras subsidiárias. O algodão era valorizado, seu preço estava em alta. Assim, um grande número de escravos era trazido para o interior como constata Maria do Céu Medeiros:

Os resultados demográficos da expansão do algodão, puxando escravos para o interior, aparecem na Estatística da População da Província, em 1851. Nela, as freguesias que possuem maior número de escravos são as mesmas que se destacam como produtoras de algodão. É o caso das vilas de Campina (Grande), Mamanguape, Bananeiras, Independência (Guarabira) e da cidade de Areia (MEDEIROS, 1999, p. 66).

Durante esse período, segundo Fiúza et al (1998, p. 49), a exploração dos agricultores era menor, pois os grandes proprietários estavam tendo grandes lucros. Assim, suponhamos que seria um período em que tivesse uma maior mão de obra escrava, tendo em vista o que Maria do Céu Medeiros nos traz acima. “Porém, com o fim do boom, em 1870, e a queda de preço do algodão provocada pelo retorno dos Estados Unidos ao mercado (depois da guerra da Secessão) e pela entrada em cena da produção egípcia e, internamente, da produção paulista em condições mais competitivas”, os homens pobres e livres passaram a ser presas fáceis para os proprietários. Como salienta Medeiros (1999), a Paraíba nunca contou com um número significativo de escravos para atender as suas necessidades. Na Paraíba, no período de crises, em que não podiam adquirir escravos, aceitavam o estabelecimento dos camponeses pobres em suas terras. Além do que, os navios que traziam os negros escravizados, desembarcavam em Pernambuco o que os tornava mais caros para os paraibanos (MEDEIROS, 1999, p. 50).

Assim, com a queda do algodão em meados do XIX, a atividade canavieira volta a ter seu auge e ser a principal fonte da economia. O açúcar apesar das oscilações de preço, ainda

era “um grande esteio do comércio de exportação paraibano” (GALIZZA, 1979, p. 23). A historiadora Eleonora Félix (2010, p. 74), aponta que em Areia o “cultivo da cana-de-açúcar possibilitou na implantação de pequenos e numerosos engenhos”, sendo produzidos açúcar, rapadura e aguardente. Essa numerosa quantidade de engenhos denotaria a importância que teve o cultivo dessa matéria prima em Areia.

Assim, temos uma Areia predominantemente agrícola que se caracterizou sempre pelo sistema de monocultura, tendo suas quedas e altas na economia. Areia passou por cinco ciclos importantes: 1º) no período colonial, com a introdução e desenvolvimento da cultura canavieira; 2º) a fase do café, introduzido no início do oitocentos e que desaparece totalmente nas primeiras décadas do século XX com as pragas e o esgotamento dos solos; 3º) o retorno da cana-de-açúcar, que estava desvalorizada; 4º) o agave ou sisal é integrado em 1930, tendo seu auge durante a II Guerra Mundial, pelo seu uso em ingredientes explosivos, devido a resistência de sua fibra. Depois houve seu declínio e retorno da cana-de-açúcar como atividade principal.

Em relação à população escrava na região em 1851, segundo alguns dados a população de Areia, contava com um total de 20.552 habitantes, sendo 18.540 livres e 2.012 escravos. (PINTO, 1977 *apud* GAUDÊNCIO, 2007, p.173). Eleonora Félix também traz dados sobre a população escrava areiense desse ano, sendo a “Cidade d’Area” a quinta da Paraíba com número de escravos, sendo 10,5% da população escrava.⁶⁸ Constatamos que alguns areienses para ampliar seu poder aquisitivo, se valeram da exploração escrava. Vamos ao primeiro censo do Brasil de 1872, para tentar mapear a população negra em Areia e compreendermos o quadro geral em que se encontrava essa população anos depois.

⁶⁸ Essas informações que a historiadora Eleonora Félix (2010) traz em sua dissertação são do Mappa Estatístico da População Livre e Escrava da Província da Paraíba do Norte em 1851, presente no Relatório do Presidente de Província da Parahyba, o Dr. Antonio Coelho de Sa e Albuquerque, em 3 de maio de 1852.

Quadro 1: População de Areia em 1872

Sexo	População	Branços	Pardos	Pretos	Caboclos
Homens livres	11902	3385	7705	597	215
Mulheres livres	12223	3578	7923	553	169
Homens escravos	692	-	259	433	-
Mulheres escravas	732	-	306	426	-
Total	25.549	6963	16193	2009	384

Fonte: Censo de 1872.

Esses dados são significativos para termos uma ideia dessa população que vivia em 4.484 fogos, sendo 4.408 habitadas e 61 desabitadas. Contando com uma população de 25.549, sendo 94,42% livres e 5,57% escravos. Areia teria sido nesse período de predominância branca? Ou teria sido a “Aldeia Negra” que o historiador Souto (2015) a denomina. No quadro acima, podemos constatar que existem homens e mulheres livres que foram identificados como “pretos”, o que já nos daria um percentual de aproximadamente 7,86 % de negros em Areia. Mas e os pardos? A designação de pardo “era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco” (CASTRO, 1995, p. 34 *apud* NICÁCIO, 2015, p. 44). Os pardos estariam mais “próximos” dos brancos⁶⁹ e os homens livres com ascendência africana, eram considerados pardo no século XIX. Assim, vemos uma população negra equivalendo a 71,24 %, o que seria mais da metade da população. No quadro geral da Paraíba em relação a população Rocha (2007, p. 140) nos apresenta: “Porém, considerando os dados por cor, tinha-se uma maioria de população negra (parda e preta), que somava 221.938 (188.241 pardos e 33.697 pretos), atingindo o percentual de 59%, superando, assim, o número dos brancos, que atingiram o número de 139.988 (37,2%)”, o que também nos mostra uma Paraíba com grande contingente de negros.

⁶⁹ Um dos aspectos aspecto que veio marginalizar ainda mais a população negra adveio do cientificismo, evolucionista, determinista e positivista: o racismo científico. Aqui no Brasil esse racismo é associado à escravidão, foi aceito pela elite brasileira em 1870 e acolhida amplamente principalmente nas décadas de 1880 e 1920. No pós abolição essas teses irão sendo aprofundadas e propagadas com a ideia de inferioridade dos negros, dando início ao processo de branqueamento da população para que assim alcançasse o status de “superioridade” das sociedades brancas européias.

Vemos também uma quantidade maior incluídos na categoria social de pretos, considerados livres do que a quantidade de escravos. Analisando dados anteriores a 1872, Rocha (2007, p. 144) constata que essa diminuição de escravos na Paraíba se deu pela lei Eusebio de Queiroz, que extinguiu o tráfico de gente, o que encareceu os escravos vindos da Costa da África, acrescentando que houve a intensificação do tráfico interno (1850-1880), onde os “senhores da Paraíba negociaram mais de 13% de seus escravos”, deslocando escravos para o centro-sul. Como demonstrado por GALLIZA (1979, p. 144), “a Paraíba perdeu entre 1874 e 1884, no comercio interprovincial, 3.412 escravos, os quais, somados com os dados existentes para os anos 1856-1874 atingiram 3.788 cativos”. Sobre o comércio de escravos em Areia, Eleonora Félix (2010) analisando escrituras de compra e venda, assinala que os anos de 1860 e 1870 foram mais intensos, graças ao contexto já evidenciado acima, o comercio provincial e a valorização da mão-de-obra escrava devido ao “fim do tráfico”.

Mas e sobre essa população escrava? Reagiu durante esse período em busca de sua liberdade? A cidade de Areia, exaltada na historiografia paraibana tradicional e pelo discurso da elite, por ter sido a primeira cidade da Paraíba a libertar seus escravos.⁷⁰ No entanto, é preciso compreender que essa “liberdade” não resultou em mais igualdade social.

Na historiografia clássica analisada sobre o município de Areia, podemos constatar a lacuna no que diz respeito à participação dos escravos no processo de abolição, tendo destaque apenas a elite abolicionista, como se tivesse sido apenas de “cima para baixo” e o negro não tivesse nenhuma participação. É o caso do clássico de Horácio de Almeida [1958] (1980), *Brejo de Areia: memórias de um Município*, utilizado como livro base para se conhecer tempos remotos dessa cidade. Mesmo sendo rico em informações, em relação ao negro há um silêncio, quase nunca aparecendo em sua escrita, privilegiando assim os membros da elite. No capítulo “Cruzada Benemerita”, enaltece Manuel da Silva como o grande herói da abolição que só descansa quando ver os últimos cativos libertos e quando se fala das pessoas escravizadas é de maneira muito superficial como se tivessem sido meros expectadores na luta pelo fim da escravidão. Sobre outra obra de Almeida intitulada *História da Paraíba* (1966), a historiadora Solange Rocha aponta que nesta obra o autor também não deu destaque a população escravizada, tecendo comentários sobre a escravidão em poucas

⁷⁰ A abolição da escravatura nessa cidade ocorreu antes da Lei Áurea de 13 de maio de 1888. Segundo Horácio de Almeida [1958] (1980) no dia 22 de abril de 1888 foram libertos os três últimos, mas o dia 03 de maio que foram realizadas as festividades em comemoração e este dia ficou como dia da libertação dos escravos em Areia.

páginas. No entanto, salienta que esse autor não despreza a vida dos escravizados, mas acaba passando a ideia que os senhores não foram tão cruéis com seus escravos.⁷¹

Buscando sanar essa lacuna na historiografia, a historiadora Eleonora Félix da Silva (2010) em sua dissertação: *Escravidão e Resistência Escrava na “Cidade D’Area” Oitocentista*⁷², analisa as mais variadas experiências vividas pelos escravos em Areia no século XIX, aportada pela história social da escravidão. Mostrando as resistências e as ações de liberdade desses indivíduos, percebendo-os como sujeitos históricos. Mas acima de tudo demonstrando que estes não ficaram passivos, enquanto apenas uma elite areiense buscava a abolição do sistema escravista na cidade de Areia.

Sobre o fim da escravidão Almeida ([1950] (1980), p. 143) coloca: “Estava Areia limpa da mancha do cativo. A gloriosa jornada que sagrou a liberdade do elemento servil na terra de Manuel da Silva ia ser comemorada com manifestações do mais vivo entusiasmo.” Mas e depois da abolição, como ficou a vida do homem e da mulher negra nessa cidade? Horácio de Almeida destaca o grande feito dos areienses na busca do fim da escravização, mas como ficou a vida dessas pessoas que por muito tempo ficaram a mercê dos senhores? Esse autor constata a dificuldade da integração do negro na sociedade, tendo em vista o preconceito de cor arraigado nela. Mesmo apontando os castigos sofridos por estes, Almeida suaviza dizendo que a situação de vida continuava a mesma e grande parte continuava com os antigos senhores, mostrando assim a “ligação afetiva” entre eles principalmente quando as maiorias dos donos dos escravos davam de maneira “espontânea” suas alforrias.

No entanto, várias questões podem ser levantadas em relação a esta prática, desde o contexto em que a população areiense vinha enfrentando com crises, como as pragas de gosmose que minou os canaviais e assim os donos dos engenhos não poderiam manter seus escravos, buscando novas formas de sujeições. E assim José Octávio de Mello (1994) aponta que foi a crise econômica que contribuiu para o fim da escravidão e não apenas o “humanitarismo dos abolicionistas”.

⁷¹ Em uma parte de sua tese, Solange Rocha analisa a historiografia paraibana para compreender o silenciamento a respeito da população negra. Abordando o quanto o negro ficara marginalizado da história e agora o surgimento de novas pesquisas que o percebem como sujeitos históricos. Para mais detalhes ver: ROCHA, Solange P. *Gente Negra na Paraíba Oitocentista: População, Família e Parentesco Espiritual*. 2007. 424 p. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, p. 51-67.

⁷² SILVA, Eleonora Felix da. *Escravidão e Resistência Escrava na “Cidade D’Area” Oitocentista*. Campina Grande. UFCG, 2010. 188 p. Dissertação (Mestrado em História).

Infelizmente alguns censos posteriores de 1890 e de 1900, não nos trazem detalhes dessa população, apenas a questão do sexo, mas não seria possível que um contingente tão grande de negros, como vimos no primeiro recenseamento desaparecesse. Vamos aos dados,

Quadro 2 : População Areiense de 1872 - 1920

Ano	1872	1890	1900	1920
Total	25.549	26.590	24.817	43.452

Fonte: IBGE, Censos de 1872, 1890, 1900, 1920.

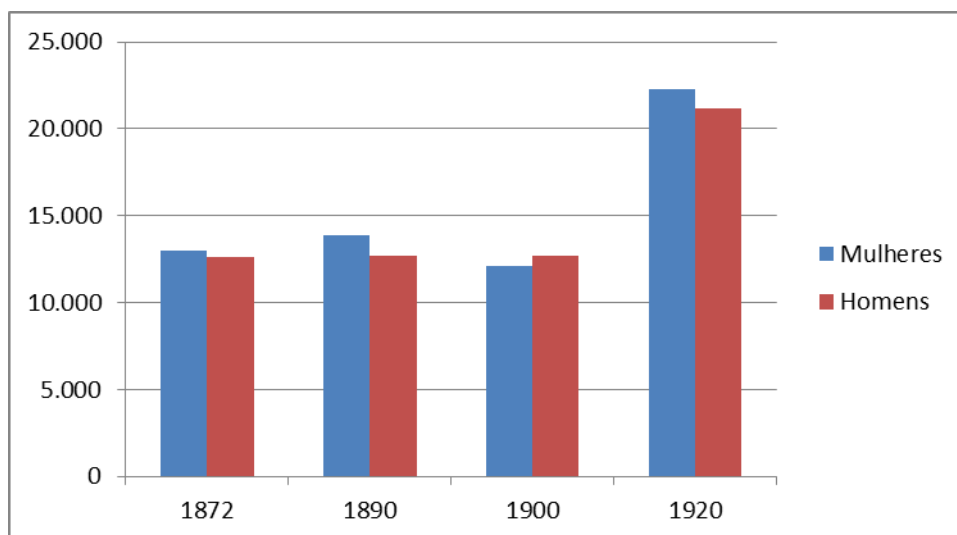
Vemos o aumento da população areiense, mesmo que pequena, no intervalo de 1872 a 1890, talvez pessoas atraídas pelo trabalho, pela fertilidade do solo ou que viam nessa cidade um lugar bom para se viver, trabalhando nos engenhos e quiçá desenvolver suas roças de subsistência. Pedro Nicácio Souto (2015, p. 41) salienta que por não ser tão elevado o aumento populacional entre esses períodos talvez tenha sido, apenas um crescimento vegetativo da população local. Mas devemos levar em consideração que Areia durante o século XIX teve seus “boons econômicos”, com a cultura do algodão, da cana-de-açúcar, do café, do fumo e do agave, que corroboravam para um aumento dessa população. Não podemos deixar de lado que ela também esteve imersas em crise, quando o produto que estava produzindo sofria quedas no mercado, como visto anteriormente, o que corroborou para a diminuição nos anos seguintes.

Observamos uma diminuição da população entre os anos de 1890 a 1900, talvez pela migração dos areienses, devido às crises que a atingia, como as pragas nos canaviais e nas plantações de café. A rapadura também foi perdendo seu valor ao concorrer com o açúcar das grandes usinas, além da crise da mão de obra, “já que os trabalhadores migravam para outras regiões do país em busca de melhores salários e condições de vida, como pela estagnação dos produtos no mercado” (DANTAS, 2013, p.44). Em um local em que a força da economia é a agricultura, isso agravaria ainda mais crise. Assim, com alvorecer do século XX, “algumas mudanças na organização do sistema produtivo e, conseqüentemente, no quadro social, se instalaram no espaço agrário paraibano, com reflexo direto do brejo e em sua unidade fundiária básica: O engenho de açúcar” (FORTES, 2007, p. 25). Essas mudanças foram

decorrentes da modernização do parque industrial a partir da implantação das primeiras usinas de cana-de-açúcar.

Entre 1900 a 1920 vemos um grande aumento populacional, mas devemos salientar que dos 43.451 habitantes, 36,61% (15.907) pertencia ao distrito de Remígio que viria a se desmembrar do município de Areia em 1957, tornando-se cidade. Se levarmos em conta essa observação a população areiense teria uma população de 27.477 no ano em questão. Os anos entre 1920 e 1930 (nesse ano não foi feito o recenseamento) teriam sido um dos piores para a economia areiense com o colapso dos cafezais e a desvalorização da rapadura, o que deixou os agricultores apreensivos, além do que ocorria o golpe de 1930 que agitou a política local e acirrou o choque entre os grupos políticos da época (conservadores e liberais). Ainda nesse período em 1927 no município de Alagoa Grande foi inaugurada a Usina Tanques e em 1932 a Usina Santa Maria em Areia, que se tornaram grandes produtoras a concentrar a produção de açúcar, e muitos proprietários dos antigos engenhos rapadueiros, passaram a ser fornecedores de cana-de-açúcar para essas usinas, ampliando suas safras e eliminando antigos trabalhadores-moradores dessas terras. Em todos os censos podemos notar que a população feminina, exceto 1900, continuou sendo a maioria nessa cidade como mostra o gráfico abaixo.

Gráfico 1: População masculina e feminina de 1872 - 1920



Fonte: IBGE, Censos de 1872, 1890, 1900 e 1920

Se levarmos em consideração o censo de 1872, já que os demais não apresentam a “cor” dessa população e vendo esse aumento populacional temos entre essas mulheres um grande contingente de negras. Além do que, temos um Areia ainda ligada ao campo, esse

aumento populacional se dera tanto no campo quanto na cidade. O censo de 1872 nos dá mais informações sobre a vida dessas mulheres e que suponhamos que nos anos seguintes mesmo após a abolição a vida dessas mulheres negras não tiveram alterações significativas, continuando a exercer funções de quando eram escravas. Teresinha Bernardo em estudo acerca da cidade de São Paulo no início do século XX, em que uma das suas fontes são os relatos das mulheres negras⁷³, salienta a precarização do trabalho para essas mulheres, ocupando cargos de domésticas, lavadeiras ou vendedoras. A mobilidade social para essas mulheres negras era algo muito além. Nas palavras dessa autora através da análise de alguns depoimentos: “Nessas lembranças ressalta o descrédito do próprio grupo a respeito da mobilidade ocupacional; mais do que isto, ressalta a discriminação que as mulheres negras sofriam, daí o descrédito na possibilidade de situações melhores de trabalho” (BERNARDO, 1998, p.54). Ou como também coloca a Lélia Gonzalez “Quanto a mulher negra, que se pense em sua falta de perspectiva quanto a possibilidade de novas alternativas. Ser negra, mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e sexismo colocam no mais baixo nível de repressão” (GONZALEZ, 1982, p. 96).

Em relação à população feminina, no ano de 1872, vemos certa preponderância, mesmo que pequena, em relação aos homens, contanto com 50,70% da população, sendo 94,34% livres e 5,65% escrava. No quesito “raça” em relação às mulheres (12.955), temos 27,61% brancas, 61,15% pardas, 4,26% pretas e 1,30% caboclas em relação as mulheres livres, já as mulheres escravas, temos 2,36% pardas e 3,28% pretas. As mulheres negras fossem escravas, libertas ou livres sempre trabalharam sejam em ambientes rurais ou urbanos, ocupando as mais variadas funções, sendo que dessas mulheres 99,73% eram analfabetas, o que não diferenciava do homem negro que contava com essa mesma porcentagem.

No quesito profissões esse censo nos traz os dados dessas mulheres escravizadas das 732 escravas: 10 (1,3%) eram costureiras; 421 (57,51%) eram domésticas, 254 (34,69%) lavradoras.⁷⁴ No entanto, é preciso salientar que esses serviços domésticos também ocorriam na zona rural, nas casas-grandes dos engenhos, por exemplo. Vemos assim, duas categorias que Lélia Gonzalez (1982) aborda: a trabalhadora do eito e a mucama e como esses papéis

⁷³ Teresinha Bernardo através das memórias dos negros e descendentes de imigrantes italianos nos mostra a cidade e/ou cidades construídas através dos seus imaginários na São Paulo do início do século XX.

⁷⁴ As funções dos homens escravizados (692) trazido pelo censo, também está restrito a lavradores (437), Serviços domésticos (239) e sem profissão (26). As demais profissões estão divididas entre as mulheres e homens brancos, como preponderância deste último em cargos tidos como de prestígio.

foram perpetuando no mundo do trabalho mesmo após a abolição. Analisando as “escravas do lar”, a historiadora Flávia Fernandes de Souza (2012) observa a cidade do Rio de Janeiro através do recenseamento de 1872 também constatando que a presença de mulheres escravas nas atividades domésticas era preponderante, além de mulheres livres e libertas que ocupavam consideravelmente essas funções.

No município de Areia em 1872, também constatamos essas mulheres ocupando principalmente essas funções. Do número total de mulheres livres (12.223), 7.923 se diziam pardas e 553 negras e as ocupações majoritárias destas eram em serviços domésticos e em segundo lavradoras. Dessa maneira, podemos pensar que essas funções foram importantes para essas mulheres livres e libertas nos últimos anos da escravidão.

Para Eni de Mesquita Samara (1972, p. 41, 48 *apud* Souza, 2012, p. 252), ao longo do Oitocentos, em lugares diferentes do Brasil, grande parte das mulheres trabalhadoras ocupavam as funções consideradas típicas da condição feminina, ou seja, as atividades ligadas ao lar, mesmo quando enquanto vendedoras de alimentos⁷⁵ era um desdobramento de atividades vindas do lar. Mas, gostaríamos de salientar que algumas mulheres negras viviam do trabalho laborioso do campo. Segundo Maria Lucia de Barros Mott (1988), em estudo acerca da resistência da mulher no período da escravidão, aponta que foram poucos os trabalhos em que a mulher escravizada não realizou no Brasil, que, “além daquelas atividades que tinham por obrigação cumprir, o mais comum era acumularem várias outras ao mesmo tempo (MOTT, 1988, p.20). Seja nos engenhos ou nas roças havia uma diferenciação de funções entre homens e mulheres nas grandes propriedades, ficando estas com o trabalho “mais leve”. No entanto, nas pequenas propriedades e mais pobres, não havia essa divisão sexual em relação aos escravizados, pois utilizavam as escravas em qualquer tarefa, mesmo as considerada mais pesadas. “Elas eram empregadas na manufatura do açúcar, no descaroçamento do algodão, no beneficiamento da mandioca, na limpeza da roça de milho, na colheita de produtos silvestres, na ordenha (Idem, p. 21).

Beatriz Nascimento [1976] (2007) constata a estrutura da sociedade brasileira na época colonial hierarquizada onde diversos grupos desempenham papéis diferentes, por um lado o senhor de terras que detém todo poder econômico e político, por outro os escravos que são a força de trabalho efetiva e os homens e mulheres livres que vivem em condições

⁷⁵ “As mulheres escravas vendiam de tudo: frutas, verduras, comidas prontas, doces, pão, água, porções mágicas, flores, cigarros, velas. Vários desses produtos eram produzidos em casa, por elas próprias ou em conjunto com suas senhoras” (MOTT, 1988, p. 24).

precárias. Portanto, é uma sociedade patriarcal que permeia toda estrutura da sociedade colonial. Nesse contexto que a mulher branca é vista como esposa e mãe e deve se dedicar a eles e a casa. Em contraponto temos a mulher negra, tendo papel semelhante ao homem, ou seja, tem papel ativo na sociedade. Enquanto escrava trabalha na casa grande, no campo, nos engenhos, além de ser a “mãe em potencial” de novos escravos e assim junto com o escravo seria o suporte do sistema escravocrata.

Outra figura que gostaríamos de destacar nessa população é o homem pobre livre. Pensando a questão da substituição da mão de obra escrava nos algodoais devido a lei de 1850, Galliza já aponta que não era tão difícil, pois havia nessas regiões havia um número de mão de obra livre pobre que era marginalizada pelos escravistas. Muitos desses já eram aproveitados pelos agricultores que não tinham condições de ter mais de três a quatro escravos. Sendo denominados de moradores. “Recebiam uma terra para o roçado. Na época da colheita, estariam obrigados a entregar ao dono da terra a meia ou a terça parte da produção ou então trabalhavam para o fazendeiro, mediante um baixo salário” (Galliza, 1999, p.76). A de se pensar que seria uma chance para esses homens pobres livres, mas se deve levar em consideração que esses viviam em condições de trabalho que pouco se diferenciava dos escravos.

No congresso agrícola de 1878, os paraibanos se posicionaram a favor do aproveitamento dos trabalhadores nacionais livres, não pelo um ato de bondade, mas por ser a eles convenientes, pois esses homens livres poderiam suprir a mão de obra nos engenhos. Segundo a historiadora Ariane Norma de Menezes Sá (1999, p. 106), em Pernambuco, devido à seca de 1877-1879, o governo provincial criara quatro núcleos de cercanias para atender os flagelos e que tinha por função dividir a grande propriedade, desenvolvendo a pequena lavoura e a policultura. Muitos senhores de engenho foram contra a criação dessas colônias agrícolas, argumentando que isso seria contra a liberdade de venda e compra de mão de obra, mas o que estava por traz dessa crítica era que os proprietários rurais já tinham uma certa clareza de que a melhor maneira de incorporar o homem livre e pobre ao trabalho, sem grandes resistências, era na condição de morador-agregado. Assim, do ponto de vista político, esses núcleos agrícolas resultariam na existência de uma certa independência desses trabalhadores livres e da sua família, pois, “por terem uma terra de onde tirar o sustento, os laços de subordinação dos trabalhadores ao proprietários rurais se tornariam frouxos, o que contrariava os princípios do sistema de poder local” (Idem, p. 106).

No censo de 1872 em que vemos uma população livre de 94,42%, em que 64,76% são pardos, 4,76% de pretos e 1,59% de caboclos, qual seria a função principal desses “não-brancos”. Assim, de acordo com esse censo, 30,64% estariam nas profissões agrícolas (lavradores e agricultores). Mesmo sendo elevada a condição de cidade em 18 de maio de 1846, vemos uma Areia ainda vinculada estritamente à zona rural. Analisando os bens de alguns inventariados de Areia, Eleonora Felix observa que Areia era “uma cidade que tinha seu espaço urbano atrelado ao mundo rural, ou seja, era um mundo citadino vinculado as necessidades do meio rural” (Silva, 2010, p.63). E nesse meio rural, as relações de trabalho que compunham o sistema produtivo do Brejo paraibano foram as de escravo, morador e parceria com os lavradores. Os chamados moradores, que eram pobres livres, tinham o direito de permanecer em pequenos sítios com lavouras de subsistência, mas eram obrigados a trabalhar uma quantidade de dias para o proprietário da terra. Na Paraíba, segundo Fortes (2007), o sistema morador passou a ser usado nos canaviais e engenhos desde finais do século XVII, quando uma crise abalou o sistema canavieiro do nordeste.⁷⁶

Sobre a condição de morador, Ariane Norma de Menezes Sá (1999, p.108) salienta que esse tipo de relação custava o mínimo para o empregador, que além de conseguir o seu sustento e o da família através da agricultura de subsistência. A condição de morador “possuía um componente camponês, pois sua base era familiar”. A historiadora segue dizendo:

Essa foi a forma encontrada pelo grande proprietário para assegurar a mão-de-obra barata que substituisse o escravo, com a segurança de poder sempre contar com ela, pois estava seu constante controle. Os proprietários trouxeram o trabalhador para dentro das cercas de suas terras. (SÁ, 1999, p.108).

Ora, em uma sociedade que a economia estava baseada nos grandes latifúndios e trabalho escravo, restava a esses trabalhadores livre pobres que por não obterem acesso a terra, viverem miseravelmente. Quando conseguiam trabalho estava abaixo de suas necessidades e restava se incorporar as grandes propriedades, na condição de morador – agregado, sendo sujeito a ser expulso a qualquer momento, perdendo sua moradia e as roças.

Com o fim da escravidão muitos negros tornaram-se morador/agregados. A abolição, como já foi dito, não trouxe melhores condições de vida para o negro. É a parti daí que surgem novas formas de sujeições para os negros, como é o caso do “caba do eito” ou

⁷⁶ Essa crise teria sido ocasionada pela concorrência de açúcar com as Antilhas, a luta contra o domínio holandês e pela perda da hegemonia de Portugal.

morador de condição. Assim, os senhores de engenho permitiam que os agricultores sem terra para produzir, vivessem no interior de seus territórios. O historiador Pedro Nicácio Souto (2015) analisando o pós-abolição no município de Areia através dos censos, dos processos criminais e dos jornais que circularam em Areia, busca mostrar como era a vida dos trabalhadores após a abolição, inclusive os negros libertos nos finais do século XIX e início do XX. Sobre essa questão esse historiador aponta:

Assim, vale ressaltar que o “cabra de eito”, como ficou conhecido o trabalhador de engenho no pós-abolição, continuou a sofrer enormes castigos corporais como disciplina, o que denota que este trabalhador, mesmo agora liberto, sofria duras penas no seu labor cotidiano (SOUTO, 2015, p.18).

Ao apontar a condição de morador como prática comum no município de Areia nesse período, nos deparamos com essa prática no Engenho Bom Fim. O engenho foi adquirido por Honorato Barbosa em 1913, no entanto, não se sabe em que ano o Senhor João Faustino, primeiro morador, chegara nessa propriedade. O seu primeiro filho nascerá já no Engenho Bom Fim, isso por volta de 1920, e sendo assim a família dos Faustino já está estabelecida nessas terras há mais de 95 anos. Dessa forma vinte e poucos anos após a abolição, esse senhor viria a morar nessa região na condição de morador. Não se sabe de onde ele veio, pois a memória dos Faustino foi constituída a partir da vida neste lugar e nos resta a dúvida de quem seria João Faustino dos Santos? Um ex-escravizado ou descendente de escravizados do município de Areia ou de outra região a procura de melhores condições de vida? Segundo o economista e antropólogo Afrânio Raul Garcia Jr ⁷⁷:

Ao pedir *morada*, quem o fazia já demonstrava não ter outra escolha melhor, que não tinha para onde ir: não tendo meios de organizar sua existência social, vinha pedir ao *senhor* que os fornecesse, ou mesmo que a organizasse para si. Caíam assim sob a estrita dependência do *senhor*, à diferença dos pequenos proprietários que, mesmo mostrando que não tinham meios suficientes para viverem sem trabalhar para outrem, podiam discutir sobre a remuneração do trabalho e dispunham de habitação própria. Depois da abolição da escravatura a parte essencial do trabalho nos engenhos era efetuada por moradores. (GARCIA, 1998, p 8).

Mas algo nos chamou a atenção, mais ou menos na época em que chegara o primeiro morador (1913-1920) que trabalhava nos moldes do morador/agregado, chegara também uma

⁷⁷ Nesse artigo esse autor traz como exemplo o município de Areia, fazendo uma análise das relações entre senhores de engenho e moradores. Para mais detalhes ver: GARCIA JR., A. R. Libertos e Sujeitos: sobre a transição para trabalhadores livres no Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 7, p. 5-41, 1988.

mulher conhecida como Dona Mariquinha. Sua neta, Dona Pirriu, nos conta que não tem registros fotográficos de Dona Mariquinha e nem seus documentos. Diz que antigamente era muito difícil “bater um retrato”, não tinha condições nem se importava muito com essas coisas. Mas através de suas memórias, nos conta a história dessa senhora que seria uma das primeiras moradoras do Bonfim. Dona Mariquinha, sempre lembrada nas recordações de Dona Pirriu, que a todo o momento faz menção a sua avó, vivia do trabalho laborioso do campo para sustentar seus filhos. Nascida em 1886, originária da Barra do Camará, também chamado de Barra dos Negros, veio para a região do Bonfim com seus filhos, sendo provável que em meados da década de 1920.⁷⁸ Abandonada por seu marido veio para a região acompanhada pelos seus oito filhos, criando-os na região, não abandonando nenhum como nos conta sua neta. Trabalhou nas terras do Bonfim, até a velhice e juntamente com seu filho mais velho sustentou toda a sua família. Dona Pirriu⁷⁹ nos conta:

Ela trabalhava ali amassando muito barro aí, nesse tempo fazia barro, aí fazia tijolo ai nesse engenho que tem aí essa casa de farinha velha que é da tapeira da lavanderia ali pra cima (...) aí ela pra acabar de criar os filhos, pegou a amassar barro, ela trabalhava pra finado Honorato, o finado Honorato era vivo ainda (...). Ela tinha roçado, tinha bicho, quatro da madrugada ela ia lá pra Cepilho, não tem aquela grotta ali do lado do engenho, ela morava aqui embaixo ali, quando dava quatro da madrugada ela já vinha, já vinha com capim, ela andava com uma cordinha amarrada na cintura, era pequeninha mas sustentou os filhos tudinho. (...) aí criou os filhos tudinho aqui dentro, separada, não abandonou nenhum, criou tudinho aqui dentro, trabalhava na enxada, trabalhava tirando capim pros bichos, botava água nas grotas lá embaixo, acolá embaixo no babau. Ela trabalhou amassando barro, na casa de farinha, trabalhou demais. (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

Dona Mariquinha é um exemplo do que aconteceu com muitas mulheres negras, abandonadas à própria sorte e tendo que sustentar sozinha seus filhos. Dona Pirriu não conseguiu lembrar o nome do seu avô, mas nos conta que era “homem muito ignorante” e que tratava sua avó muito mal.⁸⁰ Mesmo assim, nos diz que foi seu avô que a abandonara e assim, acreditamos que mesmo sendo maltratada Dona Mariquinha não o deixou, consequentemente devido à grande quantidade de filhos e não ser originária da região, vieram de Campina Grande segundo sua neta. Além do que, estamos falando do início do século XX, onde predominava o discurso de inferioridade e submissão das esposas. No entanto, o marido a deixara e ela tornou-se a chefe da família e apesar de todos os percalços criou todos os seus

⁷⁸ Informações retiradas do Relatório Antropológico da Comunidade, já citado, p. 46.

⁷⁹ Entrevista concedida por SANTOS, Josefa Mariano Faustino dos. Entrevista I. [mar. 2017]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2017. 1 arquivo .gravador (1h:15min).

⁸⁰ Dona Pirriu não conheceu seu avô, deduzimos que essas informações foram dadas por sua avó, tios e pai.

filhos e trabalhou até a velhice. Seus filhos começaram a trabalhar bem cedo para ajudar no complemento das despesas da casa. Dona Pirriu relembra de sua avó como uma mulher forte que enfrentou sozinha a criação dos filhos e o sustento da casa, e trabalhou até quando pôde nas terras do Bonfim. Teresinha Bernado, acerca de algumas mulheres negras no início do século XX, salienta que muitas delas eram chefes de suas famílias e muitas optaram por não casar, seja porque diziam que já faziam tudo sozinhas então não precisariam ou por achar que homem em casa atrapalharia ou até pelo fato de não querer casar com negros. Mas, acima de tudo podemos perceber a força dessas mulheres negras, que não difere de Dona Mariquinha quando sua neta ou dona Biu a descreve, ou pelo fato de mesmo após ser abandonada essa senhora não foi à procura de um novo parceiro para ajudá-la, seguiu sozinha, constituindo uma família matrifocal. Prática essa que Bernado (1998) constata também em início do século XX na cidade de São Paulo entre as mulheres negras pesquisadas.

Na Comunidade Negra Senhor do Bonfim através das nossas conversas com os moradores e com as informações contidas no Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, temos uma noção de como viviam as mulheres negras dessa região no pós-abolição e vemos a perpetuação de duas práticas encontradas no recenseamento de 1872: a lavradora e a doméstica que se perpetuou até a conquista enquanto Comunidade quilombola.

Com a abolição houve uma grande dificuldade para a inserção dos homens e mulheres, ex-escravos na sociedade, com grandes desvantagens principalmente para as mulheres negras. Aqueles que sonhavam com a mobilidade social se depararam com o preconceito racial e assim eram excluídos. O mercado de trabalho foi um exemplo da triste realidade dos negros no Brasil. Mesmo com a modernização, com a expansão industrial e com o dinamismo maior de atividades produtivas é notório ainda uma continuidade das diferenças de papéis nos grupos da sociedade. Como nos diz a ativista negra Theresa Santos (2008, p.134): “(...), no país da “democracia racial”⁸¹, saímos da condição de escravos para a semi-escravidão”. Tendo o fator racial enquanto marcador das diferenças, sendo relegado as pessoas negras o lugar mais baixo da hierarquia. Fato destacado por Beatriz Nascimento [1976] (2007) e que aqui também gostaríamos de salientar é que a mulher negra por sua vez sendo mulher e negra

⁸¹ Com o mito da democracia racial, defendida por Gilberto Freyre, existiria no Brasil uma harmonização entre as três raças encobrindo assim a discriminação e dando suporte para a elite branca usufruir de seus “privilégios raciais”.

se manteve desempenhando os papéis que lhe foi relegado desde a escravidão, ocupando espaços domésticos e trabalhos rurais.

