UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAIBA:
Terra, trabalho e território

Karoline dos Santos Monteiro

João Pessoa/PB
2013

Karoline dos Santos Monteiro

AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAIBA:
Terra, trabalho e território

Dissertação de Mestrado apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós- Graduação em Geografia do Centro de Ciências Exatas e da Natureza da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito para a obtenção do titulo de Mestre em Geografia.

Orientadora:Profª. Drª. María Franco García

João Pessoa/PB

2013

M775m Monteiro, Karoline dos Santos.
As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território / Karoline dos Santos Monteiro.-- João Pessoa, 2013.
233f. : il..
Orientadora: María Franco García
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCEN
1. Geografia humana. 2. Mulheres quilombolas. 3. Acesso à terra. 4. Divisão do trabalho. 5. Luta por território.

UFPB/BC *CDU: 911.3(43)*

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Karoline dos Santos Monteiro

AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAIBA:
Terra, trabalho e território

BANCA EXAMINADORA

Prof.ª Drª. María Franco García
Orientadora (UFPB)

Profº. Dr. Jorge R. Montenegro Gómez
Examinador Externo (UFPR)

Prof.ª Drª. Glória de Lourdes Freire Rabay
Examinador Interno (UFPB)

Prof.ª Drª. Emília de R. Fernandes Moreira
Examinador Interno (UFPB)

DEDICO

A memória de vida e luta de Maria do Céu que partiu de forma trágica, vítima da violência doméstica de seu ex-campanheiro, em outubro de 2013. Deixando no coração de muitos à alegria de conhecê-la e o gosto amargo da perda irreparável. Fica em paz “Do Céu”!

A todas as mulheres quilombolas da Paraíba.

AGRADEÇO

A todas as mulheres quilombolas da Paraíba que fizeram parte desta pesquisa pela acolhida, pela solidariedade e reciprocidade. Não obstante, as muitas jornadas de trabalho enfrentadas cotidianamente reservaram um tempo para dialogar conosco, compartilhando a comida, a alegria, os saberes e as suas histórias de vida. Sem a sua contribuição jamais teria realizado esta pesquisa.

A minha família, fortaleza da minha vida, porto seguro onde sempre posso aportar.

Ao meu companheiro Ygor Yuri pelo amor e dedicação. A minha eterna gratidão a sua família (Oneide, Branca, Marco, Antônio e Zetinha) por ter me acolhido em sua casa nos momentos em que mais precisei.

Sou grata a Noemi, Elton, Lidiane, Suana e Diego, que lutando juntos me ensinaram, que de universidade não se morre.

Aos companheiros do Centro de Estudos de Geografia do Trabalho (CEGeT), Emmy, Luciene, Rodrigo e Caio pelos momentos de desabafos, pelas risadas compartilhadas e pelas contribuições dadas para realização dessa pesquisa.

A minha orientadora María Franco García pelos inúmeros momentos de aprendizados, pelos diálogos e pelas contribuições que me ajudaram a amadurecer e a realizar essa pesquisa.

A Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descedentes (AACADE) pelas informações fornecidas que nos possibilitaram estabelecer contato com as lideranças comunitárias e chegar às comunidades quilombolas.

A Ester e Regina do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) pelos esclarecimentos e pela abertura ao diálogo com a universidade.

A Capes pela bolsa de estudos concedida durante os mais de dois anos de pesquisa junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia (PPGG).

RESUMO

Esta dissertação teve como objetivo desvendar e/ou compreender a importância das mulheres na reprodução social nas comunidades quilombolas em que vivem e a sua forma de participação e inserção no processo ininterrupto de produção do espaço agrário paraibano. Partimos da constatação que a falta ou escassez de informações sobre a diferença assimétrica entre os gêneros nas pesquisas em Geografia é um limite na compreensão dos processos e das relações sociais que se inscrevem e dão forma ao espaço agrário. Foi com essa preocupação que nos lançamos a fazer uma pesquisa sobre as mulheres em dezessete comunidades quilombolas localizadas em três mesorregiões paraibanas: a Zona da Mata Paraibana, o Agreste Paraibano e a Borborema. Propomos-nos a entender quem são as mulheres quilombolas nessas regiões e qual é a sua relação com a terra e os territórios que ocupam a partir da: a) divisão sexual do trabalho nas comunidades em que vivem; b) as diferentes formas de acesso a terra e as diversas maneiras como o direito a essa terra lhes é negado e; c) as formas de organização, participação e luta dessas mulheres pelos territórios quilombolas na Paraíba. Interessa-nos, portanto, com esta pesquisa contribuir para a compreensão do espaço agrário paraibano a partir de um sujeito que o produz e o protagoniza, porém, é omitido nas leituras geográficas. Pretendemos que esse debate nos auxilie no entendimento de quem é essa mulher trabalhadora quilombola atualmente no estado da Paraíba.

Palavras chaves: Mulheres quilombolas; Acesso a terra; Divisão do trabalho; Luta por território.

ABSTRACT

This dissertation aimed to unravel and/or understand the importance of women in social reproduction in maroon communities in which they live and their form of participation and integration in continuous production process of Paraiba agrarian space. We start from the observation that the lack or scarcity of information on the asymmetric gender differences in research in geography is a limit on the understanding of the processes and social relations that fall and form the agrarian landscape. It is with this concern that we launched in doing research on women in seventeen maroon communities located in three regions paraibanas: the Zona da Mata Paraibana, the Agreste Paraibano and Borborema. We propose to understand who are the Maroons women in these regions and what is their relationship with the land and territories that they occupy from: a) sexual division of labor in the communities in which they live, b) different forms of access to land and the many ways the right to this land is denied, and c) the forms of organization, participation and struggle of these women by maroons territories in Paraíba. We are concerned, therefore, with this research contribute to the understanding of Paraiba agrarian space from a subject who produces and stars in, however, is omitted in the geographical readings. We want this debate assist us in understanding who this maroon currently working woman in the state of Paraíba.

Keywords: Women maroons; Access to land; Division of labor; Fight for territory.

LISTA DE ABREVIATURAS

AACADE	Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-descentes da Paraíba
ARQMO	Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná
ANCRQ	Articulação Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADIN	Ação Direta de Inconstitucionalidade
BAMIDELÊ	Organização de Mulheres Negras da Paraíba
CECNEQ	Comissão Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba
CONAQ	Coordenação Nacional dos Quilombos
CEGeT	Centro de Estudos de Geografia do Trabalho
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CPISP	Comissão Pró-Indío de São Paulo
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
CUT	Central Única de Trabalhadores
FCP	Fundação Cultural Palmares
INCRA	Instituto nacional de Colonização e Reforma Agrária
INTERPA	Instituto de Terras da Paraíba
MNU	Movimento Negro Unificado
MMTR	Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais
MST	Movimento de Trabalhadores Sem Terra
MDA	Ministério de Desenvolvimento Agrário
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PROALCOOL	Programa Nacional do Álcool
PVN	Projeto Vida de Negro
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEBRAE	Serviço de Apoio a Micro e Pequena Empresa
SIPRA	Sistema de Informação do Programa de Reforma Agrária
STR	Sindicato de Trabalhadores Rurais

LISTA DE QUADROS, TABELAS E ORGANOGRAMA

QUADRO 01	Cronograma dos trabalhos de campo realizados entre os meses de maio a outubro de 2012.....	21
QUADRO 02	Legislações sobre a titulação dos territórios remanescentes de quilombos no Brasil (2012).....	49
QUADRO 03	Comunidades quilombolas na Paraíba por município e região (2012).....	56
QUADRO 04	Relação entre o território ocupado e o reivindicado e o número de famílias das comunidades quilombolas com RTID finalizado (2012).....	58
QUADRO 05	Formas de ocupação da terra das comunidades quilombolas incluídas na pesquisa (2013).....	78
QUADRO 06	Formas de acesso e uso da terra e dos recursos naturais nas comunidades quilombolas na Paraíba (2012).....	160
ORGANOGRAMA 01	Etapas da titulação dos territórios quilombolas no Brasil com base na IN Nº57/2009.....	53
TABELA 01	Beneficiários da reforma agrária por sexo (2003-2007).	146

LISTA DE MAPAS, FOTOGRAFIAS E GRÁFICOS

MAPA 01	Espacialização das comunidades remanescentes de quilombos na Paraíba (2013).....	**20**
MAPA 02	Espacialização das etapas do processo de titulação das comunidades remanescentes de quilombos na Paraíba (2013).....	**57**
FOTOGRAFIA 01	Famílias de Gurugi I reunidas em acampamento de luta pela terra na década de 1980.....	**81**
FOTOGRAFIA 02	Comunidade Quilombola de Mituaçú	**82**
FOTOGRAFIA 03	Comunidade Quilombola de Ipiranga.....	**82**
FOTOGRAFIA 04	Comunidade Quilombola de Paratibe.....	**84**
FOTOGRAFIA 05	Placa de venda de área dentro do território reivindicado pela Comunidade Quilombola de Paratibe	**84**
FOTOGRAFIA 06	Antiga casa grande do Engenho Bonfim, hoje ocupada pelas famílias quilombolas da Comunidade Senhor do Bonfim	**87**
FOTOGRAFIA 07	Casa típica das famílias quilombolas da Comunidade Mundo Novo.....	**88**
FOTOGRAFIA 08	Vista da Fazenda Mundo Novo, onde vivem as famílias quilombolas da Comunidade Mundo Novo.....	**89**
FOTOGRAFIA 09	Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos	**90**
FOTOGRAFIA 10	Comunidade Quilombola de Pedra D'Água	**91**
FOTOGRAFIA 11	Comunidade Quilombola do Grilo.....	**92**
FOTOGRAFIA 12	Comunidade Quilombola do Matão.....	**93**
FOTOGRAFIA 13	Entrada da Comunidade Quilombola de Cruz da Menina.....	**94**
FOTOGRAFIA 14	Da direita para esquerda a Profº. María F. García, eu e Neuza, moradora do Talhado Urbano ao lado de um pé de algodão plantado no quintal de sua casa para relembrar os tempos de fartura.....	**96**
FOTOGRAFIA 15	Comunidade Quilombola de Serra do Talhado.....	**97**
FOTOGRAFIA 16	Comunidade Quilombola de Pitombeira	**98**

FOTOGRAFIA 17 Cerâmica produzida pelas louceiras do Talhado Urbano.. **118**

FOTOGRAFIA 18 Placa, que fica na entrada do "barracão" das louceiras do Talhado Urbano..... **118**

FOTOGRAFIA 19 Exposição do artesanato das Mães do Barro na festa da consciência negra no Gurugi..... **119**

FOTOGRAFIA 20 Peças produzidas pelas Mães do Barro, pronta para passar pelo processo de queimação..... **119**

FOTOGRAFIA 21 Dona Tetinha, 80 anos, membro da comunidade de Serra Abreu. A última mestra louceira da comunidade..... **120**

FOTOGRAFIA 22 Membro da Comunidade Quilombola de Pedra D'Água apresentado o Labirinto..... **121**

FOTOGRAFIA 23 Membro da Comunidade Quilombola do Grilo apresentado o Labirinto..... **121**

FOTOGRAFIA 24 Vista parcial do curso do Rio Gramame, local de pesca das famílias da Comunidade Quilombola de Mituaçú..... **131**

FOTOGRAFIA 25 Covo (armadilha confeccionada artesanalmente para capturar camarão no Rio Gramame por mulher quilombola moradora de Mituaçú)..... **131**

FOTOGRAFIA 26 Mulher quilombola pescadora e moradora da Comunidade de Mituaçú..... **132**

GRÁFICO 01 Relação entre o número de comunidades quilombolas e os territórios titulados no Brasil (2012)..... **55**

GRÁFICO 02 Escolaridade das mulheres quilombolas na Paraíba na faixa etária entre 18 e 40 anos (2012)..... **123**

GRÁFICO 03 Escolaridade das mulheres quilombolas na Paraíba na faixa etária entre 40 e 60 anos (2012)..... **123**

GRÁFICO 04 Escolaridade das mulheres quilombolas na Paraíba na faixa etária entre 60 e 80 anos (2012)..... **123**

GRÁFICO 05 Fatores pelos quais as mulheres quilombolas na Paraíba abandonaram a escola ou não estudaram (2012)..... **125**

GRÁFICO 06 Mulheres quilombolas na Paraíba beneficiárias com programas sociais (2012)..... **126**

GRÁFICO 07 Acesso a crédito específico pelas mulheres quilombolas na Paraíba (2012)..... **127**
GRÁFICO 08 Ocupação das mulheres quilombolas na Zona da Mata Paraibana (2012)..... **130**
GRÁFICO 09 Ocupação das mulheres quilombolas do Agreste Paraibano (2012)..... **134**
GRÁFICO 10 Ocupação das mulheres quilombolas da Borborema (2012)..... **134**
GRÁFICO 11 Formas de acesso a terra pelas mulheres quilombolas na Zona da Mata Paraibana (2012) **162**
GRÁFICO 12 Tamanho da terra ocupada pelas famílias das comunidades quilombolas da Zona da Mata Paraibana (2012)..... **162**
GRÁFICO 13 Responsável pela terra familiar nas comunidades quilombolas de Ipiranga, Paratibe e Mituaçú (2012)..... **163**
GRÁFICO 14 Distribuição por sexo das escrituras dos lotes de terra na Comunidade Quilombola de Gurugi (2012)..... **165**
GRÁFICO 15 Formas de acesso a terra pelas mulheres nas comunidades quilombolas do Agreste Paraibano (2012)..... **167**
GRÁFICO 16 Formas de acesso a terra pelas mulheres nas comunidades quilombolas na Borborema (2012)..... **167**
GRÁFICO 17 Tamanho da terra ocupada pelas famílias das comunidades quilombolas do Agreste Paraibano (2012)..... **168**
GRÁFICO 18 Tamanho da terra ocupada pelas famílias das comunidades quilombolas da Borborema (2012)..... **168**
GRÁFICO 19 Responsável pela terra familiar nas comunidades quilombolas do Agreste Paraibano (2012)..... **169**
GRÁFICO 20 Responsável pela terra familiar nas comunidades quilombolas da Borborema (2012)..... **169**
GRÁFICO 21 Responsável pela casa na Comunidade Quilombola do Talhado Urbano..... **171**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 16

CAPITULO I - COMUNIDADES NEGRAS RURAIS E COMUNIDADES RESMANESCENTES DE QUILOMBOS: a emergência do direito legal aos territórios tradicionalmente ocupados 28

1. Os quilombos históricos e o emergir das comunidades negras rurais 29
2. Uso comum nas terras tradicionalmente ocupadas..... 32
3. O surgimento das comunidades remanescentes de quilombos..... 35
   3.1. Valorização da história do negro e o resgate do termo quilombo..... 36
   3.2. O protagonismo do movimento negro na instituição do Art.68 e na luta por território 39
   3.3. A efetivação do Art.68 da Constituição Federal de 1988 41
   3.4. O processo condutor da ressignificação do conceito de quilombo..... 45
4. Os entraves atuais à garantia do território quilombola..... 48
5. Comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba em 2013 54

CAPITULO II - A PRODUÇÃO DO ESPAÇO AGRÁRIO PARAIBANO: a formação das comunidades negras rurais na Paraíba 59

1.O espaço da monocultura e o espaço da heterogeneidade: a formação do campesinato nordestino 59
2. Processo de ocupação do espaço agrário e formação do campesinato paraibano .. 62
   2.1. Escravos e formação dos quilombos na Paraíba..... 65
   2.2. A dinâmica de ocupação do espaço agrário paraibano 69
3. Formação das comunidades negras rurais e urbanas na Paraíba 76
   3.1. Entre terra de índio e quilombos históricos: a emergência das comunidades negras rurais e urbanas na Zona da Mata Paraibana..... 79
   3.2. Memórias de assujeitados e construção de territórios de autonomia: as comunidades negras rurais do Brejo Paraibano..... 85
   3.3. Os muitos caminhos percorridos em busca de terra e território: a formação das comunidades negras rurais e urbanas no Agreste Paraibano e Borborema 90

CAPITULO III - O DESVENDAR DOS SUJEITOS DA PESQUISA: as mulheres quilombolas na Paraíba 100

1. Entre a reciprocidade e a campesinidade: lógica e reprodução social do modo de vida camponês 101
2.Os nomes e os significados do “não trabalho” das mulheres camponesas..... 105

3. Quem são as mulheres quilombolas na Paraíba?.....114

3.1. Participação política nas associações comunitárias e formação de grupos de mulheres 115

3.2. O acesso à educação: a escolaridade negada 122

3.3. Acesso a políticas públicas e a créditos produtivos..... 126

3.4. As mulheres quilombolas que se reinventam: de agricultoras camponesas a camponesas donas casa..... 128

3.5. Reconhecendo-se como agricultoras: as mulheres quilombolas do Agreste Paraibano e Borborema 132

4. Os espaços de atuação de homens e mulheres quilombolas e a divisão sexual do trabalho 135

CAPITULO IV - AS MULHERES CAMPONESAS E O DIREITO A TERRA: o acesso a terra pelas mulheres quilombolas na Paraíba..... 142

1. Mecanismos de exclusão das mulheres camponesas do direito a terra 143

1.1.A inserção das mulheres nos programas de reforma agrária no Brasil..... 145

1.2. A aquisição de terra pelo mercado..... 150

1.3. A herança da terra camponesa 151

2.Uso comum e o Sítio camponês: a forma de organização do uso da terra e dos recursos naturais nas comunidades quilombolas na Paraíba 158

3.As terras legalizadas: as mulheres quilombolas e seu acesso a terra na Zona da Mata Paraibana 161

4.As terras não legalizadas: as mulheres quilombolas e seu acesso a terra no Agreste e Borborema 166

CAPÍTULO V - O PROTAGONISMO DAS MULHERES LIDERANÇAS QUILOMBOLAS: luta no território e pelo território na Paraíba..... 173

1.Organização política das comunidades tradicionais..... 174

2. A atuação das entidades de apoio na luta por território na Paraíba 175

3.As mulheres lideranças quilombolas na Paraíba: trajetórias de luta no e pelo território..... 177

3.1. Mituaçú: “Eu vou lutar por você, mas você tem que lutar por mim, uma andorinha só não faz verão. Temos que lutar todos”. 178

3.2. Paratibe: “Estamos dentro da sociedade não tem mais como agente ficar isolado, como um quilombo que era”. 184

3.3. Pedra D’Água: “Era casou da porta do meio para dentro, por que mulher casada não pode ir para o lado de fora não, para ninguém ver”. 188

3.4. Sítio Matias: “As mulheres que ficam tem as, mas danadas que fazem de tudo, tem aquela que vai para o roçado, que limpa mato, colhe as coisas do roçado”. . 193

3.5. Grilo: “Que as terras que os negos nasceu e se criou, tem direito de ser dos negos de volta” 196

3.6. Caiana dos Crioulos: “Só que quando o povo mais velho chegou não tinha o que comer ai, ia trocando a terra “..... 200

3.7. Talhado Urbano: “E difícil às pessoas se declararem como quilombola nem todo mundo quer ser negro” 203

4. O despertar da questão quilombola na vida das mulheres lideranças..... 206

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 209

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 214

APÊNDICE 222

Roteiro de entrevista com as mulheres lideranças quilombolas..... 223

Questionário 225

Introdução

As comunidades negras rurais atualmente reconhecidas como remanescentes de quilombos, formadas majoritariamente por famílias camponesas, participaram e participam do processo de produção do espaço agrário na Paraíba. A sua constituição está intrinsecamente relacionada ao passado escravista desse espaço e ao processo de formação do campesinato paraibano.

As comunidades quilombolas na Paraíba começaram a ser visibilizadas uma vez aprovado o Art.68 da Constituição Federal de 1988. Mas, foi no final da década de 1990, a partir do trabalho de conscientização sobre o direito a terra e ao território realizado pela Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descedentes (AACADE), que a *questão quilombola* tornou-se um problema fundiário. A participação das mulheres quilombolas na construção desse processo e a sua relação com a terra e o território é o que nos interessa discutir neste trabalho. A nossa investigação representa um esforço analítico sobre a desigual participação de um sujeito coletivo específico: as mulheres quilombolas, na reprodução social e espacial das comunidades quilombolas localizadas nas mesorregiões da Zona da Mata Paraibana, Agreste Paraibano e Borborema. Propomos-nos entender quem são as mulheres quilombolas nessas regiões e qual é a sua relação com a terra e os territórios que ocupam a partir da: a) divisão sexual do trabalho nas comunidades em que vivem; b) as diferentes formas de acesso a terra e as diversas maneiras como o direito a essa terra lhes é negado e; c) as formas de organização, participação e luta dessas mulheres pelos territórios quilombolas na Paraíba.

Esta pesquisa é o resultado de uma trajetória que se inicia durante o Curso de Graduação em Geografia na UFPB junto ao Centro de Estudos de Geografia do Trabalho (CEGeT-PB) coordenado pela Profª. María Franco García. O empenho em compreender a reprodução social das comunidades quilombolas por meio de uma perspectiva de gênero foi surgindo à medida que avançávamos na nossa pesquisa de monografia, intitulada *De quilombo a terra quilombola: conflitos pela propriedade da terra na construção territorial de Gurugi, Paraíba,* apresentada junto ao Departamento de Geociências (UFPB) no ano de 2009.

Nesse trabalho discutimos a “saga dos territórios” da Comunidade Quilombola de Gurugi localizada na Zona da Mata Paraibana. Interessava-nos naquele momento

entender como as transformações no regime de propriedade da terra estabeleceram diferentes relações sociais em Gurugi e os conflitos que permearam a sua origem histórica até o processo atual de reconhecimento como território quilombola. Enxergamos tensões e contradições internas e externas à Comunidade que determinaram a sua dinâmica territorial, o que nos fez atentar para a atuação e participação histórica das mulheres dentro da Comunidade. A expressiva liderança nas sucessivas construções do território Gurugi chamou decisivamente o nosso interesse de pesquisa.

O Gurugi é o lugar que faz parte da minha origem e serviu de referência para a construção do que hoje sou. Foi o primeiro espaço de interação, de contato e de interesse em fazer um estudo sobre as mulheres quilombolas e atentar para a sua importância na reprodução social e espacial das comunidades remanescentes de quilombos na Paraíba. Todavia, cientes de que toda interpretação da realidade é condicionada por determinações sociais, históricas e espaciais de quem a interpreta, não negamos que a escolha dos nossos questionamentos de pesquisa é também resultado das nossas vivências e experiências pessoais. Conhecer a realidade das mulheres quilombolas e camponesas na Paraíba representou para mim o descortinar e a percepção da minha própria realidade. Entrevistar e estabelecer um diálogo junto às mulheres quilombolas me proporcionou *um outro olhar* para as histórias das mulheres da minha família e de tantas outras mulheres presentes no meu cotidiano.

A diferença entre o ver e o olhar discutida por Cardoso (1995, p.348) no texto *O olhar viajante* quando expõe que: “entre o ver e o olhar é a própria configuração do mundo que se transforma”. O ver as mulheres quilombolas foi se transformando no olhar, no compreender o que estava subjacente ao simples visível. O pensar o sujeito da minha pesquisa e ao mesmo tempo fazer parte dessa identidade, me fez compreender com outro viés esta realidade. Compartilho da compreensão de Cardoso (1995) quando declara que o ver é o ato de enxergar de forma passiva, dócil e desatenta, ingênua e desprevenida, como se os olhos refletissem as coisas de forma embaçada, enviesada. Já o olhar é carregado de malícia, intencionalidade e também de premeditação. No decorrer da pesquisa, a realidade das mulheres quilombolas na Paraíba foi se transformando do simples ver no olhar, no descortinar do real, no questionar, no indagar.

Partimos do entendimento, de que além de vivermos em uma sociedade de classes o nosso cotidiano de vida, trabalho e luta está diretamente condicionado pela construção social das desigualdades de gênero e das desigualdades étnico-raciais.

Compreendemos que os diferentes papéis culturais atribuídos ao gênero determinam a desigual divisão do trabalho entre homens e mulheres quilombolas, consolidam a negação do direito à terra a mulheres camponesas e condicionam em que espaços devem ou podem atuar. Essas relações remetem a um processo social que se origina, se inscreve e se configura no espaço e no tempo: a produção social do que é ser mulher e do que é ser homem em sociedade. É a forma histórica atual a que nos preocupa: a sociedade capitalista de início de século XXI, classista, mercadológica, patriarcal e contraditória, em sua expressão nos territórios quilombolas estudados.

Essa colocação nos distancia das abordagens que tendo o homem trabalhador como "o sujeito", homogeneíza a diferente e desigual participação de mulheres e homens no processo de produção do espaço agrário. Também, nos distância daquelas leituras que entendem o homem e a mulher como essências naturais, abstratas e universais, e não como produtos das relações sociais históricas baseadas em diferentes estruturas de poder. Nesta perspectiva compreendemos com base em Scott (1995) que o gênero e/ou as representações do que é ser homem ou ser mulher é construído social e historicamente e está intrinsecamente relacionado às relações de poder, portanto se distancia das concepções baseadas em determinismos biológicos construídos a partir das diferenças físicas entre os sexos.

Em última instância concordamos com Franco García (2004) que ao analisar as diferentes teorias construídas a respeito do conceito de gênero e a sua inserção nos estudos na Geografia conjectura que:

> [...] homens e mulheres estão situados de modo diferente no mundo e a sua relação com os lugares onde desenvolvem as suas vidas (moram, trabalham e lutam) também é diferente. Tais diferenças são resultados do sistema de gênero contemporâneo, sistema de opressão-dominação que situa, na maior parte das vezes, à mulher em condições de submissão em diferentes espaços, lugares e tempos. Significa também que o gênero condiciona a maneira como as pessoas experimentam o mundo, como interagem com os outros e quais oportunidades ou privilégios são oferecidos ou negados (p.35 e 36).

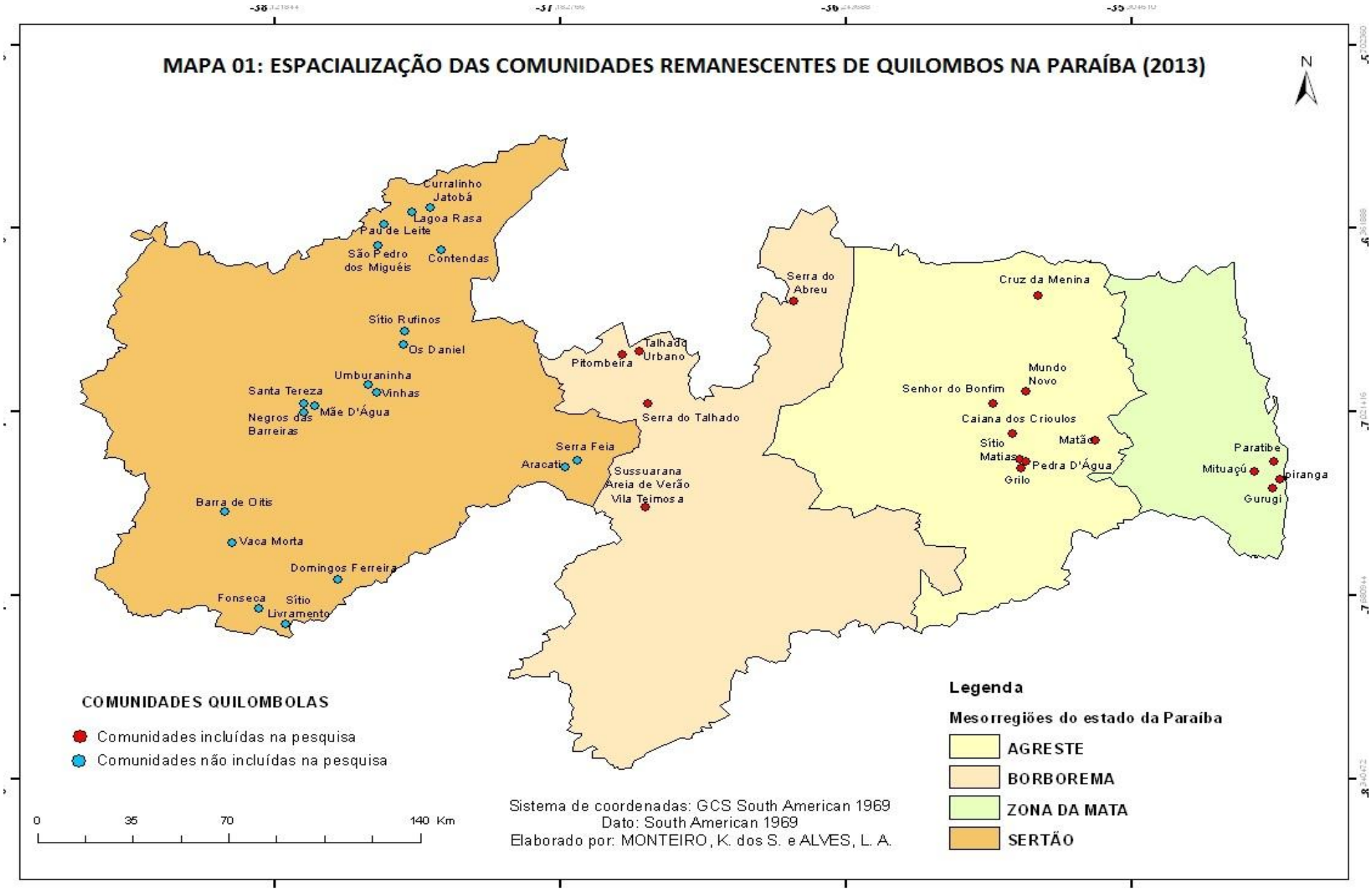
A concepção de espaço sobre o qual nos apoiamos é aquela que o entende como produto e processo do trabalho de homens e mulheres, determinados histórica e geograficamente. É a sua gênese social que nos coloca diante do desafio de analisar as diferentes relações que se materializam nos espaços concretos. Com base no pensamento de Lefebvre (2001) o trabalho como categoria de análise não se reduz a exploração apenas da natureza objetiva, das condições materiais e imateriais da

produção geral, mas a compressão do que está além da exteriorização da ideologia e da objetivação das formas concretas, o que conduz a compreensão de que a própria gênese cultural de homens e mulheres, sujeitos históricos, neste caso, resulta de seu próprio trabalho. Interessa-nos, por tanto, entender o espaço agrário paraibano a partir de um sujeito que o produz e o protagoniza, porém, é geralmente omitido nas leituras geográficas. Pretendemos que esse debate nos auxilie no entendimento de quem é essa mulher quilombola que, hoje, no estado da Paraíba discute, luta, vive e organiza o seu espaço cotidiano, o seu espaço de experiência, como um território de vida. Dar visibilidade é entender os territórios quilombolas não apenas a partir das contradições de classe que os geram, senão também da opressão de gênero que os torna funcionais para o desenvolvimento do capitalismo no campo.

Escolhemos como recorte espacial para análise as comunidades quilombolas localizadas em três mesorregiões paraibanas a Zona da Mata Paraibana, o Agreste Paraibano e a Borborema. Foi com o objetivo de entender, que diferenças guardam essas comunidades na Paraíba, que optamos pelas regiões mencionadas caracterizadas por processos geo-históricos distintos.

Estudamos 17 das 36 comunidades quilombolas que foram reconhecidas na Paraíba entre os anos de 2004 a 2012, ver Mapa 01 (p.20). Foram vários os trabalhos de campo realizados durante o ano de 2012, ver Quadro 01 (p.21). Optamos como procedimento metodológico para a coleta de dados em campo a elaboração e aplicação de questionários fechados e a realização de entrevistas abertas e semi-estruturadas junto às mulheres quilombolas nas comunidades pesquisadas. Esses procedimentos de coleta de informações foram sendo aperfeiçoados no decorrer da pesquisa.

.


MAPA 01: ESPACIALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NA PARAÍBA (2013)
N
Curralinho
Jatobá
Lagoa Rasa
Pau de Leite
São Pedro dos Miguéis
Contendas
Sítio Rufinos
Os Daniel
Umburaninha
Vinhas
Santa Tereza
Mãe D'Água
Negros das Barreiras
Barra de Oitis
Vaca Morta
Domingos Ferreira
Fonseca
Sítio Livramento
Serra do Abreu
Talhado Urbano
Pitombeira
Serra do Talhado
Serra Feia
Aracati
Sussuarana
Areia de Verão
Vila Teimosa
Cruz da Menina
Mundo Novo
Senhor do Bonfim
Caiana dos Crioulos
Sítio Matias
Matão
Pedra D'Água
Grilo
Paratibe
Mituaçú
Piranga
Gurugi
COMUNIDADES QUILOMBOLAS
Comunidades incluídas na pesquisa
Comunidades não incluídas na pesquisa
0
35
70
140 Km
Sistema de coordenadas: GCS South American 1969
Dato: South American 1969
Elaborado por: MONTEIRO, K. dos S. e ALVES, L. A.
Legenda
Mesorregiões do estado da Paraíba
AGRESTE
BORBOREMA
ZONA DA MATA
SERTÃO

QUADRO 01: CRONOGRAMA DOS TRABALHOS DE CAMPO REALIZADOS ENTRE OS MESES DE MAIO A OUTUBRO DE 2012		
MESORREGIÕES	**COMUNIDADES**	**DATA DE REALIZAÇÃO DOS TRABALHOS DE CAMPO**
ZONA DA MATA PARAIBANA Trabalhos de campo: maio a junho de 2012.	Gurugi	24, 23 e 22 de maio/2012 01 de junho/ 2012
	Paratibe	27 e 26 de maio/2012
	Ipiranga	01, 02 e 03 de junho/2012
	Mituaçú	09,10,12 e 14 de junho/2012
AGRESTE PARAIBANO Trabalhos de campo: junho a setembro de 2012	Caiana dos Crioulos	30 de junho/2012 07 de julho/2012
	Cruz da Menina	15 de setembro/2012
	Grilo	20 e 21 de agosto/2012
	Matão	08 de julho/2012 11 de agosto/2012
	Mundo Novo	16 de setembro/2012
	Pedra D'água	17 de agosto/2012
	Senhor do Bonfim	01 e 06 de julho/2012
	Sitio Matias	18 de agosto/2012
BORBOREMA Trabalhos de campo: julho a outubro de 2012.	Areia de Verão/ Sussuarana /Vila Teimosa	4 e 5 de outubro de 2012
	Pitombeira	8 e 9 de setembro/2012
	Serra do Abreu	18 de julho/2012
	Talhado Rural	15 de julho/2012
	Talhado Urbano	16 de julho/2012 13 de agosto/2012

Os trabalhos de campo foram realizados entre os meses de maio a outubro de 2012, e representaram um esforço coletivo dos membros do grupo de pesquisa CEGET-PB e pós-graduandos do PPGG/UFPB[1]. Os preparativos para iniciar as nossas saídas a campo começaram a ser organizados em março de 2012 a partir do levantamento dos nossos primeiros contatos com as lideranças das comunidades quilombolas junto ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a AACADE e a Secretaria da Mulher e da Diversidade Humana do Estado da Paraíba. Uma vez identificadas às lideranças, conversamos com as representantes comunitárias e iniciamos a organização dos trabalhos de campos. A visita à exposição "Quilombos na Paraíba" exposta em abril

[1] Fizeram parte da equipe de trabalhos de campo o pós-graduando PPGG/UFPB Ygor Yuri e os integrantes do CEGeT-PB, Emmy Lyra, María Franco, Luciene Andrade, Rodrigo Brito e Caio Rodrigues.

de 2012 na Estação Ciência localizada na cidade de João Pessoa, nos permitiu entrar em contato com membros das comunidades de todo o estado. Uma vez coletados os principais dados sobre as comunidades por meio das fontes citadas, selecionamos a nossa amostra e elaboramos o questionário piloto.

O questionário que elaboramos teve como objetivo, além de identificar as formas de acesso a terra pelas mulheres quilombolas e a divisão sexual do trabalho nas comunidades quilombolas pesquisadas, formar uma base de dados para entender e/ou nos aproximarmos dos sujeitos da nossa pesquisa. Delimitamos uma amostra de 10% para as comunidades com mais de 100 famílias e um limite de 10 questionários para as comunidades com o número de famílias inferior a 100. No total foram aplicados 200 questionários junto às mulheres quilombolas nas comunidades pesquisadas.

O primeiro passo antes de cada trabalho de campo foi o estabelecimento do contato prévio com as lideranças comunitárias para agendar nossa visita. Em alguns casos tínhamos que formar uma rede de comunicação, para em um segundo momento conseguir falar com a presidente da associação da comunidade ou com outra liderança local. A maior dificuldade enfrentada foi conseguir chegar até as comunidades, isso por que muitas delas estão localizadas em lugares de difícil acesso.

O Gurugi, na Zona da Mata Paraibana, foi à primeira comunidade pesquisada. Iniciamos os trabalhos de campo em maio de 2012. Nesse momento aplicamos junto às famílias quilombolas o questionário piloto. Foi testado e aperfeiçoado ao longo dos trabalhos de campo realizados na Zona da Mata Paraibana, durante aquele primeiro mês de pesquisa. Esse foi o momento de refazer algumas questões, mudar a sua ordem, elaborar tabelas mais eficientes e principalmente amadurecer as formas de abordagens e o diálogo com as mulheres que foram pesquisadas.

No mês de junho de 2012 organizamos o trabalho de campo em três comunidades localizadas no Agreste Paraibano: Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande), Senhor do Bonfim (Areia) e Matão (Gurinhém). Retornamos a essas comunidades nos meses de julho de 2012 e agosto de 2012 para concluir a aplicação dos questionários e as entrevistas.

Durante essas visitas as comunidades deparamo-nos com uma realidade diferente da Zona da Mata Paraibana, mas, também, com traços comuns. Conhecer outras comunidades e analisar outras realidades, às que não tivemos acesso antes, foi um importante momento de reflexão e de autoconhecimento como pesquisadora.

Foi também em junho de 2012 que organizamos um segundo trabalho de campo

de quatro dias junto às comunidades quilombolas da região da Borborema. Nesse momento contamos com ajuda e participação, mais uma vez, de membros do CEGeT. No roteiro de campo selecionamos as comunidades de Serra do Abreu (nos municípios de Picuí e Nova Palmeira), Talhado Urbano (Santa Luzia) e Serra do Talhado (Santa Luzia).

Em agosto de 2012 organizamos um trabalho de campo nas comunidades de Pedra D'Água (Ingá), Sítio Matias (Serra Redonda) e Grilo (Riachão do Bacamarte) localizadas na mesorregião do Agreste Paraibano.

Em setembro de 2012, os trabalhos de campo foram direcionados para as comunidades de Pitombeira (Várzea) localizada na mesorregião da Borborema e as comunidades de Cruz da Menina (Dona Inês-PB) e Mundo Novo (Areia) situadas no Agreste Paraibano.

No início de outubro de 2012 realizamos o último trabalho de campo com duração de dois dias nas comunidades de Areia de Verão, Sussuarana e Vila Teimosa, todas elas localizadas no município de Livramento, na região da Borborema.

Durante os trabalhos de campo, realizamos também um registro iconográfico das protagonistas do estudo nas comunidades visitadas. Além do trabalho de campo, como metodologia de pesquisa importante para entender quem são as mulheres quilombolas na Paraíba, hoje, e o que significa viver nessas comunidades, recorremos a outro tipo de procedimentos na procura de fontes secundárias. Foi muito rico o material fornecido pelo INCRA-PB, que nos possibilitou entrar em contato com os relatórios antropológicos das comunidades de Caiana dos Crioulos, Senhor do Bonfim, Talhado Urbano, Matão, Paratibe, Grilo e Pedra D'Água. A pesquisa de dados sobre o número de comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba, o andamento dos processos de regularização fundiária, as legislações quilombolas e seus entraves foi realizada em sites da Fundação Cultural Palmares (FCP)[2] e da Comissão Pró-Indio de São Paulo (CPISP)[3].

Sobre o trabalho de campo concordamos com Alentejano e Rocha - Leão (2006, p. 57) quando afirmam que a realização deste implica em uma fase do processo de construção do conhecimento, que não deve prescindir da teoria, sob o risco de tornar a pesquisa vaga de conteúdo, insuficiente na contribuição do desvendamento do real ou da "essência do fenômeno geográfico".

Da mesma forma Smith (1988) destaca que:

---

[2] www.palmares.gov.br
[3] www.cpisp.org.br

> [...] sem uma sólida compreensão de eventos concretos, as ideias teóricas podem ser de validade dúbia e até mesmo de relevância questionável. Por outro lado, sem uma forte visão teórica o pesquisador empírico não sabe o que procurar nem compreender o que procurou (p.11).

Assim tentamos fazer um esforço na nossa pesquisa no sentido de não fazer uma discussão, que desarticulasse a teoria da metodologia, os conceitos e sua utilização e articulação dos resultados dos trabalhos de campo. Acreditamos com base nos pressupostos teóricos apresentados por Lacoste (2006) que, o trabalho de campo corresponde a uma escala, e por isso representa uma parte do fenômeno que deve ser compreendido. Refletir sobre o espaço não é simplesmente apresentar os problemas no âmbito local, mas também associá-los a fenômenos que estão acontecendo em escalas mais amplas. O trabalho de campo deve, dessa forma, estar articulada às diversas escalas que possibilite ao pesquisador a compreensão da realidade a partir de um movimento que o leve a refletir as diferentes escalas no qual o fenômeno se expressa.

Todavia a preocupação da pesquisa não é somente articular os dados coletados em campo com os pressupostos teóricos elegidos, mas, sobretudo a nossa responsabilidade frente aos sujeitos da nossa pesquisa. Estamos de acordo com o pensamento de Lacoste (1985) quando enfatiza a necessidade de pensarmos, principalmente, na nossa responsabilidade frente aos homens e mulheres o qual pesquisamos.

As entrevistas semiestruturadas e abertas foram realizadas com base nos processos de pesquisa de fontes orais. Todavia não priorizamos uma técnica específica, ora demos ênfase à tradição oral e às histórias de vida, ora à história temática, ou ainda fizemos uma combinação de acordo com a nossa entrevista e a fala das nossas interlocutoras. Segundo Freitas (2006) a História Oral pode ser dividida em três campos diferentes: *tradição oral, história de vida e história temática*. Para essa autora a *tradição oral* pode ser traduzida de forma sintética como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração a outra, não se restringindo apenas às sociedades que dominam à escrita mais aos diversos grupos que se utilizam da oralidade para transmissão de seus costumes, modo de viver e das suas memórias.

Por outro viés, a *história de vida* pode ser considerada um relato autobiográfico, mas no qual a escrita, que caracteriza a autobiografia não está presente. Na história de vida é realizada a rememoração do passado, executado pelo próprio sujeito sobre si mesmo. Nas entrevistas com as mulheres mais velhas, priorizamos a tradição oral e as

histórias de vida com o objetivo de resgatar um pouco da história das comunidades em que vivem. Com as lideranças quilombolas mais jovens demos ênfase à *história temática* que, de acordo com Freitas (2006) se constitui na entrevista, que tem um viés temático e é materializada com um grupo de pessoas ou com um indivíduo, sobre um tema particular e que não se configura num depoimento, não compreende necessariamente a totalidade da existência do sujeito, como a história de vida.

A opção pelos depoimentos orais se justifica, por este se apresentar como uma importante metodologia para o estudo das relações de gênero, conjeturando que existe uma memória especificamente feminina oprimida, sem espaço para se exprimir. Justifica-se também pelo fato dessa metodologia fazer ouvir segmentos ou grupos sociais ignorados tradicionalmente, pela história escrita e/ou documentada. Para Brito (1993) é primordial o resgate pela História Oral da memória feminina de um acontecimento por quê:

> [...] dificilmente aparece, porque predomina em geral o relato masculino que desconsidera a presença feminina que, assim, não é memorizada. Daí a preocupação em reintroduzir as mulheres na história, não fazendo a história das mulheres, mas identificando-as nos inúmeros momentos onde estiveram presentes, sua importância, o papel que exerceram. Trata-se de ouvir as mulheres, como os homens são ouvidos, no sindicato, no partido político, na rua, o que pode revelar outras facetas dos acontecimentos (p.26).

Partilhamos da ideia de Freitas (2006) quando diz que todo documento pode apresentar contradições e ser passível de questionamentos. Todo documento pode estar limitado e povoado das subjetividades e seletividade de quem o produziu. Partimos do pressuposto, segundo as ideais de Queiroz (1983), que os depoimentos produzidos por meio das entrevistas se instituem enquanto documentos no momento em que foram originados como quaisquer outras fontes, podem levar ao esclarecimento de questionamentos e se constituem em provas documentais. A entrevista registrada pode estar sujeita a pontos de vista diferenciados e interpretações diversas, fato que não está restrito somente aos documentos orais, mais a qualquer fonte documental.

Essa metodologia foi utilizada também para elucidar as lacunas deixadas pelos questionários. A entrevista semiestruturada e aberta foi modificada no decorrer dos trabalhos de campo para entender melhor a diversidade de realidades apresentadas pelas mulheres quilombolas. Perguntas foram suprimidas, outras acrescentadas, e muitas vezes abandonamos o roteiro e estabelecemos uma entrevista com caráter de diálogo informal. Percebemos também os limites dessa metodologia quando não aliada a uma

vivência maior nos espaços concretos que nos propomos a entender. Vivenciar a realidade significa um contato maior com os sujeitos da pesquisa. A vivência permite o estabelecimento de uma relação de confiança podendo resultar no relato de detalhes de um acontecimento não relatado num primeiro contato.

Foram a partir desses caminhos metodológicos que construímos a dissertação de mestrado que se apresenta dividida em cinco capítulos:

No Capitulo I apresentamos uma discussão sobre a emergência das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, situando historicamente o momento em que as comunidades negras rurais e urbanas se transformam em comunidades quilombolas, apresentado os marcos jurídicos que permearam o direito a terra e ao território a estas comunidades e os seus limites no Brasil. Analisamos também de que forma o termo quilombo foi ressignificado para que abrangesse as diversas formas de ocupação de terras protagonizada pela população negra no Brasil no qual construíram suas formas de viver e se relacionar com o mundo. O objetivo maior desse capítulo foi situar em que contexto histórico e territorial se inserem as mulheres quilombolas sujeitos da nossa pesquisa.

No Capítulo II recuperamos o processo de construção do espaço agrário e do campesinato paraibano trazendo para análise as diversas formas as quais as comunidades negras rurais e urbanas, atualmente reconhecidas como remanescentes de quilombos, se formaram no espaço agrário paraibano. O esforço maior neste capitulo foi analisar o processo de formação das comunidades quilombolas na Paraíba com o processo de construção histórica deste espaço e de seu campesinato.

O Capitulo III apresenta os sujeitos da nossa pesquisa às mulheres quilombolas na Paraíba. Essas mulheres são em sua maioria camponesas e como tal estão inseridas dentro de uma lógica moral e simbólica, que permeia o modo de vida e o trabalho camponês. Nesta perspectiva apresentamos uma análise sobre as mulheres quilombolas na Paraíba, a partir das diferentes participações na vida social e na reprodução do território onde vivem. A reflexão volta-se para as formas como as mulheres quilombolas estão inseridas no espaço agrário paraibano.

No Capitulo IV discutimos as distintas formas de exclusão do direito a terra que têm sofrido as mulheres camponesas, para entender em um segundo momento as diferentes maneiras as quais as mulheres quilombolas têm acesso a terra, hoje, na Paraíba. Nosso objetivo maior é compreender em que medida o sexo comparece ou não como fator impeditivo do direito a terra as mulheres quilombolas, participantes desta

pesquisa.

No Capitulo V analisamos como as mulheres lideranças quilombolas vêm se inserindo nas lutas no e pelo território nas comunidades em que vivem. Recuperamos as falas das lideranças quilombolas e apresentamos as diferentes leituras que fazem sobre a vida, as outras mulheres e a luta por terra e território e por melhores condições de vida.

Finalmente apresentamos as considerações finais desta pesquisa.

CAPITULO I

COMUNIDADES NEGRAS RURAIS E COMUNIDADES RESMANESCENTES DE QUILOMBOS:

a emergência do direito legal aos territórios tradicionalmente ocupados

A origem das comunidades negras rurais está intrinsecamente relacionada ao passado escravista do Brasil. Muitas dessas comunidades, atualmente, se encontram em processo de reconhecimento como "remanescentes de quilombos". As comunidades negras rurais de ontem e as comunidades remanescentes de quilombo de, hoje, formam parte da chamada questão agrária brasileira.

A instituição do direito a terra e ao território para essas comunidades é resultado de um processo de luta política e substancialmente, de conquistas e reivindicações dos movimentos negros organizados no Brasil. Na década de 1980, o movimento negro começou atuar junto às comunidades negras rurais nas regiões Norte e Nordeste. Nesse momento histórico no Brasil vivia-se uma conjuntura política de resgate e valorização da história do negro, o que fez possível a instituição do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, que prediz:

> Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (p.190)

A aprovação desse artigo ensejou diversas discussões a respeito de quem seriam os sujeitos beneficiados com a propriedade definitiva das terras ocupadas como prediz o dispositivo constitucional. O artigo se referia aos "remanescentes das comunidades de quilombo" e havia uma arraigada compreensão tanto parte dos movimentos sociais negros, quanto na academia e dentro dos órgãos estatais de que a questão quilombola deveria ser tratada dentro do âmbito do resgate do patrimônio histórico brasileiro. O quilombo representava um fenômeno que havia ficado no passado e restavam apenas poucos resquícios de sua existência. Compreensões que estavam totalmente desassociadas da questão fundiária das comunidades negras rurais no Brasil.

Foi a partir desse impasse que o conceito de quilombo, que havia sido

apropriado historicamente por diferentes acepções, tanto por parte de partidos políticos, quanto pelo movimento negro e pela academia, foi novamente ressignificado. A partir da década de 1990 ele atenderia as reivindicações das comunidades negras rurais, que começaram a se organizar em movimentos sociais e a exigir a garantia dos territórios tradicionalmente ocupados. Todavia, o Estado, iniciou paralelamente um longo e cansativo processo de modificação da legislação entorno da questão quilombola, complexificando o procedimento de regularização fundiária dos territórios ocupados por essas comunidades.

Na nossa pesquisa partimos da compreensão de que as comunidades tradicionais e, por conseguinte as comunidades quilombolas, não representam resquícios ou ficaram congeladas no passado. A emergência do direito ao território quilombola, que deu origem a uma nova ressignificação do conceito de quilombo e a visibilidade de inúmeras comunidades negras rurais em todas as regiões brasileiras é prova disso. Neste capítulo pretendemos evidenciar que as comunidades quilombolas não estão à margem da questão agrária brasileira, senão que formam parte dela.

1. Os quilombos históricos e o emergir das comunidades negras rurais

Os regimes escravocratas no continente americano utilizaram de forma compulsória a força de trabalho de milhões de homens e mulheres capturados e retirados das mais diversas regiões da África (REIS; GOMES, 1996). O tráfico de escravos se constituiu em um grande negócio que permeou a formação do mundo moderno e consolidou o capitalismo mercantilista no continente americano. O Brasil foi responsável por colocar no cativeiro grande parte da população retirada da África compulsoriamente. Embora os colonizadores tenham utilizado a força de trabalho escrava do indígena, foram os africanos e os seus descendentes que constituíram a principal mão de obra durante os mais de trezentos anos em que perdurou o regime escravista no Brasil.

Os escravos negros estavam inseridos nos mais diversos setores da economia e da sociedade e impuseram ao regime escravista distintas formas de resistência[4]. Uma

[4] Os escravos protagonizaram inúmeras formas de resistência à escravidão que constituíram desde as revoltas e a formação dos quilombos até a resistência cotidiana, individual ou coletiva como os abortos, a

das mais recorrentes durante a escravidão no Brasil foi a fuga, que levava a formação de grupos negros que se refugiavam nos quilombos, fenômeno que, ocorreu em todas as regiões brasileiras (REIS; GOMES, 1996). A formação de quilombos, embora não tenha constituído a única forma coletiva de resistência dos negros cativos à escravidão no Brasil, se configurou numa das mais expressivas, entretanto não a mais importante.

As comunidades formadas por negros que fugiam do trabalho forçado e resistiam a recaptura receberam diferentes designações em países do continente americano onde ocorreu a escravidão[5]. No Brasil foram evocadas as qualificações de quilombo e/ou mocambo, para se referir à fuga dos negros escravos e seu refúgio e resistência em determinado lugar. Dependendo da região em que estavam localizados os quilombos tinham diferentes formas de sobrevivência e estabeleciam também distintas formas de relacionamento com a sociedade escravista. Não estavam excluídos e/ou margem do sistema escravista, pelo contrário estavam inseridos e/ou faziam parte da própria lógica de reprodução da sociedade escravista. Não constituíam fenômenos isolados, fechados e nem homogêneos. Não estavam isolados, posto que, se relacionavam constantemente com a sociedade escravista, e nem homogêneos, uma vez que não eram formados apenas por escravos fugidos, mais também por mestiços, índios e camponeses pobres (FREITAS, 1982; REIS E GOMES, 1996; REIS E SILVA, 2005).

Findada a escravidão, não havia sentido para a população negra considerada liberta fugir para constituir o quilombo. Ao passo que o seu significado enquanto resistência do negro escravo a apropriação compulsória da sua força de trabalho deixou de existir juridicamente como ato ilegal. O termo quilombo só reaparece um século depois na Constituição Federal, associada agora outros termos como o de “comunidade” e de “remanescentes”, como destaca Almeida (2002):

> Na legislação republicana nem aparecem mais (quilombo), pois com a abolição da escravatura imaginava-se que o quilombo automaticamente desapareceria ou não teria mais razão de existir. Constata-se um silêncio nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra, principalmente no que tange ao símbolo

---

má qualidade do trabalho, o suicídio, o assassinato de senhores, que contribuíram para tornar o regime escravista insustentável.

[5] Na Colômbia e em Cuba eram conhecidos como *pelenques;* na Venezuela receberam a denominação de *cumbes;* no Haiti e demais ilhas do Caribe de colonização francesa foram designadas de *marrons;* em diversos países de colonização espanhola na América foram chamados de *cimarrones;* na Jamaica, Suriname e Estados Unidos receberam também a denominação de *marrons* (CARVALHO, 1997). Em geral segundo Reis e Gomes (1996) na América de colonização espanhola foram chamados de *pelenques e, cumbes,* nos países americanos colonizados pela Inglaterra ficaram conhecidos como *marrons e* nos países que foram dominados pela França receberam a designação *grand marronage*.

> de autonomia produtiva representado pelos quilombos. E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como "remanescente" (p.53).

Ainda no século XIX grupos que haviam se refugiado em quilombos permaneceram neles com o fim da escravidão, em 1888. Outros se estabeleceram em terras devolutas ou continuaram trabalhando na condição de meeiros e/ou parceiros nas fazendas em que haviam sido escravos. Houve grupos, que com advento da abolição da escravidão receberam terras dos seus antigos senhores por meio de doação, legado em testamento ou adquiriram terras mediante a compra (FIABANI, 2008; ALMEIDA, 2002). Outros grupos de ex-escravos e seus descendentes formaram comunidades a partir da: desagregação de fazendas monocultoras e/ou do abandono das propriedades por antigos senhores; da desestruturação de ordens religiosas; se estabelecerem em terras obtidas por meio da prestação de serviços militares e da ocupação de terras de índios.

Nesta perspectiva foram diversas as formas como as comunidades negras rurais ocuparam terras segundo seu uso comum[6], no Brasil. Podemos, assim, afirmar que as comunidades negras rurais, que se formaram das mais diferentes formas tiveram as suas origens intrinsecamente associadas ao regime escravista e à própria história da estrutura agrária brasileira. Segundo Fiabani (2008) esses grupos não tiveram atenção dos estudos e pesquisas nas ciências sociais e/ou acadêmicas após o fim da escravidão, somente nas décadas de 1970 e 1980 foram desenvolvidos estudos sobre as comunidades negras rurais. Foi a partir da instituição da Constituição Federal em 1988 que pesquisas sobre as comunidades negras foram intensificados, desvendando uma realidade social pouco conhecida pela sociedade e pela academia. O termo quilombo também foi objeto de discussões e debates políticos e acadêmicos, como já destacamos no início do capítulo.

O termo quilombo foi interpretado segundo diversas concepções na história do Brasil, como nos lembra Fiabani (2004; 2008). Foi compreendido enquanto crime e um elemento ofensivo, ameaçador ao sistema escravista por cronistas, viajantes e intelectuais, como também pelas autoridades durante o Brasil Colônia. Em meados do século XX, o termo quilombo foi apropriado e compreendido por historiadores marxistas como ícone da luta de classes. O termo quilombo também foi apropriado por último pelo movimento negro, como símbolo da luta do povo negro no Brasil.

---

[6] Esse conceito será melhor trabalhado no tópico 2: "Uso comum nas terras tradicionalmente ocupadas", deste capítulo.

Entretanto, segundo Almeida (2002), foi o conceito de quilombo estabelecido na primeira metade do século XVIII, pelo Conselho Ultramarino que permeou toda uma geração de estudos sobre quilombos no Brasil. Para este Conselho foi considerado quilombo as habitações de escravos fugidos em lugares "despovoados" com um número superior de cinco cativos que mantivessem "ranchos" ou "pilões". Para o autor, nesse conceito estavam imbuídos cinco elementos: a) a fuga, pressuposto para a formação dos quilombos; b) um número definido de escravos; c) o isolamento geográfico em lugares de difícil acesso, distantes dos núcleos civilizadores; d) a moradia, que caracterizaria a fixação do grupo no lugar; e) e o pilão símbolo do autoconsumo como objeto identificador da capacidade da reprodução do grupo. Esses elementos como a fuga, o isolamento a autossuficiência nortearam a compreensão de pesquisadores, do Estado, e dos movimentos sociais negros até a década de 1990.

Com a Constituição Federal o quilombo foi reinterpretado, não como um fenômeno remetido a um passado histórico distante, senão sendo reinterpretado para entender uma realidade presente na estrutura agrária brasileira. O termo quilombo pensado tradicionalmente enquanto grupo de escravos fugidos passou a ser atribuído a grupos étnicos que se autoindetificaram enquanto remanescentes de quilombos. O artigo constitucional que garantiu o direito a terra aos remanescentes de quilombos segundo O' Dwyer (2002) passou a ser entendido como um direito conferido a grupos sociais que existem no presente, não a um sujeito social que ficou no passado escravista. Dito de outra forma a partir do Art.68 o termo quilombo foi reinterpretado não como um fenômeno que ficou congelado no tempo, senão evocando as inúmeras comunidades negras rurais, que se formaram no campo brasileiro segundo o uso o comum da terra.

2. Uso comum nas terras tradicionalmente ocupadas

O uso comum foi um termo utilizado em pesquisas acadêmicas promovidas na década de 1980 para se referir às formas de ocupação da terra protagonizadas pelas comunidades negras rurais principalmente nos estados do Maranhão e Pará. Posteriormente, esse termo passou a ser empregado por Almeida (2002; 2008) para traduzir a relação estabelecida pelas comunidades tradicionais com a terra e os demais recursos naturais. No Brasil as comunidades tradicionais a exemplo dos povos que

ocupam os fundos de pasto, os seringueiros, os castanheiros, os faxinalenses, os quilombolas, ribeirinhos, as quebradeiras de coco babaçu e os povos indígenas, foram reconhecidas mediante artigos da Constituição Federal de 1988 (Art. 68 e Arts. 231 a 232), por decreto federal (Decreto Nº 6.040 de janeiro de 2007) e pelas diversas legislações estaduais.

Em sua pesquisa sobre as distintas formas de uso comum da terra no Brasil associadas tanto as povos e comunidades tradicionais, quanto deslocadas de elementos étnico-raciais, Campos (2011) enfatiza que:

> Desde o princípio, a terra e todos os seus frutos foram usufruídos tanto individual quanto coletivamente, independentemente da preocupação com a existência da questão da propriedade (p.43).
> Mesmo nos dias atuais, terras de uso comum, formas coletivas de produção, aproveitamento em comum de bens naturais, sistemas de entre ajuda, entre outras atividades, são elementos plenamente visíveis em inúmeros lugares, contextos ou situações mundo afora, inclusive no Brasil, apesar do domínio das relações sociais e de produção capitalista (p.26).

É partindo da compreensão de que as formas de uso comum fazem parte do presente, que Almeida (2008) afirma que na história agrária do Brasil essa relação com recursos naturais vêm sendo sistematicamente invisibilizadas e/ou relegadas ao esquecimento como algo pertencente ao passado. As formas de uso comum da terra e os camponeses que as utilizam são frequentemente analisados quando se reportam a formas residuais e sobrevivências de um modo de vida já extinto, estariam, portanto, condenados ao desaparecimento. Segundo essa análise as formas de uso comum dos recursos naturais representam uma relação anacrônica com a natureza, uma vez que as normas costumeiras relativas às terras tradicionalmente ocupadas não permitiram ou conduziram a uma partilha formal da terra e, por conseguinte o seu fracionamento, que possibilitaria a sua disposição no mercado, para ser transacionada livremente.

Nas formas de uso comum, os recursos naturais, entre eles a terra, não são apropriados individualmente por determinado grupo, em uma situação que compreenderia uma propriedade privada e/ou apropriação privada capitalista. Todavia há uma conexão e/ou associação entre uso comum e apropriação privada familiar segundo regras e costumes internos as comunidades, permeadas por relações sociais de solidariedade e de ajuda mútua. São regras estabelecidas em territórios próprios, cujos limites são socialmente reconhecidos pelos seus membros, e pelos vizinhos.

Almeida (2008) analisando as diferentes formas de uso comum da terra, quais

sejam as *terras de preto, terras de santo e terras de herança*[7], afirma que estas emergiram do processo de desenvolvimento contraditório do capitalismo e não representam, portanto sistemas residuais, sobrevivências ou vestígios feudais. São intrínsecos e estão presentes atualmente na estrutura agrária brasileira. Resultaram dos antagonismos e dos conflitos inerentes ao desenvolvimento do próprio capitalismo. Emergiram como forma de autodefesa e representam as alternativas construídas por diferentes segmentos camponeses para se reproduzir e para garantirem suas condições materiais de existência. Insurgiram e se consolidou em momentos de enfraquecimento e/ou decadência do poderio do latifúndio sobre as populações consideradas submissas como indígenas, escravos e agregados. As modalidades de uso comum se transformaram em estratégia tanto para estreitar vínculos e urdir certa coesão, quanto para possibilitar o livre acesso a terra. Esses camponeses e seus descendentes passaram a se autodefinir segundo denominações específicas associadas ao sistema de uso comum indissociável do território ocupado.

As formas de uso comum dos recursos naturais utilizadas pelas comunidades tradicionais remetem às normas de um direito camponês, onde as extensões de terra são utilizadas de acordo com as necessidades e a vontade de cada grupo familiar. Além das áreas de cultivo, como os pomares, as criações e os roçados que são apropriadas de forma individual pelas famílias, existem áreas de uso comum as quais não pertencem a nenhuma família e são essenciais à reprodução do grupo a despeito dos recursos hídricos, caminhos, trilhas, áreas de pesca, de extrativismo, etc. Essa relação com os recursos naturais está presente e faz parte das comunidades quilombolas na Paraíba. Se a terra nestas comunidades é apropriada historicamente de forma individual por cada família, o mesmo não ocorre com as fontes de água, as áreas de mata, de pesca, áreas de pasto que são utilizados por todos.

---

[7] As terras de preto representam: a) as propriedades e/ou domínios de terras que foram doados ou entregues as famílias de ex-escavos; b) compreendem também terras doadas pelo Estado às famílias de ex-escravos mediante a prestação de serviços guerreiros; c) situações nas quais famílias de grandes proprietários passaram a cobrar foro às famílias de ex-escravos e a seus descendentes mantendo-as segundo a condição de foreiras; d) também são denominadas de terras de preto áreas e/ou domínios ocupadas por quilombos antigos próximos a núcleos de mineração. As terras de santo estão associadas à decadência dos domínios da Igreja Católica, mas especificamente das ordens religiosas quando estas foram abandonadas ou entregues a escravos, indígenas e aos demais moradores, os quais passaram a adotar as denominações dos santos padroeiros para as fazendas e atribuem aos santos à propriedade da terra. As terras de índio correspondem a concessões de terra doadas pelo estado em troca de serviços prestados por grupos indígenas ou a seus remanescentes. Não representam, portanto, áreas indígenas reconhecidas oficialmente pela FUNAI. As terras de herança representam propriedades que permaneceram indivisas por várias gerações sem que fossem efetuadas formalmente a sua partilha.

Essa associação entre a posse familiar e o uso coletivo dos recursos naturais não se refere e não são explicadas segundo as oposições ou dualidades que se traduzem em compreensões nas quais a terra ou é privada ou é comunal, ou é individual ou é coletiva ou está fundamentada em preceitos legais ou é fundada nos costumes. Assim, as análises que pretendem entender essas formas de uso comum nas terras tradicionalmente ocupadas a partir de dualidades rígidas, podem obscurecer a realidade entendendo-as como um ideal de coletividade que não existe, como também pode obscurecer as relações de poder estabelecidas internamente que perpassam relações desiguais, como as de gênero, por exemplo, entre os seus membros. Da mesma forma não podemos considerar que nas comunidades tradicionais há totalidades homogêneas e de caráter totalmente igualitário, pelo contrário são perpassadas por diferenciações internas, por hierarquias sociais que, todavia não representam elementos significativos para dissolução do grupo.

É partindo da compreensão de que as comunidades tradicionais, nelas incluídas as comunidades remanescentes de quilombos, dispõem dos recursos naturais segundo o seu uso comum destituídas de um ideal de coletivismo que discutiremos a seguir como emergiu a luta pelo direito a terra e ao território protagonizados por essas comunidades no Brasil.

3. O surgimento das comunidades remanescentes de quilombos

As denominadas comunidades remanescentes de quilombos assumiram uma identidade relativamente recente e constituem, hoje, grupos que expressam uma força social expressiva na estrutura agrária brasileira. Comparecendo com um novo significado, ao anteriormente conhecido e/ou denominado no meio acadêmico como comunidades negras rurais, terras de preto, terras de santo, dentre outras denominações e/ou variações locais (ARRUTI, 2006). As comunidades remanescentes de quilombos também têm emergido no espaço urbano, mostrando assim a diversidade de processos formativos que abrangem desde comunidades negras rurais inseridas no espaço urbano devido à sua expansão, a exemplo da Comunidade Quilombola de Paratibe localizada no município de João Pessoa (PB), até comunidades que se deslocaram do meio rural para ocupar bairros inteiros como a comunidade quilombola do Talhado Urbano localizado no município de Santa Luzia (PB).

Dessa forma Almeida (2008) destaca que formas de ocupação tradicionais pensadas somente para o espaço rural, estão também emergindo em espaços urbanos, com a presença de comunidades remanescentes de quilombos em cidades, tornando-se um fenômeno cada vez mais frequente. Não obstante, a sua localização, a principal reivindicação das comunidades consideradas remanescentes de quilombos, hoje, é pela regularização dos territórios tradicionalmente ocupados, que não tiveram origem necessariamente durante o período da escravidão. Nesta perspectiva, várias comunidades quilombolas na Paraíba se formaram após o período escravista a exemplo do Grilo, no município de Riachão do Bacamarte, que emergiu a partir da compra de terras e a comunidade quilombola do Senhor do Bonfim (Areia) que se formou por meio da ocupação de terras pertencentes aos senhores de engenhos de açúcar[8].

Reconhecidas no corpo da Constituição Federal como também em legislações estaduais e municipais, as comunidades quilombolas atualmente vêm enfrentando dificuldades para que seja efetivada a regularização fundiária dos territórios ocupados, uma vez que garantir o direito à terra a essas comunidades quebra tanto com uma invisibilidade social histórica, quanto demanda principalmente modificações na estrutura agrária brasileira extremamente concentrada. Ao passo que o reconhecimento do direito territorial dos quilombolas segundo Almeida (2002) instituiu uma nova forma de apropriação oficial da terra que, se diferencia da indígena. Para os quilombolas é garantida a propriedade definitiva sobre as terras ocupadas e não tutela e/ou direito de posse permanente como ocorre com os territórios indígenas, que são reconhecidas enquanto bens da união. As comunidades negras rurais eram formas de ocupação da terra, que não tinham oficialmente nenhum reconhecimento específico por parte Estado até o final da década de 1980.

3.1. Valorização da história do negro e o resgate do termo quilombo

O final da década de 1980, quando se completavam cem anos da abolição da escravatura, da promulgação da Lei Áurea de 1888, foi realizada uma significativa reflexão sobre a história do negro no Brasil e a sua condição contemporânea

[8] Os processos formativos das comunidades quilombolas na Paraíba, que fizeram parte dessa pesquisa serão apresentados no Capitulo II da dissertação.

evidenciando e/ou debatendo as relações sociais desiguais enfrentadas pela população negra no Brasil. O ano de 1988 foi marcado por uma produção significativa de pesquisas e/ou trabalhos sobre o período da escravidão no Brasil, trazendo para as análises a discussão sobre os quilombos e seu significado para a história nacional. A resistência dos negros escravos na figura de Zumbi associado ao Quilombo dos Palmares comparece como o grande tema da literatura revisionista sobre o passado escravista no Brasil (FIABANI, 2008).

O ano de 1988 foi balizado também pela realização de vários protestos organizados pelo movimento negro[9] em diversas capitais, contra os significados ideológicos da comemoração do 13 de maio, como data da libertação dos escravos, evidenciando que a situação social do negro no Brasil não havia se transformado com o fim da escravidão e reivindicando a promoção de políticas públicas compensatórias. Passaram a atribuir o 20 de novembro, data oficial da morte de Zumbi, como dia Nacional da Consciência Negra (FÉLIX, 1996; FIABANI, 2008). O termo quilombo e o herói Zumbi do Palmares foram transformados pelo movimento negro em ícones e referências da luta do negro no Brasil.

Ao passo que o termo quilombo, que durante o período da escravidão comparecia nas legislações colonial e imperial com sucessivas caracterizações, que tinha como finalidade a repressão, com o fim da escravidão e o advento da república segundo Arruti (2006) este deixa de comparecer como subversão a ordem estabelecida e torna-se assunto relembrado em discursos políticos. Passa a configurar-se enquanto ícone de resistência das classes sociais oprimidas. Esse autor identifica três perspectivas que passaram a compreender o termo quilombo a partir da primeira metade do século

[9] Segundo Félix (1996) a população negra começou a se organizar em movimentos sociais na primeira metade do século XX. Em 1931 surgiu a Frente Negra Brasileira (FNB) como um movimento de massa, foi a primeira grande expressão contra as condições de vida a que foi submetida a imensa população negra no Brasil. Porém com o Estado Novo de Getúlio Vargas em 1937 a FNB foi dissolvida. Em 1978 é criado o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MUCDR). Emerge como um movimento amplo com o objetivo de lutar contra o racismo. No princípio estava aberta a participação de qualquer pessoa que estivesse de acordo com os propósitos de luta do movimento, posteriormente foi aprovada proposta de que o MUCDR fosse constituído apenas por negros. Em 1979 no primeiro Congresso Nacional MUCDR que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro, sob a alegação de que a luta dos negros deveria ser mais ampla, não se restringindo apenas ao combate contra a discriminação racial à denominação da entidade mudou, e passou a ser denominado de Movimento Negro Unificado (MNU). O MNU defendeu que o negro deveria lutar por uma sociedade mais justa e igualitária. O Quilombo dos Palmares como sociedade ideal passou a representar um símbolo da luta da população negra no Brasil. A ação do MNU serviu como referência para a organização de várias outras siglas do movimento negro na década de 1990.

XX. A primeira perspectiva evocava a noção de resistência cultural tendo como base a formação e a persistência de uma cultura africana no Brasil.

A segunda perspectiva analisava e/ou compreendia o fenômeno quilombola como uma resistência política. Representaria, nesse sentido uma luta de classes, uma organização revolucionária dentro do sistema escravista. A terceira perspectiva emerge a partir da década de 1970, quando o termo quilombo e o ícone Zumbi dos Palmares são reapropriados pelo movimento negro, que atribui ao fenômeno uma simbologia, uma metáfora política da resistência e da luta do povo negro no Brasil. Essa posição do movimento negro em relação ao quilombo ganha força e se consolida na década de 1980. Neste período tem-se uma discussão profícua sobre a preservação dos monumentos, que representaram uma simbologia da luta negra no Brasil, a exemplo da Serra da Barriga onde havia se localizado o Quilombo dos Palmares, tombado como patrimônio histórico e cultural em meados da década de 1980.

Foi nessa conjuntura revisionista e de valorização da história do negro no Brasil, dos significados do fenômeno quilombola e dos protestos protagonizados pelo movimento negro, que o Art. 68 foi criado. Segundo Arruti (2006; 2008) e Fiabani (2008) a despeito das inúmeras pesquisas que emergiram nesse período sobre a temática dos quilombos, o Artigo foi inserido no corpo da Constituição Federal sem a dimensão do que poderia representar concretamente e sem uma discussão e/ou debate aprofundado a respeito. A proposta de criação do Artigo 68 teria sido pouco discutida na Assembleia Constituinte de 1988, havia um total desconhecimento sobre a realidade fundiária das comunidades negras rurais no Brasil e teria sido aprovada justamente por ter sido proposto a margem de qualquer discussão sobre a estrutura fundiária e a reforma agrária. Havia também uma arraigada concepção por parte dos legisladores de que o quilombo representava um patrimônio histórico brasileiro, era, portanto um fenômeno pertencente ao passado escravista, que havia sido formado a partir da fuga de escravos. Mesmo considerando o quilombo como símbolo de luta, o movimento negro com exceção do movimento que vinha atuando no Pará e Maranhão desde a década de 1980 entendia que o fenômeno quilombola havia sido dissolvido em termos materiais com fim da escravidão e não o associavam às comunidades negras rurais e nem a questão agrária.

3.2. O protagonismo do movimento negro na instituição do Art.68 e na luta por território

Fiabani (2008), embora não tenha encontrado registros referentes a uma emenda popular que estivesse associada à questão do direito a terra das comunidades quilombolas e/ou que se remetesse à origem do Art.68, afirma que no período da Assembleia Constituinte havia um movimento negro organizado no Maranhão e Pará. O movimento vinha coadunando as comunidades negras rurais, que estavam discutindo e voltando a sua atenção tanto para a Assembleia Constituinte quanto para a questão agrária. Discutiram esses temas em um evento histórico, organizado pelas comunidades negras no Maranhão no ano de 1986, que tinha como objetivo mobilizar politicamente as comunidades negras rurais. Mas foi na I Convenção Nacional do Negro pela Constituinte realizado em Brasília, organizado pelo Movimento Negro Unificado (MNU) também no ano de 1986, no qual participaram os movimentos negros do Maranhão e Pará, que emergiu uma proposta de norma voltada à garantia dos direitos a terra para às comunidades negras rurais que foi enviada a Assembleia Constituinte.

Para esse autor, em meados da década de 1970 começaram a ser efetuados os primeiros estudos sobre as comunidades negras rurais no Maranhão. Esse foi o momento em que o movimento negro sai do espaço urbano e começa a ter contato com os conflitos fundiários enfrentados pelas comunidades negras rurais, discutindo e visibilizando a questão. Esses conflitos começaram a ter visibilidade por meio de denúncias, pesquisas e levantamentos realizados por pesquisadores e militantes ligados ao movimento negro nesse estado. Em 1988, o Centro de Cultura Negra do Maranhão e a Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos criaram o Projeto Vida de Negro (PVN) que passou a ser um espaço de diálogo sobre o movimento das comunidades negras. Dedicou-se inicialmente a fazer levantamentos e mapeamento das comunidades negras rurais, das formas de uso da terra e das suas manifestações culturais. No início da década de 1990, o PVN intensificou os trabalhos com a questão fundiária das comunidades negras no sentido da aplicação do Art.68 na regularização das terras ocupadas tradicionalmente por essas comunidades e a firmar parcerias com os institutos de terra com essa finalidade. Foi a partir das ações do PVN que as comunidades negras rurais começaram a se organizar na década de 1990 e a reivindicar a regularização dos territórios ocupados.

No estado do Pará, as comunidades negras vinham enfrentando os conflitos fundiários com apoio de sindicatos e da Igreja e com certa organização que se intensificou a partir da década de 1980. Em 1985 foi organizado o Encontro Raízes Negras no Baixo Amazonas, o qual se constituiu em um evento oportuno para discutir os problemas enfrentados pelas comunidades negras rurais. O evento sucedeu-se em anos posteriores. Mais tarde, em 1987, foi fundada a Associação Cultural de Óbidos (Acob), que aproximou as comunidades negras rurais do Pará. A partir dos encontros promovidos pela Acob foi criada em 1989 a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO), que começou a reivindicar e lutar pela regularização das terras ocupadas pelas comunidades negras neste estado (FIABANI 2008).

O movimento negro, por tanto, no Maranhão e Pará estabeleceu parcerias com os sindicatos de trabalhadores rurais e com a Comissão Pastoral (CPT) e passou a se preocupar com a questão fundiária das comunidades negras rurais localizadas nesses estados. Essa parcela do movimento negro enviou uma proposta a Assembleia Constituinte para que fossem garantidas legalmente as terras ocupadas pelas comunidades negras rurais. Outra parcela do movimento, com atuação no espaço urbano, localizava-se fora desse eixo de debates. A sua atenção estava voltada para a elaboração de propostas de emendas populares relacionadas à educação, à cultura e às medidas antirracistas. A discussão travada por essa ala do movimento negro estava preocupada e/ou voltada mais para a questão da desigualdade social enfrentada pelo negro no Brasil, do que para a questão agrária das comunidades negras rurais.

Na Assembleia Constituinte de 1988, Treccani (2006) afirma que houve uma proposta de lei para que fosse reconhecido o direito a terra às comunidades negras rurais encaminhada pelo movimento negro. Fiabani (2008), contudo destaca que a proposta teria sido proveniente de uma emenda popular barrada na Assembleia Constituinte por não ter o número de assinaturas suficientes para sua tramitação, apresentada por um deputado do PDT (RJ). O texto apresentado tinha a seguinte redação, de acordo Trecanni (2006):

> Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil (p.98)

O projeto de lei recebeu várias emendas e foi pouco modificado até a sua redação final e a aprovação em 1988. A parte referente ao tombamento dos documentos

e referências históricas foi deslocada da proposta do direito a terra e inserida nos Arts. 215 e 216 da Constituição Federal[10].

Levando em consideração que tanto o movimento negro atuante na assembleia constituinte, quanto os deputados constituintes desconheciam a realidade fundiária das comunidades negras rurais, além de compreenderem o quilombo como um fenômeno histórico, a aprovação do Art.68 teria acontecido segundo Fiabani (2008) por que havia o entendimento de que este dispositivo constitucional atenderia apenas a casos isolados. Beneficiaria apenas as populações negras, que haviam resistido em quilombos até, hoje, formados ainda durante a escravidão a partir da fuga de escravos. Leite (2004) ressalta em consonância com a compreensão de Arruti (2006) e Fiabani (2008) que:

> De certo modo, o debate sobre a titulação das terras dos quilombos não ocupou, no fórum constitucional, um espaço de grande destaque e suspeita-se mesmo que tenha sido aceito pelas elites ali presentes, por acreditarem que se tratava de casos raros e pontuais, como o do Quilombo de Palmares (p.19).

3.3. A efetivação do Art.68 da Constituição Federal de 1988

Se os debates e protestos travados em torno do Centenário da Abolição balizaram a instituição do Art. 68, foram as comemorações referentes ao Dia da Consciência Negra em alusão à memória da morte de Zumbi dos Palmares em meados da década de 1990, que tiveram lugar as discussões relativas à efetivação do Art. 68. Isso por que a idéia de que o Artigo seria autoaplicável encontrou diversos entraves, que mitigaram as tentativas de algumas comunidades quilombolas na regularização de seus territórios.

O início da década de 1990, foi também marcado por denúncias no Congresso Nacional efetuadas por deputados ligados a esquerda brasileira a respeito dos conflitos fundiários enfrentados por comunidades negras rurais[11], exigia-se que as mesmas

[10] O art.215 da Constituição Federal de 1988 prediz que: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. No texto do Art. 216 consta que: Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

[11] Foram denunciados os conflitos envolvendo as comunidades do Rio das Rãs e Oriximiná localizadas respectivamente nos estados da Bahia e Pará. Foi encaminhada também nesse período carta da Comunidade Frechal (Mirinzal, MA) a Procuradoria da República solicitando que fosse reconhecida como comunidade remanescente de quilombo e enquanto tal tivesse a regularização das terras ocupadas.

tivessem as suas terras reconhecidas e demarcadas segundo o artigo constitucional. A partir dessa perspectiva emergiu o argumento da necessidade de uma legislação que regulamentasse o Art. 68. Esta proposição foi acompanhada de debates políticos, tanto na academia como em órgãos governamentais (ARRUTI 2006; FIABANI, 2008).

Nos debates relativos à aplicação do Art.68 se posicionaram duas perspectivas teóricas e política identificadas por Arruti (2006). A primeira perspectiva estava associada à apropriação do termo quilombo em primeira instância como símbolo da consciência e da cultura negra, tendo como base uma crítica à democracia racial no qual estava intrínseca a idéia de que o Art. 68 seria um preceito jurídico reparador de uma dívida histórica do estado brasileiro em relação à população negra. Esta perspectiva com um viés racial e com tendência reparadora teve origem no seio movimento negro urbano na década de 1970 e foi abraçado pelo Estado. A segunda perspectiva resultante das discussões em torno das terras de uso comum, da noção de autoatribuição e de grupo étnico, insurgiu no movimento negro do Maranhão e Pará que tinha iniciado um trabalho de luta pela terra junto às comunidades negras rurais nesses estados desde a década de 1980 como já mencionamos.

Essa perspectiva emerge no âmbito da luta pela Reforma Agrária e em pesquisas sociológicas sobre o direito camponês. Esperava-se então que o Art. 68 concretizasse uma espécie de reforma agrária especial. Tinha como pressuposto fazer com que por meio do referido preceito jurídico constitucional, se reconhecessem as formas de uso comum da terra. Seria o mecanismo que havia restado com a frustração da implementação de uma efetiva reforma agrária. Faz-se então uma associação entre remanescentes de quilombos e questão agrária. Assim, a regularização das terras das comunidades quilombolas não se configuraria numa questão eminentemente cultural, e sim numa questão da falta de acesso a terra.

Essas perspectivas se posicionaram a respeito da forma como a o Art. 68 deveria ser efetivado. Se pela Fundação Cultural Palmares (FCP)[12] ou pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A compreensão de que a questão das comunidades quilombolas deveria ser tema de responsabilidade de um órgão que já tinha uma experiência em torno da regularização fundiária, está associado à ideia de que a titulação das terras remanescentes de quilombos deveria ser resolvida enquanto uma

---

O território da Comunidade de Frechal foi regularizado mediante intervenção do IBAMA que criou a Reserva Extrativista Quilombo Frechal, se ausentando então da aplicação do que manda o Art.68.

[12] A Fundação Cultural Palmares (FCP) foi criada em 1988, vinculada ao Ministério da Cultura tinha como finalidade a preservação da cultura material e imaterial de influência negra na sociedade brasileira.

questão agrária. A FCP, a princípio com uma ideia arraigada de que as comunidades quilombolas deveriam ser tratadas a partir da noção de tombamento e patrimônio histórico, vai ganhar a oposição dos movimentos de comunidades quilombolas organizados. .

Na década de 1990, o INCRA como também a FCP havia conduzido processos de reconhecimento e titulação de terra das comunidades quilombolas, porém de forma distinta. Em função da maior aparelhagem e de maior experiência sobre a questão fundiária, o INCRA teve mais êxito nos primeiros trabalhos (FIABANI, 2008). Em 1995, ao INCRA também foi atribuída a responsabilidade por realizar a demarcação e titulação das terras ocupadas e reivindicadas pelas comunidades quilombolas. Com essa incumbência efetuou a titulação das terras de várias comunidades na década de 1990, principalmente nos estados do Pará e Maranhão, que foram realizadas sem a regulamentação do Art. 68.