Duas irmãs de um dos moradores do Engenho Bonfim trabalhavam na casa grande como domésticas: Jaceli e Maria. Dona Biu a matriarca da família “Pedro de Maria” nos conta que trabalhava de lavadeira para a proprietária do Engenho. As demais mulheres ficavam responsáveis pelos roçados de casa, mas se lembram que muitas vezes tinham que ajudar os homens.⁸² As mulheres trabalharam lado a lado dos seus pais e maridos, cortando cana, puxando agave, cortando lenha e cuidado dos roçados. Os homens recebiam um salário irrisório, enquanto as mulheres não recebiam nada. Assim constatamos o que Nepomuceno (2013, p. 387) alertava: “Entre as mulheres negras, acostumadas aos percalços da vida, não havia muito espaço para a imagem da esposa passiva, submissa ao marido e dedicada exclusivamente ao lar”. Quando algumas conseguiam ir para cidade grande, principalmente João Pessoa e São Paulo, como nos diz Dona Biu, conseguiam apenas empregos como domésticas, como o caso de suas filhas.

Em meados de 1950, chegou à comunidade outro grupo familiar, os “de Maria”. Três irmãos (Miguel Pedro, Luis Pedro e José Pedro) que passariam a viver também na condição de morador-agregado. Sua avó materna, Maria Madalena, teria vindo muitos anos atrás da região do Cariri paraibano, para a Barra do Camará (Barra dos Negros) em busca de melhores condições de vida, mas que vivia ora na Barra do Camará ora no Curimataú, o que nos levar a crer que essas mudanças resultam na busca de contornar as dificuldades vividas pela família, o que reforça a tese que a inclusão dos negros no pós-abolição foi bastante difícil, sem terra e sem ter trabalho para sustento das famílias. Sua filha Josefa Maria da Conceição e mãe dos meninos, foi criada pela sua bisavó do lado paterno e seu tio João Chato, saindo da guarda do seu tio apenas quando se casa aos dezesseis anos com Manuel Pedro de Maria que tinha trinta e três anos, em Pocinhos em 1936 (FORTES, 2007, p. 49).

O filho mais velho Miguel Pedro nasceu em 1939 ainda no Cariri, mas a família se mudou para a Barra do Camará quando ainda era pequeno. A vinda dessa família para o município de Areia se deu, segundo José Pedro de Maria, na busca de melhores condições de vida, tendo em vista a falta de inverno no Cariri paraibano. Como a propriedade que moravam

⁸² Angela Davis (2013), ao analisar as mulheres negras nos Estados Unidos no século XIX, aponta que estas eram vistas como “unidades rentáveis de trabalho” e assim como os homens, em sua maioria trabalhavam no campo. Situação esta que não se difere no Brasil no pós-abolição, as mulheres continuaram no trabalho laborioso do campo.

na Barra do Camará era pequena, não dando para tirar o sustento da família, ainda adolescentes os três irmãos vieram trabalhar no Bonfim. Quando o mais velho, Miguel Pedro se casa com Severina Gomes de Sousa (Dona Biu) também da Barra do Camará, recebe uma moradia para viver na região do Bonfim. O pai de Dona Biu, José Gomes de Sousa, por sua vez também trabalhava no Bonfim, era casado com Francisca Maria da Conceição (filha de Maria Madalena da Conceição e tia materna dos Pedro de Maria). Seus irmãos, tios de Dona Biu, trabalhavam também no Bonfim e um deles havia negociado com Honorato um pedaço de terra⁸³ em troca de feijão e farinha. Segundo Ester Fortes, a Barra do Camará (Barra dos Negros):

Se vincula de duas maneiras ao Bonfim e a comunidade negra que hoje nele vive: de um lado sabemos que parte desta área foi incorporada ao Bom Fim e de outro sabemos que muitos dos seus moradores compuseram a mão-de-obra que tocou o engenho durante muitas décadas e compõem hoje a Comunidade Negra Senhor do Bonfim (FORTES, 2007, p. 51).

A antropóloga segue nos dizendo que segundo um vizinho de longa data do Bonfim essa Barra dos negros, correspondia a parte mais alta da Barra do Camará, o “Pisamilho” e onde tinha casas de barro e onde moravam os negros.

O ano de 1950, em que chega os Pedro de Maria ao Bonfim, Areia contava com uma população de 46.300 almas (15.495 pertenciam ao distrito de Remígio), composto por 22.577 homens e 23.723 mulheres. Desse total 30.210 eram brancos, pretos 9.374 e pardos 6.659 e 57 não declararam a cor. Areia então, de 1872 para 1950 tornara-se branca? Devemos lembrar que os anos pós-abolição foram intensos para tentar “embranquecer a população” e que mesmo décadas depois ainda perdurava a ideia de inferioridade e marginalização dos negros, o que levava a muitos a dizer que eram brancos ou pardos. Em relação aos censos seguintes, “apenas o de 1960 conservou o quesito *cor*, no sentido de avaliar sua distribuição nos estados brasileiros. O de 1970 simplesmente o excluiu (e o de 1980 o reinclirá apenas como amostra)”. Essa exclusão seria justificada no que denominaram de “dificuldades técnicas”. Mas por aí, já podemos perceber a intenção de escamotear as informações “acerca da população de “cor” de nosso país, assim como a miséria e o desamparo em que a mesma se encontra. E isto ocultado pelo interesse de aparentar a existência de uma grande harmonia (e igualdade) racial no Brasil” (GONZALEZ, 1982, p. 96).

⁸³ Essa terra conhecida como “Serra verde”, corresponde a uma porção do Bom Fim chamada de “Pisamilho”.

Ainda encontramos uma Areia rural, no censo de 1950, vivendo principalmente da agricultura. Vejamos o quadro a seguir:

Quadro 3: População Rural e Urbana de Areia-1950

	População	
Distritos	Rural	Urbana
Areia	25.902	3.629
Remígio	15.495	1.274
Total	41.397	4.903

Fonte: IBGE, Censo de 1950.

Com uma população de quase 90% na zona rural, temos uma grande porcentagem de pessoas que trabalhavam no campo. De acordo com o censo de 1950 da população ativa, totalizando 31.787 pessoas, 12.545 se dedicava a agricultura, pecuária e silvicultura. Entre as espécies de maior apresentação temos a cana-de-açúcar, agave ou sisal, mandioca, manga, feijão, laranja, abacate, algodão e etc, e os de espécies com menor apresentação: a banana, batata-doce, milho, fumo, batatinha, fava e etc. Nos relatos dos moradores estão as lembranças dessa época em que trabalhavam compulsoriamente, tanto nas plantações de cana - de - açúcar, quanto no engenho e “puxando agave”. Na década de 1960, Areia contava com uma população de 31.710, sendo 15.207 do sexo masculino e 16.503 do sexo feminino. Dos anos 1920 a 1960, aproximadamente a cultura do agave se fez presente no município de Areia, segundo Sá (1980, p. 69 apud Dantas, 2013, p.42). Prática essa lembrada pelos moradores do Bonfim e que corresponde á época em que o município de Areia chegou a exportar fibra para o exterior. Sobre essa questão Fortes nos coloca: “Esta cultura reergueu a economia da região, ainda que seu ciclo tenha se esgotado em poucas décadas” (FORTES, 2007, p.23). Os tempos áureos no município de Areia, não significavam melhores condições de trabalho para esses moradores, mas muitas vezes redobravam seus serviços, sem que isso refletisse em aumento nos seus ganhos.

Como vimos, entre as décadas de 1920 e 1930 foram instaladas no Brejo duas usinas para produção de açúcar e que muitos donos de engenhos passaram a ser seus fornecedores, o

que culminou com a retirada de alguns moradores que viram suas roças de subsistências sendo incorporadas pelas grandes plantações e seu trabalho aumentou para seis dias da semana, passando para a “condição de assalariados”. Durante esse período os moradores continuaram na região do Bonfim, mas trabalhando de dia a noite e recebiam um salário irrisório. Suas esposas, filhas e filhos pequenos que ficavam responsáveis pelo roçado para ajudar na alimentação, já que com esse salário não dava para alimentar seus filhos. As famílias que moravam nessa região viviam, portanto, principalmente da agricultura de subsistência, mas viviam a mercê do dono da propriedade. Dona Pirriu nos conta que quando seu pai estava com uma plantação bonita, farta e ia aumentando seu roçado, o dono da propriedade os mudava de lugar, por isso nas suas recordações lembra de ter vivido em vários locais dentro da propriedade. Supomos que essa questão além de envolver o não enraizamento no lugar, também resultaria do contexto em que Areia estaria vivendo com a expansão dos canaviais como veremos abaixo, resultando na constante mudança de lugares que estes vivenciaram.

Nas décadas de 1970 e 1980, a dinâmica do município de Areia se alterou ainda mais com estabelecimento de destilarias de álcool anexadas as usinas de açúcar.⁸⁴ Durante esse período houve a ampliação da área de cana cultivada, o que conseqüentemente avançava sobre a área dos chamados moradores e suas culturas alimentares resultando na falta de lugar para os mesmos morarem⁸⁵. Esther Fortes acrescenta mais alguns aspectos:

[...] a ampliação do parque industrial alcooleiro, com a criação restauração de destilarias de álcool anexa às antigas Usinas de Açúcar e a implantação de destilarias autônomas; a incorporação de novas máquinas, novos processos e técnicas tanto no processo de produção agrícola como no industrial e a intensificação do uso de fertilização e agrotóxicos (FORTES, 2007, p. 26).

Essas mudanças na organização da produção⁸⁶ teriam provocado a “expulsão e expropriação maçica de moradores e pequenos arrendatários”, assim como nas relações de

⁸⁴ Segundo Fortes (2007, p.25) essas destilarias foram implementadas graças a política governamental de “incentivos fiscais e creditícios relativos ao programa Próalcohol).

⁸⁵ A usina Santa Maria, em 1978, passara a destilar álcool e além de utilizar suas próprias terras para a plantação de cana, houve uma demanda maior e assim, vários engenhos da região foram arrendados. Ocasionalmente na expulsão dos trabalhadores/moradores, que antes eram pequenos lavradores de subsistência tornavam-se “trabalhadores assalariados” dos canaviais.

⁸⁶ As mudanças alcançadas por esta ‘modernização’ eram acompanhadas pela pressão dos proprietários de terra e de capital industrial no sentido de expulsar e perseguir os trabalhadores que esboçassem alguma resistência ou que participassem da organização e da luta pelos seus direitos, já que começavam, neste momento, os movimentos de trabalhadores rurais no intuito de pressionar as autoridades federais e estaduais do setor fundiário, rural e judiciário, em busca de seus direitos. Na história deste conflito encontramos assassinatos de

trabalho com a intensificação do trabalho assalariado, prática que nem sempre fora seguida por alguns. Assim, parte dessa população ficou vinculada a atividade agrícola como assalariados, “residindo nas periferias urbanas ou em Agrovilas”. No censo de 1980 notamos um aumento na população residente na zona urbana em relação a década anterior. A população urbana na década de 1970 contava com apenas 24,14% e a rural, grande maioria, com 75,86, sendo 48,13% masculina (10,75% urbana e 37,38% rural) e 51,87% feminina (13,39% urbana e 38,48% rural). Já na década de 1980, a população urbana passa a ter 35,68% e a rural diminui um pouco, para 64,32%. A população urbana masculina sobe para 16,76% e a rural decai para 32,24%, o mesmo acontece com a população urbana feminina que sobe para 18,92% e a rural 32,08%.

A partir de 1986 houve uma desestruturalização do Próalcool e consequentemente, uma crise no setor canavieiro paraibano. Levando as usinas de açúcar tradicional, as destilarias anexas e as pequenas destilarias autônomas de álcool à falência. O fechamento dessas usinas resultou na crise econômica da região e no desemprego e portanto, com a imigração destes para outras regiões canavieiras do nordeste. Essa crise teria resultado em um efeito inverso do que provocara em seus tempos áureos, a “ruralização” desta mesma região. Fortes (2007, p. 28) aponta que com o fortalecimento dos movimentos reivindicatórios dos trabalhadores expulsos da zona rural, “através do MST e CPT”, resultou em muitos casos de ocupação das terras das usinas falidas,

[...] por parte desses mesmos trabalhadores e de latifundiários canavieiros desapropriados pelo INCRA para fins de reforma agrária. [...]. Areia e Alagoa Grande, no Brejo Paraibano (onde grande parte das terras agrícolas encontrava-se nas mãos de duas famílias de usineiros), tiveram parcelas significativas das suas terras agrícolas transformadas em áreas de reforma agrária, a partir de meados dos anos 1990 (FORTES, 2007, p. 28).

Deste feito, os projetos da reforma agrária vão reconfigurando a paisagem do brejo paraibano e gradativamente o cultivo de alimentos em pequenos lotes vai substituindo as extensas plantações de cana-de-açúcar. Como foi o caso da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, que hoje conta com a produção e comercialização de alguns alimentos, como veremos.

Quadro 4: População rural e urbana areiense de 1991 a 2010

Ano	URBANA			RURAL		
	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher	Total
1991	6.109	6.807	12.916	7.707	7.517	15.224
2000	6.449	7.022	13.471	6.454	6.206	12.660
2010	X	X	14.602	X	X	9.235

Fonte: IBGE, Censos de 1991, 2000 e 2010.

No quadro acima, podemos observar que nos anos de 1991 e 2000 a maior parte da população encontrava-se na zona rural, mas que já apontava dados de um decréscimo desses moradores ao longo de dez anos, sendo no ano de 2010 onde grande parte população estaria na zona urbana. Essa grande mudança, em parte seja recorrente devido a onda de violência que assola as zonas rurais do município ao longo desses anos. Nos presentes anos, Areia contava com uma população de 28.140, 26.131 e 23.837, respectivamente, e em todas as décadas houve a preponderância da população feminina. Se levarmos em consideração o censo de 1960 em termos populacionais poderemos constatar uma queda nos seguintes anos, consequentemente devido a imigração dos moradores para outras regiões em busca de melhores condições de vida, principalmente com a crise das usinas no final década de 80.

A produção de cana-de-açúcar também caíra aos longos desses anos, em 1990 representava 51,18% da produção agrícola do brejo, em 1995 passou a ser de 36,85% e em 2005 de 26,99%. Mas as plantações de batata-doce, feijão e mandioca aumentaram consideravelmente na produção agrícola dessa região. Sobre essa questão Esther Fortes traz mais dados:

De forma correspondente, a área percentual plantada de cana-de-açúcar, que era de 38,32% em 1990 passou a representar 16,96% em 2005; enquanto que as áreas ocupadas com as culturas de batata-doce, feijão e mandioca que correspondiam à 37,53% da área total plantada em 1990 passaram a representar 56,69% em 2005. Neste mesmo intervalo de 15 anos a cultura de banana, no Brejo, sofreu um incremento considerável. Em 1990, o Brejo produziu 16.840 toneladas de banana e em 2005 esta quantidade chegou a 183.648 toneladas. Não é demais salientar que tanto a mandioca, quanto o feijão, a batata-doce e a banana são culturas tradicionais, produzidas em pequenas propriedades de agricultura familiar (FORTES, 2007, p.28).

Essa cultura de cultivo desses alimentos foi encontrada no Engenho Bonfim, tanto como meio de subsistência quanto de comercialização de excedentes pelos moradores. A perda dessas terras também significaria privar-lhes de sua cultura agrícola e de onde tiravam parte de sua renda com as vendas de feijão, milho, macaxeira e produção de farinha, isso quando se estava na época de colheitas, além da criação de animais de pequenos portes como ovelhas, porcos e galinhas, cuidados principalmente pelas mulheres. Atualmente a comunidade, após o reconhecimento, continuam com essas práticas e buscam ampliar cada vez mais graças aos incentivos advindos após ser intitulada Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Hoje encontramos hortaliças sem a utilização de agrotóxicos, vendidas nas feiras e prefeituras da região, além de frutas e bolos.

Segundo o último censo, de 2010, o município de Areia conta com uma população economicamente ativa de 57,35% e 42,7% não ativa de pessoas de 18 anos ou mais. Das pessoas ocupadas nesta faixa etária, 38,36% trabalhavam no setor agropecuário, 0,00% na indústria extrativa, 4,51% na indústria de transformação, 7,63% no setor de construção, 0,93% nos setores de utilidade pública, 10,24% no comércio e 34,77% no setor de serviços.

Na comunidade a principal atividade é a agricultura, em 2007 a renda de alguns moradores ainda dependia de trabalho fora da comunidade, alguns trabalhavam de pedreiros ou alugavam sua força de trabalho em trabalhos nos sítios e roças circunvizinhos. “Um dos moradores (José Alves) possuía uma banca de temperos na feira de Remigio e sua mãe, por muito tempo, preparava e vendia o “picado” – um prato cheio a base de miúdo de porco ou bode - mesma feira (FORTES, 2007, p.32). Duas mulheres trabalhavam em casas de família fora do Engenho, como faxineiras e outras três trabalhavam como merendeiras em escolas da região e as demais trabalhavam nas roças. As senhoras acima de 55 anos recebiam o benefício da aposentadoria como trabalhadoras rurais, o que ajudava na renda familiar. Mas continuam trabalhando em suas roças e na lida doméstica até “enquanto puderem”. Notamos que essas moradoras “se viravam” como podiam para sustento próprio e de sua família, onde percebe-se a grande dificuldade de inserção da população negra.

Pensando a população negra da independência até os dias atuais Lélia Gonzalez (2008, p. 29-32) constata que toda uma prática política e social direcionada para a questão nacional excluiu os negros de seus projetos de construção da nação brasileira, como visto. Além do que o desenvolvimento econômico brasileiro teve por modelo uma modernização excludente e

conservadora, deixando a população negra na condição de “massa marginal”, ocupando cargos tidos como inferiores.

Mas no contexto da população negra e, principalmente da mulher negra, temos outro fator agravante dessa situação, a questão da escolaridade. A educação é vista pela maioria como uma forma de ascender socialmente e ter melhores condições de vida. A mulher branca conseguiu mais adentrar os níveis superiores ao longo dos anos segundo os censos, diminuindo a distancia dos homens brancos, mas a população negra não atingiu da mesma forma e muito menos a mulher negra. Portanto, está ultima em termos proporcionais em relação aos grupos sociais tem menos possibilidades. Nepomuceno atesta que:

Porém, desde muito cedo, a população negra, e a mulher negra em particular, teve maiores dificuldades em integrar o quadro educacional (os reflexos disso podem ser sentidos ainda nos dias atuais. (...). No pós abolição, por conta do racismo existente na sociedade, essa população encontrou dificuldade de obter um lugar nos bancos escolares da rede pública (NEPOMUCENO, 2013, p.389).

Tendo em vista a grande quantidade de pessoas que não concluíram os estudos na Comunidade, apontavam para as grandes dificuldades encontradas por eles para estudar, principalmente as mulheres que além de cuidar da casa, dos filhos, do roçado e muitas vezes na lida no engenho com os homens ou procurar empregos como domésticas para completar a renda da família não tinham condições de frequentar uma escola. Os mais velhos nos dizem que não podiam estudar, pois com condições precárias não tinham como frequentar a escola, pois tinham que trabalhar pra ajudar em casa desde muito cedo. Mais uma vez fazemos alusão a Nepomuceno:

A necessidade de trabalhar para garantir a sobrevivência da família quase sempre manteve as mulheres negras afastadas do universo escolar, dando-se o mesmo com seus filhos e filhas, ingressados precocemente no mercado de trabalho para ajudar na renda familiar, atuando em trabalhos de baixa remuneração (NEPOMUCENO, 2013, p.394):

Um dos filhos mais velhos da matriarca desde os oitos anos começara a ajudar no Engenho, lembra com tristeza que certa vez o dono do Engenho disse ao seu pai que deveriam escolher se o menino trabalhava ou ia para escola, devido às necessidades a escolha foi o trabalho, só indo para escola com 14 anos. Dona Biu nos conta que não tinha condições de colocar suas filhas na escola “porque não podia botar, tudo nu, tudo sacrificado e eu tinha

tanta vontade que eles estudassem, que iam com as chinelas rasgadas mulher, mas nesse tempo não tinha não (...), não teve condições pra botar na escola não” (GOMES, [Dona Biu], 2016).⁸⁷ Uma de suas filhas também conta que ajudava o pai no Engenho, lembra que ir para a escola era cansativo, pois ficava longe e tinha que ir a pé, fora que já tinha ficado a manhã inteira ou ajudando o pai no Engenho ou a mãe no roçado ou nos afazeres domésticos, tendo em vista que era a mais velha. As condições eram precárias e restava apenas para a família trabalhar muitas vezes em condições desumanas para se sustentar.

No ano de 2008 o índice de analfabetismo era elevado na Comunidade, sendo 28% dos moradores, principalmente os mais velhos. No ano de 2012, mesmo com algumas iniciativas da CPT (Comissão Pastoral da Terra) e apoio do PRONERA do INCRA (Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária) com a educação de jovens e adultos, cerca de 16% ainda era analfabeta, nem se quer sabendo escrever o nome (FORTES, 2007, p.30). A falta de segurança era um dos problemas enfrentados para se estudar no período da noite, único horário disponível por muitos. Um questionário aplicado por nós no ano de 2014 com 33 pessoas na faixa etária dos 25 aos 73 constatamos que a maioria não havia terminado o ensino fundamental (séries iniciais), nenhum concluiu o ensino médio e cinco nunca estudaram.

Atualmente ao conversamos com algumas moradoras descobrimos que algumas haviam terminado o ensino médio, outra havia feito um curso sobre plantas medicinais para aprofundar seus conhecimentos, tendo em vista que já utiliza de ervas para tratamento, outras estão investindo em hortas para comercialização. E assim, estão cada vez mais alçando vôos em busca de melhores condições de vida e independência, mas salientam que foi após o reconhecimento como quilombolas que tiveram mais oportunidades de vida.

Deste feito, podemos atestar que as condições em que essas famílias viviam no Bonfim eram precárias, pois “na dependência da disponibilidade de terras para arrendamento ou meação, a situação ainda que os obrigasse a sujeição (...) garantia a estes o lugar de moradia e a possibilidade de tocar uma roça para o sustento da família” (Fortes, 2007, p. 47). No auge de produção do engenho, como relatado por muitos moradores, se plantava cana-de-açúcar para a fabricação de rapadura e a cultura de agave, mas na memória dos moradores foi um período marcado por muito sofrimento.

⁸⁷ SOUSA, Severina Gomes de. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo. gravador (16 min. e 13 seg.).

Mas, foi nesse lugar que se formou uma comunidade negra em que os “Faustino” e os “Pedro de Maria” foram tecendo seus laços de solidariedade e sociabilidade ao longo dos anos, reafirmados pelos casamentos entre eles e que partilham uma história marcada pelas relações na terra e no trabalho no engenho. Assim, quando em 2002 esses moradores são expulsos dessas terras, buscam ajuda para ter o reconhecimento, enquanto Comunidade quilombola e para ter direito a continuar nas terras, o que reafirmou ainda mais os laços que os uniam a terra.

2.4. Conhecendo um pouco sobre “os quilombos atuais”

Sobre o termo quilombo, o historiador e antropólogo José Mauricio Arruti (2008) alerta que não se pode falar de quilombos sem adjetivá-los e posteriormente é necessário perceber o conteúdo de cada adjetivo. É preciso perceber como através das décadas, o quilombo passou de algo pejorativo, que deveria ser repreendido, passando posteriormente a ser fruto de resistência e mais recentemente ser definido através de grupos étnicos, com valores e culturas comuns. O quilombo foi visto sob as mais variadas óticas e com isso houve variações acerca do seu significado.

Segundo Kabengele Munanga a palavra quilombo seria originária dos povos de língua bantu (Kilombo). Sua presença no Brasil teria a ver com alguns ramos desses povos bantu, em que alguns membros foram trazidos para o Brasil. Para ele o quilombo brasileiro estaria relacionado com o quilombo da África: “é sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implementação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos”. (MUNANGA, 1995, p.63). Nesse sentido, o quilombo seria uma maneira para que os escravos fugissem da violência advinda da escravização, uma forma de buscar proteção e seguranças nessas terras.

Esse termo vem sendo utilizado sistematicamente desde o período colonial, no entanto, ao longo dos anos foi se modificando a maneira de perceber e caracterizar os quilombos. Foi percebido pelas autoridades no Brasil Colônia enquanto crime, pois representava uma ameaça ao sistema escravista e tentavam de todas as formas os encontrar para que fosse destruído. Na legislação colonial para caracterizar a existência de um quilombo, seriam necessários apenas cinco escravos fugidos ocupando ranchos permanentes. No conselho ultramarino português de 1740 definiu quilombo como: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos

levantados nem se achem pilões neles” (LEITE, 2000, p.336). Na legislação imperial bastava três, mesmo que não formassem ranchos permanentes. Na legislação republicana, nem aparece mais a definição de quilombo, pois se subentendia que com a abolição da escravatura, o quilombo de forma automática desapareceria ou simplesmente não haveria mais motivos para existir. Havendo um silêncio no que diz respeito à relação entre os ex - escravos e a terra.

Nos estudos negros no início do século XX, era tratado por alguns, como o caso de Nina Rodrigues⁸⁸, como um “estado africano entre nós” visto de maneira inferior e que não demonstraria as verdadeiras experiências encontradas no Brasil. As perguntas norteadoras das pesquisas nesse período será em que medida os quilombos no Brasil eram ou buscavam ser reproduções no modo de vida dos africanos.

Na década de 1960 se instaurou uma visão materialista, dando aos estudos do sistema escravocrata o status de luta de classes, tendo o sociólogo Clóvis Moura (1972) como um dos seus expoentes entendendo o quilombo como uma forma organizacional, utilizando o conceito de resistência.

Outra categoria teórica de “ressemantização” foi trazida pelo movimento negro que abarcaria a perspectiva cultural com a perspectiva política elegendo o quilombo enquanto “resistência negra”, ou seja, seria símbolo da luta do povo negro no Brasil, no entanto, essa perspectiva só será sistemática ao longo dos anos 1970. No livro de Abdias do Nascimento, *O quilombismo*, esse autor irá abordar o quilombo enquanto movimento social de resistência física e cultural das populações negras. Deste modo nessa ressemantização, o “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 1980, p.263).

Nesse mesmo período, entre 1976-1994, a ativista e historiadora Beatriz Nascimento foi uma das pesquisadoras negras que mais se dedicou ao tema, trazendo assuntos como memória, relação África – Brasil, territorialidade e espaço. Passando a criticar a historiografia acerca do quilombo em que generalizavam o termo quilombo a partir de situações como de Palmares. Aponta semelhanças e diferenças entre os quilombos brasileiros e da África. Mas acima de tudo salienta que a palavra quilombo tem uma história, bem como uma tipologia de acordo com determinada região, com a época, o tempo e sua relação com o território. Na

⁸⁸ No seu livro *Os Africanos no Brasil*, aponta que: “De fato, não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contestá-la. E tanto importaria contestar a própria evidência” (RODRIGUES, [1932] (2010), p.289). Pensando o negro dentro racismo científico irá influenciar toda uma geração.

década de 1970, para essa historiadora, o “quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (NASCIMENTO, [1985] (2007), p.124). Nesse momento, a historiografia e a oralidade sobre quilombos impulsionaram este movimento em busca de uma revisão dos conceitos históricos estereotipados.

Durante a década de oitenta surgem os primeiros estudos antropológicos a respeito dessas comunidades negras. Para alguns pesquisadores seria mais viável as chamar de “comunidades negras incrustadas” para que assim, termos como quilombo ou isolados negros fossem evitados, mesmo que correspondessem a resíduos de antigos quilombos.

O movimento negro passou a atuar junto às comunidades negras e o contexto brasileiro estava envolto da luta pela valorização da história do negro e assim, foi possível a instituição do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. Com a Constituição federal o quilombo passa a ser reinterpretado. A partir do artigo 68, foi possível: “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Constituição Federal, 1998).⁸⁹ A partir de então, tornam-se visíveis diversas comunidades rurais, sendo identificadas como comunidades quilombolas. A constituição federal de 1988, ao reconhecer o direito da terra aos descendentes de negros, “o fez observando a relação constitutiva da identidade entre esses povos e o território que tradicionalmente ocupam” (Ribeiro, 2011, p.9). Trazendo modificações na ressignificação em relação à identidade dessas comunidades negras rurais.

No entanto, apesar do quilombo, segundo a antropóloga e historiadora Ilka Boaventura Leite ser “trazido novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma “dívida” que a nação brasileira teria para os afro-brasileiros em consequência da escravidão, não exclusivamente para falar em propriedade fundiária” (LEITE, 2000, p. 339), ao final do artigo 68, ao se falar em “remanescentes quilombolas”, se criar vários empasses conceituais e dificuldades do processo.

⁸⁹ O artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias não resolveu de imediato à situação, a problemática seria resolver quem seria portador da identidade de comunidade quilombola e também quais procedimentos seria utilizado para o reconhecimento das terras. E assim várias discussões foram travadas para discutir quem seria portador dessa identidade. Sobre essas discussões ver: ALMEIDA, Alfredo W. B. Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2002.p.43-82; ARRUTI, J.M. Quilombos. In: PINHO, Osmundo (Org.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008, p. 2-33 e LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. *Etnográfica*, vol. IV, 2000, p. 333-354.

O historiador José Mauricio Arruti (2008, p. 8), por sua vez aponta que a redação desse artigo consiste em “uma formulação amputada”, de forma improvisada, “sem uma proposta original clara”. Esse artigo consistiria na reparação de uma dívida em relação aos negros e aos desdobramentos da escravização e por uma abolição que não deu a estes direitos às terras. Para o antropólogo Alfredo W. B. de Almeida (2002) o artigo 68, seria um dispositivo mais voltado para o passado, ou seja, para o que havia “sobrevivido”, com a designação de “remanescentes das comunidades quilombolas”. No entanto, isso geraria dúvidas, sendo preciso romper com o caráter de “monumentalidade” e “sítio arqueológico” que povoou o imaginário dos legisladores, pois nada se tinha de auto evidente e assim emergiram debates acerca do conceito de quilombo. Uma das questões levantadas por ele será: Qual conceito de quilombo estaria em jogo nesse artigo?

Deste feito, esse artigo não resolveu de imediato a situação e que agora a problemática seria resolver quem seria portador da identidade de comunidade quilombola e também quais procedimentos seria utilizado para o reconhecimento das terras. Para Almeida (1996) o conceito de quilombo deveria ser trabalhado pelo que ele é no presente, como as autonomias dessas comunidades foram construídas historicamente. Nesse caso, portanto, os “remanescentes” não se restringiriam a situação de “fugitivos” ou “distantes”. O conceito de quilombo abrangeria as mais variadas situações e essa ressemantização do termo traria o conceito de “terras de uso comum”, ou seja, grupos sociais que historicamente estabeleceram relações de uso comum com os recursos naturais (solos, hídricos, florestais), controladas por vários grupos familiares que compõem uma unidade social.

A territorialidade, tendo por marca o uso comum, submetida às mais variadas localidades, e tendo origens diferentes, ganham denominações específicas de acordo com a autorrepresentação dos grupos sociais em situação de conflitos, como por exemplo, terras de Índios, Terras de Herança e Terras de Preto. Portanto, ao aproximar as questões de “uso comum”, problematizando com o artigo 68, foi possível pensar o quilombo dentro das territorialidades. E assim “remanescentes de quilombos” e “terras de preto” estão inevitavelmente associadas. Rompeu-se com a ideia de quilombo enquanto resíduos, ao que foi no passado, percebendo como esses grupos se percebem e reivindicam sua cidadania nos dias atuais.

Mauricio Arruti (2006, p 81-121) irá discutir acerca desse termo escolhido no artigo 68: “remanescentes”. Apontando que a categoria “remanescentes de quilombos”, também é

um exemplo, de como tais criações podem não corresponder a projetos bem definidos, resultando antes, de improvisos e reapropriações. Nesse sentido, o autor aponta que esse termo surge nesse contexto para resolver “a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente”. Esse termo, portanto, será utilizado para referir a essas “formas atualizadas de antigos quilombos”. O que está em evidência não é mais as “reminiscências” de antigos quilombos, mas sim “comunidades, isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que “estejam ocupando suas terras” como diz o artigo 68”. O que está em cheque para ser reconhecida enquanto comunidade quilombola será os conflitos fundiários em que estão envolvidas essas comunidades, e não o desejo memorialístico de se afirmar como continuidade daquelas metáforas do “mundo africanos entre nós”, que foram os quilombos históricos.

O termo remanescente irá servir como a expressão formal da ideia de contemporaneidade do quilombo. Neste caso “(...), a assunção o rótulo de quilombo, hoje, estaria relacionado não ao que o grupo de fato foi no passado, mas a sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania”. Nesse caso, agora se falará na propriedade da terra e não mais se evidenciará a historicidade dos remanescentes. O quilombo será visto como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (ARRUTI, 2006, p. 89-93). Para a Associação Brasileira de Antropologia os quilombos:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados (ABA, 1994, p.82).

Para esse grupo, os quilombos constituem “grupos étnicos”, utilizando o conceito do antropólogo Fredrich Barth (1998), sendo um tipo de organização que indica pertencimento por meios que indicam afiliação ou exclusão. Nesse caso, é preciso perceber como o conceito de quilombo se articula dentro dessas novas dimensões de significados, ou seja, dentro de um conceito de quilombo atual, tendo por finalidade a “garantia de terras e a afirmação de uma identidade própria” (ALMEIDA, 1996, p.11).

Entendendo o quilombo nas suas variadas dimensões, nesse caso percebendo seus aspectos organizacionais, tendo na luta pela terra um dos seus principais objetivos a serem galgado. Portanto, a Comunidade Negra Senhor do Bonfim é reconhecida como uma comunidade quilombola, tendo em vista o decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003. A Comunidade Negra do Senhor do Bonfim se formou após o período escravista a partir da ocupação de terras pertencentes ao dono do Engenho Bom Fim na condição de moradores, compartilhando recursos disponíveis no território e se ajudando o que consiste na terra de uso comum nessa comunidade.

Em 20 de novembro de 2009, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva na capital da Bahia, Salvador, em solenidade pela comemoração ao dia nacional da consciência negra assinou trinta decretos de desapropriação das terras, regularizando 342 mil hectares que passaram a pertencer a famílias quilombolas do Brasil, cabendo ao INCRA avaliar os imóveis e indenizar os proprietários. Assim, foram beneficiadas trinta comunidades quilombolas, que passaram a ter acesso ao território e, posteriormente, teriam acesso ao título de domínio definitivo das terras. Entre os quilombolas representantes, estava Geraldo de Maria, presidente da Associação da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, que foi um dos territórios reconhecidos. Sendo a primeira da Paraíba a ter sua área destinada ao Incra e a receber o Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social.⁹⁰ A imagem abaixo traz esse momento impar para as comunidades quilombolas da Paraíba:

⁹⁰ As informações elencadas acima foram retiradas do vídeo: *Terra é nossa*, que com seus 08min: 57 seg. aborda sobre o dia 20 de novembro de 2009, data muito significativa para a Comunidade Negra Senhor do Bonfim, onde o então presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, assinou o documento de regularização das terras.

Imagem 2: Entrega do certificado de desapropriação das terras à matriarca.

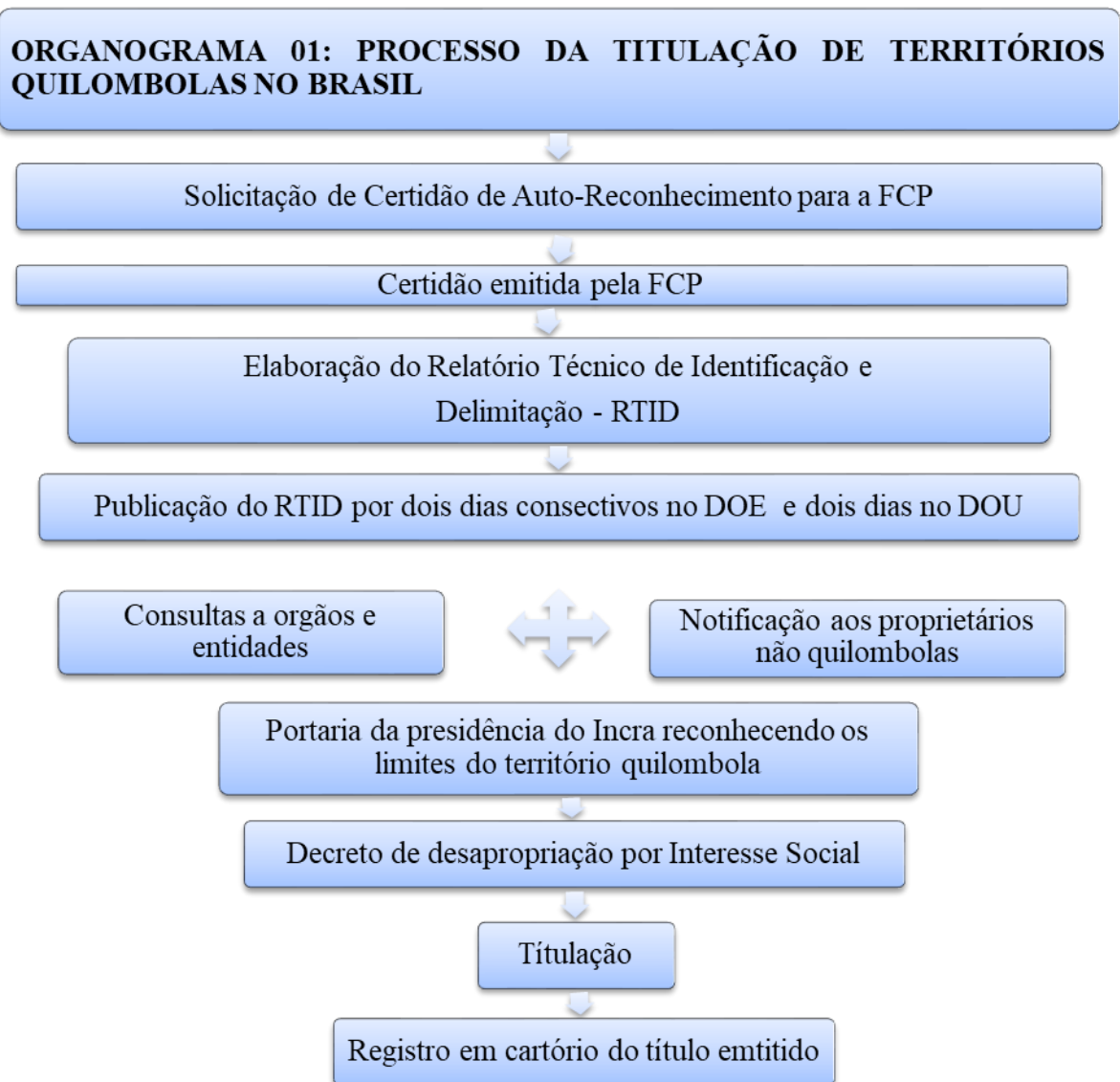


Fonte: Banal (2009)

Ao retornar de Salvador, filmado e fotografado pela lente de Alberto Banal, Geraldo de Maria entregou à matriarca da Comunidade, Dona Biu, sua mãe, o certificado assinado pelo presidente Lula, pelo reconhecimento da Comunidade, onde foi recebido com grande alegria, tendo esse ato simbólico grande significado para a Comunidade, vislumbrado um horizonte de expectativas e de melhores condições de vida ao ter acesso ao território. Além do que, podemos observar a figura central dessa senhora na comunidade e sua importância para o grupo, ocupando lugar central na foto bem como segurando o certificado, sobre essa questão evidenciaremos nos capítulos seguintes.