Não obstante o trabalho de demarcação e regularização das áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas realizadas pelo INCRA e outros órgãos estaduais de terra e as discussões realizadas em torno da regulamentação do Art. 68 no Congresso Nacional, a FCP apresentou em 1997 uma proposta de decreto se posicionando como único órgão competente para a aplicação do Art.68. Segundo Arruti (2006; 2008), por sua vez a Articulação Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos (ANCRQ) [13] se posicionou contrariamente, isso por que segundo os argumentos do movimento, a FCP: concentraria o processo de titulação das comunidades quilombolas paralisando os processos já encaminhados pelo INCRA; não havia a garantia de que as terras reivindicadas pelas comunidades fossem asseguradas, uma vez que a instituição não especificava as formas de indenização ou desapropriação dos proprietários legais da terra. Por outro lado restringia a autonomia das comunidades quilombolas. De acordo com Trecanni (2006), em documento encaminhado à FCP por diversas entidades e pelo movimento das comunidades quilombolas, que havia se consolidado a partir da década de 1990, questionava que:

[13] Na luta pela regularização do território da comunidade de Frechal (MA) emerge a Articulação Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos (ANCRQ) em 1994, ligada ao PVN, que passou a organizar eventos regionais e também nacionais de comunidades negras rurais. No Maranhão, em abril de 1995, nasceu a Coordenação Estadual dos Quilombos Maranhenses, que, em novembro de 1997 deu origem à Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUCQ). No ano seguinte também no Maranhão é criada a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas. Desta Comissão nasceu a Coordenação Nacional dos Quilombos (CONAQ).

> Ao estipular, na proposta de decreto, que somente a Fundação Cultural Palmares dará o 'parecer conclusivo' sobre se a comunidade é ou não "remanescente dos quilombos", não estará esta Fundação instituindo, na prática, uma tutoria sobre os quilombos semelhantes à que a FUNAI exerce junto aos povos indígenas? Os quilombos, depois de terem resistido durante todo o período escravista colonial, seriam agora julgados pelos burocratas da Fundação Cultural Palmares, que decidiram se eles são ou não remanescentes de quilombos, como condição para terem suas terras reconhecidas (p.137).

O movimento quilombola demonstrava clara discordância à tentativa do Estado de determinar quem poderia ser ou não reconhecido como remanescentes quilombolas. O Estado ao instituir a FCP, um órgão que não tinha estrutura, nem recursos e nem profissionais especializados como único responsável pela questão, evidenciava a reafirmava a tendência histórica de não querer modificar a estrutura agrária brasileira, titulando e reconhecendo os territórios quilombolas. Exemplo disso é que na Paraíba em 1998 mediante reivindicação da comunidade de Caiana dos Crioulos no município de Alagoa Grande, que perdeu grande parte do território ocupado para o latifúndio pecuarista, foi realizado o relatório técnico antropológico da comunidade pela FCP. Quinze anos após a realização desse relatório a situação fundiária da comunidade ainda não foi resolvida.

O que parecia ser uma grande preocupação do movimento quilombola terminou se concretizando, quando em 1999, em Medida Provisória do Governo Federal[14] foi atribuído unicamente a FCP à responsabilidade pelo tema, o que colocou em risco os processos já iniciados por órgãos governamentais relacionados à questão da regularização fundiária, uma vez que destituía o INCRA da função de permanecer trabalhando com a demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. Essa medida provisória foi consolidada em 2001 por meio de Decreto presidencial, que foi revogado em 2003 quando o INCRA retorna novamente a cena da regularização fundiária dos territórios quilombolas[15]. As discussões em torno da efetivação do Art.68 caminharam tanto na direção da construção de legislações que pudessem garantir a regularização dos territórios das comunidades quilombolas e nos embates entre os movimentos organizados por estas e o Estado, quanto no sentido de ressignificar o termo quilombo e destituí-lo do caráter historiográfico e/ou historicista.

---

[14] A Medida Provisória Nº 1.911 de novembro de 1999 atribuiu ao Ministério da Cultura a atribuição pela aplicação do art.68 e a Portaria Nº. 447 de dezembro de 1999 deu competência prioritária sobre a questão das comunidades quilombolas à FCP.

[15] Os marcos jurídicos que permearam a regulamentação do Art.68 serão melhor discutidos no tópico 4: "Os entraves atuais à garantia do território quilombola".

3.4. O processo condutor da ressignificação do conceito de quilombo

Com a emergência do Art. 68, o termo quilombo foi ressignificado, para que atendesse as demandas das comunidades negras rurais, que tiveram origem em processos históricos diferenciados com a regularização dos territórios ocupados. A compreensão que se tinha do termo quilombo no processo constituinte partia dos conceitos criados pela historiografia que remetia a um passado escravista, já mencionado no texto. Após a criação do artigo constitucional, foram realizados alguns laudos antropológicos em comunidades negras rurais, nos quais foi constatado que era ínfimo o número de comunidades formadas a partir da fuga de escravos. Nesta perspectiva, ao constatar que a maioria das comunidades negras estudadas, não emergiu necessariamente a partir da fuga de cativos negros no Brasil, os profissionais responsáveis pelo levantamento e realização dos laudos, de acordo com Fiabani (2008):

> [...] buscaram outros fundamentos para que pudessem fornecer explicações para a presença de tais comunidades negras naqueles lugares, assim, procurou-se mostrar que o significado de quilombo (fuga para obter liberdade) deveria ser repensado (p. 38).

Em meados da década de 1990, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) após a realização de debates sobre a questão das comunidades quilombolas atribuiu um novo significado para estas, distinta daquela concepção de quilombo produzida pela historiografia no Brasil. Segundo O'Dwyer (2002, p.18) a ABA entendeu que o quilombo, hoje, não representa "resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica". Também não constitui grupos homogêneos isolados da sociedade. Não resultaram necessariamente de revoltas "mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio". Representam territorialidades no qual a terra não é apropriada em lotes individuais, mas segundo o seu uso comum, se caracterizam por diferentes formas de uso e ocupação dos recursos naturais obedecendo a sua sazonalidade, estabelecendo relações sustentadas por "laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade".

Segundo Leite (2002), o documento da ABA definiu os quilombos contemporâneos enquanto grupos étnicos. Desfez a ideia de isolamento e de população

homogênea ou proveniente de processos insurrecionais como o conceito histórico de quilombo. Continha uma posição crítica em relação a uma visão estática de quilombo, demonstrando seu aspecto contemporâneo, organizacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abrangidas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Assim, mais do que uma realidade evidente, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abrange uma experiência historicamente estabelecida na formação social do Brasil. Ainda segundo essa autora o quilombo como um direito constitucional:

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

De acordo com Almeida (2004), as primeiras pesquisas realizadas nas comunidades negras nos estados do Maranhão e Pará contribuíram para a ressignificação da compreensão de quilombo utilizada de forma recorrente para se referir as comunidades negras. Esses estudos romperam com a noção evolucionista de quilombo segundo a compreensão de uma linearidade, ou seja, que as comunidades quilombolas se formaram no período da escravidão e perduraram até a atualidade. Conduzindo a um entendimento de descontinuidade no tempo e de novas formas de aquilombamento.

A ressemantização do conceito de quilombo após a instituição do Art.68 e sua efetivação, sobreveio, segundo Arruti (2006; 2008), por meio da emergência e atuação de paradigmas fundamentados na noção do termo remanescentes, que representou uma forma de atribuir ao quilombo uma noção de contemporaneidade; os estudos sobre as terras de uso comum, que evidenciou os diferentes processos formativos das comunidades negras rurais, que não haviam necessariamente se formados a partir da fuga de escravos e, portanto, não se encaixavam no conceito historiográfico de quilombo; e a noção de etnicidade que destituiu a raça como um elemento biológico caracterizador das comunidades quilombolas, como também da noção arqueológica e historicista.

A noção de etnicidade mencionada por Arruti (2006) está referenciada na compreensão de grupo étnico construída por Bart (2011), que foi utilizado tanto pela ABA, quanto pela academia e pelas legislações competentes criadas pelo Estado para

definir as comunidades remanescentes de quilombo atualmente. Barth (2011) entende que não são as características culturais e biológicas consideradas importantes pela sociedade, que define determinada organização social, senão aqueles fatores considerados socialmente importantes pelo grupo. Barth (2011) parte da compreensão que quando:

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

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

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

Para Almeida (2002), a noção de grupo étnico se configura no deslocamento de uma identidade étnica fundamentada em princípios biológicos, raciais e linguísticos para uma identidade construída a partir das fronteiras étnicas tendo como base as categorias de autodefinição e de autoatribuição. Essa identidade étnica destituída de elementos raciais e culturais é entendida a partir de uma existência coletiva e não individual. Para esse autor as comunidades quilombolas não representam sobrevivências ou resíduos, ao contrário representam grupos que mantiveram modos de vida que melhor conseguiu preservar os recursos naturais. Não representam e não se confundem com "utopias comunalistas", nem com "comunidades rurais idílicas".

Nesta perspectiva, são as comunidades negras rurais e urbanas, que vem se reconhecendo como remanescentes das comunidades de quilombos a partir de critérios de autodefinição e autoatribuição, que enfrenta atualmente diversos entraves e limitações impostas pelas constantes modificações nas legislações que regulamentam o procedimento para regularização de seus territórios. O tópico seguinte discute os marcos jurídicos criadas para regulamentação do Art.68.

4. Os entraves atuais à garantia do território quilombola

No Brasil, estamos vivenciando, hoje, um período de consolidação do movimento quilombola, no qual a luta pela titulação dos territórios ocupados tradicionalmente comparece em primeira ordem na pauta de lutas. Isso por que os quilombolas vêm enfrentando mecanismos expropriatórios dos locais onde escolheram para viver (LEITE, 2010). Assim, resultante das lutas dos movimentos negros e quilombolas pela garantia das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas foi criado pelo Estado um arcabouço jurídico para regulamentar o Art.68 e, por conseguinte, o procedimento de regularização fundiária.

A partir dos anos 2000, registram-se significativas mudanças nas legislações que regem a delimitação e titulação dos territórios quilombolas como evidencia o Quadro 02 (p.49). Ao passo que o principal Decreto (Nº 4.887 de 2003), que regulamenta o Art.68 vem sofrendo oposição de partidos políticos da direita, que representam os interesses de grandes latifundiários, e a criminalização e descredibilização veiculada na grande imprensa nacional[16]. Ainda segundo Leite (2010) a criminalização das lutas camponesas foi e é uma constante no Brasil e resultaram e ainda resultam em repressões violentas, assim não constitui nenhuma novidade que na luta pela titulação das terras quilombolas venham a ser utilizados os mesmos métodos.

[16] A partir do ano de 2007 são veiculadas diversas reportagens em jornais e telejornais de grande visibilidade nacional como o Globo, o Estado de São Paulo e o Jornal Nacional divulgando que "falsos" quilombos estavam reivindicando terra (www.koinonia.org.br/oq).

QUADRO 02: LEGISLAÇOES SOBRE A TITULAÇÃO DOS TERRITÓRIOS REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL (2012)	
ANO	**LEGISLAÇÃO**
1988	Constituição Federal de 1988: Artigos 215 e 216; Artigo 68 da ADCT
2001	Decreto 3.912/2001 /Revogado
2003	Decreto 4.887/2003
2004	Instrução Normativa nº16 INCRA/Revogada
2005	Instrução Normativa nº 20 INCRA/Revogada
2008	Instrução Normativa nº 49 INCRA/Revogada
2009	Instrução Normativa nº 56 INCRA/Revogada
2009	Instrução Normativa nº 57 INCRA/Vigente

Fonte: Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/PB
Org. Monteiro (2013)

Em consonância com o Quadro 02 no ano de 2001, Fernando Henrique Cardoso cria o Decreto Nº. 3.912 que regulamenta o Art.68, permanecendo a FCP como único órgão competente pela questão quilombola e destituindo o INCRA de qualquer responsabilidade. O referido decreto somente poderia reconhecer as terras ocupadas pelas comunidades quilombolas se tivessem sido ocupadas por quilombos até 1888 e ainda estivessem sendo ocupadas por estes até outubro de 1988, ano da promulgação da Constituição Federal. Estabelecia-se, portanto, a exigência de um século de ocupação da terra para que fossem regularizadas, bem como um prazo máximo para que os pedidos de reconhecimento e titulação fossem encaminhados pelas comunidades quilombolas. As terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos também não eram consideradas passíveis de desapropriação. Entendia-se por outro lado que o Art.68 se referia aos remanescentes de quilombos como sujeitos individuais e não coletivos. Como resultado desse Decreto houve a paralisação de processos de regularização fundiária, que já estavam em andamento sendo conduzidos ou pelo INCRA ou por órgãos de terras estaduais.

Em 2003 em consonância com a Convenção 169 da OIT[17] e com a noção de grupo étnico-racial, foi promulgado pelo Governo Lula o Decreto 4.887 que retirou a responsabilidade pela competência da demarcação e titulação das terras quilombolas da FCP e a restituiu ao INCRA, sinalizando para uma ação mais efetiva na titulação das terras quilombolas, algo que não ocorreu na mesma medida das expectativas do movimento quilombola. O Decreto estabeleceu como prerrogativa o critério de autorreconhecimento e/ou auto-atribuição para iniciar o processo de demarcação e titulação das terras pleiteadas pelas comunidades quilombolas. Instituiu a possibilidade da desapropriação e estabeleceu que o título de propriedade das terras quilombolas deveria ser emitido em nome das associações devidamente constituídas das comunidades, estabelecendo ainda o caráter inalienável da terra titulada. Reconheceu que as terras ocupadas pelas comunidades quilombolas são aquelas utilizadas para manutenção das suas condições materiais e imateriais de existência. Estabeleceu a compreensão de território e não mais de terra, por que abrange e coaduna outras dimensões sociais.

A FCP ficou responsabilizada, mediante Portaria Nº. 06 de 01 de março de 2004, pelo reconhecimento das comunidades quilombolas e pela inclusão dessas em um cadastro geral. As iniciativas do INCRA em torno da regularização das terras quilombolas começaram a ter um avanço mais efetivo com a criação pelo órgão em 2004 da Instrução Normativa Nº 16, onde constam os procedimentos para a demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. As instruções normativas promulgadas pelo INCRA foram se sucedendo, sendo modificadas e revogadas nos anos posteriores.

Em 2004 é impetrada uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN nº 3239) do Decerto Nº. 4887 pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democrata (Dem). Na ação, o PFL requer a impugnação do decreto, contestando os critérios utilizados para a identificação e delimitação das terras pleiteadas pelas comunidades quilombolas[18]. O

[17] Em 2002 foi ratificado pelo governo brasileiro a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que reconheceu a identidade indígena ou tribal como preceito fundante para o reconhecimento dos direitos dos sujeitos implicados. Recomenda-se, por conseguinte que os países que ratificarem a Convenção reconheçam o direito de propriedade e/ou posse das terras ocupadas tradicionalmente aos povos interessados. Deverá também ser garantido a esses povos o retorno as suas terras, quando os fatores e/ou razões que os levaram a se retirar cessarem.

[18] "A presente ação argui a inconstitucionalidade do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, por constituir, regulamento autônomo incompatível com a Constituição e por que, dentre outros, estabelece a desapropriação do que já pertencia aos remanescentes de quilombolas, definindo o espaço de ocupação como aquele por eles pretendido e não o efetivamente ocupado" (ADN nº 3.239).

processo está sendo julgado pelo Supremo Tribunal Federal[19]. Coincidentemente após essa ação, o Estado iniciou uma série de mudanças nas legislações que tratam da titulação dos territórios quilombolas dificultando o processo.

Assim a Instrução Normativa Nº 16 é revogada em 2005 pela Instrução Normativa Nº 20, direcionando para uma complexificação dos procedimentos. Em 2007 foram aprovadas novas regras para o Cadastro Geral das Comunidades Quilombolas da FCP, que substituiu a Portaria Nº. 06 pela Portaria Nº. 98 de 26 de novembro de 2007. Pela nova regra, a Fundação Cultural Palmares abre a possibilidade de rever as certidões já emitidas pelo órgão, bem como torna o processo mais burocrático. Antes bastava às comunidades apresentarem uma declaração de autoafirmação e pedir a sua inclusão no cadastro geral da FCP, porém com a realização das modificações a comunidade que estiver pleiteando o seu reconhecimento terá que apresentar uma série de documentos[20]. A certificação emitida pela FCP passa a ser obrigatória para que o processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas seja iniciado. Na legislação anterior essa certificação não era imprescindível, tal documento era utilizado como um mecanismo pelas comunidades quilombolas para garantir o acesso às políticas públicas e na defesa de seus direitos (SÃO PAULO, 2008).

A Instrução Normativa Nº. 20 do INCRA que estava vigorando, foi revogada pela Instrução Nº. 49 em setembro de 2008, tornando o processo de titulação das terras quilombolas ainda mais complexo. O INCRA reconstruiu a instrução normativa que regulamentava até então o processo de delimitação e titulação fundiária dos territórios quilombolas complexificando o processo. A Instrução Normativa Nº. 49 transformou o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) em um estudo difícil de ser realizado, uma vez que são exigidas inúmeras etapas. Em 2009, novas discussões são levantadas em torno da legislação que rege a regulamentação dos territórios quilombolas, resultando na reconstrução da IN Nº 49, na qual foram retirados alguns entraves e publicada nova instrução normativa a IN Nº56, em outubro de 2009.

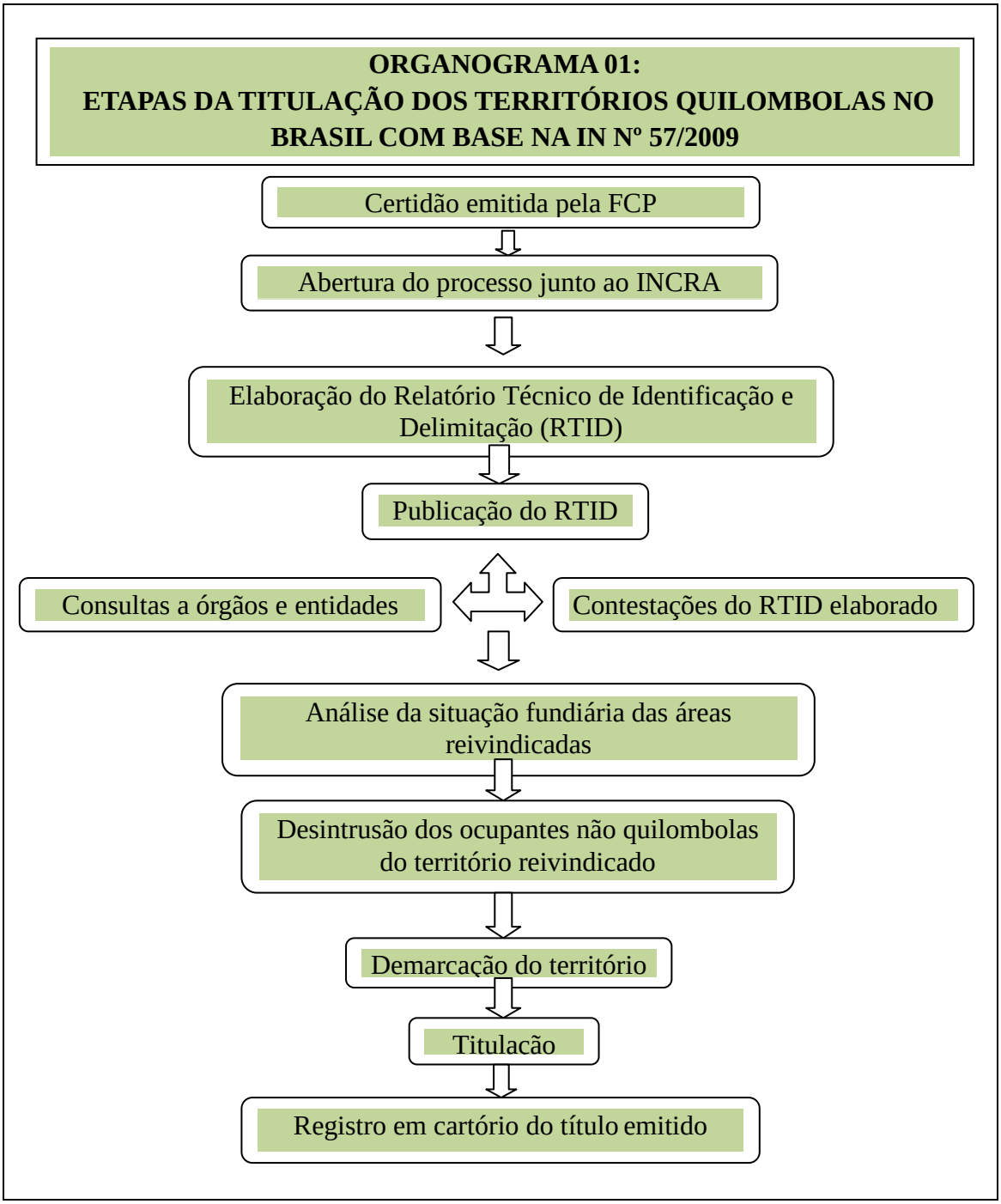
Todavia logo após a sua publicação foi anulada e promulgada nova Instrução

[19] O processo está sendo julgado pelo Supremo Tribunal Federal, todavia a Advocacia Geral da União e a Procuradoria Geral da República já deu o parecer contrário à ação. Em 2007 volta novamente à cena às ações contrárias ao Decreto 4.887, um deputado do PMDB apresentou um Projeto de Decreto Legislativo 44/2007 com a justificativa também de que o Decreto seria inconstitucional.

[20] As comunidades deverão apresentar ata de reunião aprovada pela maioria dos moradores; caso possua a comunidade deverá enviar à FCP documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais; realizar relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade); será passível também de visita técnica da Fundação à comunidade no intuito de obter informações e esclarecer dúvidas.

Normativa, agora IN Nº 57 que manteve o retrocesso apresentado pelas legislações anteriores, permanecendo a exigência de uma série de levantamentos para que seja concluído o RTID. Segundo parecer publicado em 2009 pela Comissão Pró-Indío de São Paulo (Cpisp) [21] a IN Nº 57 desrespeita o direito à autoidentificação; estabelece entraves para a identificação do território reivindicado; apresenta restrições para convênios e contratações; estabelece novos procedimentos de consulta a órgãos públicos; atribui às contestações efeito suspensivo. De acordo com a Portaria nº 98 da FCP e com a nova instrução normativa, para qualquer comunidade quilombola que tenha se autorreconhecido enquanto tal necessita obrigatoriamente para seja aberto o processo junto ao INCRA de uma certidão de reconhecimento emitida pela FCP. Ver Organograma 01 (p.53) que mostra de forma sintética as etapas do processo de titulação.

[21] A Comissão Pró-Indio de São Paulo é uma instituição que tem atuado junto aos índios e quilombolas desde 1978 com o objetivo de garantir os seus direitos territoriais, culturais e políticos.



Fonte: Instrução Normativa Nº57/2009
Org. Monteiro (2013)

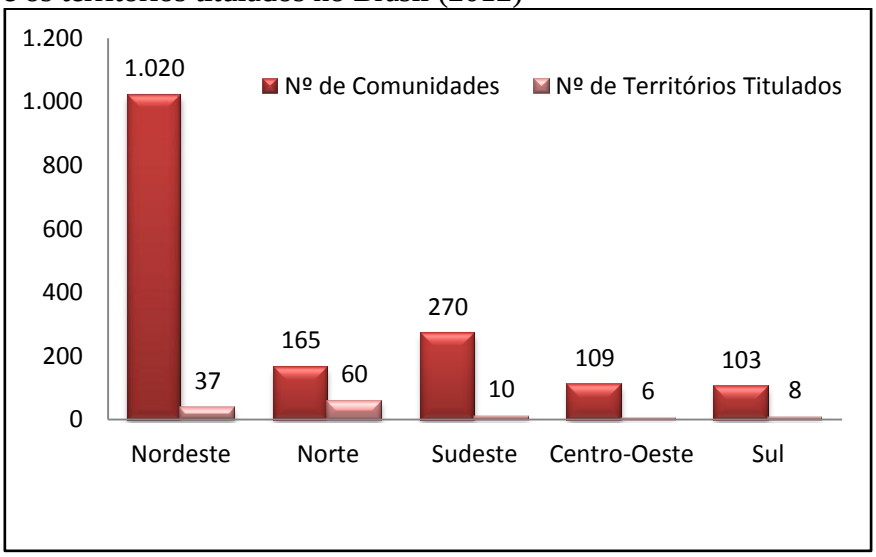
Aberto o processo, o órgão inicia a realização do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), composto por várias etapas: a) a primeira etapa compõe a caracterização econômica, ambiental e sociocultural da comunidade; b) a segunda consta o Relatório de Informações Agronômicas Ambientais do território delimitado; c) a terceira etapa traz uma análise fundiária da área, composta pela cópia

da certidão da propriedade com título de domínio incidente no território quilombola delimitado e o levantamento de seus ocupantes não quilombolas; d) à penúltima etapa consta o mapa e o memorial descritivo do território da comunidade; e) à última parte é composta pela apresentação de uma lista com as famílias que compõem a comunidade. Concluídas todas as etapas anteriores o RTID é submetido a um parecer conclusivo por um Grupo Técnico Interdisciplinar do INCRA. De forma sintética, quando o RTID é concluído e aprovado pelo INCRA é submetido a consultas a vários órgãos públicos, que irão contestar ou não o Relatório Técnico. Caso não haja nenhuma contestação ao RTID tanto parte de órgãos públicos quanto por parte dos possíveis prejudicados o processo de titulação prossegue com a desintrusão do território reivindicado. O processo de titulação só é concluído quando o registro do imóvel ocupado é registrado em cartório.

5. Comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba em 2013

Ao longo da década de 1990 foram realizados diversos levantamentos sobre o número de comunidades quilombolas no Brasil. Estes levantamentos atribuíram uma identidade a essas comunidades que em sua maioria desconheciam. Partilhando dessa ideia, apresentaremos o número de comunidades quilombolas no Brasil de acordo com os dados apresentados pela FCP que traz apenas as comunidades que se autodefiniram enquanto remanescentes de quilombos. No Brasil, segundo a FCP até o ano de 2012 foram reconhecidas 1.698 comunidades quilombolas, porém apenas 121 títulos das terras reivindicadas por essas comunidades foram emitidos, beneficiando 193 comunidades quilombolas. O maior número de comunidades quilombolas com 60% do total está localizado no Nordeste, tradicional região escravista e de colonização antiga. É nos estados do Pará e Maranhão, pioneiros na luta pela garantia das terras quilombolas, que se encontram o maior número de comunidades tituladas. Até o ano de 2012 o Pará tinha 56 territórios quilombolas titulados e o Maranhão 56. São justamente nas regiões Nordeste e Norte onde estão localizados esses estados que apresenta o maior número de territórios quilombolas titulados, ver Gráfico 01 (p.55).

GRÁFICO 01: Relação entre o número de comunidades quilombolas e os territórios titulados no Brasil (2012)



Fonte: Fundação Cultural Palmares (FCP)
Org. Monteiro (2013)

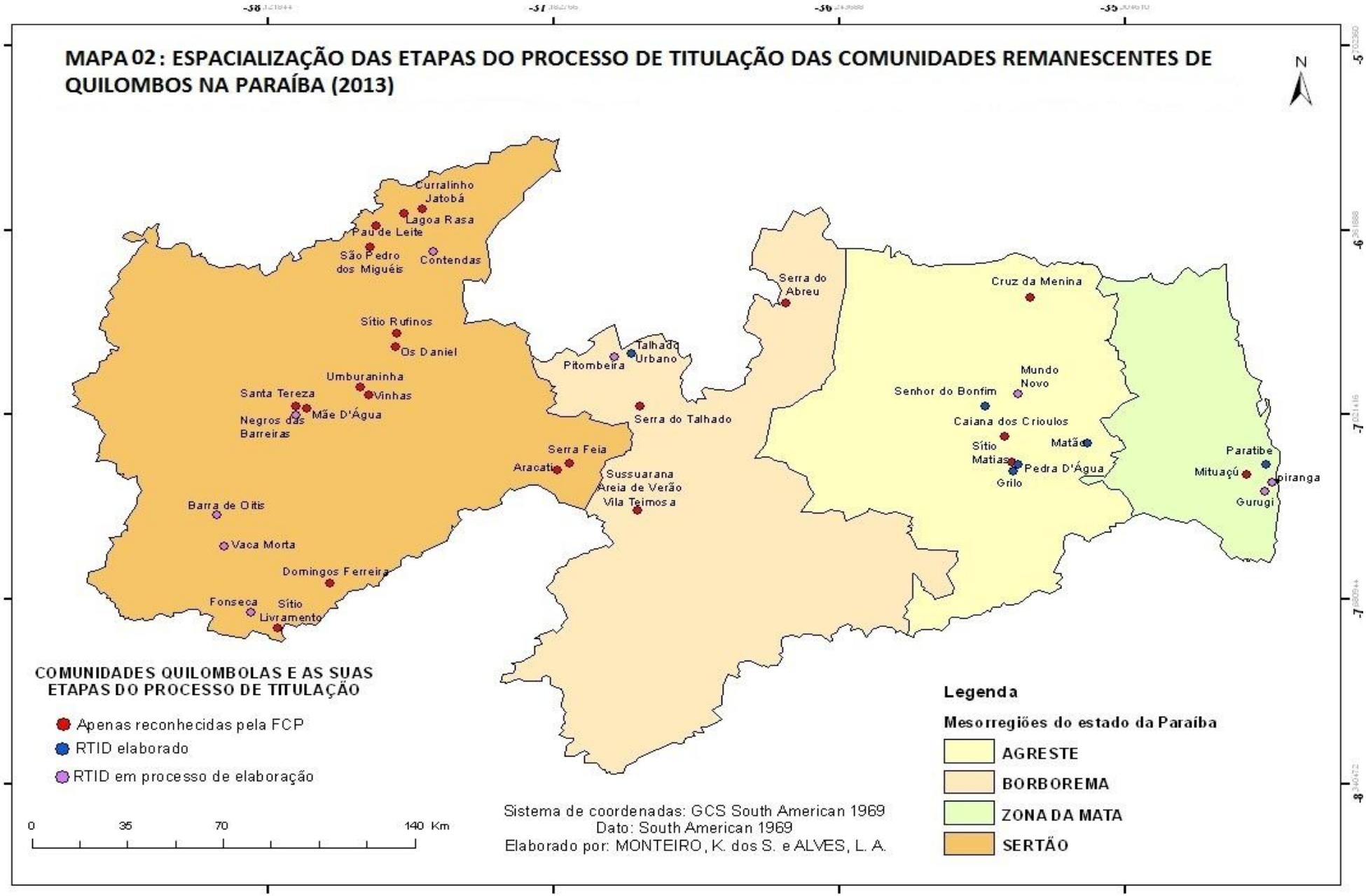
Na Paraíba, entre os anos de 2004 a 2012 foram reconhecidas 36 comunidades quilombolas. Estão localizadas em sua maioria em áreas rurais, com exceção das comunidades quilombolas de Paratibe e do Talhado Urbano que estão situadas nas áreas urbanas dos municípios de João Pessoa e Santa Luzia respectivamente como já destacamos. Com relação às comunidades que estão localizadas em áreas rurais, existe a particularidade do Gurugi, comunidade que incide em uma área de assentamento já emancipado. O maior número de comunidades está localizado na Mesorregião do Sertão com dezenove quilombos, seguido pelo Agreste Paraibano com oito, Borborema com cinco e Zona da Mata Paraibana com quatro comunidades. Está espacialização justifica-se no processo de construção e ocupação do espaço agrário paraibano que será melhor explicado no Capítulo II.

Das comunidades reconhecidas seis estão com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) concluído e publicado no diário oficial da união. São elas Pedra D' Água, Matão, Grilo, Talhado Urbano, Paratibe e Senhor do Bonfim. Sendo que as comunidades quilombolas do Senhor do Bonfim, Matão e Grilo cumpriram todos os trâmites exigidos pela legislação que regulamenta o Artigo 68 para titulação definitiva do território reivindicado, faltando somente à emissão do título e o seu registro em cartório. No ano de 2012, foi iniciada a elaboração de relatórios antropológicos de mais nove novos territórios quilombolas, estão incluídas as comunidades negras de Gurugi, Ipiranga, Mundo Novo, Fonseca, Vaca Morta, Barra de

Oitis, Pitombeiras, Contendas e Negros das Barreiras, ver Quadro 03 e Mapa 02.

QUADRO 03: COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA PARAÍBA POR MUNICÍPIO E REGIÃO (2012)				
MESORREGIÕES	**MUNICÍPIOS**	**COMUNIDADES**	**Nº DE FAMÍLIAS**	**DATA DE RECONHECIMENTO**
ZONA DA MATA PARAIBANA	Conde	Mituaçú	225	19/08/2005
		Gurugi	160	28/07/2006
		Ipiranga	100	12/052006
	João Pessoa	Paratibe	120	28/07/2006
AGRESTE PARAIBANO	Alagoa Grande	Caiana dos Crioulos	125	08/06/2005
	Areia	Senhor do Bomfim	25	25/05/2005
		Mundo novo	24	19/11/09
	Gurinhém	Matão	30	25/05/2005
	Ingá	Pedra D'Água	130	25/05/2005
	Serra Redonda	Sítio Matias	53	28/07/2006
	Dona Inês	Cruz da Menina	50	10/04/2008
	Riachão do Bacamarte	Grilo	80	12/05/2006
BORBOREMA	Santa Luzia	Serra do Talhado	38	04/06/2004
		Talhado Urbano	200	12/07/2005
	Várzea	Pitombeira	58	08/06/2005
	Livramento	Sussuarana/Areia de Verão/ Vila Teimosa	50	09/12/2008
	Picuí e Nova Palmeira	Serra do Abreu	28	09/12/2008
SERTÃO	Coremas	Negros das Barreiras	70	07/06/2006
		Mãe D'Água	125	07/06/2006
		Santa Tereza	140	07/06/2006
	Catolé do Rocha	Lagoa Rasa	36	28/07/2006
		Pau de Leite	25	?
		Curralinho/Jatobá	38	13/12/2006
		São Pedro dos Miguéis	23	13/12/2006
	Cajazeirinhas	Vinhas	22	20/01/2006
		Umburaninha	39	20/01/2006
	São José de Princesa	Sitio Livramento	40	02/03/2007
	Tavares	Domingos Ferreira	150	04/08/2008
	Cacimbas	Serra Feia	140	05/05/2009
		Aracati	30	?
	São Bento	Contendas	15	?
	Diamante	Vaca Morta	38	24/03/2010
		Barra de Oitis	155	19/11/2009
	Manaíra	Fonseca	56	19/11/2009
	Pombal	Sítio Rufinos	30	17/06/2011
		Os Daniel	25	17/06/2011

Fonte: Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descedentes (AACADE) e FCP.
Org. Monteiro (2013)


MAPA 02 : ESPACIALIZAÇÃO DAS ETAPAS DO PROCESSO DE TITULAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NA PARAÍBA (2013)
N
Curralinho
Jatobá
Lagoa Rasa
Pau de Leite
São Pedro dos Miguéis
Contendas
Sítio Rufinos
Os Daniel
Umburaninha
Vinhas
Santa Tereza
Mãe D'Água
Negros das Barreiras
Barra de Oitis
Vaca Morta
Domingos Ferreira
Fonseca
Sítio Livramento
Pitombeira
Talhado Urbano
Serra do Talhado
Serra Feia
Aracati
Sussuarana
Areia de Verão
Vila Teimosa
Serra do Abreu
Cruz da Menina
Mundo Novo
Senhor do Bonfim
Caiana dos Crioulos
Sítio Matias
Matão
Pedra D'Água
Grilo
Paratibe
Mituaçú
piranga
Gurugi
COMUNIDADES QUILOMBOLAS E AS SUAS ETAPAS DO PROCESSO DE TITULAÇÃO
Apenas reconhecidas pela FCP
RTID elaborado
RTID em processo de elaboração
0
35
70
140 Km
Sistema de coordenadas: GCS South American 1969
Dato: South American 1969
Elaborado por: MONTEIRO, K. dos S. e ALVES, L. A.
Legenda
Mesorregiões do estado da Paraíba
AGRESTE
BORBOREMA
ZONA DA MATA
SERTÃO

Das comunidades quilombolas na Paraíba nas quais está sendo realizado o RTID o quilombo Mundo Novo apresenta a situação mais complexa, uma vez que na comunidade está ocorrendo um conflito entre as proprietárias legais da terra e as famílias, com ameaças de morte e intimidação. Na Comunidade do Grilo ficou evidenciado a fragilidade e a contradição da política dos territórios quilombolas, uma vez que o território reivindicado é o mesmo território que a comunidade ocupa atualmente, ou seja, insuficiente para reprodução social das famílias. Apesar do processo de reconhecimento das comunidades quilombolas na Paraíba ter sido iniciado no ano de 2004 quando foi cadastrada a primeira comunidade, nenhum território foi titulado até o momento, ver Quadro 04 (p.58).

QUADRO 04: RELAÇÃO ENTRE O TERRITÓRIO OCUPADO E O REIVINDICADO E O NÚMERO DE FAMÍLIAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS COM O RTID FINALIZADO (2012)

Comunidades Quilombolas com o RTID concluído	Território Ocupado	Território Reivindicado	Nº de Famílias
1. Paratibe (João Pessoa)	?	267,4308 ha	120
2. Grilo (Riachão do Bacamarte)	19,5049 ha	138,9643 ha	80
3. Pedra D'Água (Ingá)	132,4001 ha	132,4001 ha	130
4. Senhor do Bonfim (Areia)	?	122,237 ha	25
5. Matão (Gurinhém)	25,00 ha	214,0022 ha	30
6. Talhado Urbano (Santa Luzia)	?	16,1427 ha	200

Fonte: Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA
Org. Monteiro (2013)

É com a preocupação de entender como se formaram as comunidades negras rurais, atualmente reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombo na Paraíba, que nos lançamos a construir uma discussão sobre a formação do espaço agrário e do campesinato paraibano. Para em um segundo momento falarmos dos sujeitos sociais, participantes desse processo e que nos interessa entender nesta pesquisa, que são as mulheres quilombolas.

CAPITULO II

A PRODUÇÃO DO ESPAÇO AGRÁRIO PARAIBANO:

a formação das comunidades negras rurais na Paraíba

O campesinato brasileiro é extremamente diverso. A sua formação é resultante de um processo de povoamento e exploração da terra, que se efetivou de maneira bem distinta. Esse campesinato emergiu tanto nas antigas áreas de exploração e predomínio das *platation,* quanto nas áreas de fronteira e com a implantação de núcleos de povoamento. É da construção e/ou produção do espaço agrário paraibano, incluída em uma antiga zona de povoamento de exploração pecuarista e da monocultura canavieira, que emerge um campesinato diverso, heterogêneo, subordinado e excluído do direito a terra. Esse campesinato se recriou não somente a partir da produção das suas condições materiais de existência, mas também mediante o estabelecimento de relações simbólicas e hierárquicas baseadas numa ética camponesa apoiada nas dimensões terra, trabalho e família. Para entendermos a heterogeneidade do campesinato na Paraíba faremos uma reconstrução histórica do processo de ocupação e produção do espaço agrário paraibano e da presença da população negra na construção desse espaço, evidenciando a formação das comunidades negras rurais durante e após a escravidão na Paraíba. Essa análise histórica se faz necessária para entendermos a emergência e a configuração das comunidades quilombolas atualmente na Paraíba, que partilham uma trajetória em comum relacionada ao passado escravista e a negação ao direito a terra. Essa discussão se faz necessária para entendermos em qual espaço agrário estão inseridas as mulheres quilombolas.

1. O espaço da monocultura e o espaço da heterogeneidade: a formação do campesinato nordestino

O campesinato é indubitavelmente heterogêneo, difere de conteúdo e de forma, representa, portanto, um universo rico de saberes e de modos de vida (SHANIN, 2005). Nesta perspectiva, por razões históricas no Brasil o campesinato está

configurado por uma heterogeneidade de processos formativos. Esta configuração tem refletido na forma de organização política desses sujeitos, cujo principal mecanismo acionado de ocupação da terra no espaço agrário brasileiro foi à posse. Essa heterogeneidade do campesinato no Brasil engloba um universo de denominações regionais e autodefinições identitária e coletivas (CARVALHO, 2005).

De acordo com Cunha (2013), o campesinato brasileiro emergiu nas:

> a) [...] antigas zonas agroexportadoras, como as áreas de antigos engenhos de cana-de-açúcar, algodoeiras 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 (p.56).

No Nordeste, região de colonização antiga essa configuração heterogênea do campesinato também se faz presente. Um campesinato que se constitui por diferentes processos históricos e por uma diversidade de elementos étnico-raciais, cuja formação está associada à forma como sucedeu a configuração e ocupação do espaço agrário nordestino, mediatizada pelo capital mercantil vinculado à metrópole portuguesa. Estudada exaustivamente por diferentes autores, a colonização da região Nordeste de acordo com Andrade (1984) foi agilizada e/ou organizada em torno da doação das sesmarias, onde se destinou as terras litorâneas localizadas nas áreas de clima tropical úmido e com vegetação de mata atlântica às grandes plantações de cana de açúcar, desenvolvidas mediante o extermínio das populações indígenas. E as terras situadas no interior com clima de semiárido, com preponderância da vegetação de caatinga, foram colonizadas com a introdução da pecuária extensiva. Foi com essa configuração que no espaço agrário nordestino consolidou o latifúndio pecuarista e o monocultor.

Martins (1986) destaca que nos primeiros séculos da colonização nas áreas de ocupação antiga, eram os índios após o fim da sua escravidão, os mestiços e os deserdados empobrecidos, os grupos que passaram a abranger os excluídos do direito a terra. Ainda segundo esse autor, apartados da terra, esses grupos se transformaram em agregados nas fazendas, obrigados a pagar a renda fundiária. Juntando-se também a esses grupos os escravos libertos e/ou alforriados. Era uma constante nas áreas doadas como sesmarias serem encontrados posseiros estabelecidos com suas casas e roças,

cabendo ao fazendeiro permitir ou não a estes continuarem vivendo em suas terras.