No dia 04 de abril de 2011, houve a tomada de posse oficial das terras pelos quilombolas, contando com a presença do grupo de ciranda da Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos do município de Alagoa Grande; a presença do superintendente regional Marcos Faro; o procurador da Instituição Ridalvo Machado de Arruda, integrantes de outras quatro comunidades quilombolas paraibanas; representantes das secretarias estaduais de Educação e de Mulheres; integrantes da Associação de Apoio às Comunidades Quilombolas da Paraíba (AACADE) e da Coordenação Estadual Quilombola (CECNEQ). Houve a assinatura do documento que validava a posse das terras para a Comunidade.

A importância desse ato é evidenciada nas falas dos presentes, onde destacam principalmente a efetivação do artigo 68 do ADCT e o decreto 4887, de 20 de novembro de 2003 que o regulamenta, sendo cumpridos em benefício da população negra paraibana.⁹¹ A Comunidade Negra Senhor do Bonfim, tornou-se o exemplo para que outras comunidades continuassem lutando pelos seus direitos, buscando seu reconhecimento, apesar do tortuoso caminho percorrido, mas na esperança de ter seus direitos reconhecidos.



Fonte: INCRA, Instrução Normativa N° 57/2009; MONTEIRO (2012)

⁹¹ As informações elencadas acima foram retiradas do vídeo: *Posse Bonfim*, com 17 min.: 48 seg. BANAL, Alberto. *Posse Bonfim*. Paraíba, Arquivo pessoal: 2011. Vídeo (17 min.: 48 seg).

Depois de percorrer o difícil e longo percurso do processo de identificação, autodefinição, reconhecimento, delimitação, demarcação do território, desapropriação, desintrusão, falta apenas à titulação da terra para a Comunidade Senhor do Bonfim. No entanto, muitas comunidades da Paraíba, ainda estão percorrendo essa caminhada, ou uma verdadeira “Via Crucis”, pois “o caminho para a titulação das terras é incrivelmente cheio de dificuldade e armadilhas jurídicas”, nas palavras de Banal (2013, p. 26). Em meio a essas questões, de todo o processo de luta e conquista dessa comunidade, buscaremos nas linhas que seguem, perceber o papel das mulheres em todo o processo bem como “seu lugar” na comunidade abordada.

3. MEMÓRIAS: AS MULHERES COMO GUARDIÃS DA HISTÓRIA DA COMUNIDADE

O amanhecer desperta trêmulo, num tom quebrado do meu silêncio.

Tristezas se perpetuam no meu olhar, mas tenho que acordar.

Já é de manhã cedo, tenho que me levantar,

Desço da rede sonolenta, tropeçando na calçada dos meus sonhos a acordar.

(José Maximino da Silva)

A presente estrofe, retirada do poema, *Menina Negra que sou*, nos faz refletir sobre a vida de muitas meninas, mulheres negras que nos percalços da vida, seguiam em frente, vendo seus sonhos esfarelando-se em meio à luta pela sobrevivência. Meninas negras e pobres que desde cedo eram obrigadas a trabalhar e lutar pela subsistência. Meninas que não tinham o direito de brincar, de estudar e de ser feliz. Relegadas a uma vida de sofrimentos, são essas mulheres negras que com unhas e dentes sobrevivem em um país que marginalizou/marginaliza a população negra e principalmente a feminina. São essas figuras femininas que gostaríamos de enfatizar nesse capítulo, mas precisamente as mulheres do Bonfim.

Meados da década de 1920, três e meia da manhã, Dona Mariquinha acorda para mais um dia de trabalho. Olha para seus filhos, faz seu café e às vezes não tem o que comer, abandonada a própria sorte por seu marido sabe que não pode desistir e luta sozinha para criar seus filhos. Às quatro e meia da manhã, sai de casa para mais um dia de trabalho, às vezes amassando barro para confecção de tijolos para as casas do Bonfim, ora nos roçados, tirando capim para os animais, colocando água de lugares distantes, geralmente para o dono da propriedade. No almoço, para seus filhos, coloca o que tem e quando não tem nada, cozinhava caroços de jaca⁹² para alimentá-los. A vida não é fácil para essa mulher, mas com muito custo consegue sobreviver e cuidar dos seus filhos que à medida que vão crescendo passam a ajudá-la no sustento de casa.⁹³ Dona de casa e chefe de família essa é uma história que se repete com várias mulheres negras no Brasil. Cria seus filhos e, posteriormente, ajuda a cuidar de seus netos, a quem passa seus conhecimentos acerca do trabalho e da vida na região. Dona

⁹²A jaca (*Artocarpus integrifolia* L.), fruto da jaqueira, apesar de não ser nativa do Brasil, tornou um dos frutos mais característicos do país. Dando frutos quase o ano inteiro.

⁹³Algumas das informações aqui contidas foram relatadas por Dona Pirriu e por Dona Biu.

Mariquinha ensina tudo que sabe a sua neta, Pirriu, a lida na agricultura, as ervas para remédios e todo seu conhecimento acerca da vida. Dona Pirriu, continua seguindo seus ensinamentos e repassando para seus filhos, infelizmente teve a mesma vida de sofrimentos da sua avó.

Imagem 3: Dona Pirriu



Fonte: SANTOS, Arquivo Pessoal, 2007.

Meados da década de 1960, quatro e meia da manhã, Pirriu acorda, seu pai fizera para ela uma pequena enxada para ensinar-lhe a prática da roça, mas queria uma boneca, no entanto, apesar da pouca idade sabia que precisava ajudar, sendo a filha mais velha. Abandonada por sua mãe, teve que assumir seu papel e também ajudar seu pai. Sua avó Dona Mariquinha é seu exemplo, pequena e frágil e com os cabelos já grisalhos, carregava nos olhos a garra e coragem de quem muito viveu e muito sofreu, passa seus ensinamentos à neta. Nasceu no Bom Fim, foi nessas terras que viveu sua infância, adolescência e a vida adulta, todas as suas lembranças estão nesse lugar. A vida de Pirriu não é fácil, cuida do roçado, cuida dos irmãos, puxa agave, ajuda o pai no que pode, não podia estudar, cresceu sabendo que a vida é difícil. Casou, segundo ela, “já velha”, com um dos moradores da mesma

localidade, lembra da troca de olhares e de como se apaixonaram, sabia que merecia um pouco de felicidade. Mas a vida continuou dura, seu marido, assim como seu pai, trabalhava muito, recebia pouco e ela acostumada com os percalços da vida seguia ao seu lado. Veio o primeiro filho, e mesmo grávida já perto de “dar à luz” continuava com a lida nos roçados para a sobrevivência da família. Depois vieram mais filhos, as dificuldades continuavam, mas Pirriu seguia em frente.

Seus filhos vão crescendo, passam a ajudar em casa, as meninas trabalham em casas de famílias. Conseguem estudar com muitas dificuldades, mas não concluem, apenas anos depois algumas conseguem terminar o ensino médio. Seu marido adoece, devido às condições de trabalho. Há a ameaça constante de serem expulsos da sua casa e das terras que ela, seu marido e seus filhos nasceram. Acordos são propostos, mas de maneira desproporcional e desvantajosa para esses moradores, seu marido pensa em aceitar, talvez sem força mais para lutar perante tantas dificuldades já vividas, Pirriu não aceita, não queria sair do seu lugar e juntamente com seus “irmãos negros” luta pelas terras, toma a frente nas decisões. Seu marido falece, mas ela continua na luta para defender seu direito e de seus filhos. Afinal a vida nunca foi fácil e sempre restou para ela lutar pela sobrevivência. Ao seu lado na luta pelo território estava Dona Bui.

Imagem 4: Dona Bui



Fonte: SANTOS, Arquivo Pessoal, 2018.

Meados da década de 1960, Dona Biu chega a região do Bom Fim, casada com um dos moradores da região, vinha também de uma localidade onde não tinha muitas condições, sua mãe fazia louça e seu pai os vendia na cidade mais próxima e também trabalhava no Engenho Bonfim. Mas ela começa a nos contar sua vida a partir dali, suas memórias estão naquelas terras, onde constituiu sua família. Em suas recordações, sempre fala dos sofrimentos pelos quais sua família passara. Acordava de madrugada, ia para seus roçados, levava os filhos a partir do momento que iam crescendo para ajudar, era dali que saia parte da alimentação da família. Olhava para eles, viviam em condições de penúria. Via seu marido trabalhar de dia a noite e ao chegar o fim de semana, não ter dinheiro o suficiente para comprar os mantimentos. Olhava para seus filhos, não tinha dinheiro para comprar roupas e calçados. Mesmo assim, levantava-se todos os dias e voltava para a labuta no campo e algumas vezes ia lavar as roupas para a dona do engenho. Sua infância e adolescência também foi marcada pela pobreza, sem muitas vezes ter o que comer. Aprendeu a cultivar as terras e o uso de plantas para chás (o hospital era muito longe) e a prática de rezas para o lido. Desde cedo ajudava sua mãe na lida diária da casa e dos roçados, perpetuando essa prática com seus filhos. Sua filha mais velha, Maria de Fátima, acompanhou toda a fase de dificuldade da sua família e via sua vida caminhando para a mesma vida de sofrimentos de sua mãe. Considerada a matriarca, foi de extrema importância para a construção da história e identidade da comunidade.

Imagem 5: Maria de Fátima



Fonte: SANTOS, Arquivo Pessoal, 2018.

Meados da década de 1970, Maria de Fátima acorda bastante cedo, apesar de sua pouca idade ajuda sua mãe na casa, no roçado e a cuidar de seus irmãos menores. No horário do almoço vai levar o pouco que tem para seu pai se alimentar e para que a produção do engenho não pare, ela tem que ajudar. Sobe em um banquinho, devido a sua baixa estatura, era apenas uma criança, mas o serviço não podia parar, escutava apenas sobre “uma tal de produção” que seu pai tinha que alcançar. Saía de lá nas pressas, tem que ir para a escola, apesar de cansada, ainda tem que caminhar uma boa distância para chegar nela, ela busca forças. Hoje aquela Maria de Fátima é bastante articulada, faz cursos em busca de mais conhecimentos. Apesar da pouca idade naquela época, a pequena menina talvez buscasse uma saída, escutado que estudar seria um meio de conseguir melhores condições, assim, apesar de todo o cansaço e muitas vezes a falta de uma alimentação adequada, a fizeram continuar. Maria de Fátima é vaidosa, para tirar a foto pede para arrumar o cabelo, tira duas fotos, mas não fica satisfeita, pede para tirar uma terceira agora com o cabelo preso, quer que sua foto fique bonita para nosso trabalho. Apesar de toda uma vida de dificuldade, não foi lhe tirado a vaidade e a alegria de viver.

Essas três mulheres trazem ao mesmo tempo em suas fisionomias, um jeito de quem muito sofreu, mas ao mesmo tempo de mulheres guerreiras que nunca desistiram de seguir em frente. Dona Biu é uma senhora muito animada e sorridente, diz que a vida foi difícil, mas que agora as coisas estão melhores, pode ver seus netos tendo uma vida melhor que a sua e de seus filhos. Dona Pirriu, em um primeiro momento parecia muito séria e de não gostar muito de falar, mas com o passar dos dias, sorria mais e falava à vontade sobre sua vida, bastava apenas uma escuta atenta e curiosa, para que ela enveredasse nas memórias de sua vida. E ela mesmo nos dizia: “(...) eu vou contar da minha vida de atrás que eu gosto”. Maria de Fátima, sempre esteve disponível para falar, sabia que a comunidade agora recebia reconhecimento e que a história desse grupo deveria ser contada. Mulher de sorriso fácil, sempre a encontrávamos em suas hortas ou roçados.

São essas mulheres, corajosas e teimosas que são o fio condutor das histórias da Comunidade, que dão embasamento a uma forte “presença das mulheres”, trazendo conhecimentos e os perpetuando no grupo. As mulheres do Bonfim, constituem a memória daquele lugar, das tradições que são passadas entre elas, seja de avós, tias, filhas e comadres, como é o caso da ervateira e rezadeira que aprenderam esses ofícios com seus antepassados. São o que unem as famílias as tornando mais fortes. “São as guardiãs da vida do quilombo, sabem dos atos e dos fatos” (ZADRA, 2014, p. 24). No primeiro momento ao chegarmos na

Comunidade e conversarmos com então presidente da associação Geraldo de Maria, ele nos disse que se quiséssemos saber sobre a história da Comunidade procurássemos sua mãe dona Biu, considerada a matriarca e detentora da história do grupo. Mesmo que na busca de suas origens a comunidade aponte para um primeiro morador que teria se estabelecido no Engenho Bom Fim, aludem também que quase na mesma época chegara Dona Mariquinha (chefe da família) com seus filhos e que fixou morada nessa região, começando sua vida do zero. Hoje sua neta, bisnetos e trinetos ainda vivem no Bonfim, o que aponta, também, a presença da mulher na gênese do grupo.

Uma característica comum em comunidades quilombolas na Paraíba é da mulher enquanto centro do grupo e que é uma das características de comunidades africanas. Mas, em nossa sociedade patriarcal/ocidental, geralmente deixa-se de lado a forte presença da cultura africana entre nós. Segundo Nascimento (2008, p. 73): “Uma qualidade própria às culturas africanas que tanto influenciaram o mundo é ser matrilinear”. Ainda segundo essa autora o matriarcado foi considerado uma prática primitiva pelo ocidente, tendo em vista que estes consideravam tudo que se diferenciava de sua cultura, fosse incivilizado e, portanto, inferior e sendo o patriarcado predominante no ocidente, logo seria considerado superior. Mesmo com todo o processo de desvalorização da cultura africana no Brasil, vemos ainda essa característica fortemente em comunidades rurais negras na Paraíba. Entendendo essa característica não como uma dominação da mulher sobre o homem, “mas a partilha de responsabilidades e privilégios, inclusive do poder” (Idem, p.76).

Deste feito, foi no entrelaçado de memórias dessas mulheres que se construiu a história da Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Dona Mariquinha, a primeira moradora, que iniciou ali os passos para a constituição da comunidade. Mulher extremamente católica, mas que como nos conta sua neta tinha suas rezas e curas das enfermidades, como contaremos mais abaixo. Algumas dessas práticas foram perdidas no tempo, mas que estão vivas na memória de Dona Pirriu. A memória dessas mulheres está atrelada ao lugar em que vivem. Suas lembranças, a dos seus parentes, esposos e até de seus amigos mais chegados estão presentes ali. Nesse local desenvolveram um modo de vida, de sociabilidades e de afetividades.

Na família “dos Faustino”, temos como “representante da história” Dona Pirriu, que ao mesmo tempo em que nos conta a história do avô do seu marido, um dos primeiros moradores, também traz as recordações de sua avó. Ao contar a história “dos Faustino”,

remonta não ao que ela viveu, mas a histórias que ouviu, seja pela sua avó, marido, sogro (a) ou cunhados (as), são as “lembranças herdadas”, não porque ela apenas nos conta esses acontecimentos narrados por outrem, mas porque essas histórias é como se fossem suas lembranças e assim, ressaltamos como a memória individual do grupo está intrinsicamente ligada à memória coletiva do grupo e se torna a história de todos.

Mesmo Dona Pirriu, não tendo laços consanguíneos, ao casar com Floriano Faustino, essa também passar a ser a sua história.

Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço - tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorre um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (POLLAK, 1992, 201).

Vemos essa questão mais latente, quando conversávamos com as gerações mais jovens, onde a ancestralidade é sempre ressaltada. Interessante notar que alguns dos filhos de Dona Biu, relata sobre a história que ouviu dos mais velhos, sobre os primeiros moradores da região, sobre seus avôs, das cantorias, das festividades, mesmo não tendo presenciado, “mas ouvia muitas histórias”. Assim, eles carregam uma bagagem de história, “mas é uma memória emprestada” que não é a deles. (HALBWACHS, 1990, p. 54). Nesse caso, é mister salientar que a memória dos mais jovens, também contribui na construção da identidade, ao ouvir sobre as muitas histórias, na qual trazem consigo como sendo também as suas, identificam - se com seus ancestrais, mesmo que muitas vezes não os tenha conhecido.⁹⁴

A história de sofrimentos também é ressaltada por todos, algumas histórias nos são ditas. Mas ao contar, pareciam que estavam presentes em algumas situações, mesmo que a idade não condissesse com a época citada, por exemplo, assim constatamos que “podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação” (POLLAK, 1992, p.201). As histórias contadas pelos mais velhos constroem a memória do grupo, unindo assim as gerações com uma história em comum marcada, principalmente, pela ancestralidade.

⁹⁴ Sobre essa questão Michel Pollak salienta que: “Além desses acontecimentos, a memória é constituída por pessoas, personagens. Aqui também podemos aplicar o mesmo esquema, falar de personagens realmente encontradas no decorrer da vida, de personagens freqüentadas por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformaram quase que em conhecidas, e ainda de personagens que não pertenceram necessariamente ao espaço-tempo da pessoa” (POLLAK, 1992, p. 202).

Segundo Maurice Halbwachs os grupos sociais que determinam o que seria memorável e onde estas devem ser preservadas. Essa noção de memória demonstra que mesmo que pareça ser particular, sempre é remetida a um grupo, mesmo que o sujeito carregue consigo essas lembranças ela sempre estará remetida a algum contexto, algum grupo. Nesse caso a memória está enraizada nesses contextos e com a presença de diferentes participantes permitindo que haja uma transposição da memória de sua natureza pessoal para se converter num conjunto de acontecimentos partilhados por um grupo, passando de uma memória individual para uma memória coletiva. As mulheres da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, ao descreverem a sua História, compartilham do sofrimento advindos na lida do Engenho e juntos compartilham dessas lembranças, tomadas como a trajetória de todos.

Dona Biu e Dona Pirriu são as guardiãs das histórias desta comunidade, são elas que contam para as gerações mais novas a história dos primeiros moradores, juntamente com os dois irmãos “Pedro de Maria”, que ainda moram na região. Mas percebemos que são essas duas mulheres consideradas principais, assim nas falas de alguns nos dizem: “Minha mãe/comadre/tia/avó é quem sabe contar direitinho”, quando nos contam algumas histórias.

Salientamos que um dos aspectos considerados importantes para a constituição e união do grupo são as histórias de trabalho, exploração e sofrimentos a que foram submetidos. De ambas as senhoras são ressaltadas os trabalhos laboriosos nessa região. Dona Pirriu, ao falar da morte do seu marido, por exemplo, ressalta a questão das condições precárias de trabalho:

Ele morreu de doença mesmo, trabalhando no engenho pegou uma doença, um catarro minha filha, que deu assim aquelas coisas ruins, trabalhando de noite e chegava em casa de meia noite que não tinha uma bota pra calçar nos pés, só tinha uns par de chinela vei, aí não podia comprar uma bota nesses tempos, dentro da água, por dentro da água por todo canto, que naqueles tempos chovia muito. (...) E aí foi quando botaram ele pra fazer cachaça lá no alambique. Todo dia ele ia, mas no tempo do inverno, chovia era tudo cheio da água, ele na beira do fogo destilando cachaça, botando fogo na cachaça pra cozinhar, na boa do fogo, né assim direto, aí quando vinha pra casa vinha por dentro das água, aí pegou uma doença minha filha (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

O engenho não traz boas recordações para essa senhora, bem como pra Dona Biu que nos conta a recordações daquele lugar. A cada encontro, notávamos um aspecto sempre ressaltado por essa moradora, a história dos sofrimentos. Assim, recordávamos aquilo que Michael Pollak (1992) apontava que ao utilizarmos a história oral, em entrevistas longas em que não se for levado em conta o tempo cronológico, o entrevistado pode voltar várias ao

mesmo acontecimento. A situação sempre lembrada por essa senhora está relacionada a um fato com seu marido e a lida no engenho:

Ele trabalhava no engenho, furou os olhos, furou tudo nos engenhos, o mudo [um de seus filhos] e ele. Menina quando cheguei uma vez com ele correndo sangue dos olhos. Aí eu disse: Bora pra casa, Miguel! [Ele respondeu] E eu vou deixar isso aqui? E aguentou mulher os olhos furado correndo sangue (SOUSA, [Dona Biu], 2014).

Assim, constatamos que essa cena a marcou profundamente e talvez ao ver seu marido nessas condições, foi a confirmação da vida que estavam levando, seu marido não podia parar o trabalho, mesmo sem condições físicas de continuar, retirava de lá o sustento dos seus filhos e não podia ser colocado para fora, se não pioraria suas condições de vida. Então esse fato ficou guardado em suas lembranças e como diz mais uma vez o Pollak (1992, p.203): “A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”. Talvez várias outras histórias tenham acontecido, mas essa em especial ficou registrado na memória dessa senhora.⁹⁵

Outro fator interessante é que suas memórias de sofrimento no Bonfim, também se mesclam com a memória de sofrimentos na Barra dos Negros em sua narrativa, não seguindo assim uma cronologia,

Sofremos muito aqui, nueza, tinha dia que eu pra vestir, eu já era grandinha, se acabava o casaco do vestido e ficava só a saia do vestido, aí botava suspensório de tira de bananeira. Era até aqui assim [aponta para os seios onde ficava a saia], eu não nós tudo, meus irmãos tudo descalço, sem roupa, sem nada. E calça do meu pai, quando eu era pequena, uma calça toda rasgada já e mãe cobria nós de noite com a calça toda estraçalhada, as calças de meu pai que ele acabava no trabalho, aí ela fazia lençol pra gente, toda só as tiras, nós sofremos muito, sofremos mesmo. E aqui mesmo, quando cheguei pra cá foi outro sofrimento de fome e de nueza também (Sousa [Dona Biu], 2014).⁹⁶

Assim, sua história de sofrimentos iniciada na Barra dos Negros tem continuidade no Bonfim, após seu casamento até o reconhecimento como quilombola. As dificuldades passadas por essa senhora naquele lugar, também faz parte de suas falas mais recorrentes.

⁹⁵ Segundo Pollak: “O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (POLLAK, 1992 p.203).

⁹⁶ SOUSA, Severina Gomes de. Entrevista I. [abr. 2014]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2014. 1 arquivo. gravador.

Dona Pirriu, que sempre nos ressalta que viveu toda sua vida ali, lembra das dificuldades enfrentadas e como tinham que buscar meios de sobrevivência naquele espaço cedido, seja com a criação de animais de pequeno porte (principalmente galinhas) e de pequenas roças, geralmente colocadas pelas mulheres. Perdida em suas memórias⁹⁷ nos diz sobre a alimentação:

Tinha, todo dia tinha ou bom ou ruim, mas tinha. Não era tanto quanto tem agora.. (...) um cuzcuzinho que era o mais que a gente tinha, porque tinha muito milho que a gente plantava milho, naqueles tempos que o pessoal gostava muito de moer o milho, hoje não existe mais essas coisas não. Mas antigamente eu moí muito milho meu Deus, aí não era em casa não, era na casa dos vizinhos, todo santo dia, quando era pequena assim. (...) a gente enchia um prato, ou prato de barro ou aqueles que diz de porcelana, aqueles pratos, aí tinha que ser um daqueles pra fazer o cuscuz, aí fazia deste tamanho [aponta um tamanho grande], aquela cuzcuzão, aí quando acabava colocava a panela no fogo, aquela panela de barro, aí botava muito. (...) O café era pilado no pilão, nós fazia em casa, a marmita era um copinho daqueles de lata de óleo de antigamente que tinha uns copos de óleo desse tamanho assim [faz gesto de mostrar que era comprido], aí cortava, tirava aquela tampa, era as coisinhas de fazer o café. Comprava o caroço do café, naquele tempo era mais difícil, só fazia no pilão mesmo, (...) chegava em casa ou a mulher ia colocava uma tigela no fogo, aí colocava o café dentro e ia torrar, mexer até chegar ao ponto de colocar o açúcar ou se não a rapadura, eu mesmo fiz isso muito, no lugar da açúcar era a rapadura (SANTOS [Dona Pirriu], 2018, *grifo nosso*).

Essas mulheres tinham que ser criativas e inventar e reinventar para alimentar seus filhos. Quando não se tinha carne, ou a “mistura” como elas chamam, faziam a chamada “malassada” que consiste em um bolinho feito com ovo, farinha e sal e temperados com os que tinham disponíveis em casa: “tempera a água com cebola, coentro, o tempero que tivesse, pimenta do reino e fazia a malassada, tava feita a mistura, comia o que tinha” (SANTOS [Dona Pirriu], 2018). Outra história contada por essa senhora já demonstra as dificuldades vividas desde o princípio pelos moradores:

Teve tempo que nós passemos necessidade, muitos aqui não foi só nós não, muitos, os mais velhos que já foram, contava que quando o dinheirinho era pouco, que plantava assim um corte de macaxeira, quando já tava bom, que não prestava pra cozinhar, ficava pra comer aquelas, aí dava aquelas fervura, aí cozinhava melava no sal pra comer, era pra escapar, porque dinheirinho era pouco era que nem um bocado de escravo (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

⁹⁷ SANTOS, Josefa Mariano Faustino dos. Entrevista I. [jan. 2018]. Entrevistador: Geilza da Silva Santos. Areia, 2018. 1 arquivo. gravador (46 min. e 12 seg).

Lembra também da sua infância nesse lugar e como desde cedo aprendera a trabalhar:

Aí nós era pequena e meu pai, o que ele ensinou pra gente foi trabalhar, aí fui crescendo, crescendo, crescendo e ele foi ensinando nós a trabalhar aí quando nós foi crescendo mais um poquinho, nesse tempo tinha muito agave aí, ele puxava agave aí mandava, aí botava a gente pra carregar o agave pra ajudar ele, eu não estudava não, o ensino que ele ensinou foi trabalhar minha filha. Eu vim aprender o nome, a riscar e nem direito foi depois de velha, aí ele foi indo e a gente trabalhando ajudando ele, ajudava carregando agave na cabeça, lavando fibra, estendendo naqueles, não tem aqueles postes que sobe ali pra frente, eu sendo a mais velha, eu os outros mais novos não, só fazia arranhar que eram novo e eu era a mais velha e depois eu ia pra o roçado, alimpar, cavar terra, era plantar feijão, era plantar milho, plantar maniva ele não deixava porque eu só plantava pra trás, não sabia plantar direito, mas essas outras coisas eu fazia tudinho, eu me criei trabalhando na vida, sem sair pra outros cantos só aqui dentro. (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

Os moradores dessa região diante da adversidade tiveram que buscar maneiras de lidar com as situações para sua sobrevivência e essas questões eram sempre lembradas nas falas dos mais velhos, como também dos mais jovens. Buscavam formas de sobrevivência, comiam até o que deveria ser jogado fora, para que assim pudessem alimentar sua família. São memórias fortes e que sempre são lembradas por elas.

Nessa localidade, também, estão inseridos os “lugares de memória” desses indivíduos e, portanto, fazem parte de suas lembranças. O engenho, a casa grande, a lavanderia, a natureza, as taperas⁹⁸ fazem parte da memória desses moradores. Halbwachs (1990) aponta que quando um grupo está inserido em um espaço, ele o transforma em sua imagem, além de se adaptar ao local. Em nossas conversas, podemos perceber como esse espaço, desempenha papel importante na memória das mulheres entrevistadas e, conseqüentemente do grupo, pois “existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico” (POLLAK, 1992, p. 202).

Nos momentos com Dona Pirriu, percebemos como sua memória está estritamente ligada aquele lugar. Além de recordações tristes, relembra alguns momentos de alegrias. Os primeiros olhares com seu marido, a chegada dos filhos, as novenas, as pequenas comemorações, as lembranças de sua avó e do seu pai está ligada a cada pedacinho daquele lugar. Halbwachs (1990, p.159) afirma “que os grupos imprimem sua marca sobre o solo”, o território do Bonfim tanto é marcado pela presença dessas mulheres quanto as marcou.

⁹⁸ Habitação ou aldeia abandonada, casa arruinada.

É nesse espaço que está todas as suas recordações de uma infância e adolescência e Dona Pirriu nos conta um pouco sobre o pouco de diversões que se tinha naquele local.

Ah tinha diversão, a gente brincava de roda, brincava de anel. A brincadeira de roda pegava um na mão do outro e cantando e rodando. Aí tinha uma música que dizia assim, ah eu já me esqueci de tudo porque quando a gente é novo é uma coisa, depois de velho a gente vai esquecendo. Mas tinha uma do anel, ai botava na mão assim (Faz o gesto com as mãos fechadas) e saía assim na mão de um e outro, sabe?! Ai quando chegava lá naquele que gostava e queria ai deixava o anel (risos). Ai saia dizendo que tem o anel, quem tem o anel, com uma varinha na mão, quem tem o anel? Quem tem o anel? É fulano, é siclano, inté dizer quem era e assim brincava na novena e era bom demais (SANTOS [Dona Pirriu], 2016).⁹⁹

Essas brincadeiras aconteciam principalmente nas novenas, pois segundo Dona Pirriu e Dona Biu, eram apenas nesses momentos que tinham alguma diversão. Dona Pirriu aponta que: “(...) mas aqueles negócios que tinha de festa meio grande, era difícil por aqui porquê o finado Honorato não queria, ele não deixava, isso ai só foi depois que ele morreu” (SANTOS [Dona Pirriu], 2016). Dessa maneira, as novenas ocorriam na comunidade mesmo e nesses espaços as crianças aproveitavam para brincar, tendo em vista que durante o dia tinham que trabalhar pra ajudar seus pais.

A imagem que segue abaixo é bastante significativa para compreendermos um pouco a importância desse lugar para essa senhora. Dona Pirriu, assim que chegávamos lá para mais um dia em campo, foi logo se prontificando em mostrar seu “lugarzinho”, em que sempre vivera, principalmente sua última moradia e definitiva, e nele um monte de recordações, seja, do morro que subia para ir buscar água, do lugar em que ia tirar capim ou lenha, os pés de jabuticabas, jacas, laranjeiras plantados por ela, toda a sua vida estava ali naquele “pedacinho de chão” como nos dissera algumas vezes.

⁹⁹ SANTOS, Josefa Mariano Faustino dos. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistador: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo .gravador (25 min. e 12 seg.)

Imagem 6: Dona Pirriu e as taperas



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2018.

Em meio às conversas e andanças pelo território com Dona Pirriu, notamos que sempre que ia nos contar alguma história, falava nas taperas, roças, casas de farinha, bodega e cacimbas, como pontos de referência da vida naquela localidade que se fundem a memória coletiva do grupo, sendo um elo entre passado e presente. Teresinha Bernado faz uma colocação bastante pertinente e que também podemos observar em nossa pesquisa de campo: “Isto mostra que andar por lugares conhecidos pelos quais já andamos no passado faz com que aflorem certas lembranças” (BERNADO, 1998, p. 39). Nesta foto, nos mostrava os lugares que moraram seus tios, sua avó e outros amigos e agora só restam as taperas e as suas lembranças. O lugar, portanto, “recebeu a marca do grupo, e vice-versa” e “cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo” (HALBWACHS, 1990, p. 113). As taperas, por exemplo, são constantes na fala dessa senhora como também de Dona Biu e, portanto, fazem parte de suas memórias. “Meu tio morava ali”, “a finada fulana que morava ali naquela tapera”, “minha avó morava ali e depois foi morar ali”. Quando terminávamos as entrevistas e íamos conversar do lado de fora da casa, Dona Pirriu nos mostrava onde havia morado, na infância, adolescência, na vida adulta e após seu casamento. Sobre essa questão nos diz:

(...), sempre trabalhando **[seu pai]** aqui dentro e era que nem uns escravos, aí a gente era que nem escravos trabalhando que nem escravos porque se não trabalhasse não arrumava o bucado pra comer, o trabaim era pouco porque quando via que tava trabalhando mais um pouquinho ele [dono da propriedade] mudava de canto pra não trabalhar muito, trabalhava no engenho mais botava um roçadinho mais aí ele dizia vá pra ali que você tá trabalhando demais, já tá puxando muito roçado, já tá plantando muita coisa e aí tinha que ir pra outro cantinho e assim ele morou em cinco cantos aqui, aqui dentro do Bonfim e a gente (SANTOS [Dona Pirriu], 2017, *grifo nosso*).

Apontando assim, como eram constantes as mudanças de casa, que para o dono seria uma forma deles não criarem vínculo no lugar ou estender seus roçados para além, mas pelo contrário serviu para que todo aquele território fizesse parte da vida desses indivíduos. Assim, nas suas lembranças todos aqueles espaços fazem parte de sua vida, de suas brincadeiras, dos trabalhos, dos momentos difíceis, mas acima de tudo foi ali que foram criados os vínculos. Outros aspectos que as taperas recordam essa senhora são onde seus tios e tias moravam, ou seus compadres e amigos, que ou já faleceram ou tiveram que ir embora em busca de melhorias. Assim, as taperas presentes nas narrativas dessas mulheres ressaltam também que os moradores do Bonfim possuem raízes fixas no território há muitos anos. A sua vivência no Bonfim está envolvida também e/ou principalmente com a história de sua avó paterna, é dela que vem suas principais lembranças e memórias daquele território, assunto que será abordado no próximo tópico.

Mas o leitor pode se perguntar, mas por que esse sentimento de pertença ao lugar, não despertou antes da possível perda do território? E para essa resposta evocamos Maurice Halbwachs:

Certamente, os acontecimentos excepcionais também têm lugar neste quadro espacial, mas porque na ocasião certa o grupo tomou consciência com mais intensidade daquilo que ele era desde há muito tempo e até nesse momento, e porque os vínculos que o ligavam ao lugar se tornaram mais claros, no momento em que iam se romper (HALBWACHS, 1990, p.133).

A importância daquele lugar se tornou mais latente para aquelas moradoras, a partir do momento em que não conseguiram se perceber vivendo em outro lugar se não ali onde estava todo seu modo de vida, suas sociabilidades, afetividades e principalmente o conhecimento acerca do clima, do período de plantio, além de suas memórias e cada lugar daquela região. Tendo em vista que “[...] onde nós estamos – o lugar que nós ocupamos [...] – tem tudo a ver

com o que e quem nós somos (e, finalmente, aquilo que nós somos). Estar no mundo, está situado, é estar em um lugar” (CASEY, 1993, p. 13-15 *apud* HAESBAERT, 2006, p.45). Os indivíduos desse lugar já haviam criados raízes naquela região e, portanto, já fazia parte da constituição enquanto indivíduo e grupo.

Assim, devemos pensar esse território não apenas sendo utilizado de maneira material, mas buscando entender esse espaço a partir de indivíduos que o protagonizam e o produz de acordo com sua cultura.¹⁰⁰ Para Horácio Martins Carvalho o significado simbólico da terra, perpassa a questão cultural:

As relações do camponês com a terra compreendem um intercâmbio social complexo que implica a cultura. Jamais se limita à produção de gêneros alimentícios, elementos de artesanias, matérias-primas para a satisfação das necessidades - alimento, etc. Muito mais do que isso, a relação do camponês com a terra põe em causa também a sua vida espiritual. A noite e o dia, a chuva e o sol, a estação de plantio e a da colheita, o trabalho de alguns e o mutirão, a festa e o canto, a estória e a lenda, a façanha e a inventiva, a mentira camponesa, o humorismo camponês, são muitas as dimensões sociais e culturais que se criam e recriam na relação do camponês com a sua terra, com o seu lugar (CARVALHO, 2005, p. 115).