Para Martins (1982), foram os camponeses pobres com diversas origens os primeiros posseiros na história agrária do Brasil:

> [...] eram obrigados a ocupar novos territórios por que não tinham lugar seguro e permanente nos territórios velhos. Eram os marginalizados da ordem escravista que quando alcançados pelas fazendas e sesmarias dos brancos, transformavam-se em agregados para manterem as suas posses enquanto conviesse ao fazendeiro, ou então iam para frente abrir uma posse nova. A posse no regime de sesmarias tinha cunho subversivo (p.71).

Para Smith (1990) em oposição à via de acesso a terra por meio do sistema de sesmarias[22], existia para os camponeses pobres impossibilitados de vencer os obstáculos burocráticos, a forma de acesso a terra por meio da posse. Regra geral acontecia à expulsão do camponês quando os interesses destes entravam em choque com a instituição da sesmaria. Da mesma forma, Silva (2008) assinala que a posse se constituiu em uma forma de acesso a terra, que ocorreu, desde o início da colonização, não obstante o regime de sesmarias. Esta foi importante, sobretudo na região pecuarista que emergiu e se desenvolveu integrada e associada à região produtora de açúcar, no interior do Nordeste, como forma de apropriação da terra. Isso por que os moradores menos abastados que ocuparam o sertão nordestino não faziam os pedidos de sesmarias sobre as terras ocupadas, pois não podiam comprovar a posse de bens. Assim, de acordo com esta autora:

> Nos primeiros séculos de colonização, a posse representou também a forma de ocupação do pequeno lavrador sem condições de solicitar uma sesmaria. Desenvolvera-se essa prática, às margens dos latifúndios, em atividades de subsistência ou fornecimento de gêneros alimentícios (p.67).

Foi neste espaço de colonização antiga, que segundo Sabourin (2009) teve origem a agricultura camponesa nordestina associada a três elementos técnicos, sociais e étnico-raciais: a) a contribuição das técnicas de cultivos dos indígenas, que estabeleceram trocas de saberes após sua destribalização e aldeamento com outros camponeses; b) os camponeses pobres que firmaram relações de moradia, *assujeitamento e meação* com os proprietários de grandes terras, e de engenhos de açúcar, essas relações de subordinação possibilitaram a produção de uma agricultura

[22] Sistema de concessão de terras introduzido no Brasil com a colonização portuguesa no início do século XVI e extinguida na primeira metade do século XIX. Martins (1982) afirma que este sistema era racial e socialmente excludente, contemplando os homens com poder aquisitivo e com sangue nobre e marca o início da história da concentração fundiária no Brasil.

voltada para o consumo das famílias camponesas e para sustentar as fazendas escravistas; c) o estabelecimento de vaqueiros[23] e escravos libertos em terras livres fora do circuito da *platation* ou dentro dos interstícios das grandes fazendas. Nesta perspectiva foi no processo de ocupação da região Nordeste mediatizada pela concentração fundiária e subjugação de negros, índios e camponeses pobres pela classe dos proprietários de terra que emerge um campesinato heterogêneo, singular, expropriado e excluído do direito a terra.

2. Processo de ocupação do espaço agrário e formação do campesinato paraibano

Entendemos que, o espaço é socialmente produzido, é produto e processo do trabalho. Compreendemos também que o trabalho é a categoria que funda o ser social. Para Lukács (2006) somente o trabalho, possibilita ao homem suprir as necessidades básicas de existência, nenhuma outra categoria do real. Partindo do pressuposto ontológico, todas as demais categorias do ser social, contém em sua essência o caráter de se materializar a partir do ser social já constituído. Segundo essa perspectiva apenas o trabalho se configura numa categoria intermediária entre o ser biológico e o ser social, que estabelece o salto ontológico das formas pré-humanas para o ser social. É por meio do trabalho que o homem transforma a natureza ao mesmo em que se transforma.

O processo de produção do espaço é mediatizado pela forma como os seres humanos produzem as condições materiais e culturais necessárias a sua existência. Entendemos que são as relações sociais de produção e o processo ininterrupto e contraditório de desenvolvimento das forças produtivas, mais não somente os processos econômicos, que imprimem uma conformação histórica específica ao espaço. Entende-se dessa forma que, o espaço geográfico, enquanto espaço produzido é um produto histórico. Nesta perspectiva o espaço agrário paraibano não é homogêneo, é um produto heterogêneo do trabalho e, portanto da ação do homem sobre a natureza (MOREIRA, 2002).

O processo de ocupação do espaço agrário paraibano teve origem dentro da lógica de expansão do capital mercantil com a colonização europeia. Iniciou-se no

[23] Trabalhadores das fazendas pecuaristas do sertão nordestino desde o inicio da ocupação dessa região no XVII.

litoral e se expandiu para o interior, de acordo com as necessidades e a dinâmica do próprio capital, com o extermínio e a expropriação dos povos indígenas. Segundo Andrade (1984), a conquista do litoral do estado da Paraíba ocorreu nas duas últimas décadas do século XVI, em decorrência da necessidade de conquistar tanto terras para atividade canavieira e criação bovina como para efetivar a conquista, por meio da ocupação real da colônia. Ambos os fatores provocaram intensos conflitos entre os indígenas e os colonizadores.

O primeiro conflito foi travado com a nação Tupi, que estava constituída no litoral da Paraíba pelas tribos Potiguara e Tabajara e com a condução da ocupação colonial em direção ao interior tem-se o início as guerras contra as nações indígenas Cariris e Tarairiús. A guerra mais prolongada travada pelos colonizadores e os indígenas do interior da Paraíba segundo Mello (2013) teria sido a Guerra dos Bárbaros ou Confederação dos Cariris iniciada na segunda metade do século XVII perdurando até a primeira metade do século XVIII com o extermínio e a expulsão das nações indígenas que habitavam o Sertão da Paraíba. No processo de ocupação do espaço agrário paraibano, os indígenas que falavam a língua tupi (Tabajaras e Potiguaras) que, haviam sido totalmente transformados pelas guerras e pela dominação colonial, começaram a ser aldeados e receberam por meio de cartas de sesmarias, terras situadas próximas às suas antigas aldeias. Os primeiros aldeamentos missionários destinados a catequizar os indígenas, manter a ordem e fornecer mão de obra barata, remontam ao século XVII.

Ao longo do litoral paraibano foram estabelecidos os aldeamentos de Aratagui, Jacoca situadas no Litoral Sul, e Monte-Mór e Baía da Traição, localizados no Litoral Norte. As primeiras missões mencionadas foram destinadas aos Tabajaras e as duas últimas para os Potiguaras. Esses aldeamentos passaram nos séculos seguintes por várias transformações de acordo com as necessidades da Metrópole, o jogo de forças e poderes internos e dos interesses do capital agroexportador que determinaram o deslocamento, a expulsão e a tomada das terras indígenas (PALITOT, 2005; MARQUES, 2009). Segundo Andrade (1986), além dos escravos era também os indígenas aldeados, que desenvolviam uma agricultura voltada à produção de gêneros alimentícios, que serviam para abastecer os engenhos de açúcar.

A conjuntura das aldeias missionárias é modificada totalmente na segunda metade do século XVIII quando a monarquia absolutista portuguesa em pleno desenvolvimento expulsa os jesuítas dos domínios de Portugal, justificando que as missões administradas por essa ordem religiosa formavam um Estado dentro de outro

Estado, como também representavam um símbolo de poder da Igreja na colônia. Assim é determinada a expulsão das ordens missionárias e a elevação das aldeias à categoria de vilas de índios. É também incentivado o casamento entre as raças (brancos, índios e negros) e o estabelecimento de colonos nos aldeamentos (PALITOT, 2005).

Ainda segundo o referido autor, com a independência do Brasil na primeira metade do século XIX em relação a Portugal e a consolidação da monarquia, as relações de poder vão ser direcionadas para o fortalecimento das tentativas de assimilação e diluição dos índios na população, por meio de legislações, medidas oficiais e um intenso projeto ideológico. O interesse em preservar as terras dos índios com o objetivo de manter a população de nativos sob o controle imperial perde o sentido para a lógica dominante, bem como, a preservação do *status* de população diferenciada atribuído aos índios civilizados, uma vez que havia interesses econômicos pelas terras dos nativos, que serão gradativamente expropriados de seus territórios e dos benefícios legais que possuíam.

No decorrer do século XIX, a problemática indígena passou de uma questão substancialmente de força de trabalho para se transformar numa questão fundiária. Nos lugares onde a colonização era mais antiga a despeito da Paraíba ocorreu a expulsão dos indígenas de seu território e a consequente expropriação dessas famílias das condições mínimas à sobrevivência. Por ocasião da Lei de Terras de 1850 na Paraíba foi efetuada a demarcação dos antigos aldeamentos de Aratagui, Jacoca, Monte-Mór e Baía da Traição onde parcela significativa dos indígenas foram relocados ou expropriados dos antigos territórios.

No decorrer do século XX não havia mais notícias sobre os Tabajaras e o processo de expropriação e apropriação das terras indígenas dos Potiguaras tem continuidade pelas ações de usineiros e com a implantação da Companhia de Tecidos Rio Tinto (Rio Tinto-PB). Com a inauguração do Programa Nacional do Álcool (PROACOOL) nas décadas de 1970 e 1980 no qual são ofertados pelo governo à atividade canavieira créditos para incrementar a produção do álcool e para a ampliação da atividade tem-se início as disputas jurídicas pelas terras indígenas Potiguaras acionadas por usineiros (PALITOT, 2005; MARQUES, 2009).

Segundo Marques (2009), o processo de reivindicação e retomada dos territórios tradicionais e a organização política dos Potiguaras se iniciou nesse período de ameaça da perda total das terras ainda ocupadas. Na década de 1980 emerge a luta pela reivindicação das terras indígenas Potiguara de Baía da Traição e de Jacaré de São

Domingos. Na década de 1990 inicia-se a luta pela terra indígena de Monte-Mór. A disputa territorial com o capital representado pelos usineiros permanece até hoje. Juridicamente os territórios ocupados pelos Potiguaras estão subdivididos, atualmente em três terras indígenas: a Potiguara com um território de 21.238 hectares, a do Jacaré de São Domingos com 5.032 hectares e a de Monte-Mór com 7.100 hectares, constituídas por várias aldeias.

2.1. Escravos e formação dos quilombos na Paraíba

Como em todo o Brasil, na Paraíba o trabalho indígena foi à primeira mão de obra compulsória utilizada na atividade canavieira no início da colonização e, posteriormente, perdeu importância para a mão de obra dos escravos africanos. A distribuição dos escravos negros no espaço agrário paraibano dependeu da dinâmica do capital mercantil.

Durante os primeiros séculos da colonização foi no Litoral da Paraíba onde a atividade canavieira concentrava a maior população escrava. Essa população estava inserida tanto nos trabalhos ligados diretamente à fabricação do açúcar quanto nas atividades auxiliares que sustentavam a atividade canavieira. Mesmo presente de forma significativa na atividade açucareira, o trabalho do escravo também se fez presente nas fazendas de gado sertanejas, muito embora utilizassem a mão de obra indígena e mestiça. Em meados do século XVIII em comparação com séculos anteriores o trabalho do cativo negro passa a ser utilizado com mais frequência nas fazendas de gado. A participação da população negra escrava no interior do estado aumentará nos séculos seguintes com a introdução da cultura do algodão (SÁ, 1999; GALLIZA, 1979).

Com a disseminação da cotonicultura no interior da Paraíba, os fazendeiros passam a utilizar de forma expressiva o trabalho do negro escravo nas plantações. No decorrer do século XIX se registra um aumento da população escrava nas áreas produtoras de algodão. Segundo Pinto (apud SÁ, 1999):

> 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 destacavam como produtoras de algodão. É o caso das vilas de Campina Grande, Mamanguape, Independência (Guarabira) e da cidade de Areia (p.66).

Na segunda metade do século XIX verificou-se um aumento da concentração de escravos nos municípios tradicionais criadores de gado localizados no Sertão paraibano, que vivenciavam nesse período o momento áureo da produção do algodão. Em 1852 essa região concentrava 33, 5% do total da população escrava na Paraíba, porcentagem que cresce para 38% em 1872 e para 41% em 1884, ultrapassando a porcentagem de escravos da região canavieira que no ano de 1884 representava 30% do total da população cativa da Paraíba. Desse modo, segundo Galliza (1919, p.39) "a zona canavieira rivalizava com a criatória no tocante a quantidade de escravos". Não obstante os números apresentarem um adensamento de escravos no Sertão paraibano no decorrer do século XIX, na Paraíba como em todo o Brasil, vivenciou-se um período de decadência do sistema escravista.

Após a proibição do tráfico de escravos na segunda metade do século XIX a Paraíba registra um declínio da população escrava. Os fatores responsáveis por essa diminuição além do impedimento do tráfico tem-se a venda dos cativos pelos os seus senhores para as regiões Sudeste e Centro Oeste, tradicionais produtoras de café. Teria contribuído também para redução dessa população a concessão da liberdade aos escravos, o movimento abolicionista e as epidemias. Os escravos poderiam obter a liberdade mediante declaração em batismo, legado em testamento e por meio das cartas de alforrias concedida pelos seus senhores. Na segunda metade do século XIX, a maior parte das cartas de alforrias foi conferida às mulheres, uma vez que eram elas que desempenhavam os serviços domésticos nas casas e tinham um valor inferior no mercado de escravos em relação aos homens escravos (GALLIZA, 1979; MEDEIROS E SÁ, 2005).

Os escravos negros na Paraíba como nas demais regiões do Brasil protagonizaram diversas formas de resistência, que resultaram também na formação dos quilombos. Como já assinalamos, o trabalho escravo representou a principal mão de obra e a base para o desenvolvimento da atividade açucareira e estiveram presentes também nas fazendas pecuaristas sertanejas, e em todos os ciclos econômicos da Paraíba. Compunha parcela significativa da população do estado e não estava inserido nela de forma passiva.

No período da escravidão na Paraíba, tem-se o registro segundo Galliza (1979) da existência de dois quilombos, que afrontavam as autoridades, situados em áreas de terras das várzeas litorâneas. O quilombo do Cumbe localizado onde hoje se encontra a Usina Santa Rita (município de Santa Rita, Zona da Mata Paraibana) teria sido formado

por negros oriundos do Quilombo dos Palmares e por índios que haviam sido catequizados. Os quilombolas do Cumbe com frequência faziam incursões pelo interior da Paraíba cometendo pequenos roubos e até assassinatos. Teria sido destruído por uma expedição particular no início do século XVIII. O segundo quilombo denominado de Espirito Santo, foi aniquilado em meados do século XIX por uma expedição constituída por autoridades paraibanas. De acordo com a autora se outros quilombos se formaram durante a escravidão na Paraíba não teriam protagonizado ações que chamassem a atenção das autoridades, ou ainda provocassem a repressão policial e/ou incursões de expedições particulares como ocorreu com os quilombos do Espirito Santo e do Cumbe.

Embora não cite datas, Sá (2005) menciona a formação do Quilombo do Livramento durante o período da escravidão nas imediações do atual município de Princesa Izabel localizado no Sertão da Paraíba. Já Almeida (1978, p. 201) faz referência ao quilombo do Cumbe, porém formado nas imediações da cidade de Campina Grande como "maloca de escravos foragidos". Menciona também núcleos de escravos fugidos que haviam sobrevivido nas "cristas das serras" nos municípios de Alagoa Grande e Santa Luzia localizados respectivamente nas regiões do Agreste e Borborema.

Nascimento Filho (2006) em sua pesquisa sobre o processo de produção do espaço da Zona da Mata Sul da Paraíba, identifica nesta região a existência e/ou presença dos quilombos de Paratybe e do Guajú no final do século XVIII. Segundo esse autor, os negros do quilombo de Paratybe frequentemente assaltavam viajantes e comerciantes que faziam o percurso da Cidade da Paraíba ao Recife. Paratybe estava localizado em terras doadas pelos portugueses no século XVII à ordem religiosa dos Carmelitas. Já o Quilombo do Guajú estava localizado nas terras da Vila de Conde e há poucas informações sobre a sua existência. Ao contrário dos quilombos do Cumbe e do Espírito Santo não há registros de incursões de expedições para a destruição dos quilombos mencionados.

Sobre os quilombos localizados na Zona da Mata Paraibana, Nascimento Filho (2006) destaca que:

> [...] ao menos alguns quilombolas, embora as fontes não esclareçam como, foram não só importantes agentes produtores do espaço, como também se tornaram proprietários do disputado solo da Mata Sul da Paraíba (p.158).

Além da resistência dos negros escravos mediante a formação dos quilombos, Medeiros e Sá (2005) e Lima (2001) nos lembram das fugas que ocorreram de forma

intensa na Paraíba durante à seca de 1877 a 1879 e da rebelião do Quebra Quilos (1874-1875) que se disseminou por vários municípios do Agreste paraibano. Foi registrada nesta revolta a presença de um número considerável de escravos e negros libertos organizados[24]. A rebelião do Quebra Quilos se transformou num momento oportuno para os escravos exigirem a sua liberdade e lutarem pelo fim da escravidão. De acordo com Sá (1999) os escravos demonstraram nessa revolta :

> [...] o entendimento da legalidade da sua situação jurídica, além de anteceder os movimentos urbanos pela abolição, que a historiografia tradicional localiza na década de 1880. Enquanto revoltosos invadiam, incendiavam e quebravam nas cidades os lugares que simbolicamente representavam as leis que os oprimiam, em Campina Grande alguns escravos buscavam um livro, o de registro, que poderia significar a liberdade (p.43).

A concorrência e a crise enfrentadas na produção do algodão e do açúcar principais produtos agrícolas exportados pela Paraíba para os mercados internacionais na década de 1870, forçou os produtores a expulsar os moradores e arrendatários das suas terras. Ao passo que os camponeses sem acesso a terra, que antes eram empregados na lavoura canavieira e na cotonicultura passaram a não ser mais contratados. Nas feiras livres espaços onde os camponeses pobres detinham certa autonomia para comercializar a sua produção, o governo passou a cobrar impostos sobre os gêneros alimentícios vendidos e sobre o solo ocupado.

Em 1873, o Governo determinou que se cumprisse imediatamente uma lei que havia sido criada em 1862 na qual decretava a substituição dos pesos e medidas até então utilizados, pelo sistema métrico decimal de litro, metro e quilo. Qualquer descumprimento seria punido com prisão de cinco a dez dias e o pagamento de multa. Por outro lado às novas regras implantadas em 1874 para o recrutamento militar determinava que somente homens sem posses e sem poder aquisitivo deveriam ser convocados para as guerras (SÁ, 1999; MEDEIROS E SÁ, 2005).

Eram muitas as insatisfações da população pobre, que culminou na revolta do Quebra Quilos em 1874, quando feirantes e camponeses inconformados com a miséria, o recrutamento militar, a cobrança de imposto nas feiras livres e as mudanças dos tradicionais pesos e medidas até então utilizados, saíram armados de foice, cacetes

[24] Entendemos que a resistência dos negros a sua escravidão e ao regime escravista não se fez somente mediante a formação dos quilombos e da efetuação das fugas e das revoltas. Partimos da compreensão que essas ações não representaram uma forma de resistência superior ou mais importante que as demais. A resistência dos negros escravos se fez de maneira ampla dentro do regime escravista. Os cativos cotidianamente se posicionaram contra a sua condição de mercadoria, de coisa, efetuando desde o trabalho mal feito, até os abortos praticados pelas mulheres e os assassinatos de senhores e feitores.

e bacamartes nas comarcas, vilas e cidades, quebrando os pesos e medidas do novo sistema métrico decimal. Merece destaque na revolta do Quebra Quilos a ação protagonizada por escravos quando ocuparam um sítio localizado na cidade de Campina Grande e exigiram dos seus senhores que os libertassem. A revolta do Quebra Quilos cessou um ano depois com a ostensiva e violenta repressão policial, que prendeu e torturou muitos revoltosos, restando aos escravos que participaram da revolta fugir (SÁ, 1999; MEDEIROS E SÁ, 2005).

2.2. A dinâmica de ocupação do espaço agrário paraibano

A formação do espaço agrário paraibano é resultante de um amplo processo, cuja origem está assentada na produção do espaço colonial. Como já assinalamos dentro da lógica de desenvolvimento do capital mercantil a sua ocupação com a concessão das sesmarias pela Metrópole Portuguesa se deu em princípio na Zona da Mata Paraibana e posteriormente foi direcionado para o Sertão, como ocorreu em toda região Nordeste. O desenvolvimento da atividade canavieira na Zona da Mata Paraibana ditou o processo de ocupação e povoamento do Sertão e do Agreste Paraibano. A lógica de desenvolvimento da atividade canavieira determinou a divisão do trabalho no qual foi relegado à Zona da Mata Paraibana a produção eminentemente de cana-de-açúcar e ao Agreste Paraibano e Sertão[25] a criação do gado e de gêneros alimentícios para atender a necessidade da Zona da Mata canavieira (MOREIRA E TARGINO, 1997).

. A Zona Mata Paraibana, primeiro espaço a ser ocupado pelo colonizador se caracteriza tanto pelas particularidades do meio natural, quanto pelo processo histórico de transformação da natureza. A forte presença da cultura canavieira na Zona da Mata remonta ao início da colonização com implantação dos primeiros engenhos de açúcar. Como destaca Galliza (1979) o primeiro engenho teria sido construído no final do século XVI e se multiplicado pelas várzeas do Rio Paraíba nos séculos seguintes.

[25] A divisão regional apresentada neste texto foi realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 1989 no qual procurou incorporar os conceitos de região construídos pelos geógrafos críticos. Essa divisou adotou o processo histórico como fator determinante da diferenciação das áreas, e passou também a considerar a organização da produção das condições materiais de vida como elemento diferenciadores dos micros espaços regionais. Dessa forma a Paraíba foi subdividida em 4 Mesorregiões(Zona da Mata Paraibana, Agreste Paraibano, Borborema e Sertão) e 23 Microrregiões (MOREIRA, 2004).

O trabalho do negro cativo embora dominante na Zona da Mata Paraibana não representou a única mão de obra explorada, havia também coexistido com o trabalho do escravo indígena e de camponeses pobres. Além da força de trabalho especializada exercida geralmente pelos brancos nos engenhos, nos períodos de crise do sistema açucareiro outras formas de trabalho foram introduzidas. Quando os senhores de engenhos não podiam adquirir escravos, face às crises, facilitavam o estabelecimento dos camponeses pobres em suas terras. Segundo Andrade (1986), a fixação dos moradores nos engenhos passou a ser recorrente em períodos de alta do preço do escravo.

Emerge então o sistema de morador, relação de trabalho que se tornará predominante na Zona da Mata Paraibana com o fim da escravidão no Estado. Os moradores eram os camponeses pobres e mestiços que formavam parcela significativa da população livre e estavam excluídos do direito a terra. Recebiam a autorização dos proprietários para morar nas terras dos engenhos, ocupavam pequenos pedaços de terra denominados de sítios, onde plantavam os seus roçados e criavam animais de pequeno e médio porte. Para permanecer na terra eram obrigados a trabalhar alguns dias da semana ou pagar uma renda em dinheiro para os senhores de engenho. Estabelecia-se então uma troca e/ou acordo desigual, que podia ser descumprindo no momento em que conviesse ao dono da terra. O acordo e/ou relação entre senhor de engenho e o morador implicava uma série de deveres e obrigações morais que deveriam ser cumpridas por ambas as partes (ANDRADE, 1986; GARCIA JUNIOR, 1990; MOREIRA E TARGINO, 1997).

Todavia, o morador representava o lado mais frágil dessa relação, pois estava ligado aos senhores de engenho tanto pela dívida moral, quanto pela negação ao direito a terra e pelas dívidas contraídas no sistema de *barracão*[26]. Garcia Jr (1990) compreende que ser morador ou tornar-se morador nos engenhos significava:

> [...] se ligar ao senhor do domínio de uma maneira muito específica, numa relação que supunha residência e trabalho simultaneamente. Quem se apresentava ao senhor de engenho não pedia trabalho, pedia moradia. Ao pedir moradia, quem o fazia já demonstrava não ter escolha melhor, para onde ir; não tendo meios de organizar sua existência social, vinha pedir ao senhor que os fornecesse. Caíam assim sobre a estrita dependência do senhor. Em outros termos procuravam acumular graças ao patrimônio fundiário, uma força social específica, tanto material, pelo número de braços a disposição

[26] Os moradores dos engenhos estavam obrigados a adquirir os produtos que necessitavam e não produziam no "barracão". Ficavam presos por dívidas, que nunca conseguiam liquidar, uma vez que compravam "fiado" para pagar com o dinheiro que ganhavam com o trabalho na terra do senhor do engenho. Ao pagar uma dívida automaticamente já se endividavam novamente.

> quanto simbólica, pelo número dos que o reconheciam como senhores (p.38-39).

Comparece também nas relações estabelecidas para o funcionamento da atividade canavieira a figura do lavrador. Constituíam os pequenos agricultores, que cultivam cana de açúcar em suas terras ou em terras arrendadas pelos proprietários para abastecer os engenhos. Estabelecia-se uma parceria entre pequenos agricultores e senhores de engenhos, que poderia ser descumprida pelo segundo sempre que lhe conviesse. De acordo com Andrade (1984) na Paraíba:

> Quem não dispunha de recursos para montar um engenho plantava cana, tornando-se lavrador em terras próprias ou alheias. Necessitava de apoio do senhor de engenho para moer a sua cana, pagando ao mesmo a metade da produção, se lavravam terras próprias, ou dois terços, ou três quintos conforme a maior ou menor distância e a qualidade das terras, se estas eram do engenho (p. 113).

Na Paraíba a forma como a atividade canavieira se organizou no espaço agrário não ocorreu de forma homogênea, sofreu transformações no decorrer do tempo. Desde a sua introdução, a cultura canavieira na Paraíba passou por mudanças significativas provocadas por condicionantes externos, pelas transformações técnicas e socais de produção e pela própria dinâmica do capital (MOREIRA; TARGINO, 1997). Foi a demanda da produção açucareira na Zona da Mata Paraibana, que conduziu o processo de povoamento das regiões do Sertão e Agreste Paraibano com a introdução das fazendas pecuaristas.

A criação do gado em currais iniciou-se primeiro na Zona da Mata Paraibana. O gado era usado geralmente para viabilizar a produção do açúcar, era o meio de transporte mais utilizado para transportar as matérias primas necessária à fabricação do produto. Como nos lembra Galliza (1979):

> O gado foi introduzido nos engenhos de açúcar como fonte energética, meio de transporte e também como provisão alimentar. De início expandiu-se como reflexo do ciclo do açúcar, mas fortaleceu-se, paulatinamente, de forma autônoma. A separação da atividade criatória da açucareira acarretou a interiorização das fronteiras econômicas da Paraíba, pois devemos a pecuária o povoamento do Sertão, onde ela teve ampla expansão (p.24).

Segundo Mello (2013), Moreira e Targino (1997) os fatores responsáveis pela separação da atividade canavieira da pecuária teria sido principalmente os prejuízos acarretados pela criação do gado à atividade canavieira e em segundo lugar a procura intensa do gado em função da expansão da cultura da cana-de-açúcar e o crescimento do consumo de carne nos engenhos. Os currais então se deslocaram de dentro dos

engenhos para formar as fazendas pecuaristas sertanejas. Adentrando o atual estado da Paraíba os criatórios de gado acompanharam o percurso dos rios que se direcionavam para o interior. Os criadores formaram, então, fazendas seguindo inicialmente o percurso do Rio Paraíba, propiciando o surgimento de vários núcleos populacionais nos meandros deste rio. Outro percurso utilizado na expansão e/ou implantação da pecuária bovina no Sertão da Paraíba teria sido o caminho que seguiu o percurso do Rio São Francisco. Saindo da Bahia em direção ao norte a criação de gado chegou ao curso do Rio São Francisco penetrando o Sertão de Pernambuco e posteriormente a Paraíba.

Enquanto os engenhos representaram a base da organização social na Zona da Mata Paraibana, na região do semiárido do Estado, que compreende as mesorregiões da Borborema, Sertão e parte do Agreste, foi à fazenda pecuarista que exerceu essa importância. Nas regiões da Borborema e Sertão o processo de ocupação, teve como base a formação dos grandes latifúndios na forma das fazendas pecuaristas, que foram instaladas sem grandes investimentos, sustentadas pelo trabalho escravo, conjugado ao trabalho livre.

Embora tenha se destacado a figura das famílias Oliveira Lêdo e os Dias D'Ávila no processo de colonização do interior paraibano como donas de imensas sesmarias e no decorrer da ocupação da região tenham sido fortalecidos os latifúndios pecuaristas, não somente as grandes propriedades de terras emergiram com a criação bovina no Sertão da Paraíba (MELLO, 2013). Os vaqueiros, homens livres pobres, responsáveis por administrar as fazendas pecuaristas após um determinado tempo de trabalho recebiam uma pequena parte do gado criado nas fazendas administradas. Com os animais recebidos como pagamento se instalavam em terras adquiridas por meio de compra, arrendamento ou pelo simples apossamento.

Além da pecuária no Sertão da Paraíba, a pequena produção de alimentos também se desenvolveu. Segundo Moreira e Targino (1997), a demanda de alimentos pelos vaqueiros contribuiu para o surgimento de uma agricultura voltada para a produção de alimentos, acrescentando-se ainda as necessidades alimentares dos escravos. Outros fatores também contribuíram para o desenvolvimento dessa agricultura a exemplo da distância do Sertão em relação às zonas produtoras de alimento, como a Zona Mata Paraibana e o Agreste. O desenvolvimento da agricultura de gêneros alimentícios também representava produção de ração para o gado. Andrade (1984) destaca, que o gado criado solto em campo aberto no Sertão forçava os agricultores a cercar as áreas de cultivos para proteger as plantações da invasão bovina.

Com a intensificação da produção do algodão na Paraíba a partir da segunda metade século XVIII a pequena agricultura de alimento desenvolvida por pequenos camponeses no Sertão não sofreu grandes alterações, uma vez que passou a ser produzida de forma consorciada com o algodão, que também era utilizado como alimento para o gado nos períodos de seca. A produção do algodão possibilitou, que camponeses arrendassem terras ou estabelecessem parcerias nas fazendas pecuaristas para cultivar o produto. O cultivo do algodão fazia-se presente desde o início da colonização na Paraíba, todavia sofreu um forte impulso com a primeira Revolução Industrial. A partir do século XVIII com o crescimento da importância do algodão no mercado internacional, a cotonicultura ganhou espaço na produção agrícola em toda a Paraíba, entretanto foi no Agreste e principalmente no Sertão que a cotonicultura se consolidou como destaca Moreira e Targino (1997):

> O algodão expandiu-se por todo o território paraibano, disputando terras e braços até mesmo com a cana-de-açúcar, em plena Zona da Mata. Se, no Litoral o algodão conquista terras e braços à cana, dependendo das conjunturas de mercado, é o Sertão e também no Agreste que ele assume posição hegemônica no sistema de usos do solo regional. Com a consolidação da cotonicultura no Sertão estabelece-se a combinação gado-algodão-policultura, trinômio marco da organização do espaço agrário paraibano até a segunda metade do século XX (p.75).

O Agreste Paraibano, que está localizado entre as mesorregiões da Zona da Mata Paraibana e Borborema, teve o seu processo de ocupação e de povoamento atrelado às necessidades da atividade canavieira desenvolvida na Zona Mata da mesma forma que o Sertão. A policultura associada à criação bovina se constituiu na base sobre a qual se desenvolveu o povoamento da região (MOREIRA; TARGINO, 1997). A criação de gado no Agreste não teve a mesma expressividade que as fazendas pecuaristas sertanejas, como destaca Galliza (1979):

> As fazendas agrestinas não foram extensas e importantes como as do Sertão. Os proprietários dos brejos adquiriam terras no Agreste e, habitualmente, retiravam seus gados empregados como força de trabalho e meio de transporte nos engenhos para a zona do Agreste, no intervalo de uma moagem e outra (p.77).

A introdução da cotonicultura no Agreste Paraibano representou um fator importante no processo de adensamento populacional. Teria corroborado para povoamento da região na segunda metade do século XVII a retração da economia açucareira que liberou a mão de obra dos homens livres e impeliu a sua migração para o interior. Outro fator que teria contribuído para o povoamento do Agreste foi o

surgimento dos currais e dos pontos de pouso dos vaqueiros e do gado. Devido às longas distâncias percorridas entre a Zona da Mata Paraibana e o Sertão os vaqueiros construíam os currais e estabeleciam pontos estratégicos na região para o seu descanso e para repouso dos animais. Surgiram então dessa dinâmica as feiras de gado e os núcleos de povoamento no Agreste.

Ao contrário do Sertão, na região do Agreste Paraibano a policultura voltada para o mercado exercia a principal atividade agrícola, a pecuária e a pequena produção de alimentos era complementar. Como já mencionamos nas últimas décadas do século XVIII foi introduzida na região à cotonicultura, que foi responsável após a decadência da escravidão pela consolidação do sistema de moradia. Favoreceu também a migração de camponeses do Sertão e da Zona da Mata Paraibana para o Agreste em função da disponibilidade de terras e pelas condições naturais favoráveis ao cultivo do algodão. A dinâmica dos cultivos de alimentos estava relacionada ao processo de expansão ou retração das culturas de mercado e foi desenvolvida eminentemente por moradores, parceiros ou pequenos agricultores dentro das grandes propriedades, como também em suas fronteiras. Dentre as culturas voltadas para o mercado, o café e a cana de açúcar foram cultivados e/ou produzidas principalmente na Microrregião do Brejo.

O Brejo[27] localizado no Agreste da Paraíba, onde o relevo e a localização geográfica propiciaram a formação de um clima úmido e de floresta de Mata Atlântica de Altitude, teve a sua ocupação relacionada inicialmente às culturas de alimentos e a cotonicultura, que começa a se destacar no final do século XVIII como nas demais regiões paraibanas. A ocupação do Brejo paraibano segundo Mello (2013) representou a ligação da Zona da Mata açucareira ao Sertão pecuarista.

Desde o início do povoamento do Brejo, principiado com o estabelecimento dos currais e dos locais de pouso dos vaqueiros, que vinham do Sertão conduzindo os rebanhos de gado em direção a Zona da Mata Paraibana, foi desenvolvido juntamente com as culturas alimentícias a produção da cana de açúcar destinada à fabricação do açúcar mascavo para o autoconsumo. Com a abolição da escravatura estabeleceu-se na região o sistema de moradia e parceria nos engenhos de açúcar. Na segunda metade do século XIX começou a ganhar espaço na região à atividade canavieira com a consolidação dos engenhos que, inicialmente produziam principalmente açúcar para o consumo. Posteriormente o açúcar foi perdendo espaço como produto principal para a

[27] Na microrregião do Brejo estão localizadas as comunidades quilombolas do Senhor do Bonfim e Mundo Novo no município de Areia e Caiana dos Crioulos no município de Alagoa Grande.

rapadura e a aguardente. Apesar da cultura da cana de açúcar ter sido cultivada conjuntamente com a produção de alimento no processo de ocupação do Brejo é no período da cultura do algodão no século XIX que começa se intensificar. Proliferam-se as unidades de produção na figura dos engenhos com a utilização da força de trabalho de homens livres e escravos, como nos lembram Moreira e Targino (1997).

O ciclo dos engenhos começa a declinar no final do século XIX em função de vários fatores que impossibilitaram a continuidade do sistema de forma lucrativa. Nas primeiras décadas do século XX volta a ter prioridade à produção de alimento, da cana-de- açúcar e da criação do gado, combinação bem tradicional na região. Nesse período passam a conviver no Brejo as usinas que foram implantadas no final da década de 1920 e início da década de 1930 e os tradicionais engenhos. Vivencia-se então a partir desse período o predomínio das usinas e a decadência total dos engenhos.

A dinâmica do espaço agrário paraibano caracterizado pela produção da cana de açúcar em grandes propriedades na Zona da Mata Paraibana, geralmente nas várzeas dos rios; a atividade policultura realizada por camponeses submetidos ao sistema de moradia ou parceria nas áreas de tabuleiros ignoradas pela cultura canavieira em função da pouca fertilidade dos solos; a pequena produção de alimentos e as culturas voltadas eminentemente para o comércio associada à pecuária no Agreste; o cultivo da cana de açúcar e a policultura voltada para a comercialização e a pequena produção de alimentos na microrregião do Brejo; a pecuária extensiva ocupando um lugar de destaque associada à pequena produção de alimentos no Sertão, permanece sem significativas mudanças até a década de 1970. A partir desse período com o processo de modernização agrícola ocorrerão mudanças expressivas na organização e dinâmica do espaço agrário paraibano.

Na Zona da Mata Paraibana e no Brejo, com o advento do PROÁLCOOL em meados da década de 1970, a cultura canavieira que antes era desenvolvida eminentemente nas terras localizadas nas várzeas dos rios e nas áreas úmidas brejeiras, começa invadir as terras ocupadas pelos tabuleiros na Zona da Mata consideradas de baixa fertilidade e as encostas íngremes situadas no Brejo. O estímulo do Programa possibilitou às usinas romperem com as barreiras naturais que antes configuravam um limite à expansão da cultura canavieira, como também permitiu a ampliação da produção em direção a outros municípios da Zona da Mata e Agreste Paraibano aumentando a concentração fundiária e a diminuição da produção de alimentos (MOREIRA; TARGINO, 1997).

No Agreste Paraibano e Sertão com os estímulos fiscais e de crédito fornecidos pelo Governo Federal também na década de 1970 ampliou-se consideravelmente à criação de bovinos, como também de caprinos, suínos e animais de pequeno porte. A expansão e modernização da pecuária nas regiões do Agreste e Sertão Paraibano na década de 1970 acarretaram os cercamentos das propriedades, o aumento das pastagens sobre as terras antes utilizadas para a pequena produção de alimentos ocasionando a expulsão de trabalhadores e camponeses desfazendo as antigas relações de parceria e arrendamento, provocando conflitos e intensificando o êxodo rural, como destaca Moreira e Targino (1997).

A expansão da cultura canavieira sobre as áreas de tabuleiro e a ampliação da criação bovina expulsando moradores, sitiantes e arrendatários, ocupando com a cana de açúcar e a pecuária, áreas antes utilizadas por camponeses com os seus roçados e lavouras dissemina os conflitos fundiários na Paraíba entre as décadas de 1970 e 1990. O quadro da estrutura fundiária na Paraíba está em constante transformação, muito embora se registrem ganhos por parte da luta dos trabalhadores em termos do acesso a terra via desapropriações de propriedades improdutivas e a sua transformação em assentamentos rurais nas últimas décadas, o padrão de concentração fundiária do estado permanece sem expressivas alterações. Parcela significativa do campesinato paraibano continua sem direito a terra. Situação vivenciada pela maioria das famílias quilombolas na Paraíba incluída nesta pesquisa, que a partir da década de 1990 e, sobretudo nos anos 2000 começam a ser visibilizadas no espaço agrário paraibano reivindicando a demarcação e titulação dos territórios ocupados tradicionalmente.

3. Formação das comunidades negras rurais e urbanas na Paraíba

No primeiro capítulo desta pesquisa ressaltamos que as comunidades negras rurais, reconhecidas hoje como remanescentes de quilombos no Brasil, se constituíram por diferentes processos formativos. Ocuparam terras devolutas; terras de índios; permaneceram em antigos quilombos constituídos ainda durante a escravidão; ficaram trabalhando em fazendas como moradores estabelecendo relações de meeiros e/ou parceria e arrendamento; receberam terras doadas por antigos senhores e do governo por meio da prestação de serviços militares; se estabeleceram com suas famílias em terras

compradas e/ou oriundas da desestruturação de antigas fazendas monocultoras e de ordens religiosas. Todavia, essas formas de ocupação de terras não traduz toda a diversidade com que a população negra se apossou dos atuais territórios nas mais diversas regiões brasileiras.

Essa heterogeneidade de formas de ocupação da terra também se fez presente no processo formativo das comunidades negras rurais na Paraíba. Realizando e analisando pesquisas acadêmicas, relatórios antropológicos produzidos entre o final da década de 1990 e durante os anos 2000 conjecturamos que as comunidades negras rurais estudadas nesta pesquisa se formaram por meio da ocupação de terras devolutas; permaneceram ocupando as terras de antigos quilombos e/ou terras de ordens religiosas; se formaram em terras de índios e de fazendas onde estabeleceram relações de moradia com os proprietários e ocuparam também terras por meio de compra e da doação de antigos senhores.

É complexo determinar uma única maneira por meio da qual as famílias quilombolas ocuparam terras ao longo da história na Paraíba. No Quadro 05 (p.78) apresentamos de forma sintética como se formaram as comunidades quilombolas estudadas nesta pesquisa e de forma mais detalhada nos tópicos seguintes. Vale ressaltar que nesses tópicos não constarão a reconstrução histórica das comunidades quilombolas de Serra do Abreu localizada nos município de Nova Palmeira e Picuí na região da Borborema; Sitio Matias localizado no município de Serra Redonda na região do Agreste Paraibano; e Sussuarana, Areia de Verão e Vila Teimosa situadas no município de Livramento na região da Borborema, pois não reunimos informações e/ou dados suficientes durante o período de pesquisa para apresentar com confiabilidade o processo de formação dessas comunidades.