As lendas também fazem parte da construção daquele lugar, onde as duas mais contadas são de “comadre Fulozinha¹⁰¹ e a botija¹⁰²” e fazem parte do imaginário daqueles moradores, mesmo que atualmente a força dessas lendas seja em menor escala, os mais velhos ainda as contam. Dona Pirriu nos conta que comadre Fulozinha:

Vivia nas matas, os mais velhos diziam que vivia na mata ne? Aí quando as pessoas mais velho, quem nem meus tios ia, ia pra mata chegava lá, pegava uma pedra de fumo e deixava lá no toco e ia simhora pegar lenha que era pra quando ela chegasse, ela vê que eles tava na mata e dizer que eles tinha

¹⁰⁰ Tomando por base o conceito de Cosmografia utilizado por Little (2002, p. 04) para entendermos a relação que um grupo social mantém com seu território, “definido como os saberes ambientais, ideologias, identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que o grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”, se inclui os vínculos afetivos em relação ao território, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva e seu uso social.

¹⁰¹ Também conhecida como comadre Florzinha, ela é uma personagem do folclore brasileiro. De acordo com a lenda, esta mulher envolta em mistério vive na floresta, protegendo os animais e plantas de exploradores da natureza. Possui, portanto, características parecidas com a de outro personagem do folclore nacional: o caipora. É uma lenda típica do Nordeste, sendo muito comum na região da Zona da Mata (principalmente Paraíba e Pernambuco). Por isso, é também conhecida nesta região como “Mãe da Mata”. Ver mais detalhes em: https://www.suapesquisa.com/folclorebrasileiro/lenda_comadre_fulozinha.htm.

¹⁰² (...) enquanto prática cultural, a definição de botija sofre um alargamento simbólico e ganha um sentido mais amplo, passando a ser designada como tesouro enterrado, inclusive em outros recipientes, como por exemplo, caixas de madeira, painéis de barro e outros utensílios domésticos, a exemplo das chaleiras e bules para café (CIPRIANO, 2010, p. 4).

deixado o fumo pra ela (...) Se não deixasse o fumo, pra comadre fulozinha, ela dava uma pisa (SANTOS [Dona Pirriu, 2018]).

Essas estórias eram contadas a essa senhora quando criança pelos mais velhos, seria essa moça de cabelos longos a protetora das matas e para que pudessem usufruir desta deveriam presenteá-la. Dona Pirriu nos diz que já presenciou algumas cenas e que acreditava ser comadre Fulozinha, mesmo nunca tendo a visto.

Ah comade fulozinha, quando a gente morava ali em cima, ela passava a noite assoviando, por detrás de casa, Fulô ia se levantava aí pegava um pedra de fumo e botava lá no toco e deixava ou lá em cima da pedra e deixava lá, dizia que era pra ela. Ai no outro dia não amanhecia não e ela ia simbora quando era no outro dia chegava de novo e Fulô botava. Mas nunca via (SANTOS [Dona Pirriu, 2018]).

Mas busca legitimar que ela existe com alguém que já a viu. E assim, nos conta que uma das suas tias conseguiu a ver uma vez:

Aí minha avó, não minha madrinha que era a mãe de Fulô, foi que viu uma vez, meu tio morava aí onde morava compade Zeca, aí ela tirava leite todo dia lá, aí disse quando foi, levantou-se logo cedo, tava escuro, aí foi embora tirar o leite, aí quando ia ali na curva, aí disse que viu aquela moçona de cabelo bonito, cabelão bem bonito, aí ela disse que continuou ir, ir pra frente, continuou, continuou, indo pra frente, aí quando chegou mais na frente, oxi nem, aí disse? oh Compade Lucas, chegou alguma pessoa aqui aqui. Ai ela dizia que ele disse chegou não comade Bernada, porque eu vinha ali e vi uma moça do cabelo tão bonito, era tão bonito, ele disse após chegou aqui não, aí ele foi e disse não, sabe quem era comadre fulozinha, tenha medo não que era comade fulozinha (SANTOS [Dona Pirriu, 2018]).

Assim, essa senhora acredita que esse espírito, seja isso ou “coisa parecida”, ainda proteja a mata da região, para que não seja desmatada. Ao ser perguntada se conhecia outras lendas e estórias, a senhora diz que tem as botijas, mas que nunca deram alguma para ela e só escutava as pessoas falando e lembra que tinha uma mãe da mata, mas que não lembrava das estórias, apenas que escutava seu pai mencionar sempre esse nome, no entanto, alguns a colocam como sendo a mesma que comadre Fulozinha. Em meio a essas questões, ela lembra de outra estória e nos conta:

Uma vez, faz tempo, nós já morava aqui, que quando nós saímos da casa ali e veio morar aqui. Dora e Fatima nasceu naquela ali em cima e os outros tudinho foi daqui, já nasceu aqui dentro dessa casa. Ai uma vez nós tava

aqui, eu, Fulô, os meninos tudinho, os meninos pequenos, plantava naquela chã, plantava a roça. Ai nesse tempo, era tudo limpo assim, quem nem essa casa veia, aí assim aquele mundo de limpo, aí tinha uma cachorrinha aqui menina, a cachorrinha era bem pequenininha assim, mas era bem boinha, essa cachorra ali no terreiro e só via a cachorrinha (guém, guém, guém), aí danei o grito: Fulô tão matando a cachorra ali em cima, aí Fulo disse vamos reparar, aí fomos simhora reparar e a cachorra rodando, sozinha, sozinha, não via sobre de nada só ela rodando e gritando e gritando. Aí eu fui bem pertinho e peguei nela e chamei ela e ela rodando e gritando Ai nós fez: ah não é ninguém vamos simhora, deixa ela aí, também só parou de gritar quando saiu de perto dela, dizem que era comade fulozinha dando uma pisa nela, por certo ela não gostou dela (SANTOS [Dona Pirriu, 2018).

Seu filho, que estava conosco na sala, escutava a estória atentamente, dando a impressão que acreditava também que tinha sido a comadre Fulozinha que tinha feito aquilo com a cachorrinha. Assim, percebemos que essas narrativas míticas, ainda fazem parte do imaginário de alguns e que são permeadas por lições, ou seja, ao não cuidar da mata direito e não deixar alguma oferenda (no caso dessa região o fumo, mas em outros lugares pode ser doces), a pessoa seria castigada levando uma surra dessa “moça”. As falas de Dona Pirriu são carregadas de simbolismos e “verdades” para ela. Dessa maneira, “suas narrativas além de conformar determinadas vivências passadas e contemporâneas, ainda atuam enquanto lições de vida que alertam, de forma simbólica e figurada, para as normas de conduta moral daquela sociedade” (FONSECA & NETO, 2015, p. 258).¹⁰³ E assim, as experiências dos mais velhos na comunidade são de extrema importância para as novas gerações.

As botijas também são mencionadas, por essas mulheres, Dona Biu e sua filha Maria de Fátima nos contam a mesma estória que teria acontecido na região. Dona Biu nos diz:

Daguia ainda viu uma, uma alma deu a botija a ela, lá onde o finado Bento mora, morou. As almas mesmo dando as botijas a ela, disse ai tem uma botija, mesmo assim, pra você e seu filho que tá pagando, era Geraldo, ai ela disse, lá nela: Vai simhora diabo eu lá quero diabo de botija tua não, ai disse que ela foi simhora a alma, ai Dona Zilinha mandou arrancar com óculos de alcance, com os óculos de alcance que os povos de fora tem, ai ela achou (Sousa [Dona Biu], 2018).

¹⁰³ Em artigo, esses autores abordam sobre a relação entre mito, memória e identidade cultural a partir da narrativa oral popular “A lenda da moça da Pedra encantada, em um sítio no Rio Grande do Norte. Para mais detalhes ver: FONSECA, Ciro LEANDRO Costa; NETO, Pedro Fernandes de Oliveira. O sagrado no conto oral “A lenda da moça da pedra Encantada”: mito e realidade na vivência sertaneja. *Revista Estação Literária*. Londrina, v. 13, 2015.

Dona Biu nos conta com uma entonação carregada de significativos e a crença de toda a veracidade. A botija, ao mesmo tempo em que é sinal de enriquecimento, também está carregada do sobrenatural e por isso a voz ganha um tom mais pesado e mais baixo, até quando ela vai nos dizer sobre como essa senhora responde a alma, ela enfatiza “lá nela”, reafirmando que ela que dissera essas palavras e que Dona Biu não teria nada a ver com isso. E assim, constatamos aquilo que Fonseca & Neto já nos diziam: “os contadores de histórias das comunidades rurais que mantêm uma relação muito forte com a ideia do sagrado. Nelas, o mito não é tratado como mentira ou invenção, mas “o mito designa, ao contrário, uma ‘história verdadeira’” (FONSECA & NETO, 2015, p. 257).

Sua filha Maria de Fátima que acabará ouvindo o fim da estória, foi logo dizendo “Tá vendo, filha, a mesma estória que eu te disse”, ou seja, a estória foi passando para as gerações e assim, vemos como a força da oralidade ainda se faz presente nessa comunidade, mas da forma como Maria de Fatima nos contara, anteriormente, foi como se também fizesse parte do contexto da época. Mas como nos coloca Éclea Bosi a partir de Goethe: “Quando queremos lembrar o que aconteceu nos primeiros tempos da infância, confundimos muitas vezes o que se ouviu dizer aos outros com as próprias lembradas” (BOSI, 1994, p. 59).

Assim, ressaltamos aqui como a memória dos velhos é importante para esse grupo se constituir enquanto comunidade quilombola. No caso de Dona Biu já com seus 77 anos, constamos aquilo que Bosi (1994) também nos alerta sobre a memória dos velhos: “Há um momento em que o homem maduro deixa de ser um membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente do seu grupo: neste momento da velhice social resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo” (Idem, p. 63). Portanto, reafirma aquilo que já comentávamos da indicação dessa senhora para nos contar a história do grupo.

As memórias dessas mulheres foram importantes para a constituição de uma identidade quilombola. A partir destas representações do passado é que essas mulheres constroem sua identidade baseados em uma memória coletiva, que concomitantemente constrói a história do grupo. Alberti reforça esse entendimento: “A memória é especial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade” (ALBERTI, 2005, p.167).¹⁰⁴

¹⁰⁴ Ou ainda como afirma Meihy: “O que se chama de “gruppal”, “cultural”, “social” ou “coletivo” em história oral é resultado de experiências que vinculam umas pessoas às outras, segundo pressupostos articulados nas construções de identidades decorrentes de suas memórias expressadas em termos comunitários” (MEIHY, 2007, p.27).

Na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, através das falas das mais velhas, nesse caso principalmente da matriarca da família “Pedro ou de Maria”, Dona Biu, que se buscou construir uma identidade pautada na memória da Comunidade. Nesse caso, ressaltamos o que Bosi denomina de memória dos velhos,

Nelas é possível verificar uma história social bem desenvolvida: Elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito muito mais intensamente do que uma pessoa de idade (BOSI, 1994, p.60).

Foi através das histórias contadas pelos mais velhos da comunidade, advinda de outras gerações que foi possível a esse grupo, construir a história dessa comunidade. O ato de narrar foi despertado com maior avidez, agora os mais velhos tinham uma escuta, pessoas ávidas em conhecer a comunidade. “O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma nova finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância” (Idem, p. 82). No nosso primeiro encontro com Dona Biu, em 2014, ela nos conta, sem receios e medo em sua voz, sobre suas histórias e dos seus “parentes” e nos diz em meio a sorrisos que já está acostumada a falar sobre a comunidade.

Desta forma, a experiência ainda é algo valorizado nesse grupo, como nos coloca Gagnebin (2006, p.68) sobre a experiência, que estaria ligada a uma tradição viva e coletiva em algumas comunidades, “onde sua organização coletiva reforça a vinculação consciente de um passado comum, permanentemente vivo nos relatos dos narradores”. A memória, no caso dos grupos quilombolas, “se constitui assim em artifício político-social para marcar os elementos identitários de uma comunidade” (HALBWACHS, 1990, p. 51). Buscou-se essa trajetória em comum da comunidade, guardada nas “lembranças” dos idosos.¹⁰⁵

A memória, nesse caso, como nos é trazida por Halbwachs enquanto lembrança se dá em “larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do

¹⁰⁵ Segundo Ecléa Bosi: “Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interação de fatos, verdadeiros “universos de discursos”, “universos de significados”, que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar sua imagem para história” (BOSI, 1994, p. 66-67).

presente, e além disso, preparada por reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (HALBWACHS, 1990, p.71). Desta maneira, através das preocupações do presente, no caso da comunidade na constituição de uma identidade quilombola, buscou-se através da memória dos mais velhos, mais precisamente da matriarca como é chamada comumente pelo grupo, Dona Biu, construir a história do grupo.¹⁰⁶

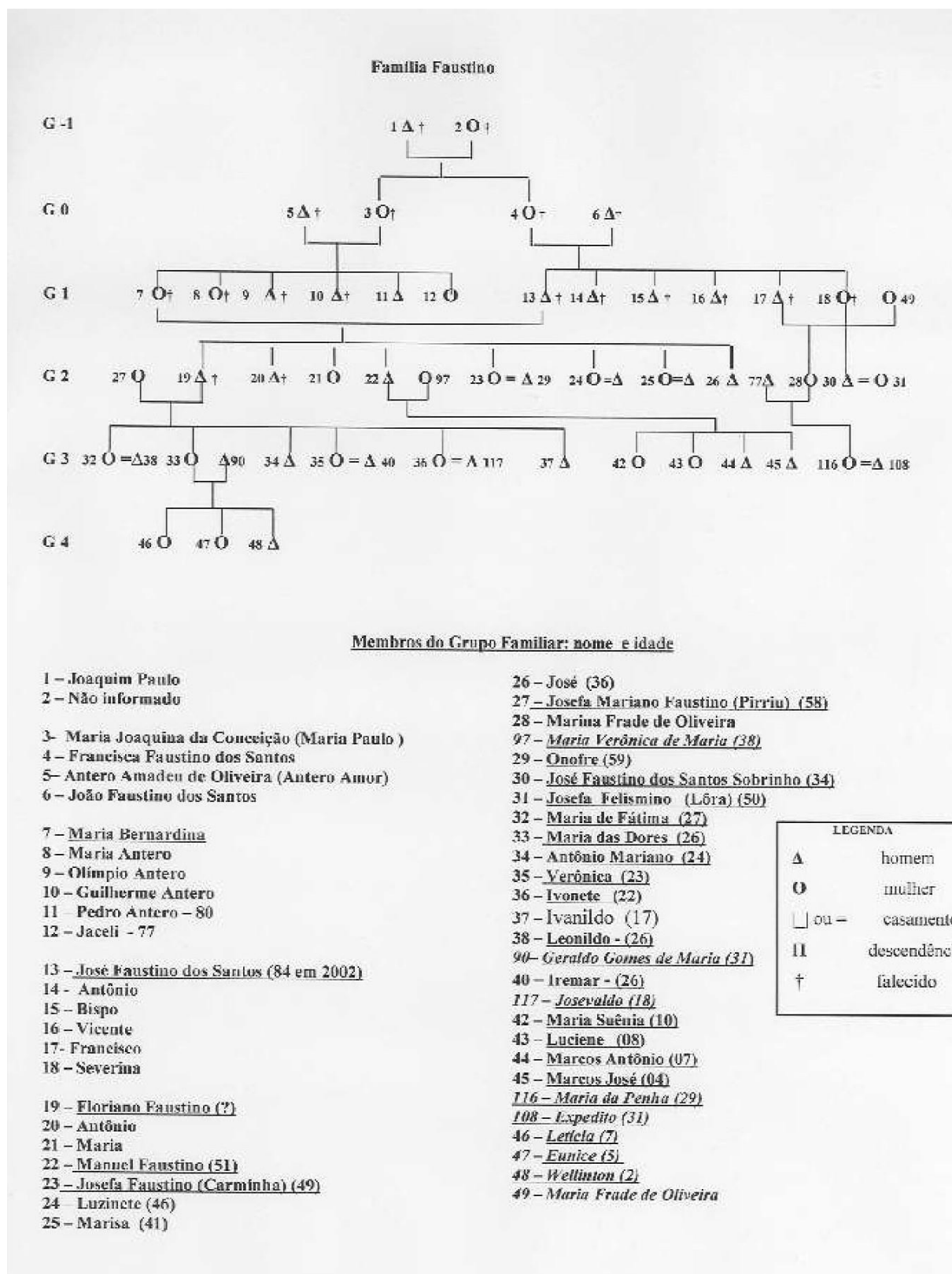
Para entendermos um pouco sobre a construção desses indivíduos enquanto comunidade devemos perceber suas relações e como essa coesão do grupo contribuiu para a conquista do território.

3.1. “Aqui nós é tudo família”: laços de parentesco e compadrio

Como vimos na introdução do presente texto, a comunidade é formada por dois grupos familiares: Os “Faustino” e os “Pedro de Maria”. No relatório antropológico da Comunidade, tivemos a oportunidade de ter acesso à genealogia, através de um gráfico que apresenta a distribuição dos moradores. Para a antropóloga Esther Fortes: “Ainda que o grupo não seja exclusivamente endogâmico, o casamento dentro do grupo é uma prática bastante recorrente”. (FORTES, 2007, p.84). Abaixo segue a genealogia da família Faustino:

¹⁰⁶ Segundo Gusmão: “Os grupos negros contemporâneos buscam, assim, recuperar o passado, elaborando a percepção do presente e dando origem a uma territorialidade negra que se inscreve no imaginário, em relações sociais fundamentais, na organização do trabalho, do parentesco, da família. Uma territorialidade na qual se inscreve a visão de mundo, inscrevendo-se no próprio corpo e indo para além dele, realizar-se plenamente no espaço da terra e constituindo um campo de defesa da terra – território” (GUSMÃO, 1999, p. 154 apud GRÜNEWALD, 2011, p. 20).

Imagem 7: Genealogia da família Faustino



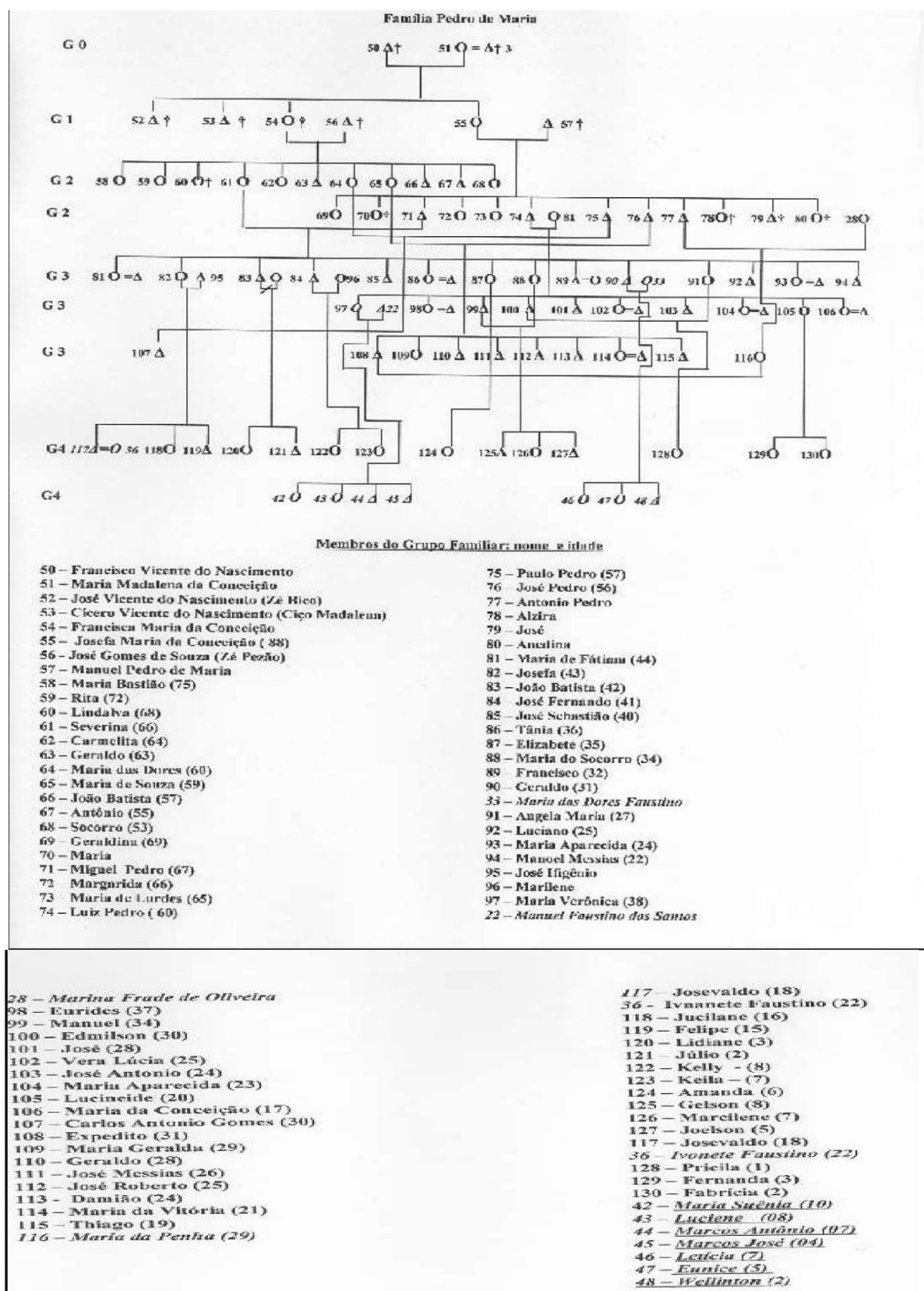
Fonte: RTID da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, 2007.

Podemos constatar que a família dos Faustino, que hoje vive no Bonfim (G2), teve “início” com Joaquim Paulo e foi formada a partir de duas irmãs: Maria Joaquina da Conceição (Maria Paulo) e Francisca Faustino dos Santos, ambas criaram seus filhos no Engenho Bonfim, vivendo lá até suas mortes. Não se sabe precisar da onde veio a família dos Faustino. Fortes (2007, p. 47) atenta para o fato de que: “É importante salientar que a memória dos *Faustino* é toda constituída pela vida nesse lugar. Esta memória pode ultrapassar as fronteiras do engenho se for pensada em sua extensão: os lugares freqüentados ou os parentes que se mudaram, mas não ultrapassa em profundidade”. Ou seja, é como se não existisse uma história dos “Faustino” antes de se estabelecerem no Bom Fim, é nesse local que para os moradores atuais teve origem o grupo familiar.

A partir da imagem acima podemos perceber que José Faustino dos Santos (filho de Francisca dos Santos e João Faustino dos Santos¹⁰⁷) se casou com sua prima Maria Bernadina (filha de Maria Joaquina da Conceição e Antero Amor) e tiveram sete filhos, entre eles Floriano Faustino que viria a se casar com Dona Josefa Mariano Faustino (Pirriu), filha também de uma das primeiras moradoras do Bonfim, dona Mariquinha. Portanto, podemos constatar que os casamentos, além do fator de laços de parentesco também foi favorecido pela proximidade física de seus moradores (vizinhança). Para Fortes (2007) em relação à geração de Dona Pirriu e Floriano Faustino os casamentos “se dão com membros de outra família moradoras do Bonfim, ampliando a rede de parentesco neste espaço físico e amarrando os moradores deste território numa mesma teia de relações” (Idem, p. 84). Nesta geração, podemos ainda apontar para o casamento entre Manuel Faustino e Maria Verônica de Maria (filha de Luiz Pedro de Maria) ou do casamento de Marina Frade de Oliveira (filha de Francisco (dos Faustino) com Antônio Pedro, o que nos leva a entender a afirmação acima pronunciada pela antropóloga. No G3 podemos perceber que os laços entre as famílias moradoras da região irão se estreitando, com os casamentos já entre os “Pedro de Maria” e os “Faustino”, como veremos mais a frente após ver a genealogia dos “Pedro de Maria”.

¹⁰⁷ Esse senhor é considerado pelos moradores do Bonfim, como o primeiro morador do Engenho Bom Fim.

Imagem 8: Genealogia da família Pedro de Maria



Fonte: RTID da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, 2007.

A família “Pedro de Maria”, assim como a “Faustino”, advém de casamentos entre primos. A família que teve início com Francisco Vicente do Nascimento e Maria Madalena da Conceição, como vemos no G0, com cinco filhos. Um fato interessante escutado por nós foi que nas conversas com Dona Biu e Maria de Fátima, ambas nos contaram que sua avó era índia. Outro fato ainda nos foi revelado por Fátima quando nos conta que levou a antropóloga, na época da elaboração do relatório antropológico da comunidade, para a casa de sua avó paterna (Josefa Maria da Conceição) que na época morava na Barra, hoje ela reside no Bonfim, mas pelo avanço da idade já não está mais lúcida. Segundo Fátima, a partir das informações dadas pela sua avó nos relata:

A velha falou tudo que ela sabia, que ela conheceu a luta do pai da minha mãe, a luta do “veio” pai dela e tudo mais, uma parte de nós tinha uma parte de índio no meio porque a bisavó de minha mãe era índia fugida com africano, esse africano era tão impossível que foi queimado dentro de uma usina aqui. Chama de africano, mas não sei se ele era escravo. Fugiu com uma índia e vieram parar aqui no Brasil por dentro de uma mata grande, essa índia se chamava Madalena, que é a mãe da mãe de pai e avó de minha mãe e avó de pai (GOMES [Fátima], 2018).¹⁰⁸

Essa fala ao mesmo tempo em que é significativa, possui certas lacunas, pois no caso já seria uma “memória herdada” e como nos coloca Michael Pollak (1992, p. 204): “A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa.” A partir das memórias de sua avó nos relata sobre essa questão, essa senhora agora tem a consciência que “essa história” é importante para o grupo, mas nos é contada a partir do seu lugar de fala e através de suas motivações do momento com a importância da herança africana teria para o grupo. O que ficara gravado em suas lembranças foram as memórias mais marcantes que a avó contou: africano e índia que fugiram, sobre a morte dele chocante, mas outros detalhes ela não sabe explicar. Como de que lugar ele viera, se era escravo ou não, ou o porquê deles terem fugido. Seria ele um escravo que fugiu e junto trouxe essa índia? Maria de Fátima nos conta que ele era “impossível” e foi morto queimado em uma usina, ou teriam tentando escravizá-lo mais uma vez? Ou teriam tentando castigá-lo e ele se rebelara? Não se sabe ao certo quem fora esse “africano fugido” que constituiria sua família e para isso precisaria de um estudo mais aprofundado e quem sabe se descobriria mais sobre esse casal. Segundo Fátima foi devido a ele que sua família é quilombola. Essa história não foi relatada no relatório antropológico, talvez pelo fato de ter se buscado principalmente

¹⁰⁸ GOMES, Maria de Fátima. Entrevista II. [jan. 2018]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2018. 1 arquivo. gravador (1h: 06 min e 32 seg.).

as raízes dos moradores no Engenho Bonfim e seu vínculo com essa terra ou porque talvez Josefa Maria da Conceição não achasse que esse fato seria relevante e sim a questão da chegada deles no Bonfim.

No relatório ao se falar em Maria Madalena e através, da narrativa repetida de seus descendentes, se descobre que ela casou duas vezes e que os filhos de seu primeiro casamento com Francisco Vicente do Nascimento foram criados por um parente chamado de Tio João Chato que morava no Cariri paraibano, assim Josefa só veio para a Barra dos Negros quando já estava mais crescida e ganhou de seu tio uma terra nesse local.

Josefa não conheceu seu pai, pois este morreu quando ela tinha apenas três meses de vida. Ela foi criada pela bisavô paterna: Mãe Fulô, que era mãe de João Chato. A partir desta informação vem uma grande questão: se ela foi criada pela sua bisavó paterna, logo essa senhora seria avó de seu pai e o que nos deixou mais intrigada com a história de seu pai já que era um africano fugido embrenhando mata a dentro com Dona Madalena. Fugiam de quem? E como reencontraram sua família haja vista que teria vindo de longe? Ou será que essa memória de Maria de Fátima e de sua avó Josefa não seria de outro ancestral seu e sua história acabou sendo repassada e consequentemente modificada, mudando de atores, por exemplo, sendo um ancestral mais longínquo. Como aborda Pollak: esses três critérios, acontecimentos, personagens e lugares, conhecidos direta ou indiretamente, podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundados em fatos concretos. Mas pode se tratar também da projeção de outros eventos (POLLAK, 1992, p. 222).¹⁰⁹ Como a memória se encontra fragmentada, nos restou apenas levantar estas suposições. Mas achamos interessante dedicarmos um parágrafo para salientarmos a questão da ancestralidade negra dessa família, além do envolvimento de varias etnias.

Voltando para a imagem da genealogia dessa família. Na geração G2, vemos o casamento de três dos irmãos¹¹⁰ “Pedro de Maria”, filhos de Josefa Maria da Conceição e Manuel Pedro: Miguel, Paulo e José com outras três irmãs que seriam suas primas, isto porque as três são filhas de Francisca Maria da Conceição, que era irmã de Josefa, com José

¹⁰⁹ Assim, antes de mais nada, ao abordamos sobre as memórias, temos que levar em consideração esse aspecto, que: “(...) diversas projeções, que podem ocorrer em relação a eventos, lugares e personagens” (POLLAK, 1992, p. 222).

¹¹⁰ Segundo Fortes (2007, p.85) os três tornaram-se “trabalhadores - moradores do Bom fim, sendo que Paulo acabou saindo do território e voltando para o sitio da mãe em Barra do Camará antes da morte de Amazille Barbosa.

Gomes de Souza. Vemos assim, uma aliança já firmada com um grupo da mesma família e também um casamento entre um “Pedro de Maria” e um “Faustino”: Marina Frade e Antônio Pedro, como já citado acima. No grupo do G3 esses laços são ainda mais reafirmados com os casamentos entre os primos: Manuel e Socorro, Edmilson e Ângela, eles filhos de Luiz Pedro e elas de Severina Gomes (Dona Biu) e Miguel Pedro. Entre esses dois ramos familiares temos os casamentos de Geraldo (filho de Dona Biu e Miguel Pedro) com Maria das Dores Faustino (filha de Josefa Mariano Faustino (Dona Pirriu) e Floriano Fautino, de Verônica de Maria (filha de Luiz Pedro) com Manuel Faustino (filho de José Faustino dos Santos) e Maria da Penha (filha de Antonio Pedro e Maria Frade de Oliveira)¹¹¹ com Expedito (filho de Maria das Dores (irmã de Dona Biu) e Paulo Pedro (irmão de Miguel Pedro). E no G4 ainda temos a união entre essas famílias, como o casamento de Ivanete Faustino (Filha de Dona Pirriu e Floriano) com Josivaldo (neto de Dona Biu e Miguel Pedro). Mais recentemente, Felipe (neto de Dona Biu e Miguel Pedro) casou com Kelly também neta destes e também Luciano (filho de Dona Biu com Miguel) e Lucineide (Filha de Luiz Pedro).

Esse emaranhando de casamentos que chega a nos confundir, nos mostra claramente como as famílias estão entrelaçadas por esses laços de parentesco e amizade. Em nossas idas, a comunidade, podemos perceber aquilo que Wolf (1976) denomina de família extensa, sendo o tipo mais comum da família camponesa, se estendendo além da unidade pais e filhos ou apenas casal, mas formada também por parentes próximos, os quais mantêm vínculos de afinidades. Quando indagamos a algumas moradoras sobre o qual seria o motivo desses casamentos, Dona Pirriu nos responde: “Eu acho que é a sorte mulher, o destino, sei lá o destino da pessoa. Também não saía muito pra canto nenhum, só com o pessoal daqui mesmo. Fica tudo na família” (SANTOS [Dona Pirriu], 2018). Dona Biu, por sua vez, responde em meio a sorrisos: “Porque eles trabalham bem e dão conta, aí os de fora era tudo sem ser trabalhador, aí eles não queriam, as meninas não queria. Aquele Ozorio era louco por eu, só faltava enlouquecer (risos). Ai eu não me agradava de jeito nenhum, nunca tive intenção. Aí casei com primo” (Sousa [Dona Biu], 2018). Talvez seja um entre os motivos pelo qual Maria de Fátima aponta sua mãe como grande incentivadora desses casamentos. Nos diz quando questionada acerca dos casamento entre os membros da comunidade e não com pessoas de fora do grupo se seria alguma tipo de preconceito de alguma das partes:

Não, não. Não, porque aqui mesmo pra Bete, minha irmã que era solteira, veio tanto rapaz de fora pra falar com Bete. Mas Bete não quis. Foi casar em

¹¹¹ Vemos, portanto, que Maria da Penha já é fruto de um casamento entre os “Pedro de Maria” e os “Faustino”.

São Paulo com um primo. Saiu daqui pra casar com um primo em São Paulo (risos). **[Você acha que isso ocorre por quê?]** É porque tem o apoio das famílias. Apoio de mãe, apoio de pai. Seu primo é bom, seu primo lhe conhece. Mãe mesmo, os filho de mãe casaram com primo, porque mãe dizia: “Case com ele! Você conhece. Ele lhe conhece, você conhece desde de pequeno. É trabalhador. Se você for casar com outro não vai dá certo” (...) Mãe dizia: “Case com primo” (GOMES [Maria de Fatima], 2018).

Por esta fala podemos constatar a importância da mãe na escolha dos maridos de suas filhas e o que consequentemente, contribuía para que estas ficassem no mesmo território, estreitando cada vez mais os laços de parentescos bem como das sociabilidades entre esses moradores e como isso foi fator preponderante na comunidade. Para Fortes:

Esses casamentos fortalecem os laços de solidariedade dentro do território, permitindo que cada uma das famílias possa contar com a colaboração de seus parentes e afins em situações tão variadas como a limpeza ou formação de roças, a construção de uma casa ou de seus anexos, o apoio em casos de doença ou de morte dentro do núcleo familiar (FORTES, 2007, p. 86).

As sociabilidades também, como as novenas, as procissões, os forrós, os almoços e jantares de casamentos, as brincadeiras entres os moradores dessa região também propiciou essas uniões. As farinhadas também estão presentes nas memórias das mulheres e que também fazem parte da sociabilidade/solidariedade desse grupo. Dona Biu nos conta que até hoje, quando alguém vai fazer farinha já manda os recados para os vizinhos que e prontamente são atendidos.

Pai gostava de fazer farinhada, aí levava nós tudim pra rapar mandioca. Quando a gente fazia chamava todo mundo. Ainda hoje é assim, se ela **[Dona Pirriu]** faz farinha alí, ela chama e a gente vai. Aí pai fazia um milhão, dava rapadura pra tudim comer as de rapar mandioca. Nós moía mandioca, a mais velha torrava farinha mais pai, essa daí torrava também [sua filha, Maria de Fátima] (SOUSA [Dona Biu], 2018, *grifo nosso*).

Esse seria um momento de trabalho, mas também de muitas conversas, onde estavam reunidas as famílias e amigos do Bonfim, nas casas de farinha ou na própria casa da pessoa, as amizades eram fortalecidas entre os papos informais e descontraídos do dia a dia. Além do que, essa prestação de serviços de um para o outro não era remunerado, consistia mais em reciprocidade entre vizinhos e assim, havia essas trocas de favores. Entendemos assim, a reciprocidade sendo “não é um ato humano pré-existente, dado. Ela é construída no processo

de relação social, seja em comunidades abertas ou fechadas. A reciprocidade provém das relações de parentesco, de amizade e de compadrios” (SILVEIRA, 2010, p.25-26). O ambiente rural é de suma importância para essas redes sociais, contribuindo para complexas relações de familiaridade, principalmente, por dividirem os mesmos recursos naturais da região. Assim, os laços de solidariedade e de ajuda mútua contribuem também para a união e coesão do grupo. Essas sociabilidades têm por base o parentesco, laços de amizade e a etnicidade.

Mas os laços entre esse grupo vão além daquele território. Quando seus filhos casavam e não ficavam na região, iam para as cidades e suas casas se tornavam como um local de ajuda para os que ficavam, desde acesso as informações ou para o uso de produtos ou atendimentos ali disponíveis. Assim, podemos constatar que a distância física não representa a fragmentação do grupo. Sobre essa questão Fortes também nos traz informações:

Assim, se um membro da Comunidade necessita de um atendimento médico, por exemplo, pode contar com a hospedagem, a orientação e a companhia de um parente que more em João Pessoa. Na casa de alguns moradores encontramos também alguns produtos – eletrodomésticos, equipamentos e ferramentas – trazidos por filhos, genros ou netos que vivem em São Paulo (FORTES, 2007, p. 86).

Os laços entre essas famílias são tão fortes que ultrapassam as fronteiras do Bonfim e as solidariedades são intensificadas e assim, percebemos que os laços de parentesco que vão além do território também são importantes para a constituição deste. Podemos presenciar várias vezes na casa de Dona Bui, quando ela estava com algum problema com seu filho mais novo, ligava para a sua filha lá em São Paulo ou até o próprio, que é surdo e mudo, pede para ligarem para ela quando necessita de algo. Essa filha mais velha de Dona Bui, foi a primeira da família a se mudar para São Paulo em busca de melhorias. Os laços de reciprocidade são evidenciados nas falas desses moradores. “A demonstração material da reciprocidade é a troca de presentes, a prestação de serviços, a ajuda mútua, o consolo, o ato de ensinar (...) pela forte troca afetiva entre os membros, além da troca de recursos materiais” (SILVEIRA, 2010, p.26). Maria de Fátima nos diz que sempre trabalham em conjunto caso necessite, se alguém souber fazer algo melhor que o outro “vai lá e ajuda”.

Mas não são apenas os laços de parentesco que reafirmam a união do grupo, mas também de compadrio¹¹², relação estabelecida pelo batismo. Como bem nos aponta Silveira em relação as reciprocidades: “Também aflora a reciprocidade das relações de vizinhança, que no meio rural muitas vezes se transforma em relações de compadrio com um vizinho, apadrinhando o filho de outro e vice-versa” (SILVEIRA, 2010, p.26).

A escolha dos padrinhos para seus filhos é de extrema importância e também, é através dessa prática que os laços são estreitados ainda mais. Nós ouvimos constantemente, em nossas conversas com os moradores, a “comadre fulana”, “o compadre fulano”, entre os membros do grupo e assim, buscamos descobrir os motivos, quando perguntamos a Dona Pirriu sobre a escolha dos padrinhos para seus filhos: “Assim os conhecidos, o pessoal dizia, nunca gostei de gente que tivesse assim, mais pêlo (quer dizer mais rico), só família. De batismo, uns já morreram, mas era tudo por aqui por dentro, pera aqui” (SANTOS [Dona Pirriu], 2018).

Essa escolha é justificada pelo fato de seus padrinhos de batismo, quando moça, fingir que a mesma não existia. Nos conta que eles eram pobres, mas quando foram tendo melhores condições de vida a menosprezavam e o fato que a marcou profundamente foi quando ela viu que eles abençoavam¹¹³ uma vizinha sua, a qual eles também eram padrinhos e foi aí que percebeu que a atenção voltada para essa outra moça era “devido a condição de seus pais serem melhores do que dos seus”. Segue seu relato:

Tinha o finado “fulano”, que tinha um bocado de menina, de filha menina pequena. Aí uma, eles tomaram pra ser padrinhos também, aí ele. No ver que o finado “fulano” era uma pessoa mais assim, no ver deles, nos pensamentos dele, eles eram os ricos daqui da vizinhança. Aí eles abençoava a filha do finado “fulano” e não abençoava eu, e se abençoasse era assim [não olhava para ela] porque achava que eu era mais pobre do que ela. Aí depois disso eu botei no quengo de só chamar, padrinhos de meus filhos, só igual a eu ” (SANTOS [Dona Pirriu], 2018).

Essa decisão fez com que essa senhora estreitasse ainda mais os laços de parentesco com os outros moradores do Bonfim, pois escolhia sempre os mais próximos e mais “chegados”, ou seja, alguém que conhecesse bem e que iriam cuidar e respeitar seus filhos.

¹¹² A historiadora e antropóloga Ellen F. Woortmann aponta que o compadrio não é apenas um “parentesco ritual” ou fictício, mas “ele é parte da própria estrutura do parentesco” (WOORTMANN, 1994, P.285).

¹¹³ Na região do Nordeste se tem a prática de ser pedir a bênção aos padrinhos, bem como alguns familiares próximos (pais, tios, tias). Percebemos essa prática sendo comum no Bonfim.

Dona Biu compactua da mesma ideia dessa senhora nos dizendo: “Ah eu só queria o povo decente (risos)” (SOUSA [Dona Biu], 2018). Essas decisões consistiam, principalmente, em se chamar os parentes e\ou moradores do Bonfim ou pessoas dos sítios circunvizinhos. Ao listar para nós seus compadres, vemos muitos parentes, como avôs, tias e tios, primos e moradores daquela região e isso com certeza estreitava mais os laços entre os moradores do Bonfim, tendo em vista que o batismo é um sacramento importante para estes e a escolha dos padrinhos, seria como se escolhessem segundos pais, segundo as mesmas. O reconhecimento no outro, como seu semelhante resultou nos estreitamentos das relações entre seus moradores, ao escolher os padrinhos dos seus filhos, essas mulheres buscavam alguém que fossem semelhantes a elas.

Desse modo, esses dois grupos familiares vão tecendo os laços de sociabilidade e solidariedades, que se resignificam desde os matrimônios, como visto nas genealogias e nas relações de compadrio, salientado nas falas de alguns. O fato de ser vizinho, parente, amigo e compadre é determinante na interação desse grupo, bem como para entender a dinâmica social da comunidade, tendo em vista, como podemos observar o apoio e ajuda de ambas as famílias do Bonfim. E talvez, estes sejam os motivos de coesão do grupo no período de luta até alcançar o desejado, o acesso à terra, por se manterem unidos e decididos. Assim, as relações de parentesco, amizade e compadrio estariam relacionadas a vida social desses indivíduos¹¹⁴ e portanto, primordiais para a construção de suas sociabilidades e principalmente do território.¹¹⁵ Essas alianças influenciam até a apropriação de recursos na comunidade e o parentesco e a relação com a terra se tornaram elementos importantes na constituição da identidade étnica desses moradores.

Além do que, as práticas sociais que fazem parte do universo cultural desse grupo estão ligadas com o universo do rural e assim os agricultores/agricultoras transmitem para seus descendentes o conhecimento que possuem acerca dessas práticas, estreitando ainda mais seus laços com aquele lugar, como será abordado no tópico seguinte.

¹¹⁴ Em estudo acerca das famílias negras na Paraíba no século XIX, a historiadora Solange Rocha (2007) identifica esses laços de parentesco, amizade e compadrio entre estas. O batismo, por exemplo, possibilitava o estabelecimento de relações, os padrinhos seriam os protetores espirituais dos afilhados, bem como se estreitava as relações entre os compadres. O compadrio reforçava os laços de parentescos já existentes ou solidificava relações com pessoas de classe social semelhantes ou desiguais.

¹¹⁵ Araújo & Neves fazem a seguinte constatação, pertinente com nossos resultados: “O campo apresenta uma sociodiversidade de saberes, povos, culturas, modos de viver, costumes, hábitos, relações de compadrio e vizinhança, laços de amizade e sociabilidades, relações com a terra e o trabalho, que se formam a partir da articulação entre estes povos, da relação com a terra e a luta por ela, moldando um jeito de ser dos povos do campo e seus marcadores sociais, que se constituem em aspectos significativos da construção social da memória do campo pelos povos que nele habitam” (ARAÚJO & NEVES, 2017, p.177).

3.2. Práticas da roça e a religiosidade

Para compreendermos os ensinamentos da roça é preciso compreender a educação familiar nessa Comunidade. Os ensinamentos perpassam pela questão do respeito aos mais velhos, que consiste em aprender com a sabedoria que estes possuem, geralmente cabendo as mulheres essas transmissões. Dona Pirriu lembra em relação a sua avó que:

Meu pai era pra respeitar ela, tudinho, eu queria ver a gente tá aqui aí chegar um, ela tá conversando com uma pessoa, pra um filho chegar e abrir a boca, só bastava ela espiar assim, ninguém abria a boca não, saía assim caladinho e saía e ia simhora. (...) Quando via uma pessoa mais velha, assim de idade, podia ser quem fosse ela pegava: Der a bença, podia ser quem fosse, ninguém queria saber se é tio, avó isso aquilo outro, era pra dar a benção (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

A importância dos mais velhos é ressaltada nas conversas e que esse respeito deveria ser repassado para as gerações mais novas, mas que estes acabam que deixando de lado esses costumes. Dona Pirriu nos conta que sua avó lhe aconselhava desde moça para que quando “arrumasse” sua família que transmitisse os ensinamentos que ela lhe passara, de respeitar os mais velhos, de não dizer “coisas” com eles, de não fazer nada errado, de ensinar a trabalhar e foram esses ensinamentos que ela cresceu e que ensinou aos seus filhos e netos. Assim, se justifica o fato de todos aceitarem que os mais velhos o corrijam, os ensine e o respeito pelos anciões da Comunidade. Silva (2006, p.99) também observa essa prática na Comunidade de Vila Bela, em Cuiabá, onde o que conta é a sabedoria e o conhecimento que os mais velhos repassam e representam, ser mais velho representaria ter mais sabedoria. A prática da agricultura também é repassada pelos mais velhos aos jovens da Comunidade. A relação do aprendizado da lida vai sendo repassado de geração para geração. Nas lembranças de Dona Pirriu, o trabalho é sempre lembrado:

Eu não brincava eu trabalhava minha filha. (...) O que eu aprendi? Trabalhar. Quando eu era pequena eu me lembro assim, que meu pai, quando eu fui crescendo, pegou um cabinho de coisa assim botou uma enxadinha pequenininha assim. Pegue vá cavando aí os terreiros que é pra aprender a trabalhar (Idem, 2017).

Vemos assim, que essas mulheres começavam a trabalhar quando crianças, para ajudar seus pais. Teresinha Bernardo, a exemplo, salienta que as mulheres negras começavam a trabalhar muito cedo para ajudar a “mãe ou outro membro da família que, por sua vez, também sempre trabalhou para a sobrevivência do grupo” (BERNARDO, 1998, p.53).

Dona Inácia¹¹⁶ também nos conta:

Fui criada trabalhando, quando a gente já se conheceu por gente, trabalhando, aí tive que ensinar os filhos a trabalhar. Com a idade de onze anos eu já trabalhava na enxada. Limpava mato, cavava terra, arrancava mandioca botava na casa de farinha e rapava, torrava farinha fazia tudo isso, quando eu casei também (SANTOS [Inácia], 2017).

Dessa maneira, a relação do aprendizado se dá na medida em que as crianças iam crescendo e adquirindo capacidade pra ajudar seus pais. Os homens geralmente passavam o dia fora no trabalho e assim, as mulheres que cuidavam dos roçados, da casa, do corte da lenha e, portanto, seriam elas que transmitiriam para seus filhos todo seu conhecimento. Cabia as mulheres através da transmissão de experiência pela oralidade o aprender e o ensinar nessa comunidade. As crianças ajudavam tanto nas tarefas de casa como: lavar, passar, cozinhar, costurar, principalmente as meninas, como nas tarefas da roça: limpar mato, plantar as sementes, rachar lenha, buscar água. Ensinavam também as crianças a variedade de plantas e a época que os frutos estariam bons. Atualmente as crianças acompanham seus pais no trabalho, mas de maneira moderada os pais vão ensinando as práticas da roça, a época de limpar, plantar e colher. “As crianças sempre estão acompanhando a gente no trabalho, tira um capim, muda uma alface, muda um pimentão, mudam um couve, eles sempre estão dentro disso aí” (GOMES [Fátima], 2016). No entanto, a prioridade das crianças é a escola, pois agora como salientam a vida está bem melhor e o lugar desses é na escola. Mas, ressaltam sempre a importância da prática da agricultura, pois é dali que tiram seu sustendo.

As senhoras mais idosas, nos contam que aprenderam desde muito cedo a lida na roça, como salientado acima, e nos contam sobre a prática da agricultura que aprenderam com suas mães e avós, ressaltando sempre o orgulho de serem agricultoras.

¹¹⁶ SANTOS, Inácia Alves dos Santos. Entrevista I. [mar. 2017]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2017. 1 arquivo. gravador (6min e 53 segundos).

Imagem 9: Dona Inácia lavando massa de mandioca



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2017.

Ao chegar na casa de Dona Inácia, ela estava juntamente com a filha, lavando mandioca, informa que mesmo plantara, nos explica todo processo que após arrancar, lavou a mandioca, cortou em pedaços e colocou de molho no período de cinco a seis dias. No momento estava peneirando e lavando para finalmente imprensar. E dessa massa seriam feitos bolos e pés de moleque. Essa prática é muito comum nas zonas rurais, principalmente na Semana Santa.

Imagem 10: Dona Pirriu na lida nos roçados



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2017.

Imagem 11: Dona Pirriu na lida dos roçados



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2017.

Nas duas imagens acima, está Dona Pirriu com 69 anos, mas ainda trabalha na agricultura, está limpando a laranjeira de sua filha Fátima (38 anos e também agricultora) e seu roçado de macaxeira que nos mostra com muito orgulho. As duas senhoras me contam como se dar o plantio, a época de plantar e colher, ensinamentos que aprenderam desde criança com suas mães e avós. Dona Inácia nos diz:

É desse mês **[mês de março]** e o mês que entra **[mês de abril]** que começa a chover mesmo, aí é o mês de plantar. Eu mesmo já tenho milho nascido, aquela chuvada que deu eu plantei e já ta nascido. Depois do dia de São José, se chover no dia, mas se ainda chover nessa semana e a gente plantar quando for pra São João, se não faltar inverno já tem milho maduro. (Acréscimos) (SANTOS [Inácia], 2017).

Eram muito comuns as novenas nesse período para São José, de acordo com a crença popular, se chover no dia 19 de março, o ano será de muita fartura. Crença essa acreditada pelas mulheres da Comunidade e por isso rezava-se para o Santo. Dessa maneira, vemos a relação dessas mulheres com a natureza e os seus santos, sendo um dos elementos na constituição de suas identidades. Segundo Dona Pirriu o tempo está mudado e agora o plantio só é feito quando chove e mais uma vez utiliza das crenças dos mais velhos, no caso sua avó, para justificar as mudanças climáticas e a seca que assola a região no período que era das primeiras chuvas:

Agora as coisas tá mais diferente né? Porque dizia os mais velhos, dizia minha vó mesmo, que quando Deus disse quando o povo quiser saber mais do que ele, ele mudava os tempos e ele mudou, como ta mudando. O povo querem saber mais do que Deus, aí ele diz né assim como vocês querem é como eu quero (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

Assim, outro ponto suscitado é a crença dessas mulheres, não encontrando mais resquícios de uma religiosidade africana, o catolicismo é a religião predominante na comunidade. Por isso, ao pensar em comunidades afro-descendentes não devemos achar que tais grupos são culturas “congeladas” de um passado remoto. Ao chegar às casas nos deparávamos com um panteão de santos nas paredes, juntamente com as fotos ancestrais e entes queridos.

Imagem 12: Santarém de Dona Biu



Fonte: Acervo Alberto Banal; 2009 (Casa da matriarca Dona Biu)

A relação dessas mulheres com os santos católicos é representada através dos quadros, esculturas, ou seja, em pequenos “altares” montados em casa. Todos os moradores se declaram católicos e assim, é comum encontrar nas casas um mosaico colorido de vários santos. Fazem parte também do universo religioso as promessas aos santos, seja ligado a questões de saúde, de plantio e boas colheitas, como também na luta pelo território onde os santos foram evocados por algumas mulheres. Em recebimento pelas terras, promessas seriam cumpridas em agradecimento aos santos, ou seja, recorrem a esses em situações difíceis. Quando perguntada sobre santos e promessas essa senhora nos diz:

Faço, ainda faço. Alcanço e se não alcançar fico na minha esperando pela vez de Jesus(risos), espero que pela vez de Deus, converso com Jesus e a virgem da mãe querida. Eu faço promessa com o pai eterno e o divino espírito santo. Já fiz pra Santo Expedito já ganhei a graça, recebi as graças eu faço pra Nossa Senhora Conceição, Aparecida, já fiz e recebi também. Nossa Senhora desata os nós eu fiz pra receber essas terras, olha onde ela ta **[aponta para um quadro da imagem na parede]**. Comprei quando tava no começo da luta daqui, o povo tudo dizendo que ia matar cinco dentro dessa vagem, ai eu fiz a promessa pra ela. Ai o menino veio tirar a novena (...)Eu comprei essa santa lá no posto ali em cima (...)e quando cheguei eu disse:

Nossa senhora desata os nós, se desatar os daqui do jeito que ta nessa terra, ai eu faço uma novena, trago ela embaixo de procissão da casa que eu morava por ali e trago pra rezar aqui, ai eu trouxe, paguei a procissão, ai quando eu paguei já tinha vencido a terra (risos). Mas eu gosto de fazer as promessas (SOUSA [Dona Biu], 2018).

A religião faz parte da vida dessas mulheres, com tantas dificuldades e sofrimentos enfrentadas se apegam as suas religiosidades, buscando através de promessas as divindades, orações, novenas e missas melhores condições de vida em suas preces. Dona Pirriu nos diz que hoje em dia, algumas práticas se tornaram menos recorrentes como o caso das novenas dentro da comunidade. Mas nas casas visitadas ainda presenciamos a forte religiosidade, com imagens de santos nas paredes ou em suas falas quando indagadas sobre. A devoção é expressa nas novenas, missas e na procissão na cidade de Areia. Assim percebemos como a festa de Santos e suas práticas religiosas constituem suas identidades. Dona Pirriu nos conta:

Desde de pequena que eu ia pra procissão, ia um bocado de gente. Antes a gente ia a pé ia eu e Comade Zefa, a mulher do meu tio. Ai ia de pés eu e ela, as vezes ia só nós duas sozinha. Onzes horas do dia, nós saia daqui pra Areia, eu e ela sozinha, mas quando voltava a gente voltava de carro, não vinha de pé não, é que era promessa dela, ai eu ia mais ela, mas antes dela ir eu já ia. Agora as novenas que tinha aqui a gente ia tudim (SANTOS [Dona Pirriu], 2017)

Segundo Souto (2015, p. 82) essas eram celebrações que empolgavam toda população católica local, pois era uma oportunidade de divertimento para muitos. Até hoje no dia 08 de dezembro é muito comum, o pessoal da zona rural se dirigir para a cidade para os festejos da padroeira, prática comum na Comunidade Senhor do Bonfim. As festas religiosas, para Eliade (1992, p. 10 *apud* SILVA, 2006, p. 80), seriam o acontecimento primordial de uma História sagrada e nessa comemoração significaria, para os devotos, a participação no sagrado, seria o momento em que essas pessoas se sentiriam na presença de seus deuses. Mas seria um misto de sagrado com profano, pois como muitas nos falam as novenas, missas e a festa da padroeira eram as únicas diversões que tinham.

Outro momento bastante lembrado pelos moradores e que ainda é recorrente na comunidade são as festas do mês de junho para Santo Antônio, São João e São Pedro. São feitas grandes fogueiras e a família se reúne para dançar e comer comidas típicas da época a

base de milho, portanto, fazem parte também das sociabilidades desse grupo. Ainda se tem a prática de enfeitar cruzeiros, sobre esse fato Dona Biu nos conta:

Ai enfeita de papel, ai bota ali no terreiro junto com as fogueiras, a fogueira de São João, ai quando levava trazia a procissão de volta pra traz com que nem houve na minha casa duas vezes a procissão, fazia uma procissão e uma festa. Era macaxeira cozinhada, era carne de galinha. Não sei esse ano se vou fazer aqui, porque aqui o povo rouba na hora por ser beira de estrada, mas eu nunca deixo de fazer não, o cruzeiro (SOUSA [Dona Biu], 2016).

Tem-se o costume de roubar os cruzeiros dos vizinhos, sendo devolvido apenas no ano seguinte em meio a procissões e festas. Outra prática ligada à religiosidade são as chamadas “rezadeiras”. Antigamente na região, a irmã mais velha de Dona Biu, Maria Bastião rezava alguns males e conhecia ervas de tratamentos para outros. A prática de parteira foi extinta da comunidade, mas as funções de rezadeira e ervateira ainda persistem na Comunidade. Atualmente quem reza os chamados “olhados”¹¹⁷ é Dona Biu, com um pequeno ramo de pinhão roxo, vassoura de botão¹¹⁸ ou qualquer outro ramo verde, seja doença do corpo ou da alma, a matriarca tem a solução. Ela nos recita a oração que aprendera com um rezador a quem levava os filhos.

Com três te botaram, com dois eu te tiro.
Com o poder de Deus pai, com o poder de Deus filho.
Se botaram por de detrás interceda a São Brás.
Se botaram pela frente interceda São Vicente.
Se botaram pela esquerda tirai pelo poder de Santa Teresa.
Se botaram pelo lado tirai com poder de São Geraldo.
Se botaram de gosto e coração tirai com o poder de São João.
Este o Mané, o José (Fala o nome daquele que está sendo rezado) é de ficar livre e salvo assim como Jesus Cristo ficou no altar.
Se botaram nas carnes e nos cume, no beber, na boniteza e na formosura, nos ossos, e na esperteza e na inteligência.
Nosso Senhor vai livrar do mal e te defender em toda parte
Inveja e ambição e má vontade vai-te pras ondas do mar(SOUSA [Dona Biu], 2016).

Depois dessa reza, ela pede que se reze três pai-nossos, três ave-marias e que seja oferecida a Nossa Senhora do Desterro e Nossa Senhora do livramento. Segundo Santos

¹¹⁷ Segundo Santos (2009, 0.17), é uma doença que vai debilitando o indivíduo aos poucos, até levá-lo à morte, se a pessoa não procurar alguém que reze. De acordo com a concepção de saúde e doença das rezadeiras, o olhar só é curado através de rezas. É proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física, inteligência, etc., ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como em animais.

¹¹⁸ Nomes científicos, respectivamente: *Jatropha gossypifolia* L. e *Borreria verticillata* (L.) G. Mey.

(2009, p. 8), embora existam “rezadeiras” em várias regiões do Brasil, é no nordeste brasileiro que essa prática assume uma cultura específica e recorrente. Continua dizendo que “na literatura, o termo rezadeira tanto qualifica a mulher que realiza a cura através de benzimentos, como pode remeter à prática da reza”. Dona Pirriu se lembra de uma prática¹¹⁹ de sua avó e sogra:

Tinha rezadeira, que rezava as pessoas, rezava olhado, rezava é, não sei como se diz, que a pessoa desmatelasse um braço, uma mão, aí se dizia assim, que se dizia que costurava, pegava a agulha, um pano, aí costurava todinho. Isso aí a finada Maria minha avó e a mãe de Fulô, Bernadina. Ela costurava quando a pessoa caía uma queda ou quando desmatelava, qualquer coisa ela ia e costurava, passava três dias com a agulha enfiada naquele pano, dizia as reza dela, costurava e passava e deixava aí, todo dia ela costurava, mais deixava a agulha ali enfiada no pano (SANTOS [Dona Pirriu], 2016).

São através das recordações das moradoras, que descobrimos que havia uma parteira na região, em tempos que os serviços para a população mais pobre ainda era bastante limitados, cabendo às mulheres a tarefa de cuidar da saúde das pessoas. Segundo Fortes (2007, p.93): “A parcela dos moradores que hoje se encontra na faixa etária a partir dos trinta e cinco anos nasceu pelas mãos das parteiras do lugar”. Maria Bastião, além de rezadeira, era uma das parteiras e também conhecia ervas e tratamentos para muitos males. Dona Pirriu também nos conta sobre sua parteira, a quem chama de “madrinha de umbigo”. Vemos assim uma predominância das mulheres nessa prática:

Tinha uma parteira também que era, a minha mesmo morava naquela estrada ali que fica a ponte, morava ali. Aí meu pai foi atrás dela quando minha mãe tava pra ter eu, ela era minha madrinha de imbigo, mas já faz anos (risos) que tempo hein?! Nesse tempo era difícil ir pra rua, agora é mais fácil, mas antigamente tinha aqui, tinha em casa (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

Além de parteira da comunidade, as famílias criavam um vínculo maior com esta, além do grau de parentescos, tornavam-se a “madrinha de umbigo” das crianças por ter sido

¹¹⁹ Analisando o Brasil colônia, Mary Del Priore (2004), traz a prática das “rezadeiras”. Devido à falta de assistência médica, “as mulheres recorriam às curas ‘informais’, seja por meios de fórmulas gestuais e orais ancestrais para encontrar a cura” (PRIORI, 2004, p.88). Continua nos dizendo que “conjurando os espíritos, curandeiras e benzedeiras, com suas palavras mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos” (Idem, p. 81). As parteiras sempre existiram e não se pode precisar sua origem ou cor. Assim sendo, eram através de práticas populares que essas mulheres buscavam lidar com as doenças e dificuldades. Práticas essas que se perpetuaram principalmente na zona rural.

responsável pela sua vinda ao mundo e pelo cuidado que tinha com a mãe e o filho durante todo o processo.

Embora, não existam mais parteiras na região, como vimos, ainda existem rezadeiras. E outra prática que se perpetuou foi de ervateira.¹²⁰ Maria de Fátima, filha de Dona Biu e sobrinha de Maria Bastião, elabora uma variedade de medicamentos a base de ervas e nos informa que sempre busca participar dos cursos que são oferecidos, principalmente sobre as plantas medicinais, já utilizada há anos por ela, mas que nas universidades pode ampliar mais sobre essa questão, preocupada principalmente com a saúde da mulher. Segundo a bióloga Nina Cláudia Barboza da Silva (2003)¹²¹, as comunidades tradicionais se utilizam de plantas medicinais na cura das doenças, tanto por aspectos culturais e religiosos, quanto pela dificuldade de utilizar da chamada medicina convencional, principalmente pela falta de medicamentos nos postos de saúde quanto pelos preços muitas vezes elevados das medicações, sendo difícil o acesso pelas comunidades carentes, além de toda uma crença que essas plantas medicinais seriam mais saudáveis.

Em artigo sobre as plantas medicinais utilizadas na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, os biólogos Sales et al (2009) trazem as informações das plantas utilizadas e seus fins, em formas de chá, xaropes, emplastos, sucos, para as mais diversas enfermidades: dor de barriga, dor de cabeça, febre, cólicas menstruais, insônia, antirreumático e anti-inflamatório, pressão, etc. Mesmo com uso de alguns medicamentos farmacêuticos, boa parte dos moradores fazem uso dessas plantas e carregam consigo as crenças e cultura em relação a estas. Sobre o uso dessas plantas Maria de Fátima nos mostra como as utiliza:

A gente estamos esperando recursos que foi feito agora no mês de janeiro e esse recurso ta pra chegar pra ampliar uma sala pra montar um laboratório pra gente botar as plantas pra funcionar. Temos arruda que nós faz tratamento de cólica, de dor de cólica menstrual e também fazemos também, eu fiz muito fora, o travesseiro da arruda pra dor de cabeça é muito útil, temos o alecrim pra sopro do coração também e isso ai ainda temos. Trabalhei muito com o problema de dente hemorrágico quando extrai, com o manjerição menino que é um da folhinha bem pequenininha que tem uma florzinha branca e temos também salsa do rio pra coceira que é maravilha e tudo isso são os conhecimentos que eu to te mostrando, um pouco do conhecimento. Temos também o hortelã da folha grossa que é pra lambedor pra tosse, pra cansaço, junto com os espinho cigano, flor de sabugo, isso ai

¹²⁰ A comunidade quilombola Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande /PB), segundo Araujo et al, também carrega está característica, tendo a predominância das mulheres nestas funções: “As mulheres dessa comunidade utilizam seus saberes no que diz respeito às práticas de cura, pelo conhecimento das curas medicinais e pelo exercício dos ritos da “rezas” e “benzedeiras” largamente ainda hoje utilizadas” (ARAÚJO; CARNEIRO; SOUZA, 2013, p.4).

¹²¹ A pesquisa de Silva (2003), aborda sobre o uso de plantas medicinais em três comunidades tradicionais da Chapada Diamantina/BA.

são os menores. Eu faço aqui também um tratamento da saúde da mulher, que ela é muito bom com pau d'arco roxo, com urtiga branca e cajueiro roxo, saúde da mulher e temos o tratamento de, é febre reumática com urtiga branca, jatobá e aroeira. (GOMES [Fátima], 2016).

Os biólogos Oliveira et al em texto sobre a Comunidade Negra do Camará (Remigio – PB), vizinha da nossa comunidade pesquisada, trazem a questão das plantas medicinais nessa região:

Sabe-se que os quilombolas carregam consigo costumes de seus antepassados, entre os quais está a prática do uso das plantas medicinais como alternativa para as curas e tratamentos de suas enfermidades. Os quilombolas reconhecem perfeitamente as ervas que utilizam em meio às matas, além de relacioná-las com enfermidades determinadas (OLIVEIRA et al, 2015, p. 84).

Descobrimos também, que Dona Pirriu faz uso constante de plantas medicinais, tendo um vasto conhecimento repassado pela sua avó. Passamos uma manhã em sua casa para conhecer um pouco sobre seu dia a dia e a primeira coisa que nos mostrou foi suas plantas e para o que servia cada uma. Certa vez chegamos a sua casa, para marcarmos uma entrevista, ela notou um rapaz mancando e disse “rapaz e esse pé?” explicamos o que tinha ocorrido e ela foi logo nos ensinando um “remédio bom”: “Ah é bom passar mastruz e pinheiro roxo é um santo remédio. Certa vez eu estava com o pé assim que furou com um pau, menina passei isso e passou, nem fui ao hospital, acredito mais nesses remédios que faço então só vou ao medido em último caso” (SANTOS, [Dona Pirriu], 2018). Então perguntamos se havia aprendido com sua avó, pois ela já havia nos dito que sua avó tinha o conhecimento de ervas, e ela disse prontamente que sim. E lembrou que quando era criança, teve um problema na visão e sua avó fez uma mistura com água e arruda para que ela lavasse os olhos todos as manhãs e disse que assim foi melhorando.

A partir daí, passou a mostrar o que tinha plantado em seu terreiro e para que servia cada planta. Assim, além de percebermos essa ligação com a natureza e seus usos, podemos constatar a ideia de geração e ensinamentos. Ela diz que planta, pois quando alguém necessita de algo, ela faz um chá ou cozimento. No nosso encontro seguinte, com mais calma, ela me mostrou cada uma e assim, fomos fotografando algumas. Abaixo apresentamos algumas de suas plantas cultivadas por Dona Pirriu:

Imagem 13: “Espriteira” de Dona Pirriu



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2018.

A “espriteira”, como Dona Pirriu chama é comumente chamada de Colônia (Alpinia zerumbet(Pers) B.L. Burt & R.M. Sm) e segundo ela é para fazer chá e também lambedor para a gripe. Para qualquer mal, essa senhora nos ensina algum remédio.

Imagem 14: Hortelã da Folha miúda



Imagem 15: Hortelã da Folha Grossa



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2018.

Com a hortelã de folha miúda (*Mentha x villosa* Huds) “faz o chá, coloca folha de hortelã no feijão também, na carne também, serve pra tudo a folha de hortelã miúda. O chá, quando a pessoa tá ruim da barriga, do estômago” (SANTOS, [Dona Pirriu], 2018). E explica que tem esta planta em pouca quantidade, mas que já a teve em fartura, mas que certa vez deu para alguém que pediu e não sabe o que essa pessoa fez, “se cozinhou de maneira errada, mas todos os pés que tinha morreram e nunca mais conseguiu ter em abundância.” Vemos assim, como essa senhora busca explicações para o acontecido através de suas crenças, como por exemplo, a pessoa não ter feito uso correto da planta. A hortelã da folha grossa (*Marrubium vulgare*) segundo as palavras de Dona Pirriu: “Serve para lambedor pra gripe. Ai bota a hortelã, bota a água, coloca o açúcar, ai coloca as folhinhas, tudo em cima um do outro, dobradim, assim a camadinha uma da outra, botando açúcar e deixando elas em cima, assim oh: aqui é a flor, coloca o açúcar aqui, ai coloca outra folhinha, o açúcar e vai botando” (SANTOS [Dona Pirriu], 2018).

Para cada problema de saúde, essa senhora tem nas ervas a solução, só indo em busca de hospitais em casos extremos, enquanto isso vai curando os males com chás e cozimentos. Entre as plantas mais usadas na comunidade segundo Sales et al (2009) estão também, o Capim Santo (*Cymbopogon citratus* D.C Stapf) e a Erva Cidreira (*Lippia alba* (Mill) N.E.Br), ambas são utilizadas em forma de chá e servem para “dor de barriga”, dor de cabeça e febre, com o adendo que o capim santo também serve contra a insônia. Vemos assim, práticas advindas de gerações anteriores, mas que se perpetua na comunidade, mesmo com acesso a alguns medicamentos, consideram as plantas medicinais melhores e mais saudáveis e por isso a prática contínua pelas mãos de Maria de Fátima que busca ampliar cada vez mais os seus conhecimentos para ajudar sua comunidade e pelas práticas de algumas moradoras que se utilizam do que cultivam em suas casas.

Deste feito, podemos perceber que estas práticas culturais estão principalmente nas mãos das mulheres desta comunidade. O repassar de aprendizados na lida da roça, o conhecimento sobre a natureza com as plantas medicinais, com suas ervateiras, rezadeiras e suas fortes religiosidades constroem a identidade do grupo. O que nos leva a perceber todos os seus envolvimento na luta por esse território, desde a ajuda na construção de suas histórias e da identidade bem como nos embatimentos com os “novos proprietários” da terra, devido a sua forte ligação naquele território.

4. IDENTIDADE ÉTNICA: O DESPERTAR DO SER QUILOMBOLA PELAS MULHERES DO SENHOR DO BONFIM

4.1. “O lugar da Mulher”: relações de gênero no Bonfim

Ao conversarmos com alguns moradores da Comunidade, sempre nos indicavam que falássemos com a matriarca Dona Biu ou com Dona Pirriu. Elas seriam as guardiãs da memória da comunidade, como vimos no capítulo anterior. Ao longo das conversas com as moradoras, também notamos a força da mulher nessa comunidade e que estas seriam fundamentais na constituição da identidade do grupo. No entanto, analisando os vídeos produzidos no início da conquista, podemos notar que as aparições delas eram mínimas. Poderia ser timidez, vergonha de aparecer e falar de si e da comunidade, mas Dona Biu nos contou, várias vezes, que gostava de falar e que não tinha vergonha de contar a sua história e de seus irmãos, podendo ser constatado em vídeos posteriores a presença forte das mulheres.

No primeiro vídeo do acervo de Alberto Banal, *Bonfim*, contém a fala de alguns homens acerca da vida difícil na região e dos conflitos ocorridos com os proprietários da terra, sobre essas questões as mulheres não se pronunciavam. Vemos a fala destas apenas ao final, quando Alberto Banal pergunta se eles gostam de ser negros. Daí surgiram as nossas indagações. Ora, será que apenas os homens participavam dos conflitos na luta pelo território? Já que vemos a preponderância de suas falas no que diz respeito à luta, principalmente por alguns terem sido presos. Em relação sobre o que cultivavam na região, apenas os homens respondem. Então só eles que cultivam? As mulheres apenas seriam donas de casa?

Em nossa cultura discriminatória, em que a mulher fica relegada à subordinação, os comportamentos e as relações sociais são moldadas e assim se define o seu lugar na sociedade, como se os homens fossem detentores da fala e as mulheres vistas apenas secundárias. Mas, com o passar dos anos, como veremos, podemos notar que o lugar da mulher na comunidade não seria apenas secundário, pois, durante o período de luta sua participação foi ativa e em nossas visitas de campo também é perceptível que estas não estavam em lugares subalternos dentro de grupo.

E assim, entramos no segundo vídeo: *Posse Bonfim 1* e *Posse Bonfim 2*. O vídeo se inicia com as mulheres da Comunidade Caiana dos Crioulos, dançando e cantando, juntamente com a matriarca da Comunidade Senhor do Bonfim. Era a comemoração da posse do território pela comunidade. Enquanto algumas mulheres estão cozinhando, dançam

animadamente ao som lá de fora. A cena seguinte mostra o oficial de justiça avisando aos moradores não quilombolas que devem se retirar da propriedade, agora pertencente aos moradores do Bonfim.¹²² Rodeado apenas pelos homens da Comunidade, o que talvez simbolize a ideia de intimidação pelos homens. Tendo em vista essas duas cenas, nos indagamos: sendo assim, nessa comunidade o “lugar da mulher” seria nas atividades culturais e apenas na cozinha (considerando que na cena de efetivação da luta, apenas os homens estão rodeando o oficial de justiça)? E com essa problematização, seguimos nossa análise.

Iniciam-se todas as formalidades da tomada de posse com muita festa. Houve a assinatura do documento que validava a posse das terras para a Comunidade, onde a priori o oficial de justiça federal fez a leitura do documento, e, a partir daí, as assinaturas. O presidente da associação, Geraldo de Maria, e a então presidente da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-descendentes da Paraíba (AACADE-PB), Francimar Fernandes, foram as testemunhas. A importância desse ato é evidenciada nas falas dos presentes, onde destacam principalmente a efetivação do artigo 68 do ADCT e o decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que o regulamenta em benefício da população negra paraibana.

As últimas cenas nos trazem algo bastante significativo. Com a fala de muitas mulheres, mesmo que não sendo as mulheres do Bonfim, demonstra-se a sua postura ativa e participação em igualdade em vários segmentos sociais: enquanto presidente de associação de outras comunidades quilombolas, antropóloga, representantes de Ong's. Cada uma trazendo um pouco da sua experiência, e, algo que viríamos a descobrir posteriormente, que a presença dessas mulheres instigou que às do Bonfim percebessem que as mulheres devem ter voz ativa em todos os momentos e segmentos da sociedade.

As mulheres da Comunidade do Bonfim, nos dois vídeos analisados, sempre aparecem, comemorando com muita dança e animação. No entanto, não existem falas de nenhuma das mulheres na festa de emissão de posse, apenas do presidente da associação, enquanto representante que faz os agradecimentos em nome do grupo. Mas, é aí que indagamos: qual foi a participação dessas mulheres na luta pelo território e na construção de uma identidade quilombola? São essas questões, portanto, que iremos analisar no presente capítulo.