QUADRO 05: FORMAS DE OCUPAÇÃO DA TERRA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS INCLUÍDAS NA PESQUISA (2013)		
REGIÃO	**COMUNIDADE**	**FORMA DE OCUPAÇÃO DA TERRA**
ZONA DA MATA PARAIBANA	Gurugi	A sua formação ocorreu dentro da sesmaria da Jacoca concedida pelos portugueses aos índios Tabajaras no início do século XVII e onde se registrou durante a escravidão a formação do Quilombo Guajú no século XVIII.
	Mituaçú	Teve origem dentro da sesmaria da Jacoca ocupando terras mediante a posse.
	Ipiranga	Formou-se a partir de doação de terras à escravas alforriadas dentro da sesmaria da Jacoca.
	Paratibe	Constituiu-se a partir do antigo quilombo Paratybe, que ocupou terras da ordem religiosa dos Carmelitas no século XVIII.
AGRESTE PARAIBANO	Caiana dos Crioulos	Teve a sua origem ligada a ocupação de terras devolutas.
	Senhor do Bomfim	Esta comunidade se formou dentro das terras do Engenho Bonfim, onde as famílias estabeleceram relações de moradia com o proprietário da terra.
	Mundo novo	Atualmente ocupam as terras pertencentes à família Cunha Lima. São moradores e trabalhavam anteriormente nos engenhos e nas plantações de cana-de-açúcar desta família.
	Matão	As primeiras famílias de Matão ocuparam terras devolutas há mais de seis gerações.
	Pedra D'Água	Formou-se por meio da ocupação de terras devolutas.
	Sítio Matias	Teve origem mediante a ocupação de terras devolutas.
	Cruz da Menina	Ocuparam terras devolutas e áreas pertencentes à Igreja.
	Grilo	Desenvolveu-se a partir da compra de terras pertencentes a fazendeiros.
BORBOREMA	Talhado Rural	Os primeiros moradores estabeleceram-se em terras devolutas.
	Talhado Urbano	Constituiu-se a partir da migração das famílias do Talhado Rural. Ocuparam terrenos na periferia da cidade de Santa Luzia pertencentes ao Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS).
	Pitombeira	Teve origem a partir de doação de terras a escravos alforriados pelos seus antigos senhores.
	Sussuarana/Areia de Verão/ Vila Teimosa	Formou-se a partir da ocupação de terras devolutas e de compra.
	Serra do Abreu	Formou-se a partir da ocupação de terras devolutas e de compra.

Org.:Monteiro(2013)

3.1. Entre terra de índio e quilombos históricos: a emergência das comunidades negras rurais e urbanas na Zona da Mata Paraibana

No processo de ocupação do espaço agrário paraibano os colonizadores europeus aliados à tribo Tabajara derrotaram os índios Potiguaras, que representavam obstáculos às suas pretensões econômicas, uma vez que impunham uma forte resistência à expansão territorial da Metrópole na atual Zona da Mata Paraibana. Ao longo da colonização na Paraíba os Tabajaras foram quase exterminados. É a partir dessa conjuntura de alianças entre povos indígenas e colonizadores europeus, como também da necessidade de preservar os indígenas sob o controle da metrópole que é formada a sesmaria da Jacoca, concedida aos nativos da tribo Tabajara em 1614 como está disposto em Tavares (1909). Foi, portanto, nas terras dos índios Tabajaras que se formaram as comunidades quilombolas de Gurugi, Ipiranga e Mituaçú, na região da Zona da Mata paraibana.

Não sabemos ao certo a origem da Comunidade Quilombola de Gurugi, como já destacamos data do final do século XVIII a existência do quilombo Guajú denominação que assemelha ao nome Gurugi na Villa de Conde. Outra informação que podemos destacar é que as famílias do Gurugi descenderiam de *Mãe Bu*, escrava, e *Pai Caboclo*. O casal seriam então os ancestrais fundadores da Comunidade. Na atualidade é comum que os moradores mais velhos se referirem ao Gurugi como terra de caboclos e a mistura de negros e índios no lugar.

Podemos afirmar que as famílias negras já habitavam o Gurugi quando as terras que ocupavam tradicionalmente começaram a ser apropriadas após a Lei de Terras de 1850. Segundo Palitot (2005) um dos reflexos desta Lei na Paraíba no que diz respeito aos territórios dos indígenas foi à demarcação de suas terras na década de 1860. O processo de demarcação estava responsável não só pela definição dos limites territoriais das antigas sesmarias e a distribuição de lotes entre os índios, como também a avaliação e regularização das posses de particulares e dos arrendamentos existentes nas sesmarias. Em 1866 a sesmaria da Jacoca foi demarcada, o seu território totalmente loteado e os índios relocados ou expropriados para pequenas propriedades familiares dentro da antiga sesmaria. De acordo com os registros dispostos em Tavares (1911) data de 1856 e, portanto antes da demarcação oficial da sesmaria da Jacoca, a apropriação das terras

de Gurugi.

Na década de 1940, as terras habitadas pelas famílias de Gurugi há gerações, são apropriadas pelos fazendeiros José Francisco das Neves e os irmãos Nilson Albino Pimentel e Nelson Albino Pimentel. As terras são divididas nas fazendas Gurugi I e Fazenda Gurugi II. O Gurugi I se torna propriedade de José Francisco das Neves e a Fazenda Gurugi II passa então a formar parte do patrimônio dos irmãos Albino Pimentel. Para continuar morando e trabalhando na terra as famílias que lá estava há gerações, ou davam a metade do que produziam ou trabalhavam alguns dias por semana de forma gratuita para os proprietários legais da terra.

Em 1978 o proprietário legal da Fazenda Gurugi I falece e a terra é desmembrada e repartida entre os seus herdeiros em três propriedades. Com a venda da terra pelos herdeiros, as famílias de Gurugi enfrentam um processo de expulsão iniciado pelo novo proprietário. O objetivo para o novo dono era o de preparar a terra para desenvolver o plantio da cana de açúcar, coincidindo com o período áureo dos incentivos do PROÁLCOOL. As tensões entre as famílias de Gurugi e os interesses do novo proprietário se intensificam dando lugar a conflitos fundiários, ver Fotografia 01 (p.81). Em 1982 uma pequena parte da antiga Fazenda Gurugi I, com um total de 288 hectares, é transformada em um assentamento rural de Reforma Agrária, onde as famílias negras do Gurugi são assentadas. Todavia, as famílias assentadas perderam áreas de trabalho e de uso coletivo e ficaram com as terras menos aptas para o cultivo. Estas atualmente estão reivindicando a demarcação e regularização do território perdido com o conflito fundiário. Hoje, uma parcela desse território está cercada por canaviais, condomínios fechados e granjas.

A Fazenda Gurugi II foi também desmembrada no final da década de 1970 em duas fazendas, a Gurugi II e a Barra de Gramame. O Gurugi II entendido como área onde se localizavam os sítios das antigas famílias negras e as principais áreas de cultivo como também as áreas coletivas, passou a pertencer a Nelson Albino Pimentel e o restante da propriedade denominada de Fazenda Barra de Gramame onde as famílias negras utilizavam conjuntamente com famílias de rendeiros passou a pertencer a Nilson Albino Pimentel. Em 1981 teve início um conflito violento na nova Fazenda Gurugi II quando o proprietário Nelson Albino Pimentel deu início a um loteamento imobiliário na propriedade, desencadeando um processo de expulsão das famílias da terra. No final

da década de 1980, resultante dos conflitos pela terra são assassinados dois moradores[28]. Em 1990 parte da fazenda Gurugi II, com 593 hectares, é desapropriada e transformada em um assentamento rural com a mesma denominação da fazenda. Com a recusa das famílias de Gurugi II ao autorreconhecimento como território quilombola, o INCRA vem realizando a demarcação dos lotes individuais das famílias.

Fotografia 01: Famílias de Gurugi I reunidas em acampamento no processo de luta pela terra na década de 1980.
Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

O Gurugi I (atual Comunidade Negra de Gurugi), Gurugi II (assentamento de Reforma Agrária) e a Comunidade Negra de Ipiranga constituem uma grande família, que foi se misturando e casando entre si ao longo do tempo. A Comunidade Quilombola de Ipiranga teria sido formada a partir da doação de terras a seis escravas alforriadas ainda durante o Brasil Império. Segundo entrevistas realizadas com os mais velhos, as terras da comunidade foram sendo apropriadas ao longo do tempo por meio da grilagem. Estabelecendo relações de reciprocidade e compartilhando um território histórico, assim como estabelecendo laços de parentesco com as famílias de Gurugi e Ipiranga, a origem da Comunidade Quilombola de Mituaçú está associada e/ou ligada ao estabelecimento de três escravas alforriadas entre os rios Jacoca e Gramame na sesmaria da Jacoca. Na memória dos mais velhos havia também na região senhores de

[28] No processo de luta pela terra foram assassinados por capangas do proprietário dois membros da Comunidade Negra de Gurugi: José Francisco Avelino, morto em 1988, e Severina Rodrigues de França assassinada em 1989.

escravos. Após o estabelecimento dessas escravas alforriadas provavelmente chegaram também a Mituaçú negros vindos de outros lugares, não se sabe se eram escravos fugidos, alforriados ou crioulos libertos como destaca Cantalice (2013). Ver fotografias recentes de Mituaçú e Ipiranga (p.82).

Fotografia 02: Comunidade Quilombola de Mituaçú.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 03: Comunidade Quilombola de Ipiranga.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Partilhando laços de parentesco com Ipiranga e Gurugi a origem da Comunidade Negra de Paratybe se associa à formação do Quilombo de Paratybe. Como mencionamos anteriormente, foi formado no final do século XVIII nas terras da ordem religiosa dos Carmelitas. O quilombo de Paratybe ao contrário do Cumbe e do Espírito Santo não foi destruído por meio de expedições policias ou de particulares, apesar de frequentemente afrontarem a ordem estabelecida na Paraíba escravista. Assim as vastas terras pertencentes à ordem religiosa dos Carmelitas nas margens do Rio Gramame nas imediações da Vila de Conde serviram para abrigar o Quilombo do Paratybe. Não somente as condições naturais favorecidas pelo estuário do Rio Gramame com seus mangues teria atraído uma parcela da população pobre da cidade para as terras do sul da capital João Pessoa, mas, sobretudo, a presença do Quilombo do Paratybe na área (BRASIL, 2012). Cavalcanti (1972) relata a comunidades de Paratibe como um antigo quilombo estabelecido às margens do Rio Gramame, constituído eminentemente por uma só família negra. Casavam-se entre si e seriam remanescentes dos primeiros escravos fugidos que haviam formado o antigo quilombo do Paratybe.

Não se sabe como, mas as terras da ordem religiosa dos Carmelitas, como já mencionamos, foram sendo legalizadas por posseiros com o advento da Lei de Terras de 1850, todavia as famílias que vivem na Comunidade de Paratibe, hoje, são posseiras, suas terras não tem nenhum registro em cartório. Na década de 1950, são registradas recorrendo à memória dos mais velhos, cinco principais famílias em Paratibe, que com os casamentos endogâmicos e com pessoas de fora conformam a atual árvore genealógica da Comunidade. Destacamos que não foi à memória da existência de um quilombo formado durante o período da escravidão que motivou às famílias de Paratibe a se autorreconhecerem e a lutarem por um território ocupado tradicionalmente. Mas, a perda do espaço ocupado há gerações, nos últimos trinta anos devido à expansão da malha urbana de João Pessoas sobre a comunidade (BRASIL, 2012). Ainda segundo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação realizado na comunidade em 2012, atualmente uma parcela considerável do território de Paratibe foi apropriada por "loteamentos, conjuntos, condomínios populares e granjas com muros altos e cercas que impedem a circulação dos moradores antigos" (p.106). Na atualidade, é comum encontrar placas de venda de áreas dentro do território reivindicado pela comunidade, ver Fotografias 04 e 05 (p.84).

Fotografia 04: Comunidade Quilombola de Paratibe.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 05: Placa de venda de área dentro do território reivindicado pela Comunidade Quilombola de Paratibe.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

3.2. Memórias de assujeitados e construção de territórios de autonomia: as comunidades negras rurais do Brejo Paraibano

Com fim da escravidão se consolidou na Paraíba a relação de moradia no interior das grandes propriedades como destacamos anteriormente. É dessa relação entre morador e proprietário da terra que emergem as comunidades negras do Senhor do Bonfim e Mundo Novo no interior dos antigos engenhos escravistas do Brejo paraibano, no município de Areia. Com abolição, a principal relação de trabalho estabelecida para suprir a mão de obra necessária ao desenvolvimento dos diversos ciclos econômicos na região do Brejo foi o sistema de moradia. Nesse sistema, o camponês ficava na condição de *assujeitado*. Tinha, portanto, a obrigação de trabalhar de forma gratuita alguns dias da semana para o dono da terra e assim garantir sua moradia e a possibilidade de fazer os seus próprios roçados. Foi a partir dessa relação que se originaram as comunidades negras de Mundo Novo e Senhor do Bonfim.

O Engenho Bonfim foi adquirido por Honorato Barbosa da Silva em 1913. Nos anos posteriores as terras do Engenho Bonfim são ampliadas por meio da aquisição de novas terras pela família Barbosa da Silva no entorno do antigo engenho. Na década de 1960 com o falecimento de Honorato Barbosa da Silva coube a divisão dos bens da família. O Engenho Bonfim foi legado para dois dos seus filhos: Efigênio e Maria Amazille. Efigênio se desfez da sua parte, que aos poucos foi sendo vendida e transformada em sítios de forma contigua a parcela pertencente a Maria Amazille. Foi nas terras do Engenho Bonfim que ficaram sob a propriedade de Maria Amazille, com 123 hectares, onde as famílias negras ficaram vivendo que constituem a atual Comunidade Quilombola do Senhor do Bonfim. Nesta área encontra-se a sede da casa grande, os resquícios do antigo engenho de rapadura, o engenho de cachaça e a antiga casa de farinha[29].

Por tanto, as famílias que atualmente vivem na Comunidade Quilombola do Senhor do Bonfim começaram a chegar Às terras do antigo engenho no início do século XX quando foi adquirido por Honorato Barbosa da Silva. Há mais de 90 anos chegou a família de João Faustino dos Santos que se estabeleceu nas terras de Engenho na condição de morador. Ganhou assim o direito a ter e/ou fazer uma casa, ao trabalho na terra para si e a obrigação de plantar cana de açúcar em meação com o dono do

[29] Brasil (2009).

engenho. Firmava-se então uma relação de obrigações mútuas e assimétricas, onde o morador se encontrava numa situação de subserviência. Na década de 1950 se estabelece no Engenho, na condição também de morador, a família dos Pedro de Maria. É desses dois grupos familiares que descendem os moradores da Comunidade Quilombola do Senhor do Bonfim (BRASIL, 2009).

Foi trabalhando no engenho em condições de semiescravidão, presas ao sistema de barracão e pela negação do direito a terra, que as famílias da comunidade vão se reproduzir no decorrer do tempo. Essa reprodução realizou-se sempre sob o signo da violência, já que caso não fossem cumpridas as obrigações morais firmadas entre morador e proprietário a expulsão da terra e a punição da família era efetivada. A fome foi lembrada, pelos nossos entrevistados, como uma constante na vida das famílias do Senhor do Bonfim durante aquele período. De acordo com o RTID realizado na comunidade em 2009 vinculada à história do Engenho Bonfim e da sua comunidade está a estreita relação estabelecida com o território conhecido por Barra dos Negros. Parte da área onde estava localizado este lugar foi incorporada ao antigo Engenho Bonfim, e a mão de obra de muitos dos seus moradores foi empregada nas terras do engenho.

Em 2002 faleceu a proprietária do Engenho Bonfim. Um ano depois os herdeiros de Maria Amazille venderam a propriedade a dois compradores. Iniciam-se nesse momento os conflitos na área. Com a venda da terra em 2003, os novos proprietários entraram com um pedido de reintegração de posse que culminará com a prisão de dois antigos moradores. Iniciam-se também as ameaças de morte e de expulsão, assim como a restrição do acesso a algumas áreas as famílias negras pelos novos proprietários. Esse conflito perdurará até o ano de 2007 quando a terra com 122 hectares é adquirida pelo INCRA. Atualmente a érea está dividida entre as 24 famílias descendentes dos *Faustinos* e dos *Marias.* Ver Fotografia 06 (p.87).

Fotografia 06: Antiga casa grande do Engenho Bonfim, hoje ocupada pelas famílias quilombolas da Comunidade Senhor do Bonfim.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Compartilhando uma história semelhante surgiu a Comunidade Mundo Novo nas terras pertencente à Fazenda Engenho Mundo Novo de propriedade da família Cunha Lima. Alguns dos moradores se estabeleceram nas terras dos engenhos da família como moradores livres, outras são descendentes de antigos escravos que pertenciam à família Cunha Lima e trabalhavam em seus engenhos de rapadura e aguardente. Na memória das famílias da Comunidade Mundo Novo é recorrente a figura do feitor, que vigiava o trabalho dos moradores, como também os castigos aplicados pelo "Major", nome dado ao antigo proprietário da fazenda.

Assim, os moradores que desobedeciam as ordens do "Major" recebiam castigos semelhantes aos escravos. Segundo Almeida (1980), a violência praticada contra os cativos durante a escravidão continuou sendo aplicada após a escravidão aos negros que permaneceram vivendo nas terras dos antigos senhores na cidade de Areia. Os senhores de engenho que haviam sido também senhores de escravos continuaram castigando os seus trabalhadores. Já que após a escravidão, muitos homens e mulheres negros, permaneceram nas terras de seus antigos donos, agora sob a condição de moradores.

As famílias de Mundo Novo, homens, mulheres e crianças, trabalhavam a terra de segunda a sábado, vigiados da mesma forma que no período da escravidão. Entretanto, eram as mulheres que prestavam os serviços domésticos na casa grande. As terras de Mundo Novo, juntamente com as terras dos engenhos Gitô, Santa Isabel e Carrapata, no município de Areia, pertenciam a uma única fazenda de um mesmo

proprietário. Com a morte do antigo dono, as terras foram dividas entre os herdeiros em quatro fazendas com os respectivos nomes. As terras da fazenda Mundo Novo passaram a pertencer a Roberto Cunha Lima, que permaneceu explorando o trabalho dos moradores. Era comum não pagar os dias de trabalho das famílias, dívida que permanece até hoje. Em 2010, Roberto Cunha Lima faleceu e as terras de Mundo Novo foram repassadas para os seus herdeiros.

Desde o ano do falecimento do patriarca da família em 2010, os novos herdeiros da fazenda ameaçam vender a propriedade e retirar as famílias da terra. Para isso, foram colocados capatazes na fazenda para intimidar os moradores e danificar os roçados. No trabalho de campo realizado em setembro de 2012, as famílias da comunidade estavam construindo a sede da associação. Em outubro do mesmo ano, as proprietárias, conseguiram impedir a construção do prédio por meio de uma liminar na justiça. O relatório antropológico da comunidade está sendo realizado por equipe de servidores do INCRA-PB. No entanto, como a titulação das terras quilombolas no Brasil constitui um processo lento, o futuro da comunidade está ameaçado. Segundo entrevistas realizadas na comunidade a fazenda conta com mais de 800 hectares de terra. São vinte quatro o número de famílias negras que moram ancestralmente nesse território. Ver Fotografias 07 (p.88) e 08 (p.89).

Fotografia 07: Casa típica das famílias quilombolas da Comunidade Mundo Novo.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 08: Vista da Fazenda Mundo Novo, onde vivem as famílias quilombolas da Comunidade Mundo Novo.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

A negação do direito a terra e a relação com o passado escravista das mulheres e homens negros das comunidades rurais quilombolas na Paraíba é uma constante. Não obstante, as trajetórias em comum, as comunidades quilombolas se formaram a partir de processos distintos como já mencionamos. Se as comunidades quilombolas do município de Areia se desenvolveram nas terras de antigos engenhos, não ocorreu o mesmo com a comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos localizada no município de Alagoa Grande no Brejo paraibano. Existem várias hipóteses para a formação desta comunidade.

De acordo com o RTID da comunidade realizado em 1998 a primeira explicação situa a origem Caiana dos Crioulos no século XVIII quando chegaram os primeiros moradores, escravos fugidos, provenientes do município de Mamanguape localizado na Zona da Mata Paraibana. Os primeiros moradores de Caiana dos Crioulos seriam cativos que haviam fugido após uma rebelião ocorrida na Baia da Traição situada na Zona da Mata Paraibana, quando aportou um navio negreiro com escravos para suprir a mão de obra dos engenhos na várzea paraibana. Os primeiros moradores chegaram às serras Caiana dos Crioulos seguindo o curso do Rio Mamanguape, que corta a cidade de Alagoa Grande.

Ainda segundo o referido RTID existe uma segunda hipótese que defende que os negros de Caiana dos Crioulos se estabeleceram na comunidade quando começaram as

campanhas abolicionistas no município de Areia, na segunda metade do século XIX. Os abolicionistas teriam facilitado à fuga e a libertação de escravos que se estabeleceram nas serras de Caiana dos Crioulos. A terceira hipótese da origem da Comunidade apresentada pelo mesmo RTID é a que associa à chegada em Alagoa Grande de escravos fugidos provenientes da destruição do Quilombo dos Palmares, no estado de Alagoas.

Por fim, há também uma explicação que relaciona a formação de Caiana dos Crioulos com a fuga de escravos dos engenhos dos atuais municípios de Campina Grande, Alagoa Nova, Areia e Alagoa Grande como menciona Galliza (1979). Ver fotografia recente da comunidade (p.90).

Fotografia 09: Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos
Fonte: Trabalho de campo (2012)

3.3. Os muitos caminhos percorridos em busca de terra e território: a formação das comunidades negras rurais e urbanas no Agreste Paraibano e Borborema

Nas regiões da Borborema e Agreste a ocupação de terras devolutas foi uma alternativa encontrada por homens e mulheres negros, durante e após o fim da escravidão, na Paraíba. Economizando, apesar das muitas privações conseguiram

também ter acesso à terra mediante a compra de pequenas áreas a fazendeiros. Também, estabeleceram-se em terras doadas por antigos senhores.

Foi com a perseguição dos negros que participaram da Revolta do Quebra Quilos na década de 1870, que Manuel Paulo Grande, ancestral fundador, fugiu para viver com outros negros nos matos e chegou às terras onde, hoje, vivem as famílias da Comunidade Pedra D'Água. Não se sabe ao certo se Manuel Paulo Grande era crioulo livre, alforriado ou escravo fugido. Ocupou uma terra sem dono e dos seus oito filhos descendem a maioria das famílias dessa comunidade. No decorrer do tempo, as terras foram diminuindo com a expansão da pecuária e com o crescimento do número de famílias. Na atualidade as 130 famílias que compõem a comunidade, ocupam pequenas áreas restritas apenas aos quintais da casa (LIMA, 1992; BRASIL, 2010). Ver Fotografia 10 (p.91).

Fotografia 10: Comunidade Quilombola de Pedra D'Água
Fonte: Trabalho de campo (2012)

São, também, descendentes de Manuel Paulo Grande algumas das famílias da comunidade quilombola do Grilo, no município de Richão do Bacamarte. Histórias de vida partilhadas, relações de parentesco e de reciprocidade relacionam as famílias de Pedra D'Água com as do Grilo. Em meados do século XX, as famílias que hoje moram no Grilo compraram pequenas áreas ao fazendeiro "Nuca Honório". Deixando para trás a vida de assujeitados e explorados nas terras de "Américo Sobrinho", onde moravam até o momento na condição de posseiros.

Algumas dessas famílias conseguiram comprar a terra após muitos anos de trabalho, como moradores na propriedade de Américo Sobrinho. Nela eram obrigados a cultivar o roçado do Américo Sobrinho de segunda a sábado, impedidos de trabalharem nesses dias para sustentar as suas famílias. Segundo os nossos entrevistados, foram tempos de muitas necessidades e privações. Como nos lembra Leonilda, presidente da associação do Grilo: *[...] quem trabalha na terra dos outros não bota roçado, passa fome.*

O período em que as famílias trabalhavam nas terras de Américo Sobrinho é lembrado como o tempo em que eram cativos e assujeitados. É importante destacar que o Grilo é preexistente ao período em que as famílias compram pequenos pedaços de terras na área. Localizado em cima de uma serra em lajedos de pedras, seus primeiros habitantes teriam sido o casal Josefa Graciliano dos Santos e Manuel, que chegou ao local por volta de 1918 de acordo com o RTID do Grilo realizado em 2010. E se o tempo de cativeiro e sujeito termina com a compra de um pequeno pedaço de terra, não finda por outro lado o problema da sua falta, que perdura até o ano de 2013 quando o INCRA realiza o processo de desintrusão dos proprietários do território reivindicado pela Comunidade. Ver Fotografia 11 (p. 92).

Fotografia 11: Comunidade Quilombola do Grilo
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Há seis gerações Manuel Rufino dos Santos chegou com os seus irmãos, Edwiges e Antonio Grande, ao Matão. Esta era uma área de mata pouco explorada

conhecida com esse nome antes da chegada do próprio Manuel Rufino. Hoje o Matão é conhecido, tanto na cidade como pelas famílias quilombolas, como um território que era muito mais extenso no passado. Esse território era o Matão dos Negros, conhecido no passado também como Pirauzinho dos Negros. Esta última denominação faz referência provavelmente ao fato das famílias que deram origem a comunidade trabalharem na vizinha e antiga Fazenda Pirauá, no município de Gurinhém. Foi nessas terras que Manuel Rufino dos Santos se estabeleceu com seus irmãos. Antonio Grande mudou-se do Matão com a sua esposa Antônia para outra localidade e sua irmã Edwiges não deixou herdeiros. Foram, por tanto, os nove filhos de Manuel Rufino dos Santos com a sua esposa, Antônia, que povoaram a Comunidade Quilombola do Matão, dos quais descende hoje a maioria das famílias da comunidade (BRASIL, 2009). Ver fotografia 12 (p.93).

Fotografia 12: Comunidade Quilombola do Matão
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Data de 1850 a chegada dos primeiros moradores (Sinésio, Joaquim Luiz, Pedro Luiz, Manuel Honório e Antônio Honório) a Comunidade Cruz da Menina localizada no município de Dona Inês. Inicialmente conhecida com a denominação de Tapuio, em 1956, o nome da comunidade foi mudado para Cruz da Menina. Esta última designação é proveniente da história da menina Dulce, que faleceu de sede e fome perto de uma

fonte de água na comunidade durante na seca de 1877[30]. Ver fotografia recente da comunidade (p.94).

Fotografia 13: Entrada da Comunidade Quilombola de Cruz da Menina.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

A Comunidade de Serra do Talhado, no município de Santa Luzia é considerada originaria da chegada de José Bento Carneiro, Zé Bento, e a sua esposa, a louceira e parteira Cecília Maria Da Purificação (Mãe Cizia). As pesquisas sobre a comunidade desenvolvem-se a partir da década de 1970, após a divulgação do premiado documentário Aruanda, produzido por Linduarte Noronha já em 1960[31]. Zé Bento teria chegado de Pitombeira comunidade quilombola localizada município de Várzea em busca de um lugar onde houvesse madeira disponível e recursos naturais para viver e poder trabalhar. Ele e Cecília estabeleceram-se na área conhecida como Olho D'Água do Talhado por volta de 1860. Zé Bento faleceu em 1890 e Cízia em 1925 deixando

[30] Esta história continua presente na memória dos mais velhos e contada por eles. A história da menina Dulce está associada à grande seca que assolou os sertões nordestinos nas últimas décadas do século XIX e vitimou centenas de sertanejos. Migrando do sertão, Dulce e a sua família chegam às terras do Major João Antônio que ao negar a ela água e comida leva a sua morte. No local onde Dulce faleceu foi erguida uma cruz e atribuído a ela milagres. Mais tarde foi construída uma capela no local e todo mês de setembro são realizadas peregrinações e o pagamento de promessas a milagres atribuídos à menina Dulce.
[31] O documentário retratou o modo de vida das famílias de Serra do Talhado e suas estratégias cotidianas para continuar se reproduzindo.

treze filhos. Após suas mortes a terra é dividida entre os herdeiros de ambos os sexos em 1927 dando origem a diversos sítios que constituem o que hoje conhecemos como a Serra do Talhado (CAVALCANTI, 1975; SANTOS 1998; NÓBREGA, 2007; ARAÚJO 2011).

É partir da migração dos descendentes de Zé Bento e Cízia da Serra do Talhado, para a sede da cidade de Santa Luzia que se formará a comunidade Quilombola do Talhado Urbano. Na década de 1960 começam a migrar as primeiras famílias da Serra do Talhado para ocupar os terrenos pertencentes ao Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) na periferia do bairro São José na cidade de Santa Luzia. Vitimados pelas sucessivas secas, pela *praga do bicudo* que destruiu as plantações de algodão[32], fonte de renda das famílias no período, os seus moradores começam a migrar de forma mais intensa nas décadas de 1970 e 1980 de acordo com o RTID da comunidade realizado em 2009, ver Fotografia 14 (p.96). Essa migração prosseguiu nas décadas seguintes esvaziando a comunidade. Além do bairro São José, as famílias de Serra do Talhado, ocuparam também outros bairros em Santa Luzia como os bairros de São Sebastião, Frei Damião e Nossa Senhora de Fátima.

[32] A cultura do algodão que vinha sendo produzido na Paraíba desde o período colonial de forma complementar à pecuária e permitia que fosse cultivado de maneira consorciada com outras culturas de ciclos mais curtos principalmente nas regiões do Sertão e Agreste é acometida por uma praga no início da década de 1980. Conhecida como "praga do bicudo" destruiu e/ou devastou grande parte das plantações de algodão do período. A produção áurea do algodão é lembrada pelas mulheres das comunidades quilombolas do Talhado Urbano e Serra do Talhado como tempos de fartura.

Fotografia 14: Da direita para esquerda a Profª. María F. García, eu e Neuza, moradora do Talhado Urbano ao lado de um pé de algodão plantado no quintal de sua casa para relembrar os tempos de fartura.

As pesquisas mencionadas apontam como fatores para esse deslocamento a escassez de terra em função da ampliação do número de famílias da comunidade no decorrer do tempo, assim como, a falta de acesso a serviços sociais básicos. A migração de quase totalidade da comunidade da área rural para a urbana deu-se pela impossibilidade de ter condições de trabalhar e permanecer na terra e pela busca de melhores condições de vida na cidade. A escassez fundiária talvez não tenha sido um fator decisivo, uma vez que as terras pertencentes às famílias segundo entrevistas realizadas com os moradores na Serra do Talhado tem uma média de 100 hectares o que a distingue da maioria das comunidades quilombolas estudadas. Não foi a área e sim a impossibilidade de acesso a recursos hídricos ou investimentos para a convivência com o semiárido, que levou ao esvaziamento e o abandono das propriedades rurais das famílias quilombolas, ver Fotografia 15 (p.97).

Fotografia 15: Casa com cisterna na Comunidade Quilombola Serra do Talhado
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Pitombeira, lugar de onde se estima que chegou o casal Zé Bento e Cízia, os ancestrais fundadores de Serra do Talhado, começou a ser ocupado na década de 1850. Esta área divide-se em vários sítios: Pitombeira, que deu nome à comunidade, Lagamar, Navios, Quixaba, Tamanduá, Viola e Xique-Xique. Foi em meados do século XIX que os escravos livres, Matheus Velho e sua esposa Justina, alforriados pelo seu senhor Manuel Maximiano de Maria Nóbrega o "Capitão Neco da Ramadinha" se estabeleceram em terras doadas na localidade do Sítio Tamanduá. Posteriormente, chegam ao sítio de Matheus Velho e Justina quatro casais de escravos fugitivos: Severino e Conceição; Inácio Félix e Izabel; Simplício e Belarmino e; Gonçalo Fogo e Marcionila, e são acolhidos pelos mesmos. Na década de 1870 chega a Pitombeira outro negro chamado Izidro que também passa a morar no sítio de Matheus Velho e Justina. Em 1875 Manuel Avelino de Oliveira Nóbrega, o "Capitão Néco de São Nicolau", faz uma doação de terra no Sítio Tamanduá ao casal de escravos livres José e Máxima. Foi assim que a comunidade de Pitombeira foi sendo ampliada a partir da doação de terras a escravos livres (NÓBREGA, 2007; SOUZA 2011). Ver Fotografia recente da comunidade (p.98).

Fotografia 16: Comunidade Quilombola de Pitombeira
Fonte: Trabalho de campo (2012)

As comunidades quilombolas estudadas nesta pesquisa embora apresentem processos formativos diferenciados, partilham uma historia e/ou trajetória em comum a da exclusão do direito a terra e a sua relação com o passado escravista. Perderam grande parte dos territórios ocupados tradicionalmente para a monocultura canavieira, para a pecuária extensiva, para especulação imobiliária, para granjeiros, ou tiveram que se *assujeitar* a uma situação de semiescravidão aos donos da terra para permanecer morando e trabalhando nela. Dispondo do mínimo de terra e com pouca fertilidade, à única alternativa que restou a parcela das famílias quilombolas, estudada, para fazer os seus roçados foi arrendar as terras de grandes proprietários, se reinventando cotidianamente e buscando estratégias para se reproduzir socialmente. São forçados a migrar de forma temporária ou permanente para trabalhar nas grandes cidades ou são recrutadas pela monocultura canavieira e pelas fábricas. É essa a situação enfrentada pela maioria das comunidades quilombolas pesquisada. Uma história contada e partilhada por muitas famílias quilombolas no interior da Paraíba é aquela que fala da perda das terras nos momentos de seca, quando os fazendeiros se aproveitavam dos momentos de privação e fragilidade das famílias e adquiriam suas terras numa permuta extremamente desigual. As famílias trocavam a terra com os fazendeiros por alimento.

É desse contexto histórico e geográfico que analisaremos os papeis exercidos pelas mulheres quilombolas na reprodução social das comunidades pesquisadas. No

Capitulo III faremos uma discussão sobre o trabalho e a divisão do trabalho das mulheres camponesas, para em um segundo momento apresentarmos os sujeitos da nossa pesquisa. No próximo capitulo nos interessa entender como estão posicionadas socialmente as mulheres quilombolas, que são também camponesas, no espaço agrário paraibano para posteriormente compreender, que trabalhos desempenham e o valor social desse trabalho.

CAPITULO III

O DESVENDAR DOS SUJEITOS DA PESQUISA:

as mulheres quilombolas na Paraíba

As comunidades quilombolas na Paraíba, que emergiram do processo de produção e ocupação do espaço agrário mediante diversos processos formativos, são majoritariamente camponesas, como evidenciamos no Capítulo II. Portanto, estão permeadas por uma lógica moral, hierárquica e simbólica intrínseca à reprodução social camponesa. Ela se fundamenta na autoridade paterna, que envolve valores sociais estabelecidos na relação interdependente entre terra, trabalho e família, e que se contrapõe à racionalidade da sociedade capitalista, apoiada no individualismo e na mercadoria. Portanto, a hierarquia social camponesa sustentada na autoridade paterna e na divisão sexual do trabalho dentro da família, atribui ao trabalho feminino designações e/ou nomeações e significados diferenciados e, regra geral, inferiorizados em relação ao trabalho desempenhado pelo homem. Nessa hierarquia é o homem quem trabalha e a quem cabe o domínio do processo produtivo, da comercialização, da organização do trabalho, da sua divisão e dos arranjos familiares.

São essas as discussões, que compõem a primeira parte deste capítulo que pretende desvendar a partir desse debate a forma como as mulheres quilombolas estão inseridas no espaço agrário paraibano por meio da sua participação no trabalho familiar, camponês, e na trama estabelecida pela divisão sexual do trabalho nas unidades familiares e nas comunidades. O nosso interesse neste capitulo é compreender quem são as mulheres quilombolas na Paraíba atualmente, a partir da abordagem da sua participação na reprodução social e espacial das suas famílias e comunidades, em última instância, dos seus territórios. Nesta perspectiva apresentaremos alguns elementos que nos ajudam a entender melhor essa participação e diferença, e por vezes, desigual dessas mulheres, tais como: a sua escolaridade e o acesso a programas sociais e de crédito produtivo. Em um segundo momento discutiremos a divisão sexual do trabalho no interior das áreas de roçado familiares e na própria comunidade.

1. Entre a reciprocidade e a campesinidade: lógica e reprodução social do modo de vida camponês

Como evidenciamos no Capítulo II da dissertação, do processo de ocupação e produção do espaço agrário paraibano emergiu um campesinato composto por uma diversidade de formas de ocupação e/ou apropriação da terra. Formas de apropriação efetivadas por meio do trabalho na terra, que deram origem a modos de vidas distintos coadunando também um universo heterogêneo de elementos étnico-raciais. Essa pluralidade de saberes e de formas de viver correspondem para Carvalho (2005):

> [...] a culturas diversas, religiosidades, valores éticos e sociais diferenciados, formas de socialização variadas, identidades e autoidentidades distintas, relações múltiplas com os aparelhos de poder, aspirações e expectativas sociais diversas (p.162).

Não obstante a sua heterogeneidade, a luta por terra e/ou por território que garanta o uso da terra pelas famílias quilombolas, segundo a racionalidade própria do campesinato, representa um modo de vida, uma forma de organizar o espaço, o trabalho e a própria vida. Entendemos que essa racionalidade expressa um significado singular em relação a terra e aos demais recursos naturais. Segundo Carvalho (2005), o significado da terra para o camponês implica também uma relação cultural, que não se restringe apenas à produção de alimentos ou de produtos necessários à sua reprodução:

> 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 artesania, 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. À 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 (p.165).

A racionalidade camponesa difere, portanto da lógica capitalista de apropriação da terra e dos recursos naturais. A recriação e/ou reprodução do campesinato não se sustenta a partir de uma relação com terra enquanto mercadoria que, vise à acumulação de capital, é terra de trabalho, é morada da vida como nos lembram Garcia Junior (1975) e Heredia (1979). Como destaca Martins (1986):

> Quando o capital se apropria da terra, esta se transforma em terra de negócio, em terra de exploração do trabalho alheio; quando o trabalhador se apossa, ela se transforma em terra de trabalho (p.59)

Com um modo de viver e ser, que lhe é peculiar, o camponês não se caracteriza enquanto capitalista mesmo inserido numa economia capitalista, ao contrário, continua se reproduzindo e recriando-se enquanto tal, na sociedade do capital, que ao mesmo tempo, que conduz um processo de desenvolvimento reproduzindo relações eminentemente capitalistas contraditoriamente produz relações camponesas de produção (CARVALHO, 2005; OLIVEIRA, 1995). Muito menos desaparecerão ou permanecerão estruturalmente como antes ou se transformarão complementarmente em proletários como profetizam as teorias clássicas sobre o capitalismo, como destaca Shanin (2005).

Na concepção analítica a respeito da reprodução social do campesinato, Woortmann, K. (1990) não se ocupa da compreensão da dinâmica da produção de bens materiais pela família camponesa, mas com a produção cultural da família enquanto valor. O autor pensa essa reprodução, sem negar os processos históricos, a partir da perspectiva de uma *campesinidade* que representaria uma dimensão do modo de vida camponês comum a diferentes lugares e tempos.

Partindo desse principio, a terra para o camponês não significa apenas uma unidade na qual empenha a sua força de trabalho para produzir as condições materiais de sua existência subordinada à lógica capitalista. A sua relação com a terra estaria imbuída de valores simbólicos, de uma moralidade, de uma ética e de uma hierarquia social. A terra, portanto, representa um patrimônio familiar apropriado pelo trabalho e como dádiva, não é simples coisa ou mercadoria. É o patrimônio familiar trabalhado que se constrói a família enquanto valor. A lógica ética da campesinidade estaria apoiada em três elementos interligados e interdependentes: a terra, o trabalho e a família, organizados segundo valores centrais como a honra e a hierarquia:

> [...] naturalmente, cada cultura terá categorias nucleantes específicas, mas ao que parece, existem certas categorias comuns ás sociedades camponesas em geral, como a terra, família e o trabalho. O importante, contudo, não é que seja comum, mas que sejam nucleantes e, sobretudo relacionadas, isto é uma não existe sem a outra. Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia (WOORTMANN, K. 1995, p. 23).

Dessa forma, para o autor mencionado, pode-se contrapor a reprodução social do campesinato à sociedade capitalista, sustentada na idéia do indivíduo e na mercadoria. Se na sociedade do capital temos uma ordem eminentemente econômica e individual o campesinato se inter-relaciona por meio de uma ordem moral e pela noção de totalidade.

Enquanto a primeira constitui indivíduos que fazem parte da totalidade a segunda é caracterizada por seres relacionais constituintes da totalidade que se recriam mediante uma moralidade. Na sociedade do capital as categorias terra, trabalho e família são pensados de forma separados uma da outra, assumindo outros significados:

> [...] a terra não é pensada em função da família e do trabalho, mas em si mesma, como uma coisa, ou como mercadoria; a família é também pensada em si, sem relação com o trabalho ou a terra, o mesmo acontecendo com o trabalho, que pode mesmo ser pensado como uma abstração, como um valor. Temos, então, no primeiro caso um modelo relacional e, no segundo um modelo individual, tanto no plano das categorias, como no plano das relações sociais e das pessoas (WOORTMANN, K. 1990, p.23).

Assim, se na sociedade capitalista há uma lógica da dívida que é liquidada com o seu pagamento, ausentando aquele que deve de um compromisso moral, nas relações sociais camponesas há a preponderância de uma dádiva sustentada nos verbos dar, receber e retribuir. Dessa forma, aquele que recebe a dádiva se sente moralmente obrigado a agradecer e/ou retribuir a quem o ofertou, seja aos santos, a deus, à natureza, ao vizinho, ao amigo, estabelecendo e consolidando as relações de afetividade por meio de uma troca recíproca, de uma dívida moral, que não finda, posto que é intrínseca, inerente ao modo de vida camponês (CUNHA, 2013). Se as relações sociais na sociedade capitalista são mediatizadas pelo indivíduo e pela mercadoria, o mesmo não ocorre com o modo de vida camponês, o qual é permeado pelas relações de reciprocidade que nega a essência da mercadoria, do negócio. É o nós, que se contrapõe ao outro, ao estranho, no qual é estabelecido um intercâmbio constante, uma troca permanente de saberes.

Sabourin (2009) entende por reciprocidade a dinâmica que gera vínculo social e se expressa mediante formas de solidariedade e ajuda mútua na produção e redistribuição de alimentos, como também nas relações simbólicas que envolvem a religiosidade e as afetividades. A reciprocidade não se apoia apenas na produção de valores de uso, como destaca o autor:

> [...] a lógica da ajuda mútua ou da solidariedade do sistema de reciprocidade não visa à produção exclusiva de valores de uso ou de bens comuns a compartilhar, e sim a criação "de ser", de vínculo social. Para obter a consideração dos outros, é preciso possuir, claro; mas é preciso possuir para dar, para redistribuir, no âmbito da família e de uma família para outra. Assim, a lógica da reciprocidade visa realmente ampliar as relações sociais e afetivas através da redistribuição, ou seja, por meio da reprodução da dádiva ou do compartilhamento dos recursos (p. 55).