¹²² Alguns moradores nos contam que essa família veio morar na Comunidade há pouco tempo e que era o pai de um dos compradores da propriedade que, com receio de perder as terras, os colocou pra morar lá.

Há uma diferença no último vídeo por nós analisado, produzido em 2016, nota-se que apesar de nos vídeos anteriores as mulheres estivessem presentes em todas as cenas, apareciam de maneira secundária. Nesse, vemos apenas as falas delas. O vídeo curto de apenas: 5 min: 13 seg, nos traz Maria de Fátima e Dona Biu contando um pouco da história da Comunidade para a delegação do Quênia¹²³, que os visitavam. Iniciou-se com a fala de Francimar¹²⁴ com as seguintes colocações:

A gente tem 39 comunidades e dessas 39, em torno de quase de 27 a 28 comunidades são coordenadas, são chefiadas pelas mulheres. Então fica aqui Dona Biu que tá representando para nós, representando todas as comunidades, todas as mulheres, representando a história do quilombo do Bonfim (FERNANDES, 2017, 1 min: 4seg).

Essa fala traz uma enorme significação sobre as mulheres nas comunidades quilombolas da Paraíba e o que já foi atestado por Monteiro (2013), que as mulheres desses grupos têm extrema importância na reprodução social dos grupos. Bem como, em todo o processo de lutas, pois “no estado da Paraíba discute, luta, vive e organiza o seu espaço cotidiano, o seu espaço de experiência, como um território de vida” (MONTEIRO, 2013, p.19). Em meio a essas questões, com as falas de Dona Biu, como guardiã da história do grupo, e sua filha Maria de Fátima, trazendo um pouco dos sofrimentos vividos e como a comunidade está desenvolvendo a partir da conquista das terras. Se citando como próprio exemplo, com as suas hortas para comercialização valoriza a mulher e percebemos a conquista do seu lugar de fala. Vemos, portanto, que a opressão que as mulheres geralmente estão sujeitas, não seria algo natural, mas sim social. Essas mulheres rompem com essa inferiorização de lugar de fala, resultado da cristalização de relações sociais.

Mesmo com a presença do então presidente, Geraldo de Maria, o lugar de fala foi cedido para elas com o intuito de contar um pouco sobre a comunidade e como está se desenvolvendo após a conquista. O presidente apenas fala ao final para abordar sobre as cestas básicas que cederam para outras comunidades e que ainda estão em busca da regularização de suas terras.

¹²³ “Delegação queniana visitou o país para entender como o Brasil conseguiu avançar na integração de suas políticas e programas sociais nas áreas de nutrição, combate á fome, renda mínima, alimentação escolar e fomento á agricultura familiar” (nacoesunidas.org, 2016).

¹²⁴ In: BANAL, Alberto. *Quilombo do Bonfim*. Paraíba, 2017. Vídeo (05 min: 13 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-hLITDeGV68>. Acesso em dezembro de 2017.

Maria de Fátima termina a sua fala repleta de aplausos pelos presentes: “Do ontem, o passado e hoje, o futuro, nós somos milionários, pelo conhecimento, pelo desenvolvimento, pelo que nós temos e a liberdade que está dentro da gente” (GOMES, 2017, 4 min. 07 seg.). Fala essa de quem muito viveu, que presenciou muitos sofrimentos e participou ativamente da luta por melhorias para os moradores. A liberdade conquistada com muito esforço e agora a colheita dos frutos após a luta.

A cena não poderia terminar com maior significado, quando as mulheres do Quênia entregam um presente para a matriarca com a seguinte legenda do editor: “No final da visita, lideranças locais receberam presentes com a Shuca – manto tradicional do povo Maasai”. E assim, a cena seguinte da entrega são as mulheres do Quênia cantando e a comunidade do Bonfim seguindo-as com aplausos. Dizemos uma cena significativa, pois, vemos as trocas culturais entre esses grupos étnicos, com a presença forte e a alegria contagiante dessas mulheres negras de outra localidade, respalda nas mulheres do Bonfim. Bem como o interesse de outros em suas histórias e como elas se sentem valorizadas ao serem escutadas.

Vemos assim, nesses três vídeos em momentos diferentes, como a mulher conseguiu se sobressair e ir conquistando cada vez mais o seu lugar de fala. Mas, para dar mais sentido à nossa constatação, gostaríamos de trazer o relato acerca de uma reunião na associação do Bonfim, permitida pelo então presidente, Luciano de Maria, e os demais moradores. No dia 13 de janeiro de 2018, fomos assistir a uma reunião da associação, pois, esse seria um espaço para analisarmos qual o lugar de fala dessas mulheres na comunidade. Segundo os moradores, cada casa estaria representada por pelo menos um membro. O presidente deu início com a leitura da ata anterior, pela secretária Zefinha, após isso foi levantando os pontos para a discussão da então reunião.

O primeiro aspecto notado por nós, foi a constituição da associação: Luciano Wanderley Gomes de Maria (Presidente), Josefa Pereira Felirmino (vice), Maria das Dores Faustino dos Santos Gomes (Tesoureira), Josefa Gomes do Nascimento (1ª secretária), Ivanete Faustino dos Santos (2ª secretária), Expedito de Souza de Maria (1º fiscal), Jucilane Gomes do Nascimento (2ª fiscal) e Geraldo Gomes de Maria (Suplente). Observamos assim, a preponderância das mulheres como integrantes organizacional da associação e não apenas isso, tivemos a oportunidade de presenciar a participação ativa destas na reunião, colocando

as suas opiniões, objeções e receios em relação aos assuntos da comunidade.¹²⁵ Bem como, discordaram de alguns pontos levantados por um dos homens, mesmo este sendo seu marido; divergiam em opiniões perante o grupo e ambos eram escutados da mesma maneira. Em todos os pontos levantados, lá estavam elas expressando a sua opinião.

Do mesmo modo, algumas mulheres ficaram caladas, outros homens também. A reunião constava com 12 mulheres e 15 homens (27 presentes), sendo que Dona Biu e Dona Pirriu não estavam presentes. Algumas das mulheres estavam representando as suas respectivas casas e outras vieram com os seus maridos. Salientamos assim, a importância dessas mulheres estarem frequentando um lugar de discussões a cerca do grupo, expressando a sua opinião. Quando questionamos Maria de Fátima por não ocupar função na associação, ela nos respondeu:

Nem quis, nem quero, sabe porque eu fui secretaria em João pessoa de associação 8 anos. E hoje eu acho que associação dá muito trabalho. Principalmente essa! Porque essa não é uma associação, essa daqui é um desenvolvimento. Ela precisa desenvolver! E pra quem já tá cansado, vê se acha alguém mais novos pra tomar. **[Mesmo assim a senhora sempre está por lá?]** Pra tomar a frente. Mesmo assim eu vou lá e olho se tá certo, se tá errado (...) Geraldo vamo organizar aquilo ali meu filho?! Você que é o chefe dali (estralo com as mãos) pego na orelha, viu? Num baixo não! Porque senão! (GOMES [Fátima], 2018).

Vemos, portanto, que Maria de Fátima sempre está envolvida nos assuntos da Comunidade. Além do que, geralmente é procurada por eles para solucionar algumas questões. Por exemplo, ao ser colocado na reunião sobre precisar ter alguém “a frente”, Maria de Fátima ficou calada (estava com alguns problemas pessoais relacionados a saúde), mas no outro dia nos conta que vieram a sua procura: “Então! Só que no outro dia vieram me buscar pra ir pra esse, esse. Maria se você não botar a mão” (GOMES [Fátima], 2018) e acrescenta “Porque a gente tem de ter uma, uma que tenha autoridade, tá entendendo? E eu sou a pessoa da autoridade pra reunião” (GOMES [Fátima], 2018). Fato esse que podemos constatar durante a nossa passagem pelo Bonfim, como essa mulher é articulada para resolver os problemas e não baixa a cabeça perante eles. No entanto, agora ela tenta se distanciar um pouco mais, pois, enfrenta alguns problemas de saúde e também da sua companheira, mesmo assim, diz que não consegue ficar de fora e sempre “está de olho” no que está acontecendo.

¹²⁵ A pedido de alguns moradores, ficou decidido que não colocaríamos os assuntos em pauta, apenas se fosse necessário, tendo em vista que eram discussões que dizem respeito apenas ao grupos e que eu estava ali apenas para observar o comportamento das mulheres.

Maria de Fátima nos conta que sempre busca participar dos mais diversos cursos oferecidos para Comunidades Quilombolas e nos aponta o seu engajamento político para que possa trazer sempre informações nas reuniões da associação:

Eu sou petista há 18 anos, sou filiada ao PT. Pronto a reunião de amanhã também vou participar de uma reunião do PT lá na igreja São Sebastião em Bayeux. Gosto de ver os debates, gosto de saber o que vou explicar pra família, adoro essas coisas e trago conhecimento e desenvolvimento. Trabalho com isso (GOMES [Fátima], 2016).

É a mulher se politizando e compreendendo que é preciso buscar entender o mundo à sua volta. Ela sabe que é através da busca desse conhecimento que pode trazer melhorias para a sua comunidade e por isso salienta a importância de além de participar de eventos fora da comunidade, participar das reuniões da associação, para que juntos possam vencer os percalços: “Não posso perder uma reunião e nem quero perder, porque quanto mais a gente tá lá dentro, mais a gente tá aprendendo, tá discutindo, ta encontrando como se defender dos problemas e também as defesas do estado” (GOMES [Fátima], 2016) e acrescenta:

Sempre fui uma pessoa evoluída, trabalhando e entrei no desenvolvimento, do conhecimento. Quando você entra no desenvolvimento, do conhecimento, você pode ser um mendigo, mas você é conhecido como uma pessoa de qualidade, então foi isso que aconteceu comigo: estudar, trabalhar e assim mudar a maneira de ser (GOMES [Fátima], 2016).

Maria de Fátima saiu do seu lugar de sujeição, que para esta seria “sair da ignorância”. De todas as mulheres da Comunidade, ela é a mais engajada politicamente, pois acha importante saber de informações para que assim possa explicar para os demais da Comunidade. Outra característica que observamos, é de certa autonomia dessas mulheres, que sempre ocuparam os mais diferentes espaços na Comunidade. No entanto, é muito comum, encontrar mulheres ocupando funções tidas como masculinas, mas o contrário não é recorrente, a não ser que não se tenha opção e os homens tenham que fazer atividades tidas como do universo feminino; ou os poucos que ajudam são em coisas mínimas. Tendo em vista, nossa sociedade descendente de uma cultura machista e conservadora, em que os afazeres domésticos e cuidados dos filhos seriam das mulheres.

Quando questionada se os homens ajudavam nas atividades domésticas, Dona Pirriu foi enfática: “Todos eles quando chegavam em casa iam ajudar, porque as que ficava em casa trabalhavam no roçado, aí eles iam ao menos ajudar em alguma besteirinha. Agora as coisas

de casa, louça, roupa, eram só as mulheres não eram os homens não”(SANTOS [Dona Pirriu], 2017). A casa, portanto, seria espaço tradicionalmente reservado às mulheres, o que caracteriza a dupla jornada de algumas das mulheres do Bonfim. Assim, para estas mulheres acostumadas aos percalços da vida e a participar de vários âmbitos considerados masculinos (esfera pública), a esfera privada acaba que tendo uma dupla jornada. Teresinha Bernado ao falar sobre a dupla jornada de mulheres negras, na São Paulo do século XX, já aponta essa questão como recorrente na vida das mulheres negras, que desde cedo começavam a trabalhar para ajudar os membros da família, mas que ainda cumpriam seus papéis enquanto “donas de casa”.

Certa vez ao chegarmos à casa de Dona Pirriu, seu filho disse que ela tinha ido buscar lenha, descemos ao seu encontro e vislumbramos aquela senhora com seus 69 anos, com um burrinho carregado de lenha. Vinha da mata. Quando perguntamos o por que dela está fazendo aquilo, responde que seu filho é devagar e também estava fazendo outras coisas, que já está acostumada a fazer diversas funções: cuidar da casa, dos filhos, dos roçados, das fruteiras que são comercializadas e nos diz que está acostumada com as diversas tarefas que ocupou desde moça.

Na comunidade, além dessas tarefas de casa, as mulheres sempre ocuparam diversos âmbitos, como dito, pois precisavam ajudar no sustento da casa. Estavam presentes no roçado, no trabalho doméstico, no rio, na organização de atividades religiosas, nos partos e tratos com ervas.¹²⁶ De maneira geral, existe nos quilombos rurais uma sobrecarga sobre essas mulheres, que cuidam da casa e dos filhos; desempenham trabalhos extradomiciliar, cultivam alimentos e criam animais de pequeno porte para ajudar no sustento da família. Como é o caso de duas mulheres que trabalham como merendeiras em escolas da região, que além de trabalhar fora para o sustento da família, ficam responsáveis pelos trabalhos domésticos.

Algumas mulheres sustentam a casa ou recebem valor superior aos maridos. Mas é preciso ressaltar que apesar de existir traços fortes matriarcais, com mulheres responsáveis pelo sustento principal da casa, responsáveis pela produção financeira familiar, são raras exceções as que se dizem chefes da família, sendo mesmo assim, o homem considerado como chefe da casa e da família. Assim, constatamos a construção cultural e social da figura do

¹²⁶ Segundo o geógrafo Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2006, p.158), a prática matriarcal encontrada em muitas comunidades negras rurais aqui no Brasil, foi verificada na África, onde a presença feminina é marcante no trabalho doméstico, na roça, na escola, na liderança comunitária, no terreiro, no rio e na organização das atividades culturais e religiosas.

homem como autoridade maior e que impõe respeito. Permeiam a mentalidade de algumas mulheres da comunidade, ou seja, as questões de gênero também estão atreladas às configurações familiares.

Dona Biu e Dona Pirriu, com a morte de seus maridos, tiveram que ser tornar as chefes de família e isto não se configurou em nenhum problema para elas, pois ambas estavam acostumadas ao trabalho e a buscar suprir as necessidades da família.¹²⁷ No entanto, ao conversamos com esta última senhora, nos diz que assumiu a chefia da família após a morte do marido, mas que os dois sempre decidiam tudo em comum acordo e em algumas ocasiões a sua decisão prevalecia. Como por exemplo a não aceitação de um hectare de terra e a continuação da sua família na luta pela terra, salientando a sua participação nesse período, com idas as audiências e a fóruns, nos relata: “Mesmo se ele tivesse vivo, eu que ia, ele é mais parado, quem ia era eu mesmo” (SANTOS [Dona Pirriu], 2018). Ora, Dona Pirriu teve como espelho a sua avó, Dona Mariquinha, que lutou para sustentar os seus filhos sozinha. Trabalhou amassando barro, tirando lenha e capim ou qualquer outra atividade que lhe fosse designada. Nela, viu que a mulher tem poder e deve ter iniciativa naquilo que deseja. Nas falas dessa senhora, sempre nos deixa claro a influência de sua avó em sua vida. E ambas vivenciaram o que é ser mulher, negra e pobre no Brasil, tendo que lutar pela sobrevivência.

Essas mulheres nunca experimentaram o mesmo tipo de submissão que foi vivido pelas mulheres brancas da elite, por exemplo, sendo tratadas enquanto frágeis. Como bem nos aponta, Sueli Carneiro:

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito **[da fragilidade feminina]**, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas (CARNEIRO, p. 2 *apud* ASSIS, p.2, 2015, Grifo nosso).

¹²⁷ Abordando sobre a questão da família, a antropóloga Cynthia Andersen Sarti, nos traz sobre essa questão: “Cumprir o papel masculino de provedor não se configura, de fato, um problema para a mulher, acostumada a trabalhar, sobretudo quando em precisão; para ela o problema está em manter a dimensão do respeito, conferido pela presença masculina. Quando as mulheres sustentameconomicamente suas unidades domésticas, podem continuar designando, em algum nível, um ‘chefe masculino’. Isto significa que, mesmo nos casos em que a mulher assume o papel de provedora, a identificação do homem com a autoridade moral, a que confere respeitabilidade à família, não necessariamente se alteram” (SARTI, 1994, p.84).

Bebel Nepomuceno aponta a mesma constatação sobre a mulher negra em nossa sociedade:

Tampouco seu espaço de atuação foi unicamente o privado, reservado às bem-nascidas, uma vez que, pobres e discriminadas, se viram forçadas a lançar mão de uma gama de estratégia para sobreviver e fazer frente aos desafios cotidianos. A chegada do novo século encontrou-se trabalhando como pequenas sitiantes, agriculturas, meeiras, vendedoras de leguminosas e demais produtos alimentícios nas ruas das cidades brasileiras. Muitas delas viviam em lares sem presença masculina, chefiando a casa e providenciando o sustento dos seus (NEPOMUCENO, 2012, p.383).

Aqui abrimos o adendo, pois ao se falar de gênero temos que ter em mente as particularidades de cada contexto e não pensar a mulher enquanto sujeito universal e sua subordinação de maneira geral. Pois como bem nos coloca a pesquisadora, Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 3): “[...] gênero é socialmente construído, a categoria social ‘mulher’ não é universal, e outras formas de opressão e igualdade estão presentes na sociedade, questões adicionais devem ser feitas”. Ou seja, além de levarmos em consideração outros quesitos além da desigualdade de gênero, como a classe e a cor. No caso da comunidade por nós pesquisada, também levamos em consideração que apesar de toda uma imposição cultural eurocêntrica, como no caso do patriarcado, consideramos a ancestralidade africana e como a mulher era vista e representada nessa sociedade. Como a força dessa mulher ainda ecoa na descendência, como visto em capítulo anterior.

Maria de Fátima nos diz que sempre foi a chefe da casa, em seu casamento e depois da sua separação, quando viu que seu relacionamento não daria certo, ela se separou, pois, o seu marido quando bebia era violento. Posteriormente, iniciara um relacionamento com outra mulher. Quando perguntamos sobre quem seria o chefe de sua casa, diz que sempre foi ela: “Sim! Toda a vida. Eu eduquei sete filho, eu quem fazia pedido de compra. Eu comprava, eu vendia! Eu sempre fui a frente!” (GOMES [Fátima], 2018). Segundo Teresinha Bernado:

Essa forma de família – matrifocal – encontra ainda suas raízes na África e marcas profundas no regime escravocrata brasileiro. Na África, por sua vez, na organização socioeconômica tribal, “As mulheres controlaram grande parte do suprimento alimentar, acumulavam dinheiro e negociavam em mercados distantes e importantes” (BERNADO, 1998, p. 59-60).

Essa característica é encontrada no Bonfim. Onde nos deparamos com algumas mulheres, como veremos à frente, de decisões na comunidade, em casa, com suas hortas e

negociando os seus produtos em feiras fora da comunidade. Notamos nas falas de Maria de Fátima, que sempre foi uma mulher decidida e, portanto, vemos que isso contribuiu para tomar a iniciativa de muitas decisões na comunidade. Assim, o seu cotidiano e a sua maneira de ser, influenciou positivamente na luta pelo território e para que aqueles moradores não desistissem da luta, não abaixando a cabeça para aqueles que queriam tirá-la dali, tentando intimidá-la por ser mulher, como veremos.

Quando perguntamos a essa senhora sobre como percebia as relações sociais dentro da comunidade, bem como, do convívio das mulheres em casa; tendo em vista que frequentam a residência umas das outras, nos conta que algumas mulheres têm voz ativa em casa e que participam de todas as decisões, seja no âmbito privado ou público, e assim acrescenta: “Com certeza! Aqui tem mulher, meu?! Dora, Neta, Jucy, essas três mulher é pesado”(GOMES [Fátima], 2018), se referindo à força das mulheres dentro do grupo. Considera que na comunidade reina a igualdade, não existindo diferenças e, acima de tudo, respeito entre ambos. Assim, vemos que por mais que ainda existam relações assimétricas entre homens e mulheres, estas últimas sempre buscaram se impor e mostrar a sua opinião, geralmente a duras penas. Como nos conta Maria de Fátima mais à frente, presenciou várias discussões entre os seus pais e se recorda que sua mãe o enfrentou diversas vezes, tentando também impor suas opiniões. Portanto, é preciso desconstruir esses estigmas das mulheres negras como corpos meramente sexualizados ou pelo servilismo “da mãe preta” e trazermos a multiplicidade de experiências femininas.

Vemos as mulheres desenvolvendo lavouras, hortas e comercializando nas feiras circunvizinhas, na feira no Algodão de Jandaíra – PB, por exemplo. Além do que, algumas mulheres estão se unindo para a fabricação de bolos. Ganharam a cozinha, que consiste em uma batedeira; um forno; um liquidificador industrial, uma despoldadeira e um fogão. Isso pela Unidade de beneficiamentos de alimentos, parceria entre o governo federal e estadual no ano de 2013. No entanto, até o presente ano ainda aguardam a presença da vigilância para que possam comercializar para as escolas da região, estando ainda impedidas de vender em grandes quantidades.

Imagem 16: As mulheres na produção de bolos.



Fonte: SANTOS, Arquivo pessoal, 2017.

No entanto, ainda produzem uma pequena quantidade por encomendas, pois é uma forma de contribuir na renda em casa. Mesmo sendo poucos bolos produzidos, é importante não deixar a cozinha parada por tanto tempo. É formado por quatro mulheres: Lucineide Pedro de Maria (31), Jucilane Gomes Nascimento (28), Maria das Dores Gomes dos Santos Gomes (37) e Ivanete Faustino dos Santos (31). Fora esses empreendimentos, as mulheres contam com o auxílio de algumas políticas públicas, a exemplo do Bolsa Família, para que possam completar a sua renda para o sustento da família. E como nos dizem, esse dinheiro fica em suas mãos para “resolver as coisas”, não entregando necessariamente ao seu marido. Maria de Fátima, em relação a algumas mulheres da Comunidade, aponta: “Aqui nenhuma ocupa o lugar de dentro de casa. Juci ocupa feira, Nete ocupa horta e feira, Dora ocupa computador, pras contas, pra parte de contabilidade. É, eu faço as duas partes. Eu já tô velha também, tô, tô pegando tudo. É casa, é roçado, é corte de banana. É tudo que eu trabalho” (GOMES [Fátima], 2018). Vemos, portanto, que essas mulheres estão empenhadas por melhores condições de vida, trabalhando e ocupando diferentes funções dentro do grupo. Essas mulheres são a prova de que não ficaram apenas relegadas à imagem genérica de que o seu lugar seria apenas de dona de casa, esposa e mãe.

Outra questão apontada por Maria de Fátima, foi que as mulheres do Bonfim passaram a ter mais voz ativa em relação as decisões dentro do grupo durante a luta pelo território e nos conta como ela percebia essa relação entre homens e mulheres no grupo, principalmente, o lugar de fala: “Antes era mais de homem, antes aqui era homem [Então houve mudanças?].

Teve a mudança, a mulher puder falar, a mulher puder conhecer o trabalho, o talento que ela tem. As mulher que quiseram e antes não podia. A mulher trabalhava junto com o marido e o marido fazia o que queria, né?!” (GOMES [Fátima], 2018). Para essa senhora, as mudanças foram significativas e observa isso tanto no convívio diário, quanto nas reuniões da associação. Quando indagamos sobre o posicionamento de ter voz ativa nos diz:

Eu fiz direito de racismo. Eu tenho certificado em mão. Fiz direito de racismo, fiz direito sindicalista, né? E daí esse direito de racismo, eu trouxe o conhecimento para as mulheres. Como elas poderia ter a voz delas diante dos homens. E aí eu conheci que eu cresci bastante, eu cresci até mais fora do limite. A mulher pode falar, a mulher pode pedir licença diante do homem que tiver falando. Ela vai pedir licença aos homem e vai dá a palavra dela. Isso aí foi muito útil pra mim. Eu já tinha essa, essa atitude. Depois, aí eu fui estudar racismo, território, conhecimento, desenvolvimento, a questão das mulheres onde ela deve procurar sobre os direitos dela, ou de sim ou de não, o que ela deve fazer, o que ela deve falar, porque a mulher tem direito, tem autoridade (...). As mulheres que trabalham aqui foram uma grande liderança e um grande conhecimento para as mulheres que achavam que não tinham força, né? Porque as mulher achava que não tinha força, né? (GOMES [Fátima], 2018).

Apesar de Maria de Fátima sempre buscar uma maior autonomia, nos diz que foi a partir desses cursos, incentivados principalmente pela AACADE e pelo governo federal, que teve a oportunidade de entender melhor sobre o seu lugar enquanto mulher e trouxe para as que ficaram um pouco do que aprendera. Salienta sempre que estas devem falar, se expressar, seja em casa, seja na associação e que todos ali estão em “pé de igualdade”. Nos diz que foi na reforma agrária que aprendeu que homem e mulher são iguais: “Porque na reforma agrária aprendi muito bem que homens e mulheres são iguais, não tendo diferença, isso na reforma agrária!”(GOMES [Fátima], 2016).

E assim questionamos se a presença de outras mulheres colaborou para uma maior consciência do lugar que elas ocupavam naquele grupo, no caso, Francimar e Irmã Tânia, ambas sempre citadas na fala de todos, Maria de Fátima nos diz: “Com certeza! E elas estudaram muito isso”. Vemos assim a importância de ver outras mulheres, em outras atividades e tendo voz ativa a corroborar para que outras mulheres também se percebam capazes. Assim, Maria de Fátima buscou o seu aprimoramento em discussões que lhes eram pertinentes, como o racismo, quilombolas, sindicalismo, direito das mulheres e trouxe essa discussão para os demais do grupo. E continua nos falando sobre o papel da mulher:

A mulher tem de ter uma voz ativa, a mulher não tem de deixar o homem manobrar só ela, é as duas mão por igual. Tá entendendo? Você num achar que seu marido é dono do seu coração e é dono de tudo. Seu coração ele é dono porque você que entregou, mas nós não podemos entregar nossas forças pra o homem. (GOMES [Fátima], 2018).

Mesmo vivendo em um ambiente em que o pai era a maior autoridade, cresceu vendo sua mãe tentar ter a sua voz escutada e lutar por melhores condições de vida. Talvez a força de sua mãe, na busca por não ser totalmente submissa em uma sociedade que a coloca nesse lugar, como também a força de outras mulheres negras de sua comunidade. Também nos contou que Dona Mariquinha criou todos os seus filhos no Bonfim quando foi abandonada por seu marido: “A velha era danada”. Cresceu com a ideia de liberdade e igualdade para as mulheres, aplicando em casa e depois na luta e conquista do território.

Mas, não podemos dizer que dentro da comunidade do Bonfim inexistia machismo ou resquícios de patriarcalismo, herdado dos ocidentais. No entanto, podemos notar que homens e mulheres estiveram empenhados na luta por dias melhores e trabalhando juntos para o desenvolvimento do grupo, ambos ocupando várias funções dentro da comunidade. Dona Biu, por sua vez, nos conta que também tomava decisões com o seu marido, mas pelas conversas com sua filha mais velha, a última palavra sempre era do seu pai. Quando perguntamos a Dona Biu sobre a sua relação com seu marido e principalmente sobre a tomada de decisões, nos conta:

(...) teve uma vaca de leite boa e ele foi vender ao finado...., ai eu fui e disse Miguel não venda a vaca não, ai quando eu cheguei ele já tava com a vaca na mão pra vender ao homem, eu disse Miguel não venda essa vaca não, que vai tirar o leite dos meninos, ai ele disse mais rapaz tu quer me empatar de vender a vaca ai eu disse já empatei já (risos). Ai o homem disse o mulher brava (risos). Seu Antônio Delfino: “Oh mulher danada seu Miguel”, ai eu disse: Não, é porque eu tenho meus filhos com fome, ai não vamos vender a vaca não, porque não tem precisão e a gente tem mais precisão (GOMES, [Dona Biu], 2018).

Mas, talvez a decisão só tinha sido acatada porque atingiria o âmbito doméstico e, portanto, Dona Biu fora escutada. Não seria à toa que seu Miguel disse se ela queria “empatar a venda dele”, ou seja, ele não a tinha consultado nessa tomada de decisão e assim, vemos fortemente a ideia do homem enquanto autoridade em casa. Ora, a construção de gênero tem sua gênese em relações hierárquicas patriarcalistas, ou seja, de maneira assimétrica em

relação à homens e mulheres, ideia de que o homem seja detentor do poder sobre a mulher e da casa.

Mas, nas lembranças de Maria de Fatima, sua mãe enfrentara o seu pai diversas vezes. Tendo em vista o jeito autoritário do seu pai, nos repete várias vezes: “Minha mãe era peso, viu? Minha mãe era peso... ô minha mãe”. Notamos que essa fala significava mais do que estava sendo dito para nós, lá em suas recordações, nas histórias que não nos contou, mas que vivenciou e talvez não goste de falar sobre aquilo ou fazendo alusão ao Pollak (1989, p. 8): “(...) existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, “não-ditos”. Mas a sua entonação e a sua fisionomia nos indicavam que ia muito além do que queria nos contar. Portanto, entramos na questão que esse autor levanta sobre aquilo que se guarda e aquilo que é mostrado ao exterior. Mais a frente, ela nos diz que a maioria das discussões entre os seus pais, era porque a sua mãe o enfrentava e discordava de algumas situações. O que deixa claro a ideia arraigada do machismo, onde o homem é detentor da palavra, mas, ao mesmo tempo, a não aceitação por essa senhora, do lugar de submissão em que fora colocada, de não aceitar calada todas as decisões do seu marido. Talvez tenha sido a grande quantidade de filhos e a situação precária que a fez continuar com a vida de casada.

Assim, tenta nos mostrar que apesar do jeito do seu pai, a mãe buscava se impor dentro de casa, geralmente o enfrentando em algumas situações e nas tomadas de decisões. Nos diz que sempre ficara calada, pois, em sua educação foi ensinado o respeito ao seu pai e a sua mãe, então nunca “bateu de frente com ele”, pois seria uma “falta de respeito”, segundo a mesma. E nos diz: “Meu pai morreu sem ouvir minha palavra nem de não nem sim (...). A casa era dele. Agora na minha não, na minha já comecei administrar. Quando casei logo fui mandando e vi que num dava certo, né?” (GOMES [Fátima], 2018). Vemos assim, que Maria de Fátima não concordava com as atitudes do seu pai e, portanto, em seu casamento fez diferente. Mas, mesmo vivenciando situações em que notava que seu pai era a autoridade dentro de casa, isso não aconteceu quando se casou, buscou se impor.

Portanto, presenciamos diversas situações em que essas mulheres vivenciam e podemos notar que a sua posição na comunidade decorre também de sua posição em casa. As mais ativas nas discussões e tomadas de decisões, tem a mesma posição em casa e o contrário também é encontrado. Ao chegarmos a determinada casa e contarmos que gostaríamos de fazer uma entrevista, a senhora foi logo dizendo que seu marido não estava, mas que poderíamos esperar. Falamos que seria com ela, se estivesse disponível, e nos disse, “mas eu

não sei falar direito” ou “tenho vergonha”, e apenas nos concedeu quando falamos que gostaria de saber sobre seu dia a dia, sobre sua lida diária na comunidade.

Outra moça, quando chegamos em sua casa, chamou logo o seu marido para responder, mesmo dizendo que a pesquisa seria voltada para ela, nos respondeu que tinha vergonha e certas coisas não sabia. No entanto, outras mulheres se mostravam solícitas quando dizíamos que seria com elas e respondiam todas as questões com domínio. Falavam sobre as questões da comunidade, mas, em sua maioria, não gostavam de dar entrevistas. Restando a nós conversas informais, mas que nelas podemos notar que essas mulheres se viam como sujeitos ativos e portadoras de opiniões. Assim, vemos a construção de diferentes categorias de mulheres em construções sociais em processos dentro do grupo. Em comunidades quilombolas, as mulheres vivenciam situações de modos diversos, dependendo da posição que ocupam, se trabalham na agricultura ou fora da comunidade, por exemplo.

As relações de gênero, por exemplo, são constituídas e representadas de maneira diversa, de acordo com o lugar de cada sujeito dentro das relações de poder. Na luta pelo território, também foram para a linha de frente lutar pelos seus direitos. Foi exatamente esse grupo de mulheres que participou ativamente das decisões da comunidade, juntamente com os homens. Sendo essa luta e resistência um dos símbolos da construção de uma identidade, no tópico que se segue gostaríamos de trazer essa luta e o lugar da mulher nesse período, pela sua própria ótica, levando em conta esse fator como essencial no construto de identidades.

4.2. A Luta pela terra: as contribuições das mulheres do Bonfim

O espaço geográfico produzido na comunidade negra, com os seus modos de vida e sua organização social, agrega também os conflitos sociais, políticos e econômicos demonstrando a reprodução de uma territorialidade. Portanto, é a partir de uma territorialidade que o indivíduo se apodera e controla certos espaços em relação às suas necessidades materiais e imateriais, criando o sentimento de pertencimento e identidade. Desta maneira, Haesbaert (1999) afirma sobre a relação entre identidade e território:

Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território (...) uma identidade em que um dos aspectos básicos para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto mais concreto. Assim, a identidade social é também uma identidade territorial, quando o referente

simbólico central da construção dessa identidade parte ou transpassa o território (HAESBAERT, 1999, p.78).

A identidade do indivíduo está ligada de forma intrínseca ao espaço em que ele se imagina; “morar é o traço fundamental de ser” (PELEGRINO, 1983 apud D’ADESKY, 2001, p. 123). O sentimento de pertencimento a determinado espaço onde o sujeito opera, “a autoafirmação aparece realmente através da existência de um espaço de pertencimento e de referência, mas também a partir do grupo social que produz e espacialidade” (D’ADESKY, 2001, p. 123). No caso, quando Dona Pirriu nos diz, “nasci e me criei aqui”, “eu sou daqui”, “eu me criei trabalhando na vida, sem sair pra outros cantos só aqui dentro”, percebemos o vínculo forte que tem com essas terras. A sua identificação sempre foi naquele espaço, desconhece outro lugar para se viver e quando percebeu que iriam perder essas terras, lutou até o fim para conquistar o seu espaço. O sentimento de pertença àquela terra foi de extrema importância para a constituição e sobrevivência enquanto grupo, aliada principalmente aos laços de parentesco. Assim, esses aspectos aliados também à ancestralidade, à luta para conquistar as terras e a solidariedade entre os membros, foram pontos importantes na constituição dessa identidade étnica. A consciência das mulheres da Comunidade Senhor do Bonfim foi construída dentro do grupo, no seio da luta e na esperança de dias melhores.

A identidade quilombola se constituiu principalmente a partir da luta pelas terras e por melhores condições de vida. Para Schmitt et al (2002, p. 05): “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”. Ressaltamos essa questão na fala de Dona Biu, “porque a gente morava aqui e se não fosse o quilombo não tinha sossego e nem direito à terra” (SOUSA [Dona Biu], 2016).

O que mais percebemos nas falas dessas mulheres foi o pertencimento ao território e a ligação da identidade à terra. Ao ser perguntada sobre quando foi avisada que teria que deixar as suas terras, Dona Pirriu nos fala com a voz triste:

Eu fiquei desconsolada em sair daqui, não tinha pra onde ir, também a gente ia sair do cantinho da gente que era bom, pra ir pra não sei onde. Agora inté hoje ainda estou por aqui (...), tenho que ficar aqui até quando eu puder me remexer, criar um bicho, ir no roçado pegar algumas coisas (SANTOS [Dona Pirriu], 2016).

Dona Pirriu desconhece outro lugar pra viver, “nasceu e se criou ali” como ressalta mais de uma vez, pretende ficar até um dia que não possa fazer mais nada, é a ligação com a terra, é o sentimento de pertencer ao lugar. Nenhuma outra terra seria palco para essas mulheres. É nesse local que elas se percebem quilombolas, pois foi neste território em que tiveram as suas vivências cotidianas e experiências compartilhadas. Enquanto os seus maridos saíam para trabalhar, seja no engenho ou mesmo fora, eram elas que passavam o dia ali produzindo em seus roçados para complementar a alimentação. Utilizavam dos próprios recursos naturais da região, iam buscar lenha nas matas, conheciam aquelas terras como ninguém. Viram os seus filhos crescerem e se desenvolverem naquele lugar e foi neste espaço que construíram o sentimento de pertencer a um lugar.

Apesar das lembranças de sofrimento neste território, é o lugar que Dona Pirriu sempre viveu. Lembra com tristeza, mas também com orgulho de sempre ter trabalhado nessas terras:

De primeiro quando eu era mais nova e podia trabalhar que nem do tempo do meu marido, ele era trabalhador do engenho e eu ficava em casa trabalhando com buchão assim pela boca nessa chã de cabeça afora, eu era pra cavar cova, que nem lerão né? Cavava cova, cavava leirão, alimpava mato, plantava maniva (SANTOS [Dona Pirriu], 2016).

A luta pela terra também contribuiu para a construção dessa identidade de uma mulher quilombola. Tendo por alicerce os laços de parentesco que os unia e que nesse momento se fazia mais forte para o bem de todos. Era a família de Dona Pirriu e a de Dona Biu, amigas e comadres, que tem alguns de seus filhos casados entre si, foi graças a essa gente teimosa que hoje vivem em melhores condições de vida. Essas mulheres que viveram e vivem nessa região tem, portanto, marcado a memória, a identidade e o cotidiano dessa comunidade negra. A luta pela terra e ou/ território para garantir o seu uso pelos quilombolas, representa um modo de vida, de organização de trabalho e de espaço. Por isso, a importância de entender o significado distinto em relação à terra, não estando apenas relacionada a um lugar de trabalho, mas imbuída de valores simbólicos.

Apesar das mais diversas atividades que desempenham na comunidade, essas mulheres ainda encabeçaram a questão do enfrentamento na luta pelo território, e a busca por reconhecimento enquanto comunidade quilombola. É onde a questão da coletividade e do pertencimento se fez presente, ligados principalmente pelos laços de parentesco, tendo como ícones Dona Biu e Dona Pirriu. A luta pelo território estava intrínseca às raízes dessas

mulheres. Nas primeiras impressões, parecia que apenas os homens haviam sido os protagonistas no enfrentamento, alguns foram presos e eram essas questões, muitas vezes, apontadas por todos da Comunidade. Mas, ao conversar com as mulheres, percebemos que elas também participaram ativamente desta luta. Sobre a participação dos moradores na conquista das terras, Maria de Fátima nos diz:

Geraldo, eu, foi misturado. Aqui foi tudo, a gente, mulheres e homens dormia debaixo do caminhão no INCRA, debaixo de um caminhão, comendo cuscuz. Com cuscuz de manhã pra passar o dia todo e nós tá lá. E a noite cuscuz de novo! E a liderança daqui era as mulheres, viu?! A liderança daqui foram às mulheres. Através das mulheres. Os homens começaram e as mulheres foram participando de reunião, participando de conhecimento de trabalho. Pirriu, eu, Dora, esse povo assim, Lôra! Quem foi que foi mais meu Deus? Minha mãe! Trabalhou bastante (...), Dete minha irmã, a gente trabalhou bastante (GOMES [Fátima], 2018).

Essa senhora aponta que a iniciativa partiu dos homens, mas as mulheres se propuseram a lutar junto e a partir de então começaram a participar ativamente, indo às reuniões, seja com advogados, Ong's ou até mesmo com outras comunidades. Dona Pirriu também aponta que participou ativamente, já que seu marido era mais “parado”, “eu ia pra quando era pra ir pra fórum, quando ia uma como é? Uma audiência era tudo eu que ia” (SANTOS [Dona Pirriu], 2017). Elas também que muitas vezes tinham que enfrentar os proprietários da terra. Maria de Fátima lembra que certa vez enfrentara um deles:

Olhe “fulano”,¹²⁸ veio aqui e disse: Você tá aí também? Eu disse sim “fulano”, qual o mal que faz eu tá aqui? Você não tem medo de receber um tiro não? Eu disse: Então atira! Tava eu, tava Dora, tava Elisabeth minha irmã, tava Neti de Jó e tava Zefinha, era cinco mulher, também foi cinco guerreira. Eu disse você tem coragem de atirar nas cinco mulher? Porque se pelo menos ficar uma é testemunha, você vai matar as cinco, aí ele deu meia volta aqui e foi embora (GOMES [Fátima], 2016).

Essas cinco mulheres estavam no roçado e os proprietários não queriam que plantassem nada lá, geralmente acabavam com toda a plantação dos moradores. Fátima continua nos informando como tinham que enfrentá-los:

Aí ele fez assim: Agora não vou fazer nada com vocês não, mas vou mandar, como é o nome do capanga dele meu Deus? Eu estou esquecida do troço lá, então eu disse mande porque do jeito que você vai saindo ele vai sair ou ele

¹²⁸ Levando em consideração a ética de pesquisador, não podemos permitir que o entrevistado, aos nos dar testemunho traumático de sua vida, seja colocado em situação de risco. Assim, achamos melhor não citar o nome e por isso usaremos “fulano” para identificá-lo.

é mais do que você. Mas a gente tinha que falar assim, mesmo que a gente morresse, porque reforma agrária não tem que ter medo de morrer não, tem que enfrentar, ficou pra isso (...), mas a gente nunca baixou a crista não. Ele chegava com animal passando por cima da gente (...), mas a gente não dava o braço a torcer não, se arrisquemos muito fia, muito, muito mesmo (GOMES [Fátima], 2016).

Na maioria das vezes, essas mulheres que ficavam em casa ou no roçado, enquanto os seus maridos estavam trabalhando fora, é quem tinham que reafirmar essa luta, serem guerreiras e não abaixar a cabeça perante às ameaças. Foram para a linha de frente, obstinadas pela conquista. Dona Pirriu nos fala que: “A gente que ficava em casa, quando eles chegavam”, ou seja, eram as mulheres que, na maioria das vezes, enfrentavam os compradores das terras. Dona Pirriu tomou a frente na decisão de continuar a luta pelas terras. Segundo ela, o seu marido era um homem muito pacato, como dito, e os proprietários se aproveitavam disso para convencê-lo a aceitar apenas um hectare da terra, mesmo sabendo que era basicamente o terreiro da casa e que não daria nem pra plantar os roçados, que eram do que sobreviviam.

Floriano era meio assim calado, era uma pessoa calada. (...) Agora se fosse por ele tinha ficado calado, aí eu fui na frente e disse não é assim não, seu eu aceitar e os outros não aceitar eu vou ficar como? Aí fomos indo e todo mundo concordou as coisas e tamos por aqui os que ficaram (SANTOS [Dona Pirriu], 2016).

Ao se defrontar com os problemas nessas terras, essas mulheres constroem a sua identidade enquanto sujeitos singulares na busca de direitos pela permanência em seus territórios. Dessa maneira, rompem com o estereótipo do território como espaço/lugar de homens, assumindo o lugar das mulheres enquanto sujeitos que vivem e produzem nessas terras. Vemos assim, o empoderamento¹²⁹ dessas mulheres, que perceberam a sua força e poder para ajudar na conquista do território. Apesar de algumas mulheres não estarem em subalternidade em relação aos homens, foi na luta pelo território que esse empoderamento emergiu com mais intensidade.

Essas mulheres (re)significam a luta pela terra através do empoderamento e como nos coloca Costa (2000, p. 42), “Para as feministas o empoderamento compreende a alteração

¹²⁹ Para a socióloga, Ana Alice Costa (2000): “**Empoderamento** é o mecanismo pelo qual as pessoas, as organizações, as comunidades tomam controle de seus próprios assuntos, de sua própria vida, de seu destino, tomam consciência da sua habilidade e competência para produzir e criar e gerir” (COSTA. 2000, p. 42).

radical dos processos estruturais que reduzem a posição de subordinada das mulheres como gênero. As mulheres tornam-se empoderadas através da tomada de decisões coletivas e de mudanças individuais”. As mulheres do Bonfim, ao se colocarem na linha de frente pela luta das terras, contribuem para a construção de uma autoimagem positiva, pesando criticamente acerca da situação, contribuindo para a coesão do grupo e acima de tudo tomando decisões e partindo para a ação.

Maria de Fátima aponta que a participação das mulheres na luta pelo território foi de “brigar, conquistar, trabalhar igual os homens, até mesmo auxiliar no momento em que os outros não estavam” (GOMES [Fátima], 2016). A coletividade se fez presente, os laços de parentescos foram reafirmados, foi o momento em que todos se uniram na busca de um bem maior, de um direito a ser conquistado, tendo a participação ativa das mulheres.

Os sujeitos do campo lutam por melhores condições de vida e pelo seu reconhecimento. As comunidades negras rurais fazem parte desses grupos e a mulher quilombola, por muitas vezes invisibilizadas, lutam tanto pelos seus territórios, quanto por sua vez e voz na sociedade. Monteiro (2013) constata que a participação das mulheres quilombolas na luta pela regularização das terras e por melhores condições de vida, é uma característica presente na Paraíba. São sujeitos ativos, mas que acabam invisibilizadas pela ideia de coletividade destituída de gênero nessas comunidades.

A trajetória dessas mulheres está em constante movimentação, formando novas identidades, desde os papéis desempenhados no espaço privado (em casa), no espaço público e no assumir-se como mulher negra quilombola. Falar da constituição desta identidade vai além do reconhecimento das lutas de mulheres negras, é perceber as suas trajetórias em contraposição à invisibilidade, desigualdade e opressão. Além de perceber que a própria reinvenção do território se dá pela reinvenção dos próprios sujeitos. Foi nessas terras que viveram sua vida, que criaram laços afetivos com o lugar, o orgulho de trabalhar nas roças e saber lidar com o plantio, faz parte do cotidiano dessas mulheres e constituem as suas identidades.

4.3. “Somos negras com orgulho”: a construção da identidade como mulher quilombola

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo **critérios de auto-atribuição**, com trajetória histórica própria, dotados em relações territoriais específicas, **com presunção de ancestralidade negra** relacionada com a resistência de opressão histórica sofrida (Decreto 4.887 de Novembro de 2003, *grifos nossos*).

Esse decreto traz os requisitos para uma comunidade “se enquadrar” enquanto quilombola e reafirmar essa identidade. Identidade¹³⁰ essa, construída a partir de tradições e significações e que se torna instrumento de negociação. Nos relatos podemos constatar a ideia forte de ancestralidade naquelas terras e a ideia de pertença ao grupo, bem como, a autoatribuição enquanto quilombolas. Mas como sujeitos sociais que até então não se denominavam quilombolas, passam a se perceber enquanto tais e constroem uma identidade? A auto representação é papel primordial na construção dessa identidade. Dizer-se “negro” ou “negro quilombola” não é um processo fácil, justamente por todos os estigmas que essas noções carregam em um país tão marcado pelo grilhão da escravidão.

No ano de 2014, aplicamos na comunidade um questionário, entre um dos tópicos indagávamos como esses sujeitos sociais se percebiam após o reconhecimento enquanto comunidade quilombola. A grande maioria se identificava como negro e/ou quilombola. Os que respondiam ser negros e quilombolas remetiam uma identificação à outra, ambas estariam ligadas intrinsecamente. Tendo 61% nos dito que se identificavam como negros a priori, mas diziam logo em seguida que eram quilombolas e os que nos diziam que eram quilombolas se referiam assim por ser negros. Logo, podemos notar que os moradores do Bonfim, independente do gênero e idade, tem a consciência de que se autoidentificarem como negros foi um dos elementos que permitiu que a comunidade fosse reconhecida. Em relação às mulheres, a maioria respondeu sem receios que eram negras.

No entanto, é preciso pensar essa identidade no caso das mulheres quilombolas, também vinculada à identidade do grupo. Na comunidade, a identidade foi sendo construída. O *ser* quilombola, o *ser* negro, passou a ser reivindicado quando estes perceberam que seria um meio para que tivesse fim o sofrimento que passavam e assim, a identidade foi se

¹³⁰ Ao longo do texto, usamos os termos *identidade quilombola* e *identidade negra*. É que para essas moradoras uma está intrinsecamente ligada à outra.

constituindo. Aqui podemos notar como a situação que estavam envolvidos, contribuiu para uma consciência em torno desta identidade. Através desse processo de conscientização, os moradores do Bonfim compreendem o seu lugar, sendo cidadãos de direito, se recusando a ficar acomodados e organizam-se para a busca do reconhecimento enquanto comunidade quilombola.

Mas o que seria ser quilombola para as mulheres do Bonfim? As identidades não se constroem na abstração, mas em situações localizadas historicamente e geograficamente, como nos coloca Stuart Hall (2006). Uma comunidade étnica se constitui quando está voltada para uma ação. No grupo em questão, o que impulsionou a construção de uma identidade quilombola, foram os conflitos entre os “proprietários” das terras com os moradores. O assumir dessa identidade só foi possível com a valorização e os benefícios que a nomenclatura *quilombola* adquiriu ao longo dos tempos. A Comunidade Senhor do Bonfim assumiu essa identidade vinculando-a ao direito às terras e, conseqüentemente, por melhores condições de vida que foram negadas durante vários anos às comunidades negras rurais.

Vejamos, esses moradores foram expulsos da terra e sem ter para onde ir recorrem a todos os que poderiam ajudá-los, como políticos engajados na luta por terra. Como já abordamos, a CPT veio em seu auxílio, mas perceberam que ali não se caracterizava enquanto assentados; assim, “vieram os italianos”, como nos dizem, que ao chegar na região e pedir informação aos moradores, estes indicavam o lugar onde moravam os “negros do Bonfim”, o que já indicava uma comunidade negra. Nota-se não apenas uma diferenciação de dentro para fora, mas do exterior para o interior. Constituindo aquele 4º traço apontado por Barth (1998), acerca dos grupos étnicos, de autoatribuição e atribuição de outros: “Possui um grupo de membros que se identifica e identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo” (BARTH, 1998, p.190).

Uma das moradoras nos diz “O povo chamava a gente de negro e a gente aceitou e procurou se reconhecer” (Moradora, 2014). A autoatribuição se tornou mais presente a partir do reconhecimento enquanto comunidade negra. A cor, portanto, seria um elemento significativo para os atores, juntamente com a ancestralidade, o sofrimento, experiências compartilhadas, bem como o lugar que habitam, como proclama Barth. Ao mesmo tempo, podemos notar que a cor é utilizada como sinal diacrítico entre “nós” e “eles” e, portanto, utilizada como um marcador de identidade, sendo chamados de “negros do Bonfim”. A priori, esse termo chamado de maneira pejorativa, principalmente no período de luta e na fala de

algumas mulheres, que afirmam que esse aspecto corroborou para que descobrissem uma forma de conquistar a terra. Como bem nos coloca, Nilma Lino Gomes (2006), onde entende “a construção da identidade negra como um movimento que não se dá apenas do olhar de dentro, do próprio negro sobre si mesmo e seu corpo, mas também na relação com o olhar do outro, do que está fora” (GOMES, 2006, p. 20). A questão da cor foi utilizada, pelos que viam “de fora”, como forma de marcar os indivíduos do Bonfim, utilizada como xingamentos durante o conflito. A exemplo, Dona Pirriu nos conta:

Eu não tenho preconceito não, minha raça é toda negra. Mas chamavam, os os outros que queriam tomar a terra e querer jogar nós fora, só chamava **de negô, nego sem vergonha, nego ladrão**, (...) e tudo isso eles chamavam com a gente, chamava tudinho de **nego sem vergonha, nego cachorro**, tudo isso eles diziam com a gente (SANTOS [Dona Pirriu], 2017).

O termo “nego” ou “negro”, empregados nesse contexto, seria como uma ofensa, algo depreciativo. Pela ótica deles, a palavra “negra” seria acompanhada com outro adjetivo ofensivo, ou seja, carregado de estereótipos arraigados em nossa sociedade, em que o negro seria associado a coisas ruins, principalmente quando eles se rebelam contra a opressão. Vemos, portanto, que quando a população negra busca sair do seu lugar de sujeição, lutando por seus direitos, a questão da cor da pele é utilizada de forma depreciativa.¹³¹ As falas de Dona Pirriu e de outras mulheres, que ao lutar pelo direito à terra, são ilustrativas de que estas não imaginavam que, dentre outros motivos, seriam destratadas pela cor da sua pele. Em contrapartida, que seria a cor da sua pele que iria ser um dos elementos principais na constituição da sua identidade e, conseqüentemente, da conquista do território e todos benefícios que essa nomenclatura os proporcionaria.

A partir de então, esse “marcador” de identidade ou sinal diacrítico, foi essencial na construção da identidade dessas mulheres. Mas, em relação aos seus “traços negros” o que

¹³¹ Lilia Moritz Schwarcz (2012) pensando nos termos relacionados à cor, no Brasil, aponta que alguns destes seriam expressos de maneiras diferentes, de acordo com o contexto e traz como exemplo uma notícia, veiculada ao *jornal Paulistano*, em 1886, Nela, dois termos aparentemente sinônimos fez-se uma distinção semântica sendo o negro o escravo “insubmisso e rebelde”, este seria o “negro quilombola” e o “preto o cativo fiel”. A autora analisa a questão da cor, nos censos, para mostrar uma certa confusão no que diz respeito às classificações segundo a cor. Mas, gostaríamos de apontar como o negro que se rebelou, não aceitando a condição que lhes foi imposta pela elite europeia/brasileira. Por esse motivo, é tratado com desprezo; ser “negro quilombola” então, seria o rebelde que deveria ser punido, pois, na época aludida, os quilombos eram considerados crime e deveriam ser destruídos. O “preto velho” representaria aquilo que o negro deveria ser, obediente e submisso, vivendo na “tranquilidade nas fazendas”. Questão essa que sabemos, não ser a realidade dos nossos irmãos negros nesse período. Ora, vemos essa questão abordada pela historiadora sobre o século XIX, mas ainda podemos notar essa questão nos dias atuais, em que ao lutar por melhores condições de vida e pelos seus direitos, os esterótipos sobre os negros são evocados com maior intensidade, pelos “não-negros”.

essas mulheres pensam? Principalmente em relação ao cabelo, grande símbolo da identidade negra. Segundo Gomes (2006, p.134): “Uma das formas de se compreender a relação do negro contemporâneo com seu cabelo, (...), é não desconsiderar a relação entre o passado e o presente, a estrutura e a História, o indivíduo e a sociedade”. Ou seja, é buscar compreender os conflitos de aceitação/rejeição presentes na “cultura e na subjetividade dos negros, a ponto de atingir a sua relação com a estética corporal” (Idem, p.134).

Em uma ação afirmativa desenvolvida na Comunidade Senhor do Bonfim¹³², já citada, por alunos de biologia do Centro de Ciências Agrárias (UFPB-Areia/CCA), que consistia na valorização da beleza negra, constataram que a maioria das mulheres desejava deixar os cabelos lisos. Em nossas conversas, percebemos que essa era uma escolha das mais jovens, que achavam bonitos os cabelos assim. Constata-se o ideal branco dominante introjetado em afrobrasileiros, mesmo que de maneira inconsciente, que influi em suas identidades. Nilma Lino Gomes, atenta para o fato de que: “O processo tenso e conflituoso de rejeição do ser negro é construído social e historicamente e permeia a vida desse sujeito em todos os ciclos de desenvolvimento humano” (GOMES, 2006, p. 124). Desconstruir esse lugar de rejeição em que se é colocado, faz parte de todo um processo de autoreconhecimento, rompendo com os grilhões que aprisionam o pensamento acerca do “ser negro” e como podemos observar essa aceitação se dá principalmente em “espaços coletivos de pertencimento identitários” (MARIA, 2015, p.4).

Deste feito, seria um processo constante de aceitação dos traços negros na comunidade. Algumas mulheres nos diziam que se aceitavam e se reconheciam enquanto negras e com o tempo também a se aceitar negras e quilombolas. Na reunião da associação em que estivemos presentes, foi possível notar que a maioria usava o seu “cabelo natural”. No entanto, todos presos; um das moças usava o cabelo alisado e solto. Assim, podemos constatar que a questão do cabelo, que por mais que seja considerado um marcador de identidade, ainda está permeado por todo o discurso de que “ter cabelos lisos seria estar dentro dos padrões de beleza aceitáveis”. E, apesar das falas de aceitação e orgulho da negritude, a aceitação do cabelo ainda seja receosa, tendo em vista os olhares “dos outros”.

¹³² Para mais informações acerca do desenvolvimento dessa ação afirmativa, ver: LIMA, Gleicy Deise Santos [et al]. Comunidade Negra Senhor do Bonfim: A Beleza e Autoestima de suas Mulheres Quilombolas. In. SOBRINHO, Rosivaldo Gomes de Sá; DAXENBERGER, Ana Cristina Silva (org). *A diversidade como princípio dos estudos étnico-raciais*. João Pessoa: Editora Tempo, 2015, p. 25-36.

Como bem nos coloca Ângela Figueiredo (2008, p.249): “O cabelo é um tema muito presente no cotidiano das mulheres negras e mestiças, muitas gastam quantias significativas dos seus salários para ter um “cabelo bonito” aos seus olhos e aos olhos dos outros”. Mas, ao pensar essas mulheres negras, devemos ter em mente todo o processo de negação, submissão e inferioridade, pelo o qual passaram os seus corpos durante vários anos e como a positivação e luta pela aceitação dos traços negros são conquistas recentes e ainda em amadurecimento.

Nas senhoras, como dito, vemos essa procura pelo ideal da beleza em relação aos cabelos menos explícitas. Ao falar do seu cabelo, uma senhora não estava preocupada se eles eram crespos e sim por causa dos fios brancos: “Olha ai meu cabelo todo branco eu não pinto não **[e nunca alisou?]** Não, não quero não. Deixa isso ai para os novo mulher (...) mas um velho como eu vou pintar mais cabelo” (Sousa, 2017, *grifo nosso*). E assim, ressaltamos que a ideia de alisar os cabelos fazem parte da realidade das mais jovens, que tem um contato maior com os de “fora”. Essa senhora, assim como outras com as quais conversamos, pouco saíam de casa. Não foram à escola, casaram com moradores da Comunidade e só sentiram a força do preconceito durante o período de luta pela terra. Mesmo com o adendo de algumas mulheres, de acharem os cabelos lisos mais bonitos, apontam os seus cabelos crespos como sinais diacríticos em relação ao “nós” os “eles”.

Na reunião da associação, uma senhora, que ainda não me conhecia, ao chegar foi logo perguntando: “Quem é essa moça, com certeza não é daqui, não parece com a gente”. Mesmo eu sendo negra, houve essa diferenciação dessa senhora com o seu grupo pertencente. Alguns diziam que eu tinha a pele mais clarinha, o cabelo não era crespo e, portanto, não seria negra; outros diziam que eu não era negra porque a minha família é cabocla¹³³, como nos disse Maria de Fátima: “Só que você num é negra, é cabocla, aquela família tem muito caboclo (...), teu nariz num é de macaíba não”. Apesar dessa senhora conhecer o lado materno e paterno da minha família e saber que alguns são negros, ela salienta as raízes brancas da ancestralidade. Isto seria então o que nos diferenciava deles, a cor da pele mais clara, os traços do rosto e a ancestralidade também branca, ou seja, seríamos mais “misturados” em relação a eles. Segundo Stuart Hall:

O referente biológico nunca opera isoladamente, porém nunca esta ausente, ocorrendo de forma mais indireta nos discursos de etnia. Quanto maior a

¹³³ No dicionário HOUAISS, esse termo refere-se ao mestiço descendente de índio e branco/ da cor morena do cobre (HOUAISS, 2004, p.119). Para o cientista social, Nivaldo Aureliano Léo Neto: “O caboclo surge como um construto social no qual podem ser visualizados critérios de estabelecimento de “fronteiras étnicas”, com o seu caráter de inclusão e exclusão” (NETO, 2012, p. 7). Muitas vezes, sendo substituto para se referir aos índios.

relevância da "etnicidade", mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo, pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua "pureza" genética e, portanto, cultural (...) Em suma, a articulação da diferença com a natureza. (o biológico e o genético) está presente no discurso da etnia, mas é *deslocada pelo parentesco e o casamento endógeno* (HALL, 2003, p.70-71, grifos do autor).

Percebemos assim, como a ancestralidade seria um fator preponderante na diferenciação entre o “nós” e o “eles” e um importante elemento na constituição dessa identidade. Apontam que seus ancestrais eram todos negros e em alguns momentos nos dizem de um parente que era índia ou até algum “mais clarinho”, mas “a cor negra” dos ancestrais é preponderante, sendo um dos sinais diacríticos na construção de uma identidade quilombola. Os casamentos entre os moradores e muito frequentemente entre primos na comunidade, como vimos em capítulo anterior, ocasionou um maior fechamento da comunidade e a perpetuação de características próprias do grupo. Para “nós”, de fora da comunidade, é comum distinguir quem é morador do Bonfim, mesmo desconhecendo a pessoa de quem se trata. Mas, através dos seus traços, certamente é possível dizer: “provavelmente esse indivíduo é do Bonfim, da família dos “Pedro de Maria” ou dos “Faustino” (como são conhecidas os ramos familiares de lá)”. Essa questão foi notada por nós enquanto vizinhos territoriais daqueles moradores, que presenciamos essa questão por diversas vezes.

Aceitar a identidade étnica quilombola, foi um processo de produção de uma imagem que foi transformada pelo sujeito. Ao assumir e negociar essa imagem, entrariam na disputa nas lutas por representações, ligadas a discursos que buscam a construção do mundo social e a definição contraditória das identidades, tanto do “nós” quanto do “eles”. O mundo pensado como representação é moldado através de discursos que o apreendem e o estruturam, como nos mostra Roger Chartier (1988).

Em uma de nossas conversas com a Dona Bui, esta deixa claro que a aceitação do *ser* quilombola, surgiu com o desejo de possuir as suas terras, para trabalhar e daí tirar o seu sustento: “Mulher a gente é quilombola porquê quisemos a terra (risos). (...), nós vivia morrendo de fome, sem ter o que trabalhar, sem ter terra para trabalhar, um pouquinho de terra” (SOUZA, [Dona Bui], 2014). Mas a partir daí, essa identidade foi sendo fortalecida, no momento em que foi se tomando consciência de que formavam um grupo étnico no sentido organizacional. E, nesse sentido, o apoio que receberam de Ong’s foi essencial para se pensar

essa nova identidade que surgia para o grupo, que mesmo contado com todas as características, não tinham consciência de que formavam uma comunidade quilombola.

Dona Pirriu salienta que é a favor do uso do termo “quilombo” para identificar a sua comunidade e conseqüentemente, a sua identificação. Acrescenta: “Porque chegaram aqui com essa conversa de ser quilombola, aí a gente aceitou” (SANTOS [Dona Pirriu], 2014). Maria de Fátima nos diz que a ACCADE foi essencial nesse processo e que além de explicar todas as questões relacionadas às leis para o reconhecimento da comunidade, buscava cursos para que estes participassem e compreendessem melhor onde estavam inseridos. Ao mesmo tempo em que houve a valorização destes em relação à sua cor, sendo Maria de Fátima a representante do grupo. Segue dizendo que, a priori, os moradores acharam que a nomenclatura “quilombola” não traria benefícios. E acrescenta:

Muitos ficaram imaginando, porque o pessoal acha que quilombola seria uma coisa muito **(pausa)**. Mas, isso não existe. Se você é negro, tem de mostrar a sua raça. [**Eles acharam que não seria bem visto pelo pessoal de fora?**]. É, bem visto pelas entidades, que não podia chegar lá fora, né? Achava que os quilombola porque era preto, porque era pobre. Eles achava que não ia chegar no Brasil inteiro, num ia ter respeito, num ia ser digno, pra algum projeto, pra alguma coisa. Mas o respeito, mas quem estuda, a pessoa que estuda... aí por isso que eu tive que entrar dentro do estudo, do conhecimento pra poder trazer pra eles e dizer como era a realidade (GOMES [Fátima], 2018).

Ora, em uma sociedade em que o negro/quilombola sempre foi negatizado, não nos surpreende o receio dessa comunidade em assumir essa identidade. Mas ao tomar conhecimento dos benefícios que isto lhes traria, de toda uma busca de posituação para que os negros assumam a sua identidade, passaram a buscar essa construção. A partir de então, a construção dessa identidade com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura, para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Tem a ver não tanto com as questões “quem nós somos?” ou “de onde nós viemos?”, mas, muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar?”, “como nós temos sido representados?” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar á nós próprios?” (HALL, 2012, 108-109). Como esses sujeitos sociais passariam a se representar passou a se tornar algo bastante significativo.¹³⁴

¹³⁴ Kathryn Woodward (2012), aponta que: A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis

A construção da identidade se dá através da tomada de consciência em busca de um reconhecimento. A partir do momento em que se percebe enquanto comunidade negra, sua ancestralidade negra, e uma trajetória em comum, passaram a assumir enquanto quilombolas. E esse processo se deu de maneira parecida para mulheres e homens? A partir de nosso convívio com esses moradores, podemos perceber que ao se dizerem quilombolas, ambos não apontavam diferenciações em suas respostas, ou subalternidade de alguns nas relações de poder¹³⁵ e apontavam sempre para a questão da igualdade de todos, independente do gênero ou sexualidade. Abaixo segue algumas declarações acerca do que pensam essas mulheres sobre sua identidade:

Tirei meu papel que não era quilombola, sei nem que diabo era (risos) e hoje sou quilombola e tenho maior respeito do mundo e orgulho também. Quando chego na estação que dizem chegou uma quilombola, eu digo: epa! Chegou mesmo (risos) (Gomes [Fátima], 2014).¹³⁶

Porque é da Comunidade da gente e eu tenho orgulho em ser negra (SANTOS [Inácia], 2017).

O povo pergunta e eu digo eu me sinto muito bem na minha vida depois que eu sofri na minha vida do que eu sofri. Chegou uma mulher loira e perguntou o que você acha de ser negra, acho um conforto muito grande na minha vida. Sou negra e não me arrependi que eu era mesmo (risos) e danou-se a rir (SOUSA [Dona Biu], 2016).

Para essa aceitação foi preciso “sentir-se valorizada pela sociedade”, segundo algumas moradoras, onde perceberam que ser quilombola tornou-se algo positivo. No caso, ser reconhecida enquanto quilombolas passa a ter alguns direitos assegurados, uma atenção voltada para elas, projetos, pesquisas e uma valorização constante de algumas pessoas que buscam tirar os negros da marginalização. Buscam toda uma positividade frente aos estereótipos solidificados no imaginário de nossa sociedade, fez com que se sentissem capazes de assumir sua identidade. A partir do reconhecimento como quilombolas e o que essa nomenclatura representa para a sua vivência, pode corroborar para que não sentissem vergonha de assumir a sua negritude, tendo em vista que para eles ser quilombola e ser negros está associado. No entanto, devemos ter em mente aquilo que Livio Sansone já salientava:

respostas para as questões: Quem sou eu? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2012, p.18).

¹³⁵ Como vimos no início desse capítulo, as mulheres do Bonfim vivenciam diferentes formas nas relações de poder, mas a maioria se impõe perante os homens e vivem em igualdade nas tomadas de decisões seja em grupo, seja em relações privadas

¹³⁶ GOMES, Maria de Fátima. Entrevista I. [abr. 2014]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2014. 1 arquivo .gravador.

“[...] a identidade étnica e / ou racial só é mobilizada em certas situações. Ser de ascendência africana, pobre e até discriminada não basta, como tal, para que uma pessoa negra reivindique algum tipo de identidade negra” (SANSONE, 2004, p.22). No caso desse grupo, a identidade foi reivindicada para a conquista do território e a partir de então houve uma conscientização do que os caracterizava enquanto comunidade quilombola.¹³⁷

Portanto, as identidades não são construídas nas abstrações, tampouco são fixas ou permanentes, bem como nos coloca Stuart Hall: “A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p.13). Assim, as identidades seriam definidas historicamente e não biologicamente e o contexto em que são produzidas tornam-se essenciais nessa construção.

Mas, para se pensar uma identidade negra/identidade quilombola deve se levar em consideração uma sociedade que vive um racismo e conviveu com o mito da democracia racial e como aponta Waldeci Ferreira chagas: “A sociedade brasileira desde o século XVI insiste em negar os elementos pertinentes à história e cultura afro-brasileira e africana como matriz da formação social e cultural do Brasil” (CHAGAS, 2009, p. 3). Assim, pensar o percurso da construção de uma identidade negra, como nos coloca Gomes (2006, p. 21): “No Brasil, a construção da (s) identidade (s) negra (s) passa por um processo complexo e tenso” e quando pensamos a identidade de uma mulher negra, vemos um universo mais complexo ainda, onde coexiste uma tríplice discriminação, a de raça, classe e gênero. Tomando consciência cada vez mais de uma identidade da mulher negra e sua marginalização na sociedade. Eis que surgem ativistas negras que irão lutar para que se coloquem em pauta as discussões sobre o contexto em que vivem essas mulheres, buscando que sejam reconhecidas e que tenham seus direitos assegurados.

¹³⁷ Como bém nos aponta a geografa, Maria Albenize Farias Malcher: A construção de uma identidade quilombola a partir da necessidade de luta pela permanência na terra e contra o avanço da perda das mesmas, sobretudo nas últimas duas décadas, levou comunidades a se auto – declararem como negras e quilombolas em decorrência da aplicabilidade do artigo 68 da Constituição Federal DE 1988. O assumir dessa identidade em um dado momento histórico introduz nesse espaço novas relações simbólicas e materiais no território, assim as comunidades passam a valorar seus traços culturais, de pertencimento, relações coletivas com o território e o direito a terra (MALCHER, 2009, p. 13).

As mulheres do Bonfim têm a consciência de que foi através das lutas dos seus irmãos negros¹³⁸, que contribuíram para a melhoria de suas vidas e de um maior reconhecimento. Mesmo não conhecendo Lélia Gonzalez, Thereza Santos, entre tantas outras, que buscam um lugar para a mulher negra, recebem os respaldos de suas lutas ao notarem muitas mudanças em seu cotidiano; ao ver mulheres próximas frequentando cursos técnicos ou mesmo terminando o ensino médio. Quando percebem que tem voz ativa nas reuniões das associações: “ah participo as reuniões das associações, a gente tem o direito de dar opinião somos escutadas, existe respeito entre todos”¹³⁹ (SOUSA [Dona Biu], 2017).

Certa vez, estávamos a conversar com a matriarca e ela nos segredou: “Ah teve uma vez que tava universidade participando de uns negócios, aí chegou uma “loirona” muito bonita e me perguntou se eu gostava de ser negra, respondi pra ela cheia de orgulho: “ah minha filha eu tenho orgulho de ser negra”! Se isso fosse antes eu ia ficar de cabeça baixa” (Idem, 2016). Outra moradora, faz a mesma constatação que a matriarca, “Antigamente eu não gostava que ser chamado de negro, mas agora eu acho é bom quando o povo diz ô que nego bonito” (Moradora, 2005, 04 min: 32 seg).¹⁴⁰

São declarações como estas, que vemos os respaldos da luta das ativistas negras. Na busca de uma valorização da mulher negra e como pouco a pouco muitas barreiras são derrubadas. Com toda a desvalorização, inferiorização, estigmas e estereótipos em que a população negra foi condicionada. Vemos nas falas dessas senhoras, a marca da negação em se dizer negra, o medo de assumir essa identidade antes de ter um conhecimento étnico ou uma consciência de sua identidade. Foi preciso todo um processo de desconstrução para se autoreconhecerem enquanto negras. Segundo Mirella Santos Maria:

Desconstruir estruturalmente a situação de pejoratividade em que se é colocado faz parte de um processo de autoconhecimento, empoderamento. Diante desse cenário, os processos de rompimentos com os grilhões que aprisionam corações e mentes se dá, em geral, em espaços coletivos de pertencimento identitário. Lugares onde o ser social se efetiva, superando a condição singular experimentada por cada indivíduo, mas que na verdade é vivida e experimentada por muitas pessoas, nesse caso, por muitas mulheres negras que também tem sua identidade mutilada por esses marcadores identitários. São os espaços coletivos que podem possibilitar a troca, a reorganização, ressignificação e a possibilidade de recuperar a condição

¹³⁸ Nas entrevistas, as mulheres não citam o feminismo negro ou o Movimento Negro Unificado. Mas, apontam para encontros que participaram/participam de eventos que discutem pontos como racismo, gênero, identidade e etc.

¹³⁹ Entrevista concedida por Sousa, Severina Gomes de. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistador: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo. gravador (16 min. e 13 seg.).

¹⁴⁰ In: BANAL, Aberto. *Bonfim*. Paraíba, Arquivo pessoal: 2005. Vídeo (08min: 01 seg.).

humana que o racismo, o machismo e o sistema do capital retira diariamente de nós (MARIA, 2015, p. 4).

Vemos nas falas dessas senhoras, o empoderamento de uma identidade negra, que foi construída em coletividade e passaram a se aceitar enquanto tais. Sabemos das dificuldades dessa aceitação, tendo em vista as suas próprias palavras, que antigamente tinham vergonha de dizer que eram negras. Portanto, a questão da negritude¹⁴¹, ressaltada por essas senhoras, o orgulho de ser negra, são seus traços marcantes como a cor da pele, a textura dos cabelos, a forma do nariz e dos lábios. Percebemos assim, que ao assumir a identidade enquanto mulher negra, elas rompem com um discurso hegemônico de não aceitação de sua cor.¹⁴²

Ser negro, como já foi dito anteriormente, seria um dos elementos apontados por essas moradoras na constituição do “ser quilombola”. Quando perguntamos a determinada senhora, qual seria o elemento principal que a fazia se reconhecer enquanto quilombola, ela nos respondeu: “é a terra, é a cor”. Outra senhora de 70 anos, irmã de Dona Biu, também nos diz em resposta a mesma pergunta: “Porque eu sou negra, a gente é tudo negro, aí nós é tudo quilombola” (Sousa, 2017). Ser negra para essas mulheres está ligada principalmente à cor da pele, aos traços do rosto e o cabelo.

Ao longo das conversas, foi possível averiguar que a nomenclatura “quilombola” estava ligada à ancestralidade negra, ao sofrimento vivido, aos laços de parentescos e ao pertencimento àquele território. Quando questionadas sobre o que era ser “quilombola”, vemos como essa identidade se relaciona à ideia de luta, resistência e sobrevivência. Sempre salientavam que gostavam de serem quilombolas e o que essa nomenclatura trouxe de melhorias para a sua vida. Salientam o vínculo familiar e como esse aspecto foi primordial para a unificação do grupo perante às diversidades.