Está intrínseco ao campesinato a sua capacidade de se recriar, se adaptar, se ressignificar, se transformar e continuar se reproduzindo enquanto classe política e enquanto modo de vida como destaca Moura (1986):

> [...] o camponês adaptou-se e foi adaptado, transformou-se e foi transformado, diferenciou-se internamente, mas permaneceu identificável como tal. Teve suas formas de produção e organização de vida redefinida e, em larga escala, postas a serviço de uma realidade estrutural mais poderosa: a engrenagem de reprodução do capital (p.18-19).

Reinventam-se cotidianamente lançando mão de diversas estratégias que permitem a sua reprodução. O emprego da mão de obra dentro das unidades familiares, a divisão do trabalho, o negócio, o casamento endogâmico, ou mesmo o casamento preferencial, o compadrio, o celibato, a ida dos filhos para o seminário, a migração, o número de filhos pensado de acordo com o tamanho da terra, a herança preferencial da terra, que gera os deserdados e as relações de parentesco são entendidos por Woortmann, K. (1990) e Woortmann, E. (1995) como estratégias utilizadas pelo camponês que permitem a reprodução social do seu modo viver, que também é transformado historicamente. São estratégias que, possibilitam a preservação da hierarquia familiar, sustentada pela autoridade paterna e do valor família, que se sobrepõe aos interesses individuais. O objetivo maior é a manutenção da terra enquanto patrimônio familiar e a reprodução hierárquica da família.

Partindo do princípio que a reprodução social do campesinato não compreende apenas a produção das condições materiais da sua existência, mas também as relações simbólicas estabelecidas com a terra e com os recursos naturais sustentadas na hierarquia familiar e no valor família discutiremos no próximo tópico a divisão sexual do trabalho nas unidades camponesas sustentada na autoridade paterna, recuperando autores que debaterem essa temática em suas pesquisas. Para, em um segundo momento, falarmos sobre as mulheres quilombolas e a divisão sexual do trabalho nas posses familiares nas comunidades negras rurais e urbanas onde vivem e as quais nós pesquisamos.

2. Os nomes e os significados do "não trabalho" das mulheres camponesas

Uma característica inerente ao modo de vida camponês, como já destacamos, são a relações hierárquicas estabelecidas entre os membros da família. Essa hierarquia se expressa na organização e realização do trabalho, nos arranjos familiares, nos diferentes papéis, deveres e direitos atribuídos diferencialmente aos seus membros de acordo com o gênero e a idade. Podemos destacar diversas pesquisas, realizadas em distintas regiões brasileiras, que discutiram a organização e divisão do trabalho e a separação dos espaços de atuação de homens e mulheres na agricultura camponesa, alicerçada na autoridade masculina e na invisibilidade e subordinação do trabalho exercido pela mulher. Entre elas destacamos as obras de Garcia Junior (1974), Heredia (1984), Paulilo (1987; 2004) e Brumer (2004). Essas pesquisas revelaram, a partir de estudos de caso, que os nomes que designam o trabalho das mulheres têm um significado inferior. Assim o trabalho desempenhado pela mulher, independente da tarefa realizada ou da força física despendida, recebe a nomeação de "leve", de "ajuda" ou de "complemento". O valor diferenciado conferido ao trabalho feminino na agricultura camponesa está baseado na naturalização dos papéis atribuídos ao gênero, onde o homem trabalha e a mulher não.

A divisão sexual do trabalho representa a primeira divisão social real do trabalho e acentuou-se com o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas (SMITH, 1988). Esse fato constitui, para Hirata e Kergoat (2007), a forma da divisão social do trabalho resultante da relação social estabelecida entre os sexos. Essa relação é determinada histórica e socialmente, e se fundamenta na ideia de que naturalmente o homem é qualificado para exercer determinadas funções ligadas à esfera produtiva e a mulher é destinada a desempenhar atividades no espaço reprodutivo. Por conseguinte, cabe também ao homem a apropriação de funções com maior valor social.

A divisão sexual do trabalho, para essas autoras, está organizada segundo os princípios da separação sustentada na distinção de que há trabalho de homem e trabalho de mulher e no princípio hierárquico que atribui valores desiguais para o trabalho masculino e para o trabalho feminino. Hirata e Kergoat (2007) compreendem que esses princípios:

> [...] são válidos para todas as sociedades conhecidas, no tempo e no espaço. Podem ser aplicados mediante um processo específico de

> legitimação, a ideologia naturalista. Esta rebaixa o gênero ao sexo biológico, reduz as práticas sociais a "papéis sociais" sexuados que remetem ao destino natural da espécie (P. 599).

Hirata (2002) destaca a existência, hoje, de duas amplas teorias antagônicas sobre a divisão sexual do trabalho:

> A primeira remete mais a uma conceitualização em termos de "vinculo social", por meio de seus conteúdos (solidariedade orgânica, complementação, conciliação, coordenação, parceria, especialização e divisão de papéis). A segunda remete mais a uma conceitualização em termos de "relação social" (divisão do trabalho, contradição, antagonismo, dominação, opressão, poder) e uma teoria geral das relações sociais (p. 279).

A primeira teoria parte do princípio da complementaridade entre homens e mulheres e da conciliação dos papéis, entendida a partir da perspectiva da tradicional especialização de papéis sexuais, na qual a mulher é responsável por desempenhar o trabalho doméstico e familiar. Pode ser compreendida do ponto de vista da conciliação entre a esfera profissional e familiar, que visaria uma igualdade na divisão de tarefas entre homens e mulheres beneficiando ambos, como também do princípio da parceria considerando a existência de uma igualdade de status entre os gêneros.

Por outro lado, a perspectiva que entende a divisão sexual do trabalho a partir da relação social fundamenta-se na concepção de que há uma relação antagônica entre homens e mulheres, sustentada pela opressão e/ou dominação e de uma hierarquia social de um sexo sobre o outro. Essa teoria considera que na divisão sexual do trabalho está embutida e/ou contida uma dimensão opressão/dominação. Para Kergoat apud Hirata (2002), por mais que essa divisão se transforme historicamente e varie no tempo e no espaço, permanece estruturada por um viés hierárquico, no qual o trabalho feminino tem um valor social sempre inferior ao masculino. Partilhando dessa ideia, Hirata (2002) assinala que as relações sociais entre homens e mulheres são intensamente marcadas pelas permanências, que não conduzem a uma supressão da divisão sexual do trabalho, sendo perpetuada historicamente.

Como já assinalamos, a divisão sexual do trabalho foi não só consolidada, mas também submetida ao capitalismo. Segundo Saffioti (1976) essa divisão emergiu numa conjuntura histórica na que o trabalho das mulheres já se encontrava em posição social de subordinação e desvalorização. Essa situação foi utilizada pelo capital tanto para pagar salários mais baixos, quanto para submeter às mulheres a intensas jornadas de trabalho. Por outro lado, como a responsabilidade do cuidado da casa e dos filhos já

havia sido relegada às mulheres, o trabalho no espaço doméstico foi sendo transformado na principal atividade feminina, corroborada por uma sociedade que só admitia o afastamento da mulher do lar em casos extremos.

O capitalismo teria não só expropriado os meios de produção do trabalhador e separado o espaço doméstico da esfera da produção, mas submetido à sociedade às leis de mercado. Dessa forma, somente o esforço desempenhado nas atividades econômicas passou a ser considerado trabalho. Sucedeu-se então uma distinção entre trabalho produtivo, aquele que é remunerado e gera valor econômico, e improdutivo, aquele realizado na esfera doméstica. Divisão bem complexa de ser enxergada se pensarmos na agricultura camponesa ou na lógica da reprodução social do campesinato (PAULILO, 2004). De acordo com a citada autora, o conceito de trabalho produtivo foi utilizado para explicar relações de trabalho eminentemente capitalistas:

> Querer empobrecer seu sentido até reduzi-lo ao trabalho que produz o que pode ser vendido, o que tem valor de troca, é, como diz Alexander Chayanov, tentar explicar diferentes formas de produzir apenas com categorias adequadas para o modo de produção capitalista, o que só faz sentido se entendermos essas formas como transitórias, em vias de extinção (p.245).

Se nas relações de trabalho no capitalismo temos um trabalhador, que oferta a sua mão de obra em troca de um salário ao capitalista, que extrai por sua vez a mais valia, gerando as esferas da produção (valor econômico) e da reprodução (a casa) e a relação patrão e empregado, no modo de vida camponês que também é patriarcal, e difere das relações capitalistas de produção, temos a autoridade masculina, que subordina a mulher na organização e realização do trabalho nos mais variados espaços.

Utilizar a categoria divisão do trabalho na agricultura camponesa sem relativizá-la ou pensarmos na forma de organização social dos sujeitos camponeses e na sua relação com a terra incorremos no risco de fazermos análises contraditórias. A divisão do trabalho em esferas duais e opositores, como por exemplo, espaços produtivos e improdutivos é extremante complicado de discernir nas comunidades quilombolas estudadas nesta pesquisa, pois não existe uma separação rigorosa entre unidade familiar e de produção. Separar o que é trabalho doméstico do produtivo não é uma tarefa fácil se pensarmos a lógica da reprodução social camponesa. Fazendo uma analogia a Paulilo (2004) podemos ilustrar essa compreensão quando analisamos uma mulher trabalhadora camponesa, que cria galinhas e cultiva horta no quintal ou terreiro da casa, espaço considerado por excelência feminino por vários autores, tanto pode ser destinado para

consumo como para comercialização. Então não podemos atribuir a este espaço a alcunha de espaço eminentemente doméstico, reprodutivo ou improdutivo, pois não estaremos explicando a realidade como de fato ela se concretiza e/ou acontece.

A separação entre unidade familiar e de produção foi utilizada para explicar a organização do trabalho na agricultura camponesa por vários autores como Garcia Junior (1974), Heredia (1984) e Brumer (2004), os quais irão dialogar no caminhar da discussão que compõe este tópico. A nossa compreensão parte do pressuposto, que as esferas domésticas e da produção social do campesinato funcionam de forma dialética interdependente. Portanto, não podemos atribuir eminentemente a estas esferas uma função única, qual seja econômica e doméstica, ou idealizarmos uma lógica simbólica rigorosa sustentada na idéia de que é o espaço doméstico a esfera por excelência de atuação feminina e o espaço produtivo de atuação masculina. Depende do que compreendemos como espaços domésticos e produtivos e de qual realidade estamos falando.

Portanto, precisamos, sobretudo, entendermos as especificidades que a pesquisa nas comunidades quilombolas rurais na Paraíba nos apresenta, que pode, simplesmente, não corresponder a essa divisão. Verificamos que, em muitas ocasiões, o que vai diferenciar as relações de gênero, no que diz respeito à divisão do trabalho na agricultura camponesa, não são os espaços de atuação, mas o valor e/ou peso desigual atribuído ao trabalho da mulher em relação ao exercido pelo homem. Ambos podem atuar tanto na esfera doméstica, pensada como aquele espaço onde se encontra a casa (construção física) e o quintal, quanto produtiva onde são cultivados os produtos com maior valor econômico e valor de troca. Todavia, quem exerce o trabalho e o tipo de atividade, determinará qual terá o valor social maior.

Nas comunidades quilombolas pesquisadas, geralmente são de responsabilidade das mulheres, tarefas da esfera doméstica considerada não trabalho como cuidar dos filhos, lavar, cozinhar. Os homens cuidam do pomar limpando, podando, do concerto da casa, de uma cerca, de uma ferramenta de trabalho. A nomeação aqui é trabalho e para ele considera-se, que se demanda maior força física. Ambos, portanto, atuam no espaço doméstico considerado nesta análise, porém desempenhando tarefas diferenciadas com valores sociais desiguais. O mesmo ocorre quando nos referimos ao roçado. Homens e mulheres trabalham no roçado, é assim, por conseguinte um espaço de atuação masculina e feminina, mas, todavia participam, de forma menos ou mais intensa, de acordo com os afazeres diferenciados com pesos distintos.

Brumer (2004) entende a divisão sexual do trabalho no estabelecimento agrícola camponês levando em consideração dois aspectos. Em primeiro lugar, nas unidades camponesas há o esforço do trabalho conjunto de todos os membros da família visando o bem comum e a sua reprodução. Existe assim uma aproximação entre, o que as leituras mais economicistas do campesinato definem de unidade de produção e de unidade de consumo. Por outro lado, a ordem camponesa está inserida numa sociedade paternalista e machista no qual é responsabilidade masculina abastecer a família. As tarefas atribuídas às mulheres nas atividades produtivas são realizadas em função de uma suposta natureza feminina, construída historicamente. Podemos conjecturar então que, as mulheres não estão presentes apenas no espaço doméstico. Assim espera-se e considera-se que, as mulheres sejam propícias e capacitadas a executar determinadas tarefas, entre elas:

> a) repetitivas, tediosas e intensivas; b) a capacidade de realizar várias tarefas ao mesmo tempo; c) possibilidade de associar ao trabalho suas responsabilidades na esfera da reprodução; d) devido a seus encargos na esfera doméstica, sua disponibilidade para envolver-se preferencialmente em trabalhos temporários; e) sua maior habilidade para execução de algumas tarefas que requerem dedos pequenos e ágeis, assim como a permanência em posição desconfortável; f) a aceitação de uma remuneração relativamente inferior à paga a homens ou a trabalhadores envolvidos em outras atividades; g) maior docilidade o que implica maior aceitação das exigências do trabalho e menor número de reivindicações (BRUMER , 2004, p.213-214).

De acordo com os papeis atribuídos aos gêneros há uma divisão de tarefas nas unidades camponesas. Em seus estudos de caso sobre a vida, a organização e divisão do trabalho em unidades camponesas que emergiram associadas à dinâmica da monocultura canavieira, no estado de Pernambuco, Garcia Junior (1975), Heredia (1979), Heredia e Garcia Junior (1984), fizeram uma análise rigorosa sobre a divisão sexual do trabalho e dos espaços de atuação na agricultura camponesa pernambucana.

Essas pesquisas destacaram que a posição ocupada por cada membro da família está associada a sua disposição no que diz respeito às tarefas realizadas no *roçado* ou na *casa.* O roçado é resultante do trabalho desempenhado pelo conjunto dos membros da família, sob a autoridade paterna. Através das atividades desenvolvidas em ambos os espaços o grupo adquire os meios necessários para a reprodução familiar. A casa[33] representa nesta relação, a unidade de consumo, e o roçado à unidade de produção.

[33] Para Heredia e Garcia Júnior (1984) a esfera da casa não se restringe ao âmbito físico da construção, está incluído em seu domínio o "terreiro" que circunda a construção, onde está o pomar, a horta e onde são criados os animais. É esta a compreensão que utilizamos quando dialogamos com os autores citados.

Comparecem, portanto as dualidade e oposições, nas que o primeiro elemento representa o espaço por excelência de atuação feminina, subordinado ao segundo, o espaço da ação masculina:

> O trabalho no roçado é que possibilita o consumo familiar que se realiza na casa, adquirindo o roçado um caráter dominante sobre a casa (HEREDIA, 1979, p.89).

Os papéis atribuídos a homens e mulheres no campesinato constroem-se por meio dos processos de aprendizagem, na transmissão de saberes entres pais e filhos que se inicia muito cedo, ainda na infância. Meninos e meninas são ensinados a desenvolver determinadas atividades acompanhando os seus pais em um constante processo educativo por meio do trabalho familiar, que será amadurecido e complexificado na vida adulta. Durante a infância camponesa se aprende a realizar afazeres diferenciados com valores desiguais. As meninas são instruídas e/ou ensinadas pelas mães a realizarem tarefas consideradas femininas. Ao passo que os meninos aprendem a desempenhar atividades, que estão mais próximas das definidas como masculinas. Os processos de aprendizagem e de transmissão de saberes funcionam para o campesinato como uma dimensão social e simbólica, que constrói e define os papéis sociais de cada membro segundo seu gênero e idade. Essa transmissão de saberes possibilita a reprodução social do campesinato, que consolidará na vida adulta as tarefas, que devem realizar homens e mulheres de forma hierárquica, garantindo a sua reprodução. E nessa construção do saber-fazer, que se constroem como apontamos o que é ser mulher ou homem camponês.

Partindo desse pressuposto, os autores mencionados apontaram que as atividades desenvolvidas no roçado (produção) e que garantem o consumo familiar são consideradas trabalho, ao passo que as tarefas realizadas na esfera da casa (consumo) não são consideradas enquanto tal, portanto a casa é o espaço do não trabalho. O pai de família é o responsável pela garantia do consumo familiar, é ao homem atribuído o papel de gerir as atividades desenvolvidas pelo conjunto dos membros da família no roçado, logo as atividades que realizam são consideradas trabalho.

Mesmo afirmando que as mulheres desempenham determinadas atividades no roçado, que cabem exclusivamente a elas ou não, as autores enfatizam que, se o lugar do homem é o roçado, o lugar da mulher é a casa. Todavia, tanto na casa quanto no roçado se realiza mediante a responsabilidade do pai de família. Apesar dessa afirmação Heredia (1979) destaca a presença das mulheres em ambos os espaços, ainda que

realizando tarefas inferiorizadas e sob a autoridade masculina. Contudo, da mesma forma que se considera que a mulher não trabalha na casa, as atividades que exercem no roçado também não são consideradas trabalho:

> Se as atividades do roçado, em oposição às atividades da casa, são consideradas de trabalho, dentro do âmbito específico das tarefas agrícolas nem todas são tidas como tal. Desta forma, o que a mulher faz no roçado não é caracterizado como trabalho, este último se limita às tarefas realizadas especificamente pelos elementos masculinos. As tarefas do roçado, quando são efetuadas por elementos femininos perdem o caráter de trabalho (HEREDIA, 1979, p.80-81).

O terreiro, que também compõe a esfera da casa, dependendo do horário também pode constituir um espaço de atuação masculina, no caso específico analisado por Heredia (1979):

> O terreiro atrás da casa também é um espaço nela incluído, já que aí as mulheres desenvolvem grande parte das atividades, constituindo durante o dia uma esfera de atuação feminina. De noite, por outro lado, o terreiro dos fundos passa a ser um espaço masculino, pois ali permanecem o gado bovino e os animais em geral (p.96).

Podemos afirmar que a esfera da casa não é um espaço somente de atuação feminina. Embora, as análises dos autores mencionados sejam datadas historicamente consideramos nesta pesquisa que, tanto a casa, entendida como um espaço mais amplo, que incluí a construção física e o terreiro, quanto o roçado, são espaços de atuação tanto do homem quanto das mulheres camponesas. O que diferencia é o valor do trabalho realizado pelas mulheres e pelos homens e a intensidade dessa atuação em cada espaço e as tarefas desempenhadas por cada um deles. Por outro lado, se pensarmos o espaço físico da casa separado do espaço imediato do terreiro, teremos uma participação eminentemente feminina. Essa identificação entre o espaço restrito da casa e o trabalho das mulheres foi possível constatar nas comunidades quilombolas estudadas nesta pesquisa, quanto compreendemos casa e terreiro separados.

A hierarquia social na agricultura camponesa também é estendida à criação de animais. De acordo com a pesquisa de Heredia e Garcia Júnior (1984), conforme a função social do animal ele pode ficar sob a responsabilidade do pai de família ou da mãe. Portanto, os animais criados na esfera doméstica tem uma importância secundária, pois estão incluídos nos bens considerados menos importantes, e, portanto ficam sob o encargo da mulher, o que não ocorre com os animais de grande porte como o gado, que tem um valor social e de troca maior e fica sob a responsabilidade masculina, do pai de família. Quando não é o gado, pode ser qualquer outro animal que o substitua em

termos de importância. É comum encontramos nas distintas regiões paraibanas as mulheres quilombolas cuidando das galinhas, de cabras e bodes e os filhos e o marido do gado e dos cavalos.

A venda da produção também é considerada responsabilidade do pai de família. Para Heredia (1979) e Garcia Júnior (1974) a comercialização da produção é um prolongamento do trabalho desempenhado no roçado. Para esses autores, há duas razões para a venda da produção ser masculina. Em primeiro lugar, cabe ao homem, chefe de família, prover a casa e em segundo lugar, a venda dos produtos é realizada fora do estabelecimento agrícola, isto é, no espaço público oposto a casa e de domínio masculino. Os animais pertencentes à mãe também são comercializados pelo pai, ou por um filho mais velho. Assim atribui-se ao homem a responsabilidade pela mediação entre o mundo interno e o externo. Nas feiras, espaços onde os produtos podem ser vendidos, também são femininos. Porém existe uma hierarquia no que diz respeito aos produtos comercializados. O homem comercializa os produtos considerados mais importantes e a mulher os secundários.

De acordo com Brumer (2004), as mulheres camponesas, que participaram das suas pesquisas, se responsabilizavam pela venda ocasional de bens por elas produzidos no espaço doméstico. Todavia, isso não nos permite falar de autonomia e poder dessas mulheres neste espaço, uma vez que elas geralmente vendem os produtos de pequeno valor econômico.

Garcia Júnior (1974) e Heredia (1979) mencionam, que os animais de pequeno porte e com menor valor econômico e social criados no terreiro, incluído na esfera da casa, nomeados de “bichos de terreiro”, são destinados tanto para o consumo interno da família quando para a comercialização:

> [...] a criação (bichos de terreiro, animal de pequeno porte), tarefa feminina, visa obter renda monetária suficiente para cobrir certas despesas da órbita feminina. Em primeiro lugar é com a venda da criação que a mãe de família, mulher do pequeno produtor, obtém o dinheiro para a compra dos objetos indispensáveis ao consumo doméstico (GARCIA JÚNIOR, 1974, p.30).

Da mesma forma, Brumer (2004) menciona a venda ocasional de alguns produtos ou bens produzidos pelas mulheres camponesas no espaço doméstico, como ovos e queijo. Podemos então afirmar a complexidade e a contradição posta ao conferir a este espaço de forma rigorosa a alcunha de reprodutivo, pois ele também gera valor

econômico. Concordamos com Chayanov (1979) quando fala que unidade de produção é ao mesmo tempo unidade de consumo e vice e versa.

As análises das pesquisas realizadas pelos autores citados nos permitem afirmar que a utilização de categorias analíticas amplamente utilizadas para entender e explicar relações capitalistas de trabalho, como a divisão sexual e espacial do trabalho, não necessariamente se ajustam a outras relações sociais de produção, como a camponesa. A divisão sexual do trabalho na agricultura camponesa está relacionada, com a representação social do que é ser mulher e do que é ser homem. Ou seja, o que se espera que cada gênero exerça na sociedade, em função dos papéis que lhe são determinados a partir de um instrumento de controle cultural apoiado numa suposta natureza feminina e/ou masculina. Já que o valor social do trabalho é dado, não pela natureza do trabalho, mas por quem o executa na agricultura camponesa (TEDESCHI, 2006; 2007; 2010; 2012).

A desigualdade de gênero presente na racionalidade e nas sociedades camponesas, nos leva a posicionar-nos de forma crítica diante das perspectivas que homogeneízam o/a camponês, caracterizando-o a partir de uma ideia universalizante. Partindo desse pressuposto, o campesinato também é enxergado sem sexo, sem etnia, mediante uma ótica eminentemente masculina e branca. Idéia que perpassa o imaginário social, os órgãos do governo e, por conseguinte, as políticas públicas.

De modo geral na agricultura camponesa o trabalho da mulher é tido como ajuda, mesmo quando trabalham com a mesma intensidade e efetivam as mesmas tarefas que os homens. É tarefa masculina exercer o trabalho considerado pesado que requer maior força física, à mulher compete tanto realizar atividades de caráter mais rotineiro associadas à casa, quanto tarefas consideradas mais leves na produção agrícola segundo Brumer (2004). Essa classificação em trabalho leve ou pesado para Paulilo (1987; 2004) está fundamentada não na intensidade ou característica da atividade desempenhada, mas na posição ocupada na hierarquia familiar. Assim, a tarefa é leve ou pesada em função de quem a realiza, será sempre pesada quando é desempenhada pelo homem e leve quando é a mulher que realiza, não importa quanto esforço físico a mulher ponha para a sua efetivação.

2. Quem são as mulheres quilombolas na Paraíba?

É senso comum nos estudos considerados neste texto, que o privado (a casa) como sinônimo de doméstico é o espaço por excelência ocupado pelas mulheres camponesas, por outro lado, o homem atua nos espaços públicos (roçado e o mundo externo ao estabelecimento familiar) fundamentado na constituição social e cultural do ser homem e do ser mulher, nas representações que se fazem do masculino e do feminino como já destacamos. Dessa forma, a divisão sexual do trabalho então permeia o imaginário social, segundo uma concepção naturalizada onde cabe ao homem a responsabilidade de provedor e à mulher as tarefas necessárias à funcionalidade do espaço doméstico, relegando à mulher a reclusão a casa. Portanto, elas são privadas da participação nas tomadas de decisões, que digam respeito ao estabelecimento familiar e as comunidades onde vivem.

Estudando a realidade das mulheres quilombolas que fizeram parte desta pesquisa, constatamos que essas mulheres não atuam somente no espaço doméstico (privado), elas transitam da casa ao roçado e vice e versa. Aliás, quando focamos as comunidades quilombolas na Paraíba, que se configuram territorialmente combinando espaços de uso familiar com os de uso coletivo, como as fontes de água, as *mangabeiras*[34] ou os locais de extração de lenha, todos eles no espaço identificado como "público", observamos que, majoritariamente são espaços onde as mulheres desenvolvem tarefas e trabalhos para a reprodução das famílias. Esse fato desmistifica a identificação mecânica do espaço produtivo-público como um espaço masculino e o espaço doméstico-privado como feminino, para as territorialidades camponesas e quilombolas.

Na comunidade quilombola do Gurugi, onde as áreas de mangabeiras estão localizadas fora do âmbito da casa (construção física, mais o terreiro ou quintal), constitui um espaço de atuação majoritariamente das mulheres, como também a sua comercialização. Não podemos afirmar, por tanto, que as mulheres quilombolas estão eminentemente relegadas a um espaço privado entendido como a casa. Caso contrário,

[34] A mangabeira, (*Hancornia speciosa)*, frutífera da família das apocináceas, é planta arbórea de porte médio, que atinge de 5 a 10 metros de altura. Nativa do Brasil é encontrada vegetando espontaneamente em várias regiões do país, desde os Tabuleiros Costeiros e Baixadas Litorâneas do Nordeste, onde é mais abundante, até as áreas sob Cerrado da Região Centro-Oeste; verifica-se ainda sua ocorrência nas Regiões Norte e Sudeste. No Nordeste, a mangabeira faz parte da vegetação de Cerrado ou de Tabuleiro; é encontrada desde a faixa litorânea até o Agreste, vegetando em solos profundos, pobres e arenosos (VIEIRA NETO, et. al, 2002).

poderíamos estar analisando a lógica da reprodução social quilombola, que também é camponesa a partir de elementos que só conseguem explicar com clareza as relações capitalistas de produção.

Concordamos com Tedeschi (2006; 2007; 2010) quando menciona as muitas barreiras e dificuldades estabelecidas por uma hierarquia social sustentada na sociedade patriarcal. Estas submetem as mulheres camponesas a relações de poder desiguais que as impedem de se expressarem, de se fazerem ouvir e participarem da tomada de decisão na vida cotidiana nas propriedades ou áreas familiares. Assim como decidirem sobre os rumos, que a comunidade, o território onde vivem, podem tomar.

Durante nossos trabalhos de campo constatamos que essa condição subalterna das mulheres quilombolas, está mudando para algumas delas. Existe uma clara liderança feminina em grande parte das comunidades, que mostra como essas mulheres ocupam cargos de poder e de decisão nos territórios nos quais atuam. Se as mulheres lideranças quilombolas rompem com o padrão dos estudos que apresentam as mulheres camponesas excluídas das tomadas de decisões mais importantes, que digam respeito ao futuro do lugar onde vivem isso não significa dizer que não estejam submetidas a outras formas de opressão/dominação e/ou subordinação.

É pensando no protagonismo destas mulheres como lideranças comunitárias, que optamos por iniciar o próximo tópico apresentando os espaços de superação dessas mulheres, as esferas onde exercem poder, onde tomam decisões. Mesmo considerando que, em muitos desses espaços se reforçam os tradicionais papeis de gênero. Em um segundo momento, apresentamos uma análise sobre as mulheres quilombolas na Paraíba que participaram da nossa pesquisa. Em um terceiro momento, o capítulo finaliza com uma análise sobre o trabalho desempenhado por essas mulheres e a forma como se apresenta a divisão das tarefas nos diferentes espaços (casa-quintal, roçado) e o significado de seu trabalho.

3.1. Participação política nas associações comunitárias e formação de grupos de mulheres

A história das mulheres quilombolas como lideranças na Paraíba se iniciou tanto

dentro das associações comunitárias[35], quanto fora delas. Ser liderança e estar liderança nestas comunidades não significa necessariamente exercer um cargo dentro do quadro administrativo das associações. Ser liderança comunitária significa muito mais que administrar as associações, significa estar disposta a lutar por terra, por saúde, por educação, por melhores condições de vida, direitos que lhes forma negados historicamente. As mulheres lideranças carregam consigo uma história constante de lutas cotidianas que permeam e permearam as suas vidas, uma história de enfrentamento aos preconceitos sofridos, aos poderes públicos instituídos, aos fazendeiros e ao Estado[36]. Estão se politizando e compreendendo que não basta o Estado reconhecer uma dívida histórica com o povo negro que vive no campo, hoje, é preciso mais, é preciso garantir terra e condições de permanecer vivendo e trabalhando nela. Entenderam que para garantir o território tradicionalmente ocupado é preciso lutar, uma vez que a política de acesso a terra às comunidades negras rurais, protagonizada pelo Estado se torna cada vez mais ineficiente. Compreenderam também, as múltiplas questões étnico-raciais, que perpassam as desigualdades sociais na sociedade brasileira. Há que lutar por terra, por melhores condições de vida, contra a exploração do trabalho e a concentração fundiária, mas também contra uma sociedade racista que se reveste e se camufla em uma suposta democracia racial[37].

Foi protagonizando cotidianamente distintas lutas, que as mulheres quilombolas estão presentes na presidência de 71% das associações organizadas nas comunidades pesquisadas. Cabe enfatizar que ser liderança comunitária independe do cargo ocupado, podem exercer essa função de forma histórica dentro das comunidades em que vivem. Estas mulheres estão à frente das associações das comunidades quilombolas de Gurugi Mituaçú, Ipiranga, Paratibe localizadas na Zona da Mata Paraibana; Caiana dos Crioulos, Pedra D'Água, Grilo, Cruz da Menina e Sitio Matias situadas na região do Agreste Paraibano; Talhado Urbano, Serra do Talhado Pitombeira localizadas na região da Borborema. Mesmo quando não estão presentes no quadro administrativo das

[35] Estamos nos referindo às associações comunitárias legalmente constituídas, com registro em cartório.

[36] As trajetórias e histórias de vida das mulheres quilombolas junto as associações comunitárias será melhor apresentadas no capitulo IV da dissertação, quando discutiremos o protagonismo destas mulheres na luta no território e pelo território na Paraíba.

[37] Na década de 1930 é lançado um discurso no meio intelectual que estimula uma apologia da igualdade e da harmonia social, ocultando o racismo, a desigualdade social e a discriminação da sociedade brasileira. Esse discurso foi chamado de *mito da democracia racial* da qual o principal expoente foi Gilberto Freyre, que expôs suas ideias na obra *Casa Grande e Senzala*. Gilberto Freire defendeu que no Brasil ocorreu uma boa escravidão, e entendeu a mestiçagem brasileira não como fruto de uma relação social assimétrica, ou de determinada conjuntura histórica e social desigual, mas como um modelo de civilização a ser reconhecido e talvez exportado (SCHWARCZ, 1996).

associações, as mulheres quilombolas participam de forma expressiva nas reuniões e nas tomadas de decisões das comunidades em que vivem, algo que pudemos presenciar nas nossas inúmeras idas a campo e nas entrevistas realizadas com as lideranças comunitárias[38]. As mulheres quilombolas, que fizeram parte desta pesquisa são majoritariamente camponesas, 95% tem filhos, 75% ou são casadas ou vivem uma união estável. Ao passo que as mulheres solteiras representam 16%, as viúvas 9% e as que não têm filhos 5%.

São estas as mulheres que vêm se articulando atualmente em grupos produtivos voltados principalmente para a confecção de artesanato, corte e costura, produção de sabão e cultivo de horta. Estas ações são constituídas eminentemente por mulheres, ocasionalmente há a participação masculina, são elas que estão à frente, organizando esses grupos. Estas representam iniciativas que partiram dos estímulos da AACADE que viabilizou junto às mulheres quilombolas cursos de formação e projetos voltados para produção e para a confecção de artesanatos; das associações comunitárias; e iniciativas das próprias mulheres quilombolas, no caso da comunidade do Talhado Urbano, que já produziam tradicionalmente um artesanato em argila no Talhado Rural, e continuaram confeccionando-a quando migraram para a cidade de Santa Luzia. Em 1996 foi construído um galpão onde as louceiras continuam trabalhando até hoje. No ano de 2004 foi formada a Associação das Louceiras Negras do Talhado Urbano registrada oficialmente em cartório, o que a difere dos outros grupos os quais não se constituíram enquanto associações, ver Fotografias 17 e 18 (p.118). A formação da associação das louceiras do Talhado Urbano lhes permitiu obter mais autonomia, uma vez que não dependem de uma associação comunitária para viabilizar projetos de seu interesse. Ao contrário, é por meio da associação das louceiras, que são viabilizados projetos para a comunidade.

[38] Não fizemos registro fotográfico desses momentos coletivos, por que muitas mulheres não concordaram em serem fotografadas.

Fotografia 17: Cerâmica produzida pelas louceiras do Talhado Urbano
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 18: Placa, que fica na entrada do "barracão" das louceiras do Talhado Urbano.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Historicamente a confecção das louças pelas mulheres de Serra do Talhado representava umas das formas de sustento das famílias. Eram as mulheres, que faziam à cerâmica, desciam a Serra do Talhado e vendiam as peças nas feiras livres do município de Santa Luzia[39]. A confecção das louças representa uma tradição transmitida de uma geração a outra de mulheres. Como já mencionamos, a partir da década de 1960 as louceiras foram migrando da Serra do Talhado onde originalmente faziam o artesanato para a cidade de Santa Luzia e aos poucos passaram a fazer o artesanato somente no Talhado Urbano onde organizaram a sua associação. A renda obtida por meio da comercialização das peças, não representa uma renda significativa para as mulheres que as confeccionam.

As louças são vendidas por um valor que, segundo a presidente da associação, muitas vezes não compensa o trabalho. Relata-nos que as peças não são valorizadas como deveriam na cidade de Santa Luzia, por isso o baixo preço. Apesar de ter um forno próprio para queimar as peças e um espaço para confeccioná-las, necessitam comprar a argila. Morando na cidade essas mulheres não têm mais disponibilidade a matéria prima em abundância como tinham na Serra do Talhado. Tem também que pagar o transporte para trazê-la até a cidade e comprar a lenha, dentre outras despesas que tornam a confecção das peças onerosa. Esses custos de produção fizeram com que muitas mulheres se desarticularem do grupo e buscassem alternativas de trabalho e renda na cidade.

[39] Ver o curta-metragem Aruanda.

Na Comunidade Quilombola de Gurugi algumas mulheres vêm se articulando em um grupo denominado de Mães do Barro que teve início em 2009 através de uma capacitação do Serviço de Apoio às Micros e Pequenas Empresas (SEBRAE) viabilizada pela associação comunitária. O SEBRAE deu um curso voltado para produção de cerâmica. As mulheres que fazem parte desse grupo estão confeccionando peças em argila e comercializando o que produzem na feira de artesanato no Bairro de Tambaú em João Pessoa. Atualmente, no Grupo Mães do Barro participam ativamente seis mulheres de uma comunidade de 160 famílias, ver Fotografias 19 e 20 (p.119). As Mães do Barro tem sido uma alternativa buscada geralmente pelas mães solteiras, que não obtém nenhuma renda com o trabalho na agricultura. Existe também uma tentativa de articulação das mulheres na Comunidade Quilombola de Paratibe, também voltada para confecção de diversos tipos de artesanato em fase inicial.

Fotografia 19: Exposição do artesanato das Mães do Barro na festa da consciência negra no Gurugi (2010)
Fonte: Trabalho de campo (2010)

Fotografia 20: Peças produzidas pelas Mães do Barro, pronta para passar pelo processo de queimação (2010).
Fonte: Trabalho de campo (2010)

Nas comunidades de Caiana dos Crioulos, Pedra d'Água, Cruz da Menina e Pitombeira existem iniciativas recentes de grupos de mulheres com trabalhos voltados para a costura, artesanato e para o cultivo de horta. Estas ações foram viabilizadas pela AACADE em parceria com as associações. São iniciativas que vêm se fortalecendo, apesar das dificuldades enfrentadas pelas mulheres para consolidar os grupos e comercializar o que produzem.

Na comunidade de Serra do Abreu também há uma tradição das mulheres na confecção do artesanato em argila, porém foi se perdendo no decorrer do tempo. No

trabalho de campo que realizamos nesta comunidade encontramos apenas uma senhora de 80 anos que dominava a técnica da confecção da cerâmica, ver Fotografia 21 (p.120).

Fotografia 21: Dona Tetinha, 80 anos, membro da comunidade de Serra Abreu. A última mestra louceira da comunidade.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Nas comunidades quilombolas do Grilo, Pedra D'Água e Sítio Matias as mulheres confeccionam uma renda conhecida regionalmente como Labirinto, que representa da mesma forma que a cerâmica de Serra do Talhado uma prática tradicional transmitida de uma geração a outra de mulheres. Esse artesanato representava uma fonte de renda para as famílias nos períodos de estiagem, quando não podiam cultivar os roçados. Atualmente as novas gerações não se interessam mais pela prática e as mulheres mais velhas estão deixando de fazer o Labirinto, em função dos problemas de saúde. As mulheres que ainda confeccionam o labirinto fazem as peças por encomenda. Geralmente quem encomenda a peça vende por um preço bem superior se comparado ao valor pago pela mão de obra das mulheres artesãs. Geralmente uma peça leva bastante tempo para ser feita já que envolve varias etapas que são extremamente trabalhosas. Para finalizar o labirinto a peça passa por sete etapas,[40] e na maioria das vezes uma única artesã não domina todas as fases. Ver mulheres artesãs nas Fotografias 22 e 23 (p.121).

[40] A confecção do Labirinto envolve sete etapas quais sejam: riscar, desfiar, encher, torcer, perfilar, lavar e engomar.

Fotografia 22: Membro da Comunidade Quilombola de Pedra D'Água apresentado o labirinto.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 23: Membro da Comunidade Quilombola do Grilo apresentado o labirinto.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

As mulheres costumam fazer o labirinto, no período que estão "livres", tanto do trabalho no roçado quanto dos trabalhos no espaço doméstico. Não podem se dedicar somente ao labirinto. Para poder confeccionar as peças precisam desempenhar todas as outras tarefas da casa e do roçado, que lhe são atribuídas. Costumam também fazer as peças entre uma atividade e outra da casa, pois o funcionamento desta não pode ser comprometido. As mulheres que confeccionam o labirinto não podem se ausentar das tarefas, que envolvem a casa para se dedicar a uma atividade avaliada como "não trabalho", elas fazem o labirinto, não trabalham fazendo o labirinto. Como nos relata a liderança comunitária de Pedra D'Água:

> *Cada um faz na sua casa, por que o Labirinto é o tempo dele, é enquanto agente bota a panela no fogo, enquanto a panela tá lá fervendo, agente está aqui fazendo, depois deixa o Labirinto e vai olhar. São nesses intervalos, por que agente não pára. Vou fazer só labirinto hoje, não, por que faz o Labirinto junto com as outras atividades.*
> *[...] por que muitas tem o roçado tem criança para tomar conta, ai a horinha vaga quando não vai para o roçado, quando é pelo verão que faz o labirinto. Não é certo, só hoje vou fazer o labirinto, vou pegar essa peça só vou parar quando terminar, não faz isso.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

A comercialização é realizada geralmente em feiras ou individualmente, como nos relata Lurdes:

> *Depende, às vezes vendem as peças separadas, tem a menina aqui que*

> *vai para as feiras e ela comercializa o de todo mundo têm os estandes do governo do Estado, aqui em Campina Grande no salão do artesanato, no mês de junho, sempre vai.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Segundo ela o trabalho realizado muitas vezes para fazer o labirinto não compensa a renda recebida com a venda:

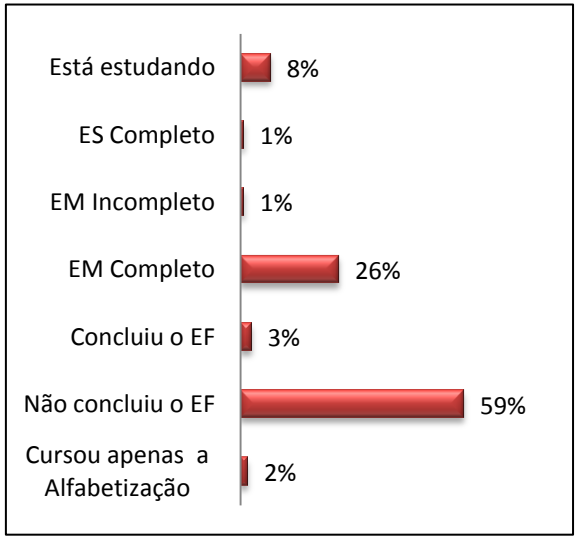
> *[...] por que se agente fosse tirar a diária da agente para fazer uma peça não compensava. Agente vende mais ou menos, mas que dê para pagar o trabalho e o tempo da agente não.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

São as mulheres quilombolas que fazem o Labirinto, a cerâmica que costuram, cultivam horta, que estão buscando espaços que lhes possibilitem melhorar as condições econômicas e de vida da família e o fazem também em busca de espaços no qual possam exercer certa autonomia. As atividades que desenvolvem para isso advêm dos conhecimentos transmitidos pelas mulheres mais velhas da comunidade. O saber-fazer assim se perpetua geração após geração. O acesso a cursos de capacitação, formação profissional ou inclusão à escolaridade básica é algo incomum na história de vida dessas mulheres.

3.2. O acesso à educação: a escolaridade negada

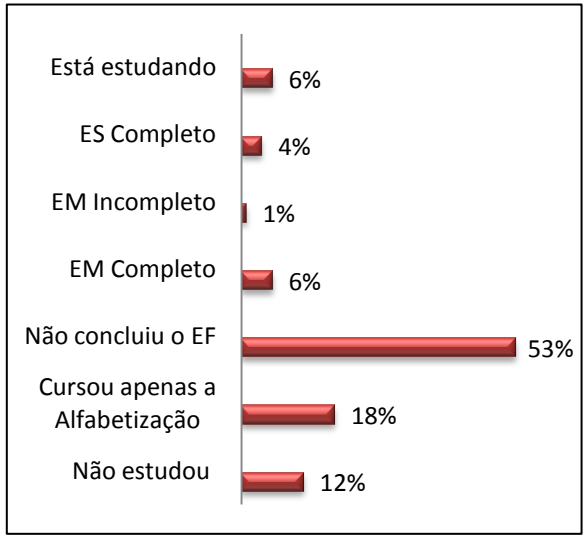
Para apresentar os índices de escolaridade das mulheres quilombolas, que fizeram parte desta pesquisa, optamos por dividir estes índices de acordo com as faixas etárias, uma vez que a nossa pesquisa foi realizada com mulheres que tinham acima dos 18 anos e abaixo dos 80 anos de idade. O Gráfico 02 (p.123) apresenta o grau de escolaridade das mulheres entrevistadas, entre 18 e 40 anos. O Gráfico 03 (p.123) apresenta a mesma informação para as mulheres entre 40 e 60 anos e o Gráfico 04 (p.123) para as mulheres entre 60 e 80 anos. Optamos por esta divisão, pois entendemos que as mulheres que estudamos, de acordo com a sua geração enfrentaram condições sociais e históricas diferenciadas refletindo no maior acesso ou não a escolaridade. Assim, os gráficos não apresentam informações uniformizadas, pois cada faixa etária apresenta um perfil de escolaridade diferenciado. Quando nos referimos às mulheres quilombolas na Paraíba nos títulos dos gráficos, como também no corpo do texto estamos nos referindo às mulheres que fizeram parte da nossa pesquisa.

GRÁFICO 02: Escolaridade das mulheres quilombolas na Paraíba na faixa etária entre 18 e 40 anos (2012).



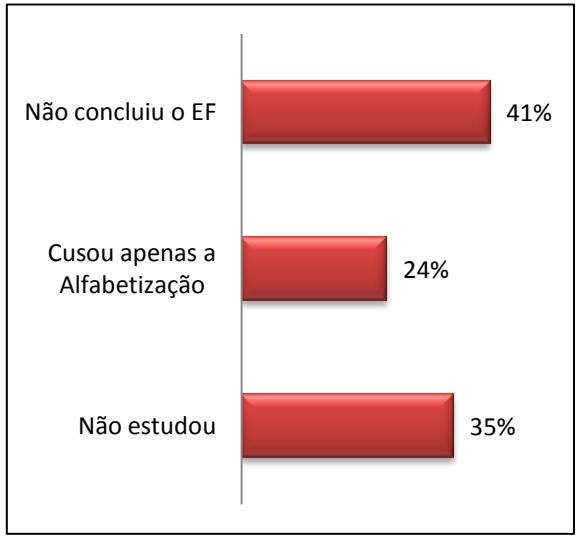
Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

GRÁFICO 03: Escolaridade das mulheres quilombolas na Paraíba na faixa etária entre 40 e 60 anos (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

GRÁFICO 04: Escolaridade das mulheres quilombolas na Paraíba na faixa etária entre 60 e 80 anos (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

Podemos observar que a maioria das mulheres quilombolas nas faixas etárias entre os 18 e os 40 anos e entre os 40 e 60 anos de idade, representadas nos Gráficos 02 e 03, cursaram no máximo oitos anos de estudo, com percentuais que ultrapassam os 50%. Neste percentual estão incluídas as mulheres que chegaram a cursar as primeiras séries, que fazem parte do Ensino Fundamental (EF) I e que representa a maioria, e as que chegaram a atingir as primeiras séries do Ensino Fundamental II que constituem uma minoria. Esses dados apontam para uma quantidade significativa de mulheres semi-analfabetas, ou seja, que cursaram apenas as primeiras séries do Ensino Fundamental I. Elas apenas conseguem assinar o próprio nome, não aprenderam ler nem a escrever. As mulheres incluídas na primeira faixa etária apresentam mais anos de estudos ao contrário da segunda, quando nos referimos às mulheres, que conseguiram concluir o Ensino Médio (EM).

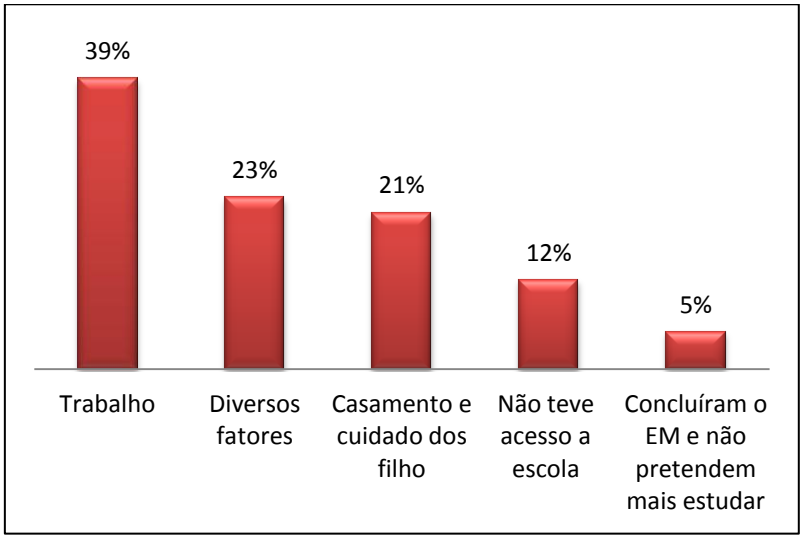
Enquanto 26% das mulheres entre os 18 e os 40 anos de idade conseguiram concluir o EM, apenas 6% das mulheres incluídas na faixa etária entre os 40 e 60 anos de idade chegaram a atingir esse grau de estudo. O inverso ocorre quando mencionamos as mulheres que cursaram somente a alfabetização (o que significa no máximo um ano de estudo), onde há uma diferença considerável entre o Gráfico 02 e o Gráfico 03. Podemos observar que um dado que desponta no Gráfico 02 e não comparece no Gráfico 03 é o dado que representa as mulheres que não conseguiram frequentar a escola. Um percentual de 12% das mulheres entre os 40 e 60 anos idade não estudaram, são, portanto analfabetas.

O maior percentual de mulheres analfabetas está na faixa etária entre os 60 e os 80 anos de idade representada no Gráfico 04. Quando somamos o dado das mulheres que não estudaram com as que cursaram no máximo um ano de estudo esse percentual ultrapassa os 50%. Portanto, as mulheres dessa faixa etária são as que menos oportunidades de estudar tiveram.

As mulheres quilombolas que estão estudando representadas nos Gráficos 02 e 03 em sua maioria cursam a Alfabetização de Jovens e adultos (EJA) e o Ensino Fundamental (EF), ou ainda o Ensino Médio (EM). Por último, com apenas dois casos, o Ensino Superior (ES). Há um percentual expressivo de mulheres que concluíram o Ensino Médio como já mencionamos, mas que, no entanto, não pretendem continuar estudando. Isso por que elas consideram que já estudaram o bastante, e não conseguem vislumbrar nenhuma perspectiva em frequentar o Ensino Superior.

São diversos os fatores apresentados pelas mulheres quilombolas sobre as razões que as levaram a não estudar ou parar os seus estudos. Essa informação está representada no Gráfico 05 (p.125).

GRÁFICO 05: Fatores pelos quais as mulheres quilombolas na Paraíba abandonaram escola ou não estudaram (2012)



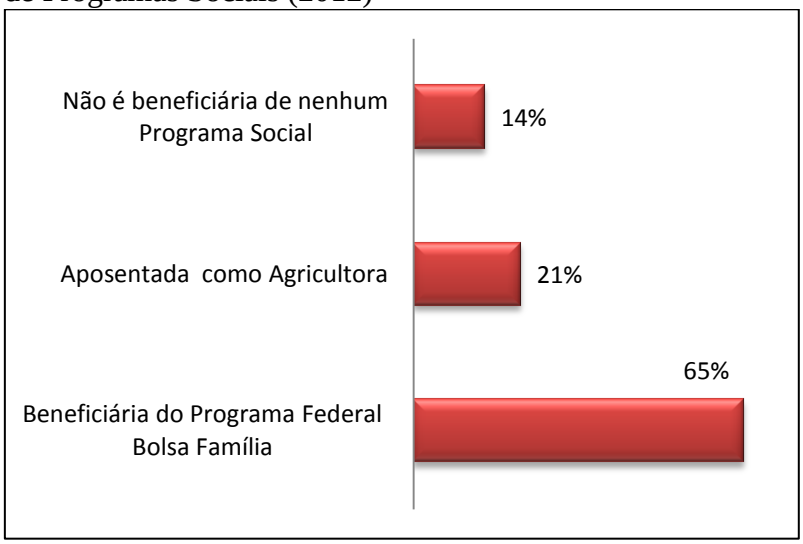
Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

O trabalho no roçado, o casamento e/ou cuidado dos filhos e a falta de acesso à escola foram os principais motivos apontados pelas mulheres quilombolas, como fatores impeditivos para frequentar a escola ou continuar estudando. Somados representam mais de 60% das mulheres. Dentre os diversos motivos que impossibilitaram tanto a permanência das mulheres na escola quanto a sua inserção nela, destacam: a) a falta de condições financeiras dos pais para comprar o material didático exigido pela escola o que ocasionou a desistência; b) a inexistência de transporte para se deslocar à escola na sede da cidade; c) a necessidade de abandonar a escola para cuidar de um parente doente, tarefa geralmente atribuída às mulheres; d) a morte de parente, o que dificultou o sustento da família e acarretou o afastamento da escola para trabalhar; e) problemas de saúde; f) falta de condições financeiras para continuar estudando quando concluíram o Ensino Médio; g) o mais cruel de todos os fatores apresentado, a fome.

3.3. Acesso a políticas públicas e a créditos produtivos

São as famílias destas mulheres, excluídas historicamente do direito à educação, as maiores beneficiárias do Programa Federal Bolsa Família (PFBF) [41]. São, portanto as mulheres quilombolas com baixa escolaridade, que fazem parte de famílias que se encontram em uma condição social de pobreza ou abaixo da linha de pobreza as maiores beneficiárias do PFBF[42]. Por outro lado, se são beneficiárias do PFBF o mesmo não ocorre em relação ao acesso a créditos produtivos voltados para mulheres. Esses dados compõem as informações apresentados nos Gráficos 06 (p.126) e 07 (p 127).

GRÁFICO 06: Mulheres quilombolas na Paraíba beneficiária de Programas Sociais (2012)



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

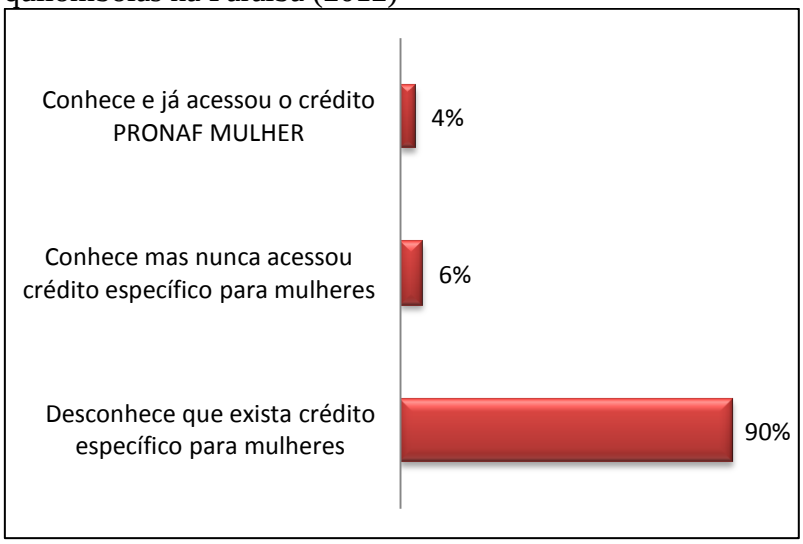
Mais da metade das mulheres quilombolas na Paraíba são beneficiárias do PFBF, seguida pelas mulheres aposentadas como agricultoras. Cabe ressaltar que as mulheres aposentadas estão incluídas na faixa etária acima dos 55 anos. Ao passo que são as mulheres mais jovens as maiores beneficiárias do PFBF. Em muitos casos, a Bolsa

[41]É um programa de transferência direta de renda direcionada a famílias em situação de pobreza (com renda familiar per capita de R$ 70, 01 a R$ 140, 00) e de extrema pobreza (renda familiar per capita de até R$ 70,00). Podem fazer parte do Programa Bolsa Família as famílias com renda mensal de até R$ 140,00 por pessoa devidamente cadastrada no Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico). A renda da família é calculada a partir da soma do dinheiro que todas as pessoas da casa ganham por mês (como salários e aposentadorias, etc.). Esse valor deve ser divido pelo número de pessoas que vivem em casa, obtendo assim a renda por pessoa.

[42] Segundo a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) 74,73% das famílias quilombolas no Brasil se encontram em situação de extrema pobreza.

Família representa a fonte de renda mais importante para estas mulheres, que a complementam exercendo vários tipos de trabalho como veremos nos tópicos seguintes. Embora as mulheres quilombolas, que formaram parte desta pesquisa sejam camponesas, a prática da agricultura nas comunidades em que vivem, não representa uma fonte de renda expressiva, uma vez que só ocasionalmente é comercializado o que é produzido, quando sobra um excedente. Falta terra e condições para trabalhar nela. A agricultura, que praticam geralmente não é viabilizada por nenhum tipo de crédito produtivo. As mulheres quilombolas desconhecem que exista qualquer tipo de crédito específico para elas, como demonstra o Gráfico 07.

GRÁFICO 07: Acesso a crédito específico pelas mulheres quilombolas na Paraíba (2012)



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

Apenas um pequeno percentual, 4%, conhece e já acessou o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) destinado às mulheres[43] conhecido como "PRONAF MULHER" criado em 2003. Esse percentual representa apenas as mulheres da comunidade Senhor do Bonfim, localizada na região do Brejo. Dentre as comunidades quilombolas estudadas é a única onde existe uma

[43] O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) criado na década de 1990, financia projetos individuais ou coletivos, direcionados a geração de renda aos agricultores familiares da reforma agrária. No ano de 2003, foi criada uma nova linha de ação no PRONAF, denominado "PRONAF MULHER". Essa nova linha é considerada um avanço em termos de conquistas para as mulheres rurais porque no Pronaf existente até 2003 o acesso ao crédito era acessado somente a um membro da família, em geral o homem.

comercialização expressiva da produção devido à viabilização de parte dos roçados mediante os incentivos do PRONAF contraído pelas mulheres.

Na comunidade de Serra do Talhado localizada no semiárido paraibano as mulheres contraíram empréstimo pelo "PRONAF MULHER", para compra de animais principalmente de gado. Apesar da Comunidade Quilombola de Gurugi ter sido uma área de assentamento emancipada desde a década de 1990 e onde, no início da sua formação como assentamento, as mulheres contraíram empréstimos para plantação e criação de animais, desconhecem atualmente a existência de um crédito específico para mulheres.

Se as mulheres quilombolas na Paraíba não tem acesso a créditos produtivos, não tem terra suficiente para plantar, nos indagamos quais são as estratégias por elas acionadas, para continuar se reproduzindo socialmente enquanto parte de uma coletividade, de um grupo étnico. Este assunto forma parte dos tópicos 3.4 e 3.5.

3.4. As mulheres quilombolas que se reinventam: de agricultoras camponesas a camponesas donas casa

Atualmente o trabalho na agricultura não representa para a maioria das famílias, que vivem nas comunidades quilombolas da Zona Mata Paraibana a atividade mais importante, embora não tenha deixado de exercer um papel fundamental. Assim, fazer os roçados permanece sendo uma prática recorrente e importante para as famílias das comunidades quilombolas de Gurugi, Ipiranga e Mituaçú, todavia não mais como a principal fonte de renda, como havia sido no passado, mas como importante fonte de alimento. Isso não quer dizer que não existam atualmente famílias que se sustentem tendo o trabalho na agricultura sua principal atividade. Não queremos afirmar que as mulheres quilombolas na Zona da Mata trabalhavam somente na agricultura, fazendo os roçados. Realidade que não reflete a forma como o campesinato se reproduz socialmente. Não somente plantavam os roçados, outras atividades também faziam e ainda faz parte da sua reprodução social como o artesanato, a pesca, a criação de animais. Nas comunidades da Zona da Mata Paraibana, fazer os roçados estava associado principalmente à pesca do peixe amoré, do siri, do caranguejo, a coleta da manga e da mangaba.

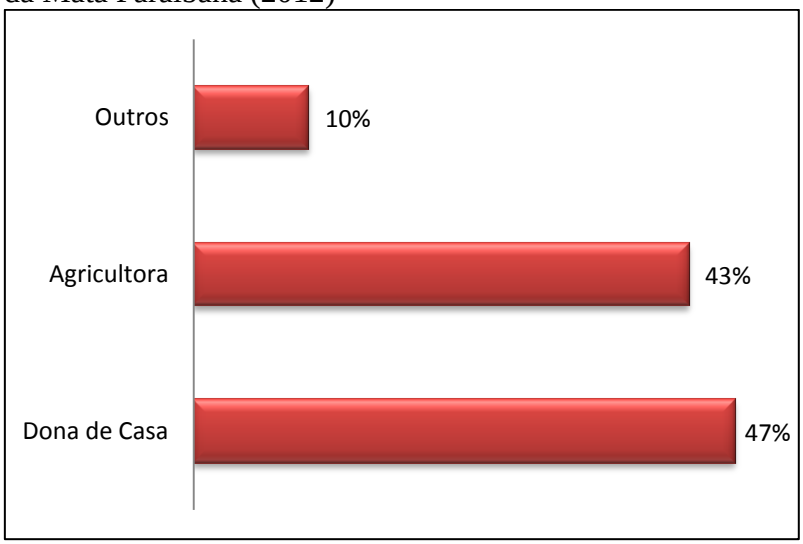
Tem lugar principalmente em Gurugi e Mituaçú a intensificação da criação de gado e de animais de pequeno porte realizada pelas famílias, que antes viviam basicamente do trabalho nos roçados, da pesca e da coleta de frutas. Na comunidade de Ipiranga, que ocupa um pequeno território, tornou-se inviável para as famílias obter do trabalho na agricultura o seu sustento em função da escassez de terra. Algumas das famílias de Ipiranga que participaram do processo de luta pela terra do assentamento Barram de Gramame, vizinho à comunidade na década de 1990 conseguiu obter uma parcela de terra. Mas isso não reflete a realidade da maioria das famílias, que têm apenas a casa com o terreiro ou quintal.

A comunidade de Paratibe considerada urbana, por ter sido atingida nos últimos trinta anos pelo processo de expansão urbana do município de João Pessoa, não tem mais áreas que possibilite as famílias desenvolver a agricultura. Na comunidade de Paratibe as famílias, da mesma forma que em Ipiranga, tem a posse apenas da casa e do terreiro, geralmente ocupado por um pequeno pomar. Há ainda famílias que criam galinhas ou algumas cabeças de gado nestes espaços.

A negação do direito a terra é uma realidade evidente nessas comunidades, mas também é um limite à falta de condições de permanecer trabalhando na terra. As famílias foram crescendo e o tamanho das posses permaneceu igual, ao passo que os filhos, os mais jovens, já não querem repetir as trajetórias de sofrimento dos pais. Mulheres e homens buscam então outras estratégias, que lhes permitam continuar se reproduzindo socialmente enquanto grupo. Essa realidade se reflete no Gráfico 08 (p.130), onde observamos que uma parcela significativa das mulheres se autodefine como dona de casa, pois plantar no terreiro da casa para alimentar à família não é considerado agricultura, nem tão pouco trabalho, já que não gera valor de troca.

Embora a agricultura não se configure mais na principal atividade que sustente a família, estas mulheres não deixaram de ser camponesas, antigas estratégias foram consolidadas, outras foram criadas, permitindo às mulheres quilombolas da Zona da Mata Paraibana existir enquanto tais.

GRÁFICO 08: Ocupação das mulheres quilombolas na Zona da Mata Paraibana (2012)



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

Como já destacamos são diversas as estratégias acionadas pelas famílias dessas comunidades, que lhes permitem continuar se reproduzindo socialmente enquanto grupo. Dessa forma, procurar empregos e se empregarem fora do lugar onde moram é uma constante na trajetória de vida de homens e mulheres quilombolas das comunidades da Zona da Mata Paraibana. Constatamos que há uma parcela de homens mais jovens, que trabalham geralmente em fábricas dos municípios de Conde e João Pessoa tais como a Ondunorte, Conpel, Coteminas, Elizabeth e Brastec. Tendência que imaginamos se incremente nos próximos anos em função da expansão do zoneamento industrial do litoral sul da Paraíba. Principalmente na Comunidade de Paratibe os companheiros das mulheres quilombolas costumam se empregar na construção civil como ajudantes de pedreiro, todavia podemos afirmar que é uma prática recorrente em outras comunidades quilombolas na Paraíba. Por outro lado, uma parcela das mulheres mais jovens, com baixa escolaridade, se ausenta dessa comunidade durante a semana para trabalhar em serviços domésticos, principalmente no município de João Pessoa. Outras procuram empregos temporários em bares e pousados localizadas na orla do município de Conde, que se destaca pelos seus atrativos turísticos. Essas ocupações, geralmente, se realizam por meio de contratações temporárias e informais, em troca de baixos salários.

As mulheres que se identificaram como donas de casa não desempenham apenas o trabalho na casa ou terreiro desenvolvem outras atividades como: serviços de babá; venda de frutas; participação na tradicional coleta da mangaba; confecção de artesanato; como feirantes; diaristas em casa de família; promotoras de vendas e comerciantes.

As mulheres que se identificaram como agricultoras, também desenvolvem outras atividades como: feirantes; pescadoras; diaristas; costureiras; prestadoras de serviço; funcionaria pública; comerciante. Em relação às demais ocupações, identificadas como "outros" no Gráfico 08 destacam: professoras, pescadoras e comerciantes. A pesca tanto de peixe quanto de crustáceos é uma atividade tradicional praticada pelas famílias das comunidades localizadas na Zona da Mata Paraibana, destinada principalmente para o consumo familiar, mas também para a venda, especialmente do camarão. Foi na comunidade de Mituaçú onde encontramos o maior número de famílias que não só pesca o camarão para o consumo interno, mas também o comercializa, tanto na própria comunidade, quanto em feiras livres nos municípios de João Pessoa e Conde. Ver Fotografias 24, 25 e 26 (p.131 e 132)

Fotografia 24: Vista parcial do curso do Rio Gramame, local de pesca das famílias da Comunidade Quilombola de Mituaçú.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 25: Covo (armadilha confeccionada artesanalmente para capturar camarão no Rio Gramame por mulher quilombola moradora de Mituaçú).
Fonte: Trabalho de campo (2012)

Fotografia 26: Mulher quilombola pescadora e moradora da Comunidade Quilombola de Mituaçú.
Fonte: Trabalho de campo (2012)

3.5. Reconhecendo-se como agricultoras: as mulheres quilombolas do Agreste Paraibano e Borborema

Análogo às comunidades quilombolas da Zona da Mata, a negação do direito a terra e as condições de nela permanecer e trabalhar, é uma realidade presente e enfrentada pela maioria das comunidades das regiões do Agreste Paraibano e da Borborema atualmente. Essas comunidades ocupavam um território maior em um tempo passado, quando da chegada das primeiras famílias, hoje essa realidade é bem distinta. O latifúndio pecuarista foi aos poucos avançando sobre as suas terras, expropriando os seus territórios, reduzindo as suas posses a casa e aos terreiros. Se não foi o latifúndio pecuarista, que lhes tolheu o acesso a terra foi a atividade canavieira, tendo como unidade produtiva os engenhos de açúcar. Assim como única alternativa restou ás famílias negras deixar "cativa" a sua mão de obra, como último recurso para viver e trabalhar na terra como as famílias quilombolas das comunidades Senhor do Bonfim e Mundo Novo localizadas no Brejo paraibano. A comunidade do Senhor do Bonfim

conseguiu, mediante a política de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, garantir seu território ocupado tradicionalmente, todavia, a segunda, a comunidade Mundo Novo vivencia uma situação de conflito com os novos descendentes de antigos senhores de escravos.

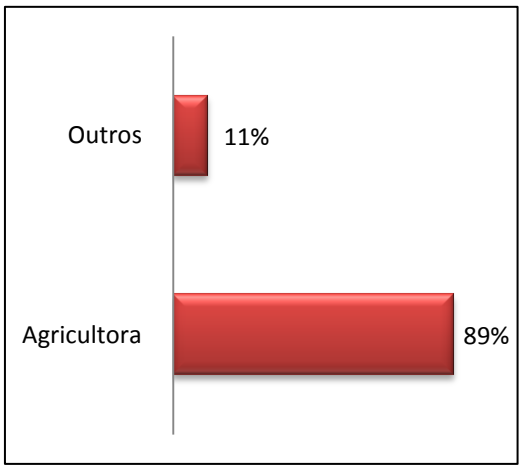
Se o trabalho na agricultura possibilita que as famílias do Senhor do Bonfim comercializem seu excedente e garantam uma renda familiar por meio da agricultura não ocorre o mesmo com a maioria das comunidades quilombolas das regiões do Agreste e Borborema. Refém dos pequenos espaços ocupados, uma parcela das famílias quilombolas necessita constantemente aforar as terras de fazendeiros e esperar os períodos chuvosos para "botar os roçados", uma vez que além da escassez de terra vivem em regiões atingidas ocasionalmente por períodos de grandes estiagens. Para aforar as terras dos fazendeiros é preciso se submeter a algumas regras, dentre elas deixarem o que sobra das plantações para o gado comer; colher os roçados em tempo hábil caso não queira, que o rebanho bovino devore as plantações; não levar animais para os roçados; não plantar determinadas culturas que não sirvam para alimentar o gado; roçar o mato e deixar o pasto pronto para o rebanho se alimentar. O avanço da pecuária significa a diminuição das áreas de roçado, pois como nos relata Lurdes, liderança comunitária de Pedra D'Água*: [...] onde se planta capim não dá roçado.*

Dito de outra forma, além dos limites impostos pelas pequenas áreas de terra há também a falta de acesso a créditos, as sucessivas estiagens, o cercamento das águas que impossibilitam uma produção agrícola maior. No período em que realizamos os trabalhos de campo nas regiões da Borborema e do Agreste Paraibano a maioria das famílias não havia plantando em função do baixo índice pluviométrico do ano de 2012, impossibilitando tanto os roçados quanto a criação de animais. As cisternas secaram e a água para o consumo das famílias, em algumas comunidades, escasseou. O abastecimento de água nesses momentos tem sido realizado por carros pipas, pela prefeitura ou exército ou ainda pelas próprias famílias que compram água. Esse quadro tem se repetido em todas as épocas de estiagem e tem sido historicamente naturalizado nas regiões do Semiárido brasileiro. No período de seca aumenta a precariedade das condições de vida das famílias quilombolas.

A agricultura desenvolvida nas comunidades quilombolas do Agreste Paraibano e Borborema representa uma fonte de alimento essencial para as famílias e da mesma forma que na Zona da Mata Paraibana, não significa uma atividade que garanta fonte de renda para as mulheres quilombolas, pois a produção é destinada eminentemente para o

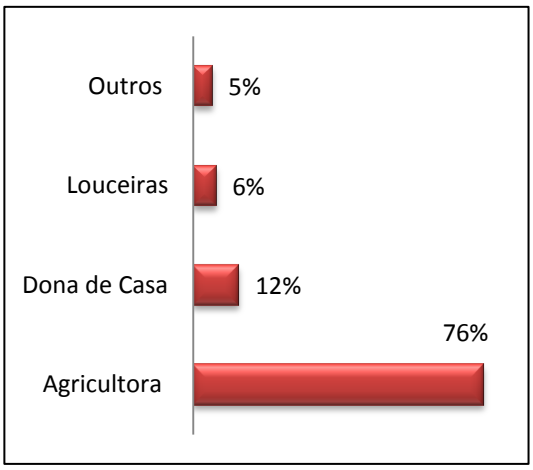
consumo familiar. Apenas ocasionalmente é comercializado o feijão, a macaxeira, a fava quando sobra um excedente. Diferente das comunidades da Zona da Mata apenas algumas famílias conseguem criar gado. Tem lugar nestas comunidades a criação de bodes e cabras. Se a agricultura representa eminentemente uma fonte de alimento para as famílias, como as mulheres quilombolas conseguem obter o que necessitam para lhes garantir as condições materiais de existência? Mais da metade das mulheres quilombolas que fizeram parte desta pesquisa com um percentual de 89% para a região do Agreste Paraibano e 76% para a Borborema afirmaram serem agricultoras como demonstra os Gráficos 09 e 10 (p.134).

GRÁFICO 09: Ocupação das mulheres quilombolas do Agreste Paraibano (2012)



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

GRÁFICO 10: Ocupação das mulheres quilombolas da Borborema (2012)



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org. Monteiro (2013)

As mulheres quilombolas dessas regiões não somente trabalham nos roçados na época certa de plantar as sementes e colher. Associado ao trabalho na agricultura vem o trabalho como artesã fazendo Labirinto ou louças, o trabalho como pedreira, como comerciante, prestando serviços para as prefeituras. Há também as políticas públicas, como o PFBF e as aposentadorias rurais que complementam a renda dessas mulheres.

São diversas as estratégias acionadas, que possibilitam as famílias quilombolas do Agreste Paraibano e Borborema se reproduzir socialmente enquanto grupo, a migração é uma delas. Migrar faz parte dos objetivos e da história de vida de muitos homens e mulheres quilombolas. É muito comum as famílias relatarem a história de um

filho, filha, sobrinho ou irmão, de algum parente que migrou e não retornou que migrou e voltou. A migração de um membro da família possibilita muitas vezes que o restante do grupo continue vivendo na comunidade, que continue se reproduzindo socialmente nos lugares que escolheram viver.

Um percentual de 11% das mulheres representado no Gráfico 09 como "Outros" trabalham como auxiliar de serviços gerais em prefeituras, professora, agente de saúde e funcionária pública. Todavia, a maioria das mulheres dentro desse percentual acumula o trabalho com as atividades desenvolvidas na agricultura. As mulheres que se declararam donas de casa, com um percentual de 12% no Gráfico 10 trabalhavam anteriormente na agricultura, na confecção de louça ou estudavam. O percentual de 6% deste gráfico corresponde às mulheres louceiras e representa apenas a comunidade do Talhado Urbano.

4. Os espaços de atuação de homens e mulheres quilombolas e a divisão sexual do trabalho

É evidente que nas comunidades quilombolas existe uma separação e/ou divisão do trabalho segundo os papeis atribuídos ao gênero, resultante de uma divisão sexual, na qual o trabalho da mulher é desvalorizado e invisibilizado enquanto tal. Entretanto, não podemos enquadrar a realidade encontrada na forma de organização do trabalho nas posses das famílias dentro das comunidades quilombolas com os padrões rígidos de divisão das atividades e/ou tarefas entre espaços como casa/roçado, privado/público ou entre espaços improdutivo/produtivo, sendo os primeiros (casa, privado, improdutivo) as esferas por excelência feminina e os últimos (roçado, público, produtivo) os espaços ocupados pelos homens.

Essas dualidades rígidas entre espaços feminino e masculino não é possível de identificar e enxergar claramente nas comunidades quilombolas na Paraíba. Isso por que há uma complexidade nas relações estabelecidas nos diferentes espaços, no qual a Casa[44] compreendida como o local que circunda a construção, onde são criados os animais, onde estão às plantas medicinais, a horta, pode ser também o espaço do roçado onde é plantado o feijão, o milho, a fava, a macaxeira, culturas para o autoconsumo. Em

[44] Utilizaremos Casa com C maiúsculo para nos referimos ao complexo da construção física do prédio com o terreiro e a casa com c minúsculo quando nos referirmos apenas ao espaço da construção física.

algumas comunidades quilombolas na Paraíba, as áreas de plantios se restringem ao terreiro da casa, devido à falta de terra como já assinalamos. Encontramos essas situações nas comunidades quilombolas de Caiana dos Crioulos, Cruz da Menina, Grilo, Matão, Pedra d'Água, Sítio Matias e Areia de Verão. Isso não implica que as famílias plantem somente nas áreas de quintais e/ou terreiro, também arrendam terra e/ou estabelecem outras relações com os proprietários para desenvolver as culturas de autoconsumo como já destacamos.

A decisão sobre o que será plantado não é uma deliberação tomada pelo chefe da família na figura do homem, pois o que será cultivado está diretamente ligado às necessidades alimentares da família, uma vez que dificilmente sobra um excedente para ser vendido. As famílias nas comunidades quilombolas na Paraíba não sobrevivem somente do trabalho na agricultura, são diversas as estratégias acionadas que permitem as famílias continuar e/ou preservar um modo de vida característico, que está diretamente ligado ao território.

Assim, Casa e roçado, privado e público ou espaços improdutivo e produtivo são esferas intricadas e que funcionam de forma dialética. Não conseguimos compreender a divisão sexual do trabalho nestas comunidades a partir dessas separações, sem relativizá-las. Esse modelo de divisão sexual do trabalho nos ajuda a entender a dinâmica da efetivação das tarefas quando pensamos a hierarquia social do campesinato, mas não podemos tomar essas separações e/ou dualidades sem levar em consideração a realidade estudada, a própria dinâmica das famílias e/ou acordos estabelecidos entre os seus membros, com as negociações travadas internamente e as relações de poder imbricadas.

Concordamos com Cunha (1993, p.262) quando destaca que sem uma análise interior a respeito da forma de organização da família camponesa podemos conjecturar ou cair numa "armadilha tradicional" na qual a divisão do trabalho familiar camponês é "marcada por uma rígida divisão sexual do trabalho, no qual homens desenvolvem determinadas tarefas, as mulheres outras. Teríamos identificado o mundo do trabalho camponês como próprio aos homens, e a casa e a família como o mundo das mulheres". Ainda de acordo com Cunha (1991) a divisão sexual do trabalho no modo de vida camponês não está fundamentada numa rigidez e/ou inflexibilidade de papéis segundo o estudo que realizou:

> [...] a divisão do trabalho entre homens e mulheres que compõem as unidades domésticas camponesas, não é rígida e depende de vários

> fatores. Da composição do grupo familiar, considerando-se o sexo, a idade dos seus membros; da condição econômica da família; do tamanho da terra que possui; do acesso ao crédito e à modernização agrícola, entre outros (p.263).

Ir à feira fazer compras para abastecer a casa, ir ao banco pagar as contas e/ou realizar outras atividades, que estão fora do espaço da comunidade ou da casa, que poderia ser entendido como o espaço do público ocupado preferencialmente pelos homens é também uma esfera de circulação feminina. Ir ao banco para as mulheres quilombolas se tornou algo presente no seu cotidiano, isso por que agora recebem a Bolsa Família, recebem a aposentadoria como agricultora. Há também homens que desempenham as tarefas consideradas femininas, o que não é uma regra, se configura numa exceção, quando a mãe, a filha ou algum parente do sexo feminino não pode realizar. Todavia, é evidente que as mulheres são responsáveis pelas tarefas consideradas eminentemente femininas e que existe uma subordinação e uma desigualdade na efetuação dessas tarefas.

Ocupar espaços que antes eram somente masculinos não exime as mulheres da obrigação dos afazeres da casa responsáveis pela manutenção e/ou reprodução da família, mesmo quando trabalham fora da comunidade, ou quando estão ocupadas com o artesanato ou com as inúmeras atividades assumidas, que permitem a sobrevivência da família. Não importa quanto ocupada esteja às tarefas da casa são sempre e impreterivelmente obrigações da mulher, que não pode deixar de realizar sob o risco de comprometer o bom funcionamento da dinâmica familiar. Ocasionalmente quando as mulheres se ausentam da casa por algum motivo, o marido e/ou filhos podem assumir algumas tarefas, mas essa situação não é permanente é algo ocasional e provisório.

As mulheres impreterivelmente são responsáveis pelas tarefas que envolvem o cuidado com a manutenção e funcionamento da casa, entendido como a construção física. As atividades relacionadas com o terreiro da casa, normalmente são realizadas por toda a família, bem como o roçado, que muitas vezes pode ser plantado sem a intensa partipação do pai de família, que trabalha na cidade, por exemplo. Queremos deixar claro, que os espaços como a Casa e o roçado podem ser ocupados por ambos, homens e mulheres dependendo das necessidades da família, mas há esferas como a casa, por exemplo, no qual as tarefas são desempenhadas em sua maioria pelas mulheres, salvo algumas exceções quando o homem se responsabiliza por determinadas atividades. Há casos, que em função dos acordos estabelecidos entre o casal, o homem efetua determinados afazeres considerados de responsabilidade feminina. Ou dito de

outra forma não podemos entender as diferentes esferas já mencionadas a partir de uma divisão rígida no qual um representa um espaço feminino, enquanto o outro seria um espaço ocupado somente pelo homem. Mas, entendemos que há atividades que são desempenhadas em sua maioria pelas mulheres, em virtude de uma divisão sexual do trabalho.

Quando nos referimos a casa, a maioria das mulheres são responsáveis por tarefas como: a) cuidar dos filhos; b) limpar e arrumar a casa; c) preparar as refeições; d) lavar a louça e roupas; e) estender a roupa no varal; f) cuidar de familiares doentes/idosos; g) ajudar nas tarefas da escola dos filhos. Aliado a essas tarefas nas comunidades onde não há água encanada ou cisternas, são normalmente as mulheres e os filhos que carregam a água dos rios, barreiros e poços para abastecer a casa. São afazeres realizados pelos membros femininos da família, que esporadicamente, contam com a participação dos homens da casa que assumem algumas tarefas e há casos em que dependendo da negociação entre o casal o homem pode realizar determinadas tarefas em caráter permanente como já mencionamos.

Há afazeres que são assumidos pelo grau de escolaridade da mulher ou do homem como ensinar os filhos as tarefas da escola. Os homens em sua maioria ficam responsáveis pela manutenção e reparos da casa, mas as mulheres também se responsabilizam por essas tarefas em conjunto com os filhos (as) e maridos, ou em alguns casos são elas sozinhas que assumem essas atividades quando exercem a profissão de pedreiras.

O terreiro da casa onde são criados os animais, onde está plantada a horta, onde está o pomar, onde dependendo da comunidade, também é realizado o roçado é um espaço no qual a complexidade da divisão do trabalho entre os sexos está posta. Em comparação a casa, os homens estão mais presentes na realização das tarefas do terreiro como: a) cuidar da criação; b) limpar o mato do terreiro; c) limpar o pomar que circunda a casa; d) fazer os reparos na cerca e/ou faxina. Entretanto, as mulheres também estão presentes neste espaço com mesma intensidade da casa.

Com relação à criação observamos que os animais de grande porte como o gado geralmente são de responsabilidade masculina, enquanto galinhas, bodes, cabras, porcos são animais que normalmente ficam sob o cuidado das mulheres como já destacamos. Todavia encontrarmos casos em que homens cuidam das galinhas e as mulheres do gado. Assim não podemos afirmar com propriedade se o terreiro da casa seria um espaço por excelência masculino ou feminino em função da complexidade e até do

caráter volátil das tarefas realizadas necessária a manutenção e preservação desse espaço.

Podemos afirmar que as tarefas consideradas pesadas e que, portanto exigem maior força física como limpar o mato do terreiro e/ou podar uma árvore são atividades desempenhados pelos homens. Por outro lado, varrer o terreiro, cuidar da horta, das plantas medicinais geralmente são de responsabilidade das mulheres, que também detém o conhecimento da utilização dessas plantas. Assim, se podar uma árvore e limpar o terreiro com enchada é considerado pesado, por outro lado carregar latas e baldes pesados de água na cabeça para abastecer a casa, trabalho geralmente realizado pelas mulheres, não é considerado trabalho e nem muito menos pesado.

Quando pensamos o roçado que pode estar tanto localizado no terreiro como distante dele, verificamos a participação masculina maior nessa esfera, se considerar em ordem de atuação crescente casa, terreiro e roçado. A manutenção dos equipamentos utilizados no roçado é em sua maioria de responsabilidade masculina, enquanto as mulheres participam muito mais de atividades como semear, plantar e colher, os homens geralmente desempenham tarefas como cavar, limpar e roçar. Assim, no roçado, da mesma forma que nos terreiros, para as mulheres são reservadas tarefas tradicionais consideradas femininas e aos homens atividades consideradas de maior força física.

Verificamos que o lugar ocupado pelas mulheres pode ser invertido de acordo com valor social atribuído ao resultado do trabalho despendido. Situação que podemos constatar na Comunidade Quilombola do Senhor do Bonfim. Verificamos que nesta comunidade, os homens que foram obrigados a trabalhar para a dona da terra em troca da permanência da família na propriedade, responsabilizavam-se geralmente pelo plantio e manutenção da cana-de-açúcar utilizada na fabricação da rapadura e da aguardente, trabalho que era pago. Já as mulheres desempenhavam as atividades relacionadas à agricultura de autoconsumo, plantava o milho, a macaxeira, a fava, destinados à alimentação da família nos pequenos roçados dentro da propriedade, além do trabalho doméstico que realizavam na casa grande onde residia a proprietária. Os afazeres realizados na casa grande pelas mulheres não eram pagos, só o trabalho realizado pelos homens era considerado trabalho e, portanto pago.

Com a desintrusão do território da comunidade realizado em 2007 e a retirada do proprietário legal da terra, os homens passaram a trabalhar na produção de alimentos nos roçados familiares e o excedente começou a ser comercializado. As famílias passaram a obter uma renda desse excedente vendido e o processo mudou para as mãos

e o controle masculino. Os homens então começaram a ocupar um espaço que antes era somente das mulheres. Elas não saíram do roçado, mais deixaram de trabalhar nele com a intensidade de outrora. Essa mudança também fez com que as mulheres passassem a se responsabilizar mais pelo trabalho da casa e do terreiro, que já realizavam. O valor social do trabalho realizado foi transformado e houve, portanto uma permuta. O trabalho que gera uma renda e é importante para a reprodução da família e que tem um valor social maior é agora de domínio masculino que está à frente desde o processo produtivo até a comercialização da produção.

É importante ressaltar que, da mesma forma que nas outras comunidades camponesas pesquisadas, não podemos entender no caso da Comunidade Senhor do Bonfim o roçado como um espaço produtivo e a casa e o terreiro como um espaço improdutivo. Uma vez que a galinha criada no terreiro é para consumo, mas também é comercializada. As frutas do pomar, que geralmente ficam no terreiro são destinadas ao consumo da família, mas o excedente é comercializado. São esferas que funcionam de forma intricada. Não podemos relegar a cada um uma função única e rígida, uma vez que a Casa pode ser um espaço improdutivo, mas também é uma esfera produtiva.

As mulheres quilombolas na Paraíba estão presentes nos espaços como a casa, o terreiro, o roçado e se responsabilizam pelas tarefas que são realizadas fora da comunidade como: a) levar as crianças na escola; b) ir a cidade pagar contas; c) levar parentes ao médico; d) fazer feira/compras. Na Comunidade Quilombola de Ipiranga são as mulheres em sua maioria que se responsabiliza por essas tarefas, que se pensamos nas divisões mencionadas no texto seriam próprias do espaço público e, portanto, do domínio masculino.

Podemos afirmar que as mulheres são impreterivelmente as responsáveis pelas tarefas realizadas no âmbito da casa e dividem o trabalho do terreiro e do roçado com os filhos e marido. Os homens, por outro lado, só ocasionalmente assumem alguma tarefa da casa e em raras exceções desempenham uma ou dois afazeres de forma permanente na casa. No terreiro e roçado assumem as atividades consideradas de maior força física, como já assinalamos, mas isso não quer dizer que as mulheres também não assumam tais afazeres. A carga de trabalho das mulheres é bem intensa se considerarmos que participam de todos os espaços considerados nesse texto. Não deixam de trabalhar na casa, no terreiro e no roçado mesmo quando trabalham fora da comunidade.

No próximo capítulo apresentamos uma discussão sobre a negação do direito a terra das mulheres camponesas e como essa relação de desigualdade se reflete nas

comunidades quilombolas em questão. Interessa-nos saber quais as formas de acesso à terra das mulheres quilombolas e qual é o principal mecanismo de exclusão dessas mulheres do direito a terra. A quem a terra pertence ou quem é o responsável por ela nas comunidades quilombolas pesquisadas? É essa uma das questões que pretendemos responder no Capitulo IV.

CAPITULO IV

AS MULHERES CAMPONESAS E O DIREITO A TERRA:

o acesso a terra pelas mulheres quilombolas na Paraíba

Sabe-se que o campesinato no Brasil, enquanto classe social, segundo Martins (1986) já nasceu subordinado e sem direito a terra, isso por que a concentração fundiária e o latifúndio se fizeram presentes desde o início da colonização, e se consolidou com o advento da propriedade privada capitalista da terra em meados do século XIX.

Os processos de expropriação e/ou expulsão do camponês da terra no Brasil, ampliaram-se com o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas no campo gerando os conflitos agrários e, por sua vez, a organização política do campesinato em movimentos sociais, com a bandeira da luta pela terra e pela Reforma Agrária. O campesinato brasileiro, formado no processo contraditório de expansão do capitalismo, é heterogêneo e diverso e está imbuído de elementos étnico-raciais e pelas relações assimétricas de gênero. Ele se organiza em movimentos sociais que lutam e reivindicam terra, trabalho e território.

É acreditando que no campo as relações desiguais de gênero estão presentes, que defendemos a idéia que as mulheres camponesas foram e são duplamente excluídas do direito a terra[45]. Tanto pelo desenvolvimento do capitalismo no espaço agrário brasileiro, que expropriou os trabalhadores rurais, quanto pelas relações assimétricas de gênero inerentes à reprodução social dos camponeses. São as mulheres as deserdadas da terra e as excluídas até os anos 2000 dos programas de reforma agrária no Brasil. É com essa preocupação que nos propomos a entender neste capítulo como as mulheres quilombolas atualmente acessam a terra[46] e quais são as formas de exclusão destas do direito a terra.

Concordarmos com Deere (2004) quando defende o reconhecimento da relevância do direito da mulher a terra justificado-o por meio de dois argumentos o

[45] Compreendemos o direito a terra como um direito a um recurso natural imprescindível para garantia das condições materiais de existência do campesinato. Não nos referimos, portanto, ao direito de vender, trocar ou hipotecar a terra enquanto propriedade privada capitalista, destituída do sentido de terra de trabalho, mas do direito da mulher dispor e decidir o que fazer com a terra da mesma forma que o homem. O direito efetivo de exercer poder de forma não subordinada.

[46] Referimos-nos as diversas formas de acesso a terra como herança, arrendamento, compra e políticas de reforma agrária viabilizada pelo Estado.

produtivista e o do empoderamento. O argumento produtivista está relacionado com aumento da qualidade de vida da mulher e de seus filhos e, portanto do bem-estar da comunidade e da sociedade na qual a mulher está inserida. A ideia do empoderamento leva em consideração o fato de que o direito da mulher a terra é imprescindível, pois amplia o seu poder de negociação e decisão dentro e fora da família e pode ser um mecanismo tanto para enfraquecer a opressão masculina quanto para a busca de uma maior equidade de gênero no campo.

1. Mecanismos de exclusão das mulheres camponesas do direito a terra

Em sua pesquisa sobre os direitos das mulheres à propriedade legal da terra, realizado em doze países[47] localizados na América Latina na década de 1990 e no início dos anos 2000, Deere e León (2002; 2003) apontaram a existência de uma expressiva desigualdade de gênero em relação ao acesso à propriedade fundiária no continente latino-americano. As autoras chegaram a essa constatação apesar da dificuldade de encontrar fontes que subsidiassem a pesquisa, já que a maioria dos países pesquisados não apresentava nas suas bases cadastrais o sexo do proprietário legal da terra. As autoras apontaram três fatores que seriam responsáveis por essa diferença: a preferência dada aos homens na herança da terra; na titularidade da terra dos programas de Reforma Agrária; e a dificuldade das mulheres conseguirem estabelecimentos fundiários por meio de compra.

As autoras fizeram uma investigação detalhada sobre as principais formas de aquisição de terra na América Latina, apontando o gênero como fator de exclusão. Analisaram as formas pelas quais as mulheres são discriminadas na família e excluídas do direito a herança. A discriminação sofrida nos programas de reformas agrárias, e a falta de renda que impossibilita as mulheres adquirir terras por meio de compra, resultando em uma vantagem masculina e na exclusão feminina do direito a terra[48]. O tamanho da propriedade também foi considerado pelas autoras, pois existe uma

[47] As autoras pesquisaram dados sobre a diferença de gênero no acesso à propriedade da terra em vários países da América Latina na década de 1990 e início dos anos 2000 quais sejam Peru, Paraguai, Nicarágua, México, Chile, Equador, Guatemala, El Salvador, Colômbia, República Dominicana, Bolívia e Brasil.

[48] As autoras analisam dados referentes à propriedade individual da terra, não as formas de acesso coletivo da terra ou outras maneiras pelas quais os camponeses acessam a terra.

probabilidade maior dos homens tanto serem proprietários de terras como adquirirem estabelecimentos agrícolas melhores e com tamanho superior aos das mulheres.

Como já destacamos, os dados analisados[49] pelas autoras evidenciaram uma significativa disparidade de gênero em relação à propriedade fundiária nos países pesquisados na América Latina. Os homens representaram mais da metade dos proprietários da terra nos dados analisados pelas autoras em países como México, Nicarágua, Paraguai e Peru. No Brasil foram considerados dados referentes a 36.664 proprietários do ano de 2000, que tinham em média 50 hectares de terra. A análise desses dados evidenciou que apenas 11% do total das propriedades pertenciam às mulheres enquanto os homens eram donos legais de 89% dos estabelecimentos fundiários.

Os dados apresentados por Deere e León (2002; 2003) no que diz respeito às diferentes formas de acesso a terra por homens e mulheres em seis países (Brasil, Chile, Equador, México, Nicarágua e Peru) indicaram que as mulheres em sua maioria tonam-se proprietárias de terra mediante a herança familiar, enquanto os homens buscam o mercado para adquirir terras. Para o Brasil foram analisados os mesmos dados apresentados anteriormente e indicaram que das 4.033 proprietárias mulheres mais da metade adquiriram terra por meio da herança familiar, ao passo que dos 32.631 proprietários 73,1 % conseguiram o estabelecimento fundiário mediante compra. O número de proprietários, que conseguiram terra por meio do Estado considerando o dado apresentado foi ínfimo. Os homens comparecem com um percentual de 0, 6% e as mulheres com um percentual de 1%.

As autoras também destacaram que em função das mudanças realizadas nos códigos civis e nas legislações agrárias na América Latina, o quadro de exclusão das mulheres a terra diminuirá. Entretanto, essa informação positiva que a pesquisa das autoras anunciava no início dos anos 2000, ocorre em um momento histórico no qual a economia mundializada da América Latina favorece ampliadamente a concentração fundiária, como no caso do Brasil.

Partilhando da compreensão que os mecanismos apontados por Deere e León (2003), excluem as mulheres camponesas do direito a terra, apresentaremos nos tópicos seguintes de forma mais detalhada como esses fatores vem atuando no Brasil. Para em

[49] Analisaram os dados referentes a um estudo (Living Standard Measurement Survey-LSMS) sobre o levantamento da qualidade de vida realizado em diversos países da América Latina na década de 1990 financiado pelo Banco Mundial, no qual também foi realizado um levantamento a respeito da propriedade fundiária e a sua distribuição por sexo.

segundo lugar, nos remetermos à discussão sobre as mulheres quilombolas na Paraíba e as suas formas de acesso a terra.

1.1. A inserção das mulheres nos programas de reforma agrária no Brasil

A participação das mulheres trabalhadoras rurais nas políticas de reforma agrária realizadas no Brasil até início dos anos 2000 foi bem reduzida. Segundo o Censo de Reforma Agrária/INCRA dos anos de 1996 e 1997 as mulheres representaram apenas 12,6% do total de beneficiários com títulos de terra nos assentamentos rurais de reforma agrária, enquanto os homens compareciam com um percentual de 85,9% (MELO; DI SABBATO, 2008). Seis anos mais tarde esse percentual cresceu de forma inexpressiva. Butto (2003) destaca que pesquisa divulgada pela FAO/UNICAMP indicou que dos títulos de terra emitidos pelo INCRA em 2002, 87% foram destinados aos homens, enquanto as mulheres representaram apenas 13% do total daquele ano. Com relação ao número de beneficiários do Programa Cédula da Terra, que pretendia viabilizar para os trabalhadores rurais a compra de terra mediante crédito bancário, implementado em 1997 e tendo sua execução encerrada no ano de 2002, esses índices desiguais permaneceram. As mulheres representaram apenas 7% do total de beneficiários enquanto os homens atingiram uma cifra esmagadora de 93%. O obstáculo legal mais expressivo, que levou a exclusão das mulheres camponesas desses programas se constitui na maneira como eram emitidos os títulos da terra. Embora as políticas de reforma agrária considerassem a família como beneficiária, o título ou escritura da terra era concedido em nome do chefe de família.

Esse quadro desigual no que diz respeito ao acesso a terra por meio dos programas de reforma agrária no Brasil, começa a ser alterado a partir do ano de 2003 quando é criada a Portaria nº 981 e a Instrução Normativa Nº 38 do INCRA, que tornou obrigatória a titulação conjunta para casais nos lotes de assentamentos rurais de reforma agrária em situação de união estável ou de casamento. Fortaleceu o direito das mulheres a terra ao designar que mulheres chefes de família seriam incluídas em ordem prioritária na distribuição dos lotes de terra em assentamentos rurais. Em caso de término do casamento ou da união estável, o lote ou parcela deverá permanecer com a mulher desde que tenha a guarda dos filhos. De acordo com Butto e Hora (2008), essa legislação

prediz ainda que em caso de terras já tituladas, os interessados podem requerer junto ao cartório de imóveis que o título da terra seja alterado e incluído o nome da mulher.

Segundo dados divulgados pelo levantamento do Sistema de Informação do Programa de Reforma Agrária (SIPRA) do INCRA apontam que, após a criação da Portaria nº 981 e da Instrução Normativa Nº 38 do INCRA, o percentual de mulheres supera os 48% do total dos beneficiários de assentamentos rurais entre os anos 2008 a 2010. Como já assinalamos, até início dos anos 2000, as mulheres assentadas representavam um percentual de 13% do total de beneficiários. A partir da Portaria Nº 981 o número de mulheres assentadas começou a ser ampliado. De acordo com dados do SIPRA, apresentados por Butto (2008) no ano de 2003 o número de mulheres assentadas representava 24,1%, percentual que cresce para 55, 8% no ano de 2007 superando, pela primeira vez, o número de homens beneficiários que atingiu a cifra de 44, 6%, ver Tabela 01 (p.146).

TABELA 01: BENEFICIÁRIOS DA REFORMA AGRÁRIA POR SEXO (2003-2007)

Ano	Valor Absoluto Feminino e Masculino	Valor Absoluto Feminino	Percentual Feminino	Valor Absoluto Masculino	Percentual Masculino
2003	36.301	8.752	24,1%	27.549	76,89%
2004	81.254	14.244	17,53%	67.010	82,47
2005	127.506	33.241	26, 07%	94.265	73,93
2006	136.358	47.466	34,81%	88.862	65,19
2007	67.535	37.712	55, 84%	29.823	44,16%

Fonte:SIPRA/Diretoria de Obtenção de Terras e Implantação de Projetos de Assentamento (Brasília)
Org.: Butto (2008) adaptado por Monteiro (2013).

A concessão de títulos de terra de forma conjunta para casais representa um grande avanço, pois garante a ambos os homens e mulheres o direito a dispor da terra, sem que o homem seja privilegiado. Possibilita as mulheres tanto acessar créditos produtivos, quanto participar de cooperativas e tomar as decisões a respeito do uso que

se fará da terra, como também resguarda o direito delas a terra em caso de separação, uma vez que são as mulheres, em sua maioria, que permanecem com a guarda dos filhos em caso de dissolução da união. O direito da mulher a terra pode assim ampliar o seu poder de decisão dentro e fora da família. As legislações agrárias de 2003 e 2007 reconheceram, portanto, que não somente os homens são agricultores e trabalham. Seguiram-se também as inovações efetuadas pelo o novo Código Civil do ano de 2001 que estabeleceu a chefia compartilhada.

Até as mudanças operadas nas legislações agrárias de 2003 e 2007 no Brasil um conceito utilizado para exclusão das mulheres dos programas de reforma agrária é quem seria o agricultor da família. Como no campo considera-se que as mulheres não trabalham, ajudam, portanto as tarefas que desempenham ocupam um lugar secundário e o trabalho é invisibilizado, é ao homem atribuído o papel de agricultor, aquele que comanda o trabalho na agricultura, o chefe da família. Era com essa concepção de quem é o agricultor e chefe da família, que os órgãos responsáveis pela política de reforma agrária trabalhavam. Considerando que a agricultura é trabalho masculino, os programas de reforma agrária logicamente emitiam os títulos dos lotes de terra em nome do esposo ou filho partindo do pressuposto que estariam beneficiando a família e, por conseguinte também beneficiariam as mulheres. Para Deere e León (2003), as legislações de reforma agrária:

> [...] ao não incluir as mulheres explicitamente, reforçou as suposições culturais dos planejadores, comunidades, organizações rurais e beneficiários, a respeito de quem deveria beneficiar-se (p.127).

As legislações agrárias, que regiam os programas de reforma agrária no Brasil até o início dos anos 2000 davam preferência aos homens. Na seleção de beneficiários dos institutos de terra até o final dos anos 1980 era atribuída uma pontuação inferior às mulheres em relação aos homens na distribuição dos lotes de assentamento. Exigia-se também a comprovação de experiência no trabalho na agricultura e como se partia do princípio que as mulheres camponesas não trabalham, eram elas que ficavam sempre em posição de desvantagem. Além de adotarem um modelo de família nuclear com pai, mãe e filhos desconsiderando as mulheres chefes de família.

Considerava-se então a partir dessas normas fundamentadas em critérios biológicos, que as mulheres eram incapazes de serem titulares de lotes de terra. As mudanças efetuadas nesses critérios foram operadas a partir da Constituição Federal de 1988 quando foi aprovado o Artigo 189, que estipulou que as terras distribuídas por

meio dos programas de reforma agrária deveriam ser conferidas ao homem ou a mulher, ou a ambos, independente do estado civil. Neste mesmo ano, o INCRA alterou as normas de pontuação desigual até então vigentes, entretanto não houve nenhum avanço no sentido de tornar mais efetivo o direito das mulheres a terra. Não obstante o reconhecimento legal desse direito, as mulheres permaneceram ausentes, fato evidenciado nos dados estatísticos apresentados anteriormente.

A aprovação desse artigo, segundo Deere (2004) representou uma conquista da atuação dos Movimentos de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTRs), que começou a ser organizado a partir da década de 1980, como também das mulheres inseridas nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs), na Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e na Central Única de Trabalhadores (CUT). O movimento de mulheres trabalhadoras, que se iniciou tendo como principais bandeiras de luta a incorporação nos STRs, espaço de atuação eminentemente masculino, o seu reconhecimento como trabalhadoras rurais, a sua inclusão na previdência social e a luta pelo salário maternidade passa a incorporar também a luta pela reforma agrária e o direito da mulher a terra, reivindicando que os títulos de terra de reforma agrária fossem emitidos em nome dos casais. Eram muitas as pautas de luta desses movimentos, todavia, com um objetivo em comum, o de lutar contra as desigualdades sociais e de gênero que permeavam os diferentes espaços no meio rural, ao se afirmarem como sujeitos políticos rompendo com as tradicionais relações de poder que subordinavam as mulheres trabalhadoras rurais.

Ao passo que a discussão sobre o direito da mulher a terra começa a ser gestado no Movimento de Trabalhadores Sem Terra (MST), quando este passa a se preocupar com a inserção e participação das mulheres dentro do movimento e em sua luta. Em 1985 é criada a Comissão Nacional de Mulheres do MST, que delimitou como principais objetivos a preocupação com as questões de gênero nos assentamentos e dentro do movimento, exigindo uma participação maior das mulheres.

A partir do final da década de 1980, a discussão sobre as desigualdades de gênero começa a se fortalecer dentro do movimento, levando a formação em 1995 do Coletivo Nacional de Mulheres do MST, mas tarde transformado em Coletivo de Gênero. Segundo Deere (2004), o Coletivo de Mulheres lançou no mesmo ano da sua fundação uma publicação em formato de panfleto no qual o direito da mulher a terra comparece em ordem prioritária como pauta de reivindicação do Coletivo. Dentre as propostas de ação do Coletivo de acordo com a referida autora constavam a necessidade

de se garantir os títulos dos lotes de terra em nome dos casais e que era preciso para isso o movimento tomar ações mais efetivas, que possibilitassem que esse direito fosse garantido às mulheres. Foi sugerida então a realização de uma campanha maciça sobre a questão e alertado para a necessidade das mulheres terem os documentos pessoais, como pressuposto básico para que fossem inseridas como titulares nos programas de reforma agrária. O Coletivo de Gênero dá continuidade a essa luta.

É por meio da organização e fortalecimento dos movimentos autônomos de mulheres trabalhadoras rurais e da participação feminina nos movimentos sindicais e de luta pela terra que foi organizado no ano de 2000 em Brasília a Marcha das Margaridas. Nesta manifestação, que reuniu centenas de mulheres, comparece em destaque a necessidade de uma participação e inserção maior delas na reforma agrária. Reivindicou-se que nos títulos dos lotes de terras dos assentamentos rurais constasse o nome do casal e que fossem priorizadas as mulheres chefes de família. Foi reivindicada também a viabilização de uma campanha nacional voltada ao atendimento das mulheres trabalhadoras rurais sem documentos pessoais (DEERE 2004; PAULILO 2004; HEREDIA, 2006; BUTTO, 2008, 2010). Para Heredia (2006) a Marcha das Margaridas constituiu uma grande mobilização nos moldes do Grito da Terra representando um marco na negociação com o Governo de antigas e novas reivindicações do movimento de mulheres trabalhadoras. Desse modo as principais reivindicações foram:

> [...] aquelas historicamente levantadas pelos movimentos de mulheres, e principalmente relacionadas com o reconhecimento da mulher rural enquanto trabalhadora na agricultura. Incluem vários itens relativos à reforma agrária e ao acesso à terra, que se somam à reivindicação geral da efetiva realização da reforma agrária e incluem questões específicas das mulheres, como as reivindicações de titulação conjunta das terras para homens e mulheres, de prioridade de assentamento das mulheres chefe de família. Incluem também demandas históricas, de garantia e ampliação dos direitos trabalhistas e previdenciários, ampliação dos direitos sociais (HEREDIA, 2006, p 09).

Como resultado dessa manifestação foi estabelecido pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário (MAD) algumas metas a serem seguidas para ampliar a participação das mulheres na reforma agrária, como também medidas para incluir uma dimensão de gênero em seus procedimentos administrativos. Dentre essas medidas foi estabelecida por meio da Portaria Nº 121 do ano 2001, que uma quota mínima de 30% dos créditos do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) deveria ser destinada prioritariamente para as mulheres. Foi também

definido para as mulheres um percentual de 30% dos créditos do Banco da Terra (Fundo de Terras para Reforma Agrária). As modificações já mencionadas efetuadas nos anos de 2003 e 2007 na distribuição das parcelas de terras da reforma agrária resultaram também desse movimento de reivindicação das mulheres trabalhadoras rurais que evidenciou a sua força de mobilização (DEERE 2004; PAULILO 2004; BRUMER E ANJOS, 2008; BUTTO, 2008, 2010).

Concordamos com Deere (2004) quando defende que só houve mudanças significativas na inserção das mulheres trabalhadoras rurais nos programas de reforma agrária quando estas se mobilizaram de forma mais efetiva, quando se organizaram e passaram a reivindicar pautas mais específicas envolvendo um viés de gênero não somente de classe.

A participação feminina nas políticas de reforma agrária efetuadas pelo governo brasileiro até os anos 2000 foi bem restrita como já destacamos. Todavia, como afirma Deere e León (2002; 2003) a partir de seus resultados de pesquisa, tendo como referência a América Latina, as mulheres camponesas não foram somente excluídas do direito a terra nas políticas de reforma agrária efetuadas pelos estados. Foram também excluídas mediante outros fatores ligados a uma tradição camponesa que não permite que as mulheres herdem as propriedades pertencentes à família ou por uma condição social em que trabalho desempenhado pelas mulheres não lhes possibilita auferir uma renda suficiente para comprar um pedaço de terra.

1.2. A aquisição de terra pelo mercado

Se homens e mulheres camponeses historicamente foram excluídos da terra em função da extrema concentração fundiária e do avanço do desenvolvimento do capitalismo no campo, situação que obriga pequena parcela do campesinato muitas vezes adquirir um pedaço de terra mediante a compra, segundo Deere e León (2002; 2003) são as mulheres, que enfrentam maiores dificuldades para obter um estabelecimento fundiário. Isso por que segundo as autoras são elas que geralmente costumam ser recrutadas para trabalhar em empregos sazonais e temporários e quando são contratadas para exercer trabalhos semelhantes ao desempenhado pelo homem obtém salários inferiores. Como não conseguem auferir renda suficiente, a aquisição de terra via compra se torna inviável. Ainda de acordo com as autoras mesmo quando

obtém renda suficiente para adquirir uma propriedade se inserem no mercado de forma desigual, podem adquirir uma terra menor e com qualidade inferior a preços altos. Ao passo que as iniciativas de distribuição de terras por meio do setor privado no Brasil como o Programa Cédula da Terra tem se mostrado incapazes, tanto no sentido de implementar uma verdadeira reforma agrária quanto em termos de uma maior equidade de gênero, uma vez que foram utilizados relativamente nessa iniciativa os mesmos mecanismos que os usados nas reformas agrárias até o ano de 2000.

Uma questão importante a ser considerada, como nos lembram as autoras, é a menor probabilidade das mulheres conseguirem manter a terra adquirida em função do preconceito enfrentado quando pretendem acessar créditos, assistências, bem como outros mecanismos que lhes possibilitem as condições necessárias de trabalhar e produzir na terra. Segundo Paulilo (2004) a histórica exclusão da mulher do acesso a terra, acarreta também a sua exclusão do acesso a políticas destinadas a agricultura familiar. De acordo com Butto (2008), entre os anos de 1996 e 1997, no Brasil apenas 7% das mulheres se beneficiaram com o Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF). Não obstante a Portaria Nº 21 de maio 2001 que estabeleceu um limite mínimo de 30% dos recursos a ser distribuído prioritariamente às mulheres esse percentual cresceu de foram bem tímida. Ainda de acordo com a autora a participação das mulheres no PRONAF aumentou para 10,5 entre os anos de 2000 e 2001 e para 16,6% para os anos de 2004 e 2005.

Se as mulheres são excluídas dos programas de reforma agrária e têm menos chances de adquirir terra mediante a compra são também com frequência excluídas da herança da terra camponesa.

1.3. A herança da terra camponesa

A terra para o camponês como já destacamos no III Capítulo da dissertação representa um patrimônio familiar, que se distingue da propriedade individual capitalista. A terra, portanto, faz parte de uma ordem moral que submete o indivíduo ao bem maior da família. É o patrimônio mais importante, é a expressão máxima do valor família que se sobrepõe ao indivíduo. A terra tomando como base pesquisas que estudaram um campesinato tradicional a exemplo de autores como Woolf (1970), Woortmann, E. (1995), Paulilo (2004), Carneiro (2001), Moura (1978) e Meyer (1976) comparece enquanto patrimônio da família camponesa que não pode ser fragmentada,

dividida ao ponto em que ameace a manutenção da família. Essa relação simbólica gera então os deserdados. A sucessão da terra camponesa evidenciada nessas pesquisas é eminentemente masculina que pode seguir a primogenitura (o filho mais velho) ou ultimogenitura (filho mais novo), ou outra forma dependendo das regras que compõem os arranjos familiares. As mulheres herdam bens não fixos como animais, enxovais de casamento dentre outros bens. Em última instância os resultados dessas pesquisas demonstraram que a terra é um bem familiar que transmitido de pai para filho, representa, portanto um patrimônio masculino.

Entendemos que a herança da terra camponesa evidenciada nas pesquisas mencionadas transmitida geralmente ao homem, salvo algumas exceções, é datada historicamente e sofre alterações e/ou transformações em função de fatores externos e internos, portanto não é imutável, estática. Partimos da compreensão que a herança masculina da terra camponesa não nega à mulher o acesso a este bem, mas o direito da mulher a terra, o direito de decidir e estar inserida de forma igualitária com aquele a quem o patrimônio familiar pertence. A mulher não estará expropriada da terra, esta relação não se confunde com aquela entre capital e trabalho em que o camponês é separado dos meios de produção, apartado da terra. A dinâmica simbólica que exclui a mulher da herança da terra não a exclui do acesso a este bem, mas da possibilidade de ter direito a um pedaço de terra, da mesma forma que o homem.

Se não é negada à mulher o acesso a terra ao mesmo tempo em que ela é excluída da herança familiar precisamos compreender de que forma se dá esse acesso. Assim entende-se que a mulher não deve herdar a terra do pai, por que cabe ao marido lhe garantir terra, então se compreende dessa forma, que ela não estará expropriada, mas relegada a um acesso que será sempre subordinado. Ela trabalhará na terra, contudo estará submetida à autoridade daquele a quem a terra pertence. Não lhe é permitido decidir sobre o que se fará da terra, nem tomar as decisões mais importantes, nem muito menos gerir a renda auferida mediante o trabalho na terra, uma vez que é arraigada a compreensão que a mulher camponesa não trabalha. Todavia, de forma alguma estará em uma situação de expropriação e exclusão total da terra, como aquela relação em que o capital expropria o camponês. Compreendemos que a terra para o camponês é entendida enquanto um bem masculino, mesmo quando este “pertencer” se realiza apenas no plano simbólico.

Para entender as normas que regem a transmissão do patrimônio familiar camponês é preciso de acordo com Carneiro (2001) levar em consideração os papéis

desiguais atribuídos ao gênero na reprodução social da família. Da mesma forma que Woortmann (1995), Carneiro (2001) compreende, que estas regras podem se transformar de acordo com o contexto histórico, cultural, a localização geográfica da comunidade e podem mudar com a interferência de diversos fatores tanto internos, quanto externos, portanto não são normas estáticas e/ou imutáveis, que permanecem congeladas no tempo e no espaço. Não podemos nesse sentido afirmar, que toda e qualquer herança camponesa da terra tem um viés masculino, que não herdar a terra é uma realidade presente na vida das mulheres de todo e qualquer campesinato sem levar em consideração a heterogeneidade que o compõe, o contexto histórico e cultural. Até por que a realidade discutida pelas diferentes pesquisas mencionadas fala de contextos bem específicos.

Carneiro (2001), partindo da realidade estudada que teve como base um campesinato de origem europeia, que fixou colônias no estado do Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro acrescenta ainda que:

> A transmissão dos direitos sobre a propriedade familiar de uma geração a outra é objeto de múltiplas estratégias que variam de acordo com as condições de cada família, ou seja, com os instrumentos de negociação ou de compensação disponíveis, derivados tanto da sua história específica como da sua inserção na economia e na sociedade (p.23).
> As lógicas de transmissão da propriedade pelo sistema de herança se articulam com os sistemas de reprodução social aos quais estão referidos, e sofrem influências dos valores da sociedade abrangente (p.25).

Analisando realidades bem distintas embora compostas por um campesinato de origem europeia, Carneiro (2001) ressaltou que a transmissão da terra camponesa não pode ser explicada somente dentro de uma concepção jurídico formal, pois frequentemente a lógica moral e simbólica do campesinato não seguem os códigos civis vigentes e sim os códigos costumeiros, fundamentados na exclusão feminina da herança da terra. Para a autora, considerando os diferentes contextos, social, histórico e cultural diversas estratégias são adotadas nos quais tanto pode conduzir a uma fragmentação da propriedade da terra e torná-la inviável como unidade de produção familiar com o decorrer do tempo, quanto pode favorecer a permanência do patrimônio familiar mediante a sua indivisibilidade.

1.3.1. As mulheres deserdadas

Concordamos com Cunha (2013) quando diz que o processo histórico de concentração fundiária, mediatizada pela transformação da terra de trabalho em terra de negócio acionada pelo desenvolvimento das forças produtivas capitalistas no campo, forçou o campesinato a criar diversas estratégias para garantir a integridade do patrimônio familiar e para continuar se reproduzindo enquanto tal. Com o acesso a terra restringida pelas cercas do latifúndio e com a impossibilidade de se instalar em outras áreas, o camponês para evitar a fragmentação da propriedade familiar com o surgimento das novas gerações deserda as mulheres da herança da terra. Contudo, os fatores que influenciam a restrição do direito da mulher a terra não se restringe apenas a escassez da terra.

Como destaca Carneiro (2001), Woortmann (1995) e Paulilo (2004) tanto a desvalorização quanto a falta de reconhecimento social do trabalho feminino funciona também como um mecanismo de exclusão da mulher do direito a terra, pois a herança do patrimônio familiar é vista como um direito merecido, segundo o qual só herda quem nela trabalha. E se as atividades desempenhadas pelas mulheres camponesas não são reconhecidas como trabalho logicamente ela não deve herdar a terra. Nesta perspectiva, Moura (1978) menciona que se não é compreendido pela moral camponesa, que a mulher possa ser responsável pela produção das condições materiais de existência do grupo, então não há por que herdar o patrimônio familiar.

Em sua pesquisa sobre os sitiantes nordestinos, que emergiram tanto da ocupação de terras livres dentro de engenhos em áreas denominadas de “terras de santo”, como também associado à desagregação de antigos engenhos na Zona Mata do estado de Pernambuco, Meyer (1976) menciona as estratégias criadas pelos camponeses para evitar a demasiada fragmentação da terra em níveis, que impossibilitassem a manutenção da família, seguindo a exclusão da mulher da herança do patrimônio familiar. Para o autor não obstante o Código Civil brasileiro garantir direitos iguais a filhos de ambos os sexos as regras de transmissão da herança familiar na região estudada, nem sempre seguia as normas legais, devido às pequenas áreas ocupadas pelas famílias. A sucessão da terra só ocorria de forma completa após a morte do pai, quando apenas um dos herdeiros homem assumia a responsabilidade pela propriedade. Os demais irmãos com frequência migravam ou poderiam adquirir ou se instalar em terra

adquirida mediante a compra. As mulheres não herdavam a terra e só podia gerir o sítio em casos bem específicos, quando o homem ficava impossibilitado de assumir a responsabilidade. O acesso a terra neste caso é garantido à mulher quando ela se casava.

Da mesma forma que Meyer (1976), Heredia (1979), também pesquisou famílias de pequenos camponeses, que nasceram subordinadas à *platation* canavieira na Zona da Mata de Pernambuco. Nos seus estudos menciona o caráter masculino na sucessão da terra. A transmissão de uma geração a outra tanto da terra, quanto da casa e dos animais só se efetivava quando o chefe da família falecia. Quando isso ocorria e todos os filhos ainda permaneciam na terra do pai, a propriedade ficava sob a responsabilidade do filho mais velho até o seu casamento. Quando este se ausentava da casa do pai a herança da terra permanecia seguindo a linhagem masculina.

Em seu estudo comparativo entre o campesinato nordestino e sulista Woortmann E. (1995) faz uma análise, destacando que em ambas as regiões, no período estudado pela autora, que as mulheres não herdavam a terra da família, mas um dote quando casavam composto de bens móveis, como animais e utensílios. O dote quando composto de um bem com um valor social maior a exemplo do gado, passava a ser incorporado ao rebanho do marido e ficava, portanto sob o domínio masculino. O acesso a terra pelas mulheres era possibilitado pelo casamento, quando a mulher passava a residir na terra do sogro.

Como já mencionamos os padrões de herança da terra não são estáticos, podem ser transformados de acordo com o contexto social e histórico e de acordo com a sucessão de gerações familiares, podendo haver uma herança mais igualitária ou não. Todavia segundo Woortmann, E. (1995) o que não se transforma é a relação de subordinação a que está relegada a mulher camponesa nessas diferentes situações. Tomando como base a realidade do Sítio Dois Irmãos no Nordeste a autora destaca, que mesmo quando a mulher herdava efetivamente a terra, a parte que lhe cabia geralmente era menor que a dos demais herdeiros homens e, era frequentemente, vendida a estes.

Assim, nos casos em que a mulher permanecia com a terra, terminava transferindo-a para o domínio do marido, que iria deliberar sobre o seu uso. No Sítio nordestino a mudança no padrão de herança não transformou a condição de subordinação da mulher, uma vez que a ela não lhe competia decidir o que fazer com a terra. Na realidade, como já destacamos, a terra permanecia sob o domínio masculino seja dos irmãos ou do marido. Sintetizando, a realidade considerada pela autora, mesmo quando a herança da terra pretendia ser igualitária não modificava a relação de

subordinação feminina, pois é ao homem, chefe da família, que competia o comando e o domínio da terra. Esta continuava sendo transmitida de uma geração a outra com um viés eminentemente masculino.

Existia também a possibilidade das mulheres venderem a terra herdada impreterivelmente para os irmãos. Transação efetuada entre iguais - homens, ou seja, entre marido e irmão. Ao passo que o dinheiro adquirido com a venda era gerido pelo marido, que decidia como melhor dispor dele e não a herdeira. Essa realidade também foi evidenciada por Moura (1978) quando analisa o campesinato do Sul de Minas Gerais, constatando que nas transações da terra, entre irmãos de ambos os sexos, em caso de casamento da mulher, era uma transação masculina, realizada entre cunhados.

Tendo como pressuposto a realidade do campesinato de colonização italiana e alemã no Sul do Brasil, Paulilo (2004) menciona que, não obstante haver padrões distintos de herança adotados e/ou acionados por esse campesinato é geralmente os homens que ficam com a propriedade familiar. O acesso a terra pelas mulheres ocorre da mesma forma, que nas realidades mencionadas anteriormente, quando estas casam. As mulheres herdam a terra nos casos específicos em que:

> [...] não há descendência masculina, quando há uma filha casada que cuida dos pais na velhice, quando os pais possuem muita terra ou, ao contrário, quando a exploração agrícola não tem importância como meio de produção para os herdeiros (p.234).

Paulilo (2004) destaca que a herança da terra não é dividia entre todos os filhos, todavia são acionados mecanismos de compensação para os deserdados como enviá-los ao seminário ou investir em seus estudos:

> Os que estudam, sejam homens ou mulheres, não herdam terra porque ‘já ganharam o estudo’. Também não a recebem quando saem da casa dos pais e vão trabalhar na cidade, enquanto um ou mais irmão ficam. Quanto às mulheres, recebem um enxoval quando se casam composto de mais ou menos itens dependendo das posses dos pais. As que não se casam nada recebem. O destino das celibatárias – cuidar dos pais e, depois de sua morte, ficar ‘encostada’ na casa de uma irmã ou cunhada, ajudando nos afazeres domésticos – não é invejado por ninguém (p.234).

Segundo os resultados dos estudos realizados por esta autora, mesmo as mulheres trabalhando tanto quando os homens não herdam a terra, que fica impreterivelmente para os irmãos. Evidencia também que as mulheres costumam herdar a terra nas ocasiões em que o trabalho na agricultura deixa de ser a principal atividade da família.

Da mesma forma, Deere e León (2002; 2003) afirmam que a transmissão da herança de forma mais igualitária entre ambos os sexos pode estar associada à migração mais equilibrada entre homens e mulheres. Assim permanecem trabalhando na agricultura, na terra da família aqueles que geralmente têm mais aptidão para isso. Por outro lado as mulheres tendem a herdar quando a:

> [...] agricultura camponesa está em declínio (seja devido à falta aguda de terras e/ou políticas estatais desfavoráveis), e não é mais capaz de garantir a sustentabilidade do meio de vida com base apenas na produção agrícola. Nesses contextos, a terra não apenas constitui um valor econômico em declínio, como também perdeu posição como uma fonte de poder político dentro das comunidades rurais, minando a lógica precedente da reprodução de famílias camponesas, que concentrava a terra em um só filho (p.143).

Carneiro (2001) estuda a realidade de um campesinato de origem italiana, que se instalou em colônias com terras pouco férteis na região serrana de Nova Friburgo no Rio de Janeiro. Nessa região, a prática da partilha igualitária da herança deu-se desde o início da sua formação territorial. A autora aponta que os fatores que influenciaram a partilha igualitária da terra entre os filhos de ambos os sexos está associada ao baixo valor da terra e às dificuldades de manter a família por meio da agricultura. Para a autora, as mulheres herdaram uma terra destituída de valor econômico, já que se tratava de uma terra no qual era difícil desenvolver cultivos agrícolas, como também de valor simbólico, pois não se transformou em um lugar de referência identitária.

Os padrões de transmissão de herança evidenciados nessas pesquisas, embora protagonizados por campesinatos de origem distintas e localizados em diversas regiões do Brasil em tempos diferentes, evidenciaram que a exclusão da mulher do direito a herdar o patrimônio familiar é uma realidade que se faz presente na reprodução social de todos esses grupos. Contudo, não queremos afirmar que os exemplos de campesinato mencionados estão congelados no tempo e no espaço e permanecem reproduzindo os mesmos padrões de herança, pautados na negação da mulher à herança da terra. Senão, que passam por transformações constantemente.

Herdar ou não vai depender dos interesses do grupo e como isso vai afetar a sua existência. As mulheres camponesas foram e continuam sendo historicamente excluídas do direito a terra mediante diferentes mecanismos que não passam somente pela exclusão mediatizada pela exacerbada concentração fundiária, pelo desenvolvimento das forças capitalistas no campo, senão também pela desigualdade de gênero, que relega a mulher camponesa uma posição de subordinação mesmo quando herdam a terra, ou

quando acessam a ela mediante outros mecanismos.

Assim entender como as mulheres acessam a terra nas comunidades quilombolas selecionadas nesta pesquisa é a nossa preocupação. As mulheres e homens quilombolas na Paraíba representam grupos étnico-raciais de uma parcela do campesinato brasileiro, que historicamente foram excluídos do direito a terra. Partindo dessa compreensão nos interessa entender se dentre as estratégias desses grupos para continuar se reproduzindo nega-se ou não a mulher a herança de uma terra pouca, pequena, mínima e quais são as suas implicações.

2. Uso comum e o Sítio camponês: a forma de organização do uso da terra e dos recursos naturais nas comunidades quilombolas na Paraíba

As comunidades negras rurais atualmente reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombos na Paraíba se formaram numa região de colonização antiga, das mais diversas maneiras como já discutido no Capítulo II, ocupando tanto terras devolutas, como terras de índios, terras de engenhos de açúcar, terras de antigas ordens religiosas, etc. Emergiram em sua maioria sem estar associadas a antigos quilombos formados durante o período da escravidão.

Para explicar a forma como essas comunidades na Paraíba vêm historicamente fazendo uso da terra tradicionalmente ocupada, nos apropriamos dos conceitos de uso comum, discutido por Almeida (2008) e de sítio camponês, formulado por Woortmann, K. (1990) e Woortmann, E. (1995).

Para Almeida (2008), como já mencionamos nas terras tradicionalmente ocupadas por diversos grupos étnico