As identidades parecem inovar uma origem que reside em um passado histórico, com o qual elas continuam a manter certa correspondência. Maria de Fátima, quando questionada sobre seus ancestrais, nos diz que certamente foram escravos e acrescenta quando perguntada sobre qual elemento fazia com que se reconhecesse enquanto quilombola: “É a entidade morena, as entidades que já passaram dessa vida pra outra, (...), foram sofridos, foram até

¹⁴¹ Negritude é o auto reconhecimento do grupo enquanto negros (FORTES, 2007, p. 82).

¹⁴² As várias nomenclaturas criadas ao longo do tempo, como “criolos”, “mestiços”, serviram como táticas de aceitação, pois, era bem melhor do que ser chamado de negro durante muito tempo.

apanhados aqui dentro, (...). Quilombolas, por quê? Porque somos a raça de quilombolas, vem das raízes” (GOMES [Fátima], 2014).

Vê-se que ao se perceberem enquanto quilombolas, essas mulheres retornam às suas origens. A ancestralidade aliada à questão da cor, foi de extrema importância na constituição dessa identidade e salientada nos discursos dessas mulheres. Dona Biu, ao falar dos seus antepassados, em nenhum momento nos diz que seus ancestrais foram escravos, apenas que os moradores do Bonfim viviam em condições praticamente de escravização. Então vemos assim, uma visão diferente dos mais jovens que são mais envolvidos nas discussões sociais, políticas e históricas. Tendo em vista a participação em encontros com outros quilombolas e colaboradores, como no caso de Maria de Fátima, que nos diz acima que é descendente de “escravos com certeza!”. Ao ser questionada sobre a aceitação em “ser uma quilombola”, Dona Pirriu faz referência à sua família, aos seus ancestrais e a cor negra, vejamos:

Eu mesmo, aqui mesmo nós aceitamos né? É como eu falei, meus tios eram da cor da sua blusa (eu estava com um casaco preto), as minhas primas também que era filhas dela. Minha avó também era, meus tios também era, só tinha mais assim um amarelo assim, quem nem você ver esse menino que chegou aí, meu tio Lucas que era mesmo dessa cor, mas os outros tudo era, mas não era alvo, era assim queimado né? Era assim as cor tudo preta, a minha família era tudo morena, minha mãe também não era branca, meu pai não era branco, era assim uma cor morena (SANTOS, [Dona Pirriu], 2018).

Notamos nas várias vezes que ao se reportar a cor dos seus ancestrais, essa senhora sempre usava o termo “moreno”. Mas, em relação à si, usava o termo negra. Ambos usados com o mesmo significado. Vemos, portanto, resquícios do quão foi forte em nossa sociedade evitar as designações preto e negro¹⁴³. Mas, com a tomada de consciência essa mulher passa a se autodenominar negra, sendo esse elemento importantíssimo na construção da sua identidade. A busca pelos direitos nas comunidades negras, além de construir uma identidade quilombola, reinventou o ser negro, o percebendo de forma positiva e buscando os direitos que por muitos anos foram negados. Apesar da sociedade ser marcada pelo ideário branco, as mulheres do Bonfim vão assumindo a sua identidade e ancestralidade negra. Através do processo de valorização desses indivíduos e, quem sabe em outras oportunidades de futuras pesquisas, possamos ver essas mulheres cada dia mais empoderadas

¹⁴³ Nas palavras de Thales de Azevedo: “(...) a expressão “negro” é considerada indelicada e por vezes ofensivas, desde os tempos coloniais” (AZEVEDO, 1996, p.37).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As respostas às demandas visualizadas nesta comunidade rural, tornam-se produtos da minha vivência enquanto sujeito social preocupada com questões de cunho cultural, identitário e social. Essa pesquisa possibilitou, do ponto de vista individual e social, sanar algumas lacunas que consideramos serem significativas para dar respostas através dos resultados obtidos. Não só no aspecto empírico, como também no aspecto acadêmico sobre a Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Percebendo o lugar social dessas mulheres e, principalmente, a sua importância para a comunidade na constituição de identidades.

A priori, em nossa narrativa, buscamos abordar sobre a questão da terra no Brasil e como todo o processo que diz respeito à essa demanda foi desfavorável para a população pobre e negra. Salientando que uma das formas encontradas por estes para se ter “acesso à terra”, se deu pela condição de morador que, como abordamos, ocorria de maneira assimétrica. Prática esta, encontrada no Engenho Bonfim no início do século XX, com a chegada do primeiro morador.

Através dos censos e de uma historiografia local mapeamos a população negra e, principalmente, a feminina, no município de Areia, ao longo dos anos. Destacando que, mesmo no pós-abolição, a sua situação não mudara significativamente. Como por exemplo, em relação ao mercado de trabalho, ocupando cargos semelhantes ao período escravista, bem como a dificuldade de ascender socialmente. Ao analisar os dados coletados destas fontes, nos foi possível observar que durante várias décadas a maior parte da população estava concentrada na zona rural. Além disso, analisamos o contexto da chegada dos dois ramos familiares que constituem atualmente a comunidade, “os Faustino” e os “Pedro de Maria”. Assim, como a chegada de Dona Mariquinha, que coincide com a chegada do primeiro morador, que também vivera na condição de moradora no Engenho Bonfim, o que enfatiza a figura feminina na constituição do grupo.

Em um segundo momento, através do relatório antropológico e das entrevistas direcionadas, notamos a forte presença da mulher enquanto detentora da história da comunidade e nas práticas culturais, sendo responsáveis por sua tessitura (história) e de repassá-la. Observamos, principalmente, em algumas conversas com as moradoras, a importância do território e principalmente a relevância dos laços de parentesco, vizinhança e compadrio, apontados por muitas, como principais elementos que mantém a união e coesão do grupo, através da associação e ajuda mútua. A densidade dessas relações contribuiu para que

juntos pudessem ir à busca de seus direitos enquanto comunidade quilombola, bem como para se perceber a dinâmica da comunidade. As relações de reciprocidade e sociabilidade deste grupo, são fundadas pelas relações de afinidades construídas a partir daquele território. Vemos, portanto, a formação do grupo, através principalmente do casamento entre os moradores que, muitas vezes, possuíam laços consanguíneos e que pudemos constatar foi de extrema importância na luta pelo território. A comunidade se pensa vinculada ao lugar, tendo a gênese da sua história na localidade, dando continuidade através dos laços de parentesco.

As práticas culturais foram de extrema importância para a construção de uma identidade. Podendo ser notado a presença marcante dessas mulheres nesses aspectos. Práticas ligadas diretamente ao território, como a lida nas roças, a religiosidade e as ervateiras. As mulheres do Bonfim têm no lugar, as suas memórias, histórias e identidade. Através das experiências vividas e a luta que sempre fez parte dos seus cotidianos, percebemos a força e a coragem para enfrentar as dificuldades do dia a dia. A figura feminina sempre esteve presente na constituição da memória, das práticas culturais, nas sociabilidades, na religiosidade e, portanto, foram peças-chave na construção da identidade enquanto quilombolas. Sendo esse espaço conquistado através da luta pela sobrevivência. Em sua maioria, essas mulheres negras são agricultoras tendo um vínculo afetivo com as terras, com o lugar que escolheram viver.

Por fim, pudemos constatar que mesmo não sendo lideranças, essas mulheres protagonizaram a luta no campo, na busca pela permanência nas terras, na posse e no direito sobre ela. Não utilizando de súplicas perante os “poderosos”, mas lutando e resistindo, sendo autoras de sua própria história. A participação das mulheres no campo é marcada pelo trabalho coletivo, pelas lutas no cotidiano, pela produção e os afazeres domésticos. É improvável, portanto, que a participação desses sujeitos seja ínfima, como se na sociedade brasileira os grupos que vivem no campo, tenham o processo produtivo advindo apenas do universo masculino. Sua participação é de extrema importância para o funcionamento da comunidade, participando de diversas atividades, da agricultura, cultivo de plantas medicinais, como visto no Bonfim. Assim, homens e mulheres estão empenhados por dias melhores, trabalhando e exercendo funções variadas dentro da comunidade.

São através de questões como estas que ressaltamos a valorização dessas mulheres camponesas, quilombolas e negras que mesmo com as intempéries da vida, lutam por melhores condições de vida. Tornando-se protagonistas de suas histórias através de práticas

do seu cotidiano. Além de ressaltarem uma identidade quilombola ligada à terra, ao seu lugar de pertencimento. É no histórico de luta pelas terras que essas “mulheres se tornam negras”, não no lugar subalterno que a sociedade impôs. Mulheres negras com livre expressão e tomada de decisões.

As mulheres quilombolas vivenciam situações de maneiras diferentes, de acordo como se posiciona na comunidade. Observamos a força de Dona Pirriu, em seu lugar de viúva e chefe de família. Vemos Maria de Fátima engajada politicamente e que sempre se desloca da comunidade para ampliar o seu conhecimento e trazer isso para a comunidade. Observamos várias mulheres que tomam decisões em aspectos relacionados à comunidade, muitas vezes, gerando embates com opiniões diferenciadas. Notamos algumas mulheres que opinam dentro de casa, em comum acordo com o marido, mas ao mesmo tempo vemos algumas mulheres subordinadas a estes e que não participam ativamente das questões da comunidade. Mas acima de tudo, as mulheres do Bonfim se percebem quilombolas/negras e apontam aspectos que contribuíram nesta construção.

A identidade da comunidade em questão, portanto, foi construída na luta pelo território. Sendo notório, nas conversas com as moradoras, que foi a partir da luta jurídica pelas terras que esses indivíduos reivindicaram para si a nomenclatura de quilombolas, buscando nela o reconhecimento e o direito às terras. Ao lutar pelo território, esses indivíduos rompem com todo o preconceito envolto em ser negro, assumindo essa identidade. O estigma que havia lhes sido imposto historicamente pela sociedade, foi rompido. Todas as entrevistadas se dizem negras, sem receio, se percebem como sujeitos históricos, como cidadãs, tendo seus direitos assegurados quando receberam a titulação de Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Mas quando falamos em construção dessa identidade, ressaltamos outra vez, temos que ter em vista todo o processo de desconstrução das imagens negativas relativas ao “ser negro” em nossa sociedade, principalmente o “ser mulher negra”, que tem a sua vida marcada por diversos fatores que as subordinam: gênero, etnia e classe. Ou seja, por preconceitos que denota a falta de oportunidades em todos os campos (social, político, econômico e histórico).

Observar essas mulheres se aceitando enquanto negras e enfatizando o seu orgulho como tal, nos mostra o avanço que as discussões acerca dessa valorização chegam às comunidades rurais. Portanto, não podemos deixar de destacar que a construção da identidade enquanto mulher negra e quilombola não é um processo fácil, mas, que essas mulheres foram

construindo a sua representação, buscando melhorias para a comunidade. Entre os sinais diacríticos presentes, notamos que a cor da pele é o mais ressaltado, seguido pelos traços faciais e o cabelo. Portanto, são aspectos apontados na construção da identidade. Mas, o fator da ancestralidade negra foi preponderante nessa questão, sendo ressaltada na maioria das falas, traço este importante na reivindicação de identidades.

Ao longo da trajetória na construção da presente pesquisa, pudemos ter uma maior compreensão acerca desta comunidade negra rural e a sua resistência na negação de um lugar de subalternidade. Lutando pelo seu direito à terra, negado desde a chegada dos primeiros africanos nessas terras, bem como no período pós-abolição até os dias que se seguem. Portanto, valorizamos aqui a luta destes, em especial as mulheres, na busca de autonomia territorial, elemento primordial em todo processo de conquista de direitos por muitas comunidades negras rurais na Paraíba. Ressaltamos a figura da mulher negra em todo esse processo de luta, salientando o seu lugar de destaque nesta comunidade, desde a construção do espaço bem como da identidade. São mulheres protagonistas de suas próprias histórias, que enfrentaram de cabeça erguida todos os percalços que a vida lhes trouxe. São as “Marias” do nosso Brasil, mulheres negras, fortes e batalhadoras.

Assim, nossa pesquisa contribui ao campo da História, no sentido de repensar o lugar das mulheres negras enquanto sujeitos sociais e políticos dentro das comunidades quilombolas. Negando um lugar de invisibilidade imposto pela sociedade, ao mesmo tempo em que se abre a um leque de possibilidades para se pensar essas construções.

6. FONTES

6.1. Fontes Orais

GOMES, Maria de Fátima. Entrevista II. [jan. 2018]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2018. 1 arquivo .gravador (1h: 06 min e 32 seg.).

_____. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo .gravador (10 min.).

_____. Entrevista I. [abr. 2014]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2014. 1 arquivo .gravador.

SANTOS, Inácia Alves dos Santos. Entrevista I. [mar. 2017]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2017. 1 arquivo .gravador (6min e 53 segundos).

SANTOS, Josefa Mariano Faustino dos. Entrevista III. [jan. 2018]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2018. 1 arquivo .gravador (46 min. e 12 seg.).

_____. Entrevista II. [mar. 2017]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2017. 1 arquivo .gravador (1h:15min).

_____. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo .gravador (25 min. e 12 seg.).

SOUSA, Severina Gomes de. Entrevista II. [jan. 2018]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2018. 1 arquivo .gravador (23min e 52seg.)

_____. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo .gravador (16 min. e 13 seg.).

_____. Entrevista I. [abr. 2014]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2014. 1 arquivo .gravador.

6.2. Fontes Audiovisuais e Fotográficas

BANAL, Aberto. *Acervo fotográfico Comunidade Negra Senhor do Bonfim*. 2005-2016.

_____. *Bonfim*. Paraíba, Arquivo pessoal: 2005. Vídeo (08min: 01 seg.).

_____. *Posse Bonfim I*. Paraíba, Arquivo pessoal: 2011. Vídeo (17 min.: 49 seg.).

_____. *Posse Bonfim I*. Paraíba, Arquivo pessoal: 2011. Vídeo (17 min.: 42 seg.).

_____. *Quilombo do Bonfim*. Paraíba, 2017. Vídeo (05 min: 13 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-hLITDeGV68>. Acesso em dezembro de 2017.

6.3. Fontes Impressas

BRASIL. Constituição Federal – 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, nº 227, 21 nov. de 2003. Seção 1.

BRASIL. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim*. Maria Esther Fortes. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Superintendência Regional Nº 18-Paraíba. João Pessoa, 2007.

CNSB – QUILOMBO BONFIM. Questionário semi – estruturado (Perfil). Pesquisadora: Geilza da Silva Santos, 2014.

6.4. Fontes Digitais

Associação Brasileira de Antropologia. ABA. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, Rio de Janeiro: 1994, p. 81-82. Disponível em: <www.abant.org.br/?code=2.39>. Acesso em: 20 set. 2017.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1872. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v5_pb.pdf>. Acesso em 05 set. 2016.

_____. Censo de 1890. 1905. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=51>>. Acesso em 05 set. 2016.

_____. Censo de 1900. 1907. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222260>> Acesso em 14 set. 2016.

_____. Censo de 1920. *Arquivo Digital do Ministério da Agricultura (ADMA)*. Disponível em: <<https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22BRASIL%2C+Ministerio+da+Agricultura%2C+Industria+e+Commercio.+Directoria+Geral+de+Estatistica>>. Acesso em 20 out. 2016

_____. Censo 1940. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20%20RJ/CD1940/Censo%20Demografico%201940%20VII_Brasil.pdf>. Acesso em: 14 set. 2016.

_____. Censo de 1950. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em:

<<http://www.biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=767>>. Acesso em 16 set. 2016.

_____. Censo de 1960. Rio Grande do Norte – Paraíba. VII Recenseamento Geral do Brasil. *Rede Memória, rede da memória virtual brasileira: Biblioteca do Ministério da fazenda - Rio de Janeiro. Série Regional. Vol. I, Tomo V*. Disponível em: <<https://bdlb.bn.gov.br/redeMemoria/handle/123456789/301419>>. Acesso em 16 set. 2016.

_____. Censo de 1970. *Sistema IBGE de Recuperação Automática (SIDRA)*. Disponível em:

<<https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/series-temporais/series-temporais/>>. Acesso em 16 set. 2017.

_____. Censo de 1980. *Sistema IBGE de Recuperação Automática (SIDRA)*. Disponível em:

<<https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/series-temporais/series-temporais/>>. Acesso em 16 set. 2017.

_____. Censo demográfico: 1991: Resultados do universo relativos as características da população e dos domicílios. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=782>>. Acesso em 25 set. 2017.

_____. Censo de 2000. *Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB)*. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/pt/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=783>>. Acesso em 25 set. 2017.

_____. Censo de 2010. *Resultados do Censo 2010 (Pdf)*. Disponível em:

<ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/.../total_populacao_paraiba.pdf>. Acesso em 25 out. 2017.

7. REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. Fontes orais: Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 155-202.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996, p. 11-19.
- _____. Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2002.p.43-82.
- ALMEIDA, Horácio. *Brejo de Areia: Memórias de um Município*. 2. Ed. João Pessoa: Editora Universitária, 1980 [1958].
- ANDRADE, Rayssa. Mulheres Negras em ação: Trajetórias do Movimento de Mulheres Negras no Brasil Contemporâneo. In: Marco Aurélio Paz Tella (Org.). *Direitos Humanos, População Afro-Paraibana e Mulheres Negras*. João Pessoa, *Cadernos Afro-Paraibanos*, vol. II, 2012, p.-61-67.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araujo dos. *Quilombolas tradições e Cultura de resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.
- ARAÚJO, Patricia Cristina de Aragão; NEVES, Gildivan Francisco das Neves. No tear da memória, travessias de história de luta do campo no cordel: educar a juventude em direitos humanos. *HOLOS*, v.3, 2017, p.176-184. Disponível em: <<http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/view/5769/pdf> >. Acesso em: 10 de dez. 2017.
- _____; SOUZA, Maria Lindaci Gomes de; CARNEIRO, Maria Aparecida Barbosa. O envelhecimento ativo na Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos: a contribuição do canto e da dança para preservação da tradição local. In: V Congresso Internacional de Envelhecimento Humano. 2013, Campina Grande. *Anais V CIEH*. Campina Grande, 2013, p.1-14. Disponível em: < <http://www.editorarealize.com.br/revistas/cieh/anais.php>>. Acesso em: 05 jan.2018. ISSN 2318-0854.
- ARRUTI, J. M. *Mocambo: Antropologia e História do processo de Formação Quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- _____. Quilombos. In: PINHO, Osmundo (Org.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008, p. 2-33.
- ASSIS, Dayane Nayara Conceição de. Sobre Griots: por uma História das mulheres negras, por elas mesmas. In: IV Seminário Enlaçando Sexualidades. 2015, Bahia. *Anais IV Seminário Enlaçando Sexualidades* (2015). Bahia, 2015, p. 01-12. Disponível em: < <http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/2015/07/08/anais-iv-seminario-enlacando-sexualidades-2015/> >. Acesso em: 20 nov.2017. ISSN 2238-9008.
- AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa sociedade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. 2.ed. Salvador: EDUFBA: EGBA, 1996, 186p.

BANAL, Alberto. "A Via Crucis" das Comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba. In: _____; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs). *Quilombos da Paraíba: A realidade de hoje e os desafios para o futuro*. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013, p. 18-43.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas Fontes. In. POUTIGNAT, Philippe; STREIFF, Fernart Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC: Editora UNESP, 1998.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

BURKE, Peter. A vez da antropologia histórica. In: *O que é História Cultural?* Tradução de Sérgio Goes de Paula. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 44-67.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A brecha camponesa no sistema escravista. In: *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 133-154.

CARVALHO, Horácio Martins de. *O campesinato no século XXI: Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2005.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. – 2 ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.65-119.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo/ Prefácio de Mário de Andrade*. Livraria Sá da Costa Editora, 1ª edição, Portugal, 1978.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. A Identidade Negra e Quilombola entre os Moradores (As) de Mituaçu: Conde – PB. In: Anpuh – XXV Simpósio Nacional de História, 2009, Fortaleza. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética*. Fortaleza, 2009, p. 1-11. Disponível em:

< <http://anpuh.org/anais/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0296.pdf>>. Acesso em: 10 dez.2017

CHARTIER, Roger. Introdução: Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In. *A História cultural entre práticas e representação*. Col. Memória e sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 13-28.

CIPRIANO, Maria do Socorro. A Botija de Rio Formoso e outras histórias. *CLIO – REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA*, Recife, v.28.1, p.1-24, 2010. Disponível em:

< <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/download/24237/19659>>. Acesso em: 12 fev.2018. ISSN: 0102-9487.

COSTA, Ana Alice. Gênero, Poder e Empoderamento das Mulheres. Seminário de aprofundamento do trabalho com gênero no Pró – Gavião. *Textos de Apoio I*. 2000, p. 35-44.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 9. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DANTAS, Pollyana Cardoso. *A arte de fiar memórias e tecer narrativas: o viver urbano do operariado areense (1940 - 1980)*. 2013.151p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande.

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. In: MUJICA, Pepe; FRANCISCO, Papa; CHÁVEZ; DAVIS, Angela. *Testemunhos da utopia*. São Paulo, Expressão Popular, 2016, p.71-84.

DEL PRIORE, Mary. Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____ (org.) *História das Mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004, p. 78-114.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e Multiculturalismo: Racismos e Anti-Racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Cotidiano e Poder em São Paulo no séc XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: CEAU/UFBA, 2008 [1952].

FARGE, Arlette. *Lugares para a História*. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FIABANI, Aldemir. *Mato, palhoça e pilão: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FIGUEIREDO, Ângela. Gênero: Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Org). *Raça : novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia : EDUFBA, 2008, p.237-256.

FIÚZA, Alexandre Felipe. et al. *Uma história de Areia*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 1998.

FONSECA, Ciro LEANDRO Costa; NETO, Pedro Fernandes de Oliveira. O sagrado no conto oral “A lenda da moça da pedra Encantada”: mito e realidade na vivência sertaneja. *Revista Estação Literária*. Londrina, v. 13, p 256-263, 2015.

FORTES, Maria Esther Pereira; LUCCHESI, Fernanda. Comunidades quilombolas na Paraíba. _____; BANAL, Alberto (Orgs.). *Quilombos da Paraíba: A realidade de hoje e os desafios para o futuro*. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013, p. 44-63.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. – 1ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 264-287.

GAGNEBIN, Jeane Marie. Memória, História, Testemunho. In: *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 49-58.

GALLIZA, Diana Soares de. *O declínio da escravidão na Paraíba 1850 – 1888*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 1979.

GARCIA JR, A.R. Liberto e Sujeitos: Sobre a Transição para Trabalhadores livres no Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.7, p. 5-41, 1998.

GAUDÊNCIO, Francisco de Sales. *Joaquim da Silva: Um empresário ilustrado do império*. Bauru, SP: Edusc, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015 [1926].

GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e Escrava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Guerreiras de Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 29-47.

_____. A mulher Negra na Sociedade Brasileira. In: LUZ, Madel T (Org.). *O Lugar da Mulher: Estudos sobre a Condição Feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 6 ed. São Paulo: Ática, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os negros do Matão: Etnicidade e territorialização*. Campina Grande: EDUFCG, 2011, 174 p.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 1990.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, 223p.

_____. Quem precisa de identidade. In: SILVA Tomas Tadeu da (org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDHAL, Z.; CORRÊA, R. (Orgs). *Manifestações da Cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

_____. O espaço importa: Dilemas da Construção identitária – territorial na Contemporaneidade. In: BASTOS, Liliana Cabral e LOPES, Luiz Paulo da Moita. (Orgs.). *Estudos de Identidade: Entre saberes e práticas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006, p. 45-76.

HOUAISS, António (Org.). *Minidicionário HOUAISS da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e Normativas. *Etnográfica*, v. 4, 2000. Disponível em: http://xa.yimg.com/kq/groups/21569000/1973737197/name/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em: 15 abr. 2017.

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. Usos sociais e historiográficos. In: PINSKY, Carla; LUCA, Tania Regina de (org); *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p 29-60.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Texeira. *História da agricultura brasileira: Combates e controvérsias*. São Paulo: Brasiliense s.a, 1981.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, n. 322. Brasília: Ed. UnB, 2002.

MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade quilombola e território. In: III Fórum Mundial de Teologia e Libertação, 2009, Belém (PA). *III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*, Belém, 2009.

MARIA, M.A.S. Quilombos Mulheres Negras – uma ação identitária. *Jornal Unesp*, São Paulo, 18 jan. 2015, p. 1-21.

MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Ariane Norma de Menezes; *O trabalho na Paraíba: Das origens à transição para o trabalho livre*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.

MEIHY, José C. S.Bom. *História Oral: Como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

MELLO, Jose O. de Arruda. *História da Paraíba: Lutas e Resistências*. João Pessoa: A Uniao, 1994.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. *As mulheres quilombolas na Paraíba: Terra, trabalho e território*. João Pessoa. UFPB, 2013, 118 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB.

MOTT, Maria Lucia de Barros. *Submissão e Resistência: A mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1998.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, dez. 1995, p. 56-63.

NAPOLITANO, Marcos. Fontes audiovisuais: a história depois do papel. In: PINSKY, Carla (Org); *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p 235-289.

NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra na sociedade brasileira. In: RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007 [1976].

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007 [1985].

NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) *A Matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres Negras - “Protagonismo Ignorado”. In: PINSKY, Carla Bassenezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2013, p.382-409.

NETO, Nivaldo Aureliano Léo. Mulheres que ousam lutar: a construção da identidade como mulher quilombola. In: 17º Encontro Nacional da Rede Feminista e Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero. 2012, João Pessoa. *Anais do 17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero*. João Pessoa, 2012, p. 222-240. Disponível em: < <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/schedConf/presentations> >. Acesso em: 9 mar.2017. ISBN 987-85-237-0667-8

NUNES, Mariângela D.V. Entre a Capa Verde e a Redenção: A Cultura do Trabalho com o Agave nos Cariris Velhos (Paraíba, 1937-1966). 2006. 291p. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília.

OLIVEIRA, Luana Vitória de Queiroz [et al]. Levantamento etnobotânico e utilização de plantas medicinais na comunidade negra de Camará/PB. In: SOBRINHO, Rosivaldo Gomes

de Sá; DAXENBERGER, Ana Cristina Silva (Org). *A diversidade como princípio dos estudos étnico-raciais*. João Pessoa: Editora Tempo, 2015, p. 83-96.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

PERALTA, Rosa de Lima. *Desenvolvimento e Sustentabilidade: Novas Interfaces para a luta quilombola*. 2012. 126 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Universidade Federal da Paraíba –PRODEMA.

_____; ANDRADE, Maristela Oliveira de. In. BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Org). *Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro*. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013, p. 226-249

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de história*. São Paulo, ANPUH, Marco Zero, v. 09, nº 18, 1989.

_____. *Minha História das Mulheres*. São Paulo, editora Contexto, 2015.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, v.2, n3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e Identidade Social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n.20, 1992, p.200-212.

PROST, Antonie. Os conceitos. In: *Doze lições sobre a História*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 [1996], (p. 115-131).

RAGO, Margareth Luzia. As mulheres na Historiografia Brasileira. In: Zélia Lopes Silva (org). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: UNESP, 1995.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007, 129p.

RIBEIRO, Inafran F. S. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Negros do Matão: etnicidade e territorialização*. Campina Grande: EDUFCG, 2011, (p. 9-11).

ROCHA, Solange P. Antigas Personagens, Novas Histórias: memórias e histórias de mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista. BRASIL Presidência da República. *Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres*, 2006, p. 172-198.

_____. *Na Trilha do Feminino: condições de vida das mulheres escravizadas na província da Paraíba, 1828_1888*. 2001. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

_____. *Gente Negra na Paraíba Oitocentista: População, Família e Parentesco Espiritual*. 2007. 424 p. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós – Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.

RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Unb, 1997 [1932].

ROMANI, Jacqueline Pitanguy. Mulher: Natureza e Sociedade. In: LUZ, Madel T (Org.). *O Lugar da Mulher: Estudos sobre a Condição Feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

SALES, Giovana Patrícia; ALBUQUERQUE, Helder Neves; CAVALCANTI, Mário Luiz. Estudo do uso de plantas medicinais pela comunidade quilombola Senhor do Bonfim – Areia/PB. *Revista de Biologia e Ciências da Terra*, Sergipe, n.1, Suplemento Especial, 2º semestre 2009. Disponível em: <http://joaootavio.com.br/bioterra/workspace/uploads/artigos/6bomfim515651b928777.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2009.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. *Revista CPC*, São Paulo, n. 8, mai. 2009. Disponível em: <http://revistas.usp.br/cpc/article/view/15647>. Acesso em: 16 mar. 2009.

SANTOS, Geilza da Silva. *Memórias e políticas públicas: a construção da identidade quilombola na comunidade negra Senhor do Bonfim*. 2014. 66p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande.

SANTOS, Thereza. *Malunga Thereza Santos: a história de vida de uma guerreira*. São Carlos: EduFSCar, 2008, 143 p.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Palas, 2003, 335p.

SARTI, Cyntia Andersen. *A família como espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. 1994. 222 p. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.* n. 10, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. São Paulo: Claro enigma, 2012, 124p.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*, Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, V. 16, n.º 2, jul./dez. 1990.

_____. História das Mulheres. In: Burke, Peter (org.). *A Escrita da História - Novas Perspectivas*. São Paulo, UNESP, 1992.

SILVA, Alcione Ferreira. *Nas trilhas da ancestralidade e na força da cor: protagonismo social de mulheres da Comunidade Quilombola do Grilo-PB na luta pelo direito social à terra*. 2017. 135p. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande – PB.

SILVA, Eleonora Felix da. *Escravidão e Resistência Escrava na “Cidade D’Area” Oitocentista*. Campina Grande. UFCG, 2010, 188 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande – PB.

SILVA, José Maximino. Menina Negra que sou. 2014 p.25. In. Accade- Cecneq. *Catálogo Feminino Quilombola*. Produção: Fotógrafos de rua, 2014, p.25.

SILVA, N. C. B. *Bioprospecção de plantas medicinais com potencial biotecnológico: estudo etnofarmacológico de três comunidades tradicionais da região da Chapada Diamantina/BA*. 2003. 227 f. Tese (Doutorado em Biotecnologia Vegetal) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

SILVA, Silviane Lopes. *Pérolas Negras: As Mulheres de Vila Bela na Luta Pela Afirmação Da Identidade Étnica, 1970-2000*. 2006.118 fls. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso, CUIABÁ-MT.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva . 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SILVEIRA, Luciana Conceição lemos da. *Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas – Município de Viamão (RS)*. 2010. 97p. Dissertação (Mestrado em desenvolvimento Rural). Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. A 3º Geração dos Annales: Cultura Histórica e Memória. In. *Cultura Histórica: Legados e Contribuições do século 20*. Cláudia Engler; Elio Chaves Flores; Raimundo Barroso Cordeiro Jr. (Org). João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2010, p.37-68.

SOIHET, Raquel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 27, nº 54, p. 281-300, 2007.

SOUTO, Pedro Nicácio. *Areia: Uma “aldeia” negra paraibana de fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX*. Campina Grande, 2015. 170 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

SOUZA, Flavia Fernandes de. In XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

SOBRINHO, Rosivaldo Gomes de Sá; DAXENBERGER, Ana Cristina Silva (Org). *Comunidades Quilombolas das reflexões às práticas de inclusão*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p.113-134, p.135-146, p.147-162, p.163-170.

_____. *A diversidade como princípio dos estudos étnico-raciais*. João Pessoa: Editora Tempo, 2015, p. 25-36, p. 163-178.

STEDILE, João Pedro. Introdução. *A questão Agrária no Brasil: O debate na esquerda – 1960 – 1980*. João Pedro Stedile (org) . São Paulo: Expressão Popular, 2005, p.17- 33.

TELLA, Marco Aurélio Paz (Org.). Quilombos na Paraíba. *Cadernos Imbondeiro*. João Pessoa, v. 4, n.1, p. 5-102, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/ci/issue/view/1644>>. Acesso em: 20 de julho de 2017.

THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

VIANA, Elizabeth do E. S. Lélia Gonzalez: fragmentos. In: GOMES, Flávio dos S.; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). *Experiências da emancipação: biografia, instituições e movimentos sociais no pós - abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 267-286.

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

WOLF, E. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

WOORTMANN, Ellen F. Herdeiros, Parentes e Compadre: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITECLtda, 1995.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: Uma Introdução Teórica e Conceitual. In. SILVA Tomas Tadeu da (org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ZADRA, Luís. Mulher quilombola que tece a vida. In. Accade- Cecneq. *Catálogo Feminino Quilombola*. Produção: Fotógrafos de rua, 2014, p. 24.

ZARTH, Paulo Afonso. *História agrária do Planalto Gaúcho, 1850 - 1920*. Ijuí: Ed. Unijuí, 1997.

8. APÊNDICES

PESQUISA - MULHERES QUILOMBOLAS:
TERRITÓRIO, GÊNERO E IDENTIDADE NA COMUNIDADE NEGRA SENHOR DO
BONFIM, AREIA/ PB (2005-2018)

Roteiro de entrevista com as mulheres quilombolas

Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Data ____/____/____

Nome da entrevistada _____

Idade _____

1. Há quanto tempo a senhora mora na Comunidade?
2. Seus pais ainda são vivos?
3. A senhora repassa para seus filhos e/netos o que aprendeu com seus antepassados?
Como e o que?
4. Quais são as atividades cotidianas desenvolvidas por homens e mulheres?
5. Em relação às atividades domésticas, os homens ajudam? Em que?
6. Em relação à agricultura, como está dividida as funções?
7. Quando era mais jovem, a senhora percebia diferenças entre homens e mulheres? Na questão de direitos, deveres, liberdade e poder de decisão?
8. Qual a participação política das mulheres quilombolas?
9. Em relação à luta pelo território, qual?
10. Houve participação das mulheres?
11. Na sua família existe alguma liderança? Quem você identifica como o/a chefe da família?
12. A senhora acha que a mulher tem voz ativa em casa? E na comunidade?
13. Existe alguma diferenciação no acesso aos direitos entre homens e mulheres na comunidade. Percebe algum privilégio para homens ou para mulheres?

14. Após o reconhecimento houve mudanças no seu cotidiano? E em relação a ter mais voz ativa na comunidade?
15. Qual a importância da Mulher para a preservação da Cultura da Comunidade?
16. Seus antepassados participavam de festas tradicionais? Quais?
17. Qual dessas festas são preservadas até hoje?
18. Em relação à cultura nos dias atuais são iguais a época de seus pais e seus avôs?
19. A comunidade busca preservar suas tradições e costumes? Como?
20. Você faz promessas para santos?
21. Quantos filhos a senhora tem? Onde ocorreu o nascimento dos seus filhos?
22. Antigamente quando se tinha uma doença como era tratada?
23. Quem geralmente a senhora chamava para padrinhos dos seus filhos?
24. Qual a importância do batismo para a senhora?
25. Existem muitos casamentos entre os próprios moradores? Se sim, a senhora acha que quais seriam os motivos?
26. Após os casamentos onde os moradores iriam viver? E quando a senhora casou?
27. O que as taperas representam para a senhora?
28. A senhora conhece algumas lendas ou contos?

9. ANEXOS

63

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA () Sim () Não
 PESQUISADORA: Geilza da Silva Santos
 COORDENADORA: Maria Lindaci Gomes de () Quantos trabalham na família?
 Souza
 Título: Memória e Políticas Públicas: A Construção da Identidade Quilombola Na Comunidade Negra Senhor Do Bonfim.
 Questionário Semiestruturado (Perfil)
 Nome da comunidade: Comunidade Negra Senhor do Bonfim, Areia.
 Nome: _____
 Idade: _____
 Gênero: () Feminino () Masculino
 Escolaridade:
 () Nunca estudou
 () Ensino fundamental (1º grau) incompleto
 () Ensino fundamental (1º grau) completo
 () Ensino médio (2º grau) incompleto
 () Ensino médio (2º grau) completo
 () Superior incompleto
 () Superior completo
 () Mestrado ou Doutorado
 Estado civil?
 () Solteiro (a)
 () Casado (a)
 () Viúvo (a)
 () Separação legal (judicial ou divórcio)
 () Outro
 Mora na comunidade há quanto tempo?
 Tipo de moradia:
 () Herança
 () Alugada
 () Própria
 () Outras
 Quantas pessoas moram na família?
 Todos moram atualmente na comunidade?

Qual tipo de trabalho?
 Qual a renda familiar
 () Até 1 salário mínimo (até R\$ 724,00 inclusive).
 () De 1 a 2 salários mínimos (de R\$ 724,00 até R\$1.448,00 inclusive).
 () De 3 ou mais salários mínimos
 Você se identifica como:
 () Negro
 () Mulato
 () Branco
 () Quilombola
 () Mestiço
 Qual a sua religião?
 () Católica.
 () Protestante ou Evangélica.
 () Espírita.
 () Umbanda ou Candomblé.
 () Outra.
 () Sem religião
 Desde quando vocês começaram a usar o termo Quilombo?
 () Desde a época dos meus avós
 () Recentemente
 () A partir da nossa participação na Associação de moradores
 () Desde a época que viemos morar no quilombo
 Você gosta de morar nessa comunidade rural?
 Justifique
 Quais atividades já foram realizadas na comunidade? Isso estimulou a união desta comunidade?
 Você é a favor do uso do termo remanescentes de quilombo nesta comunidade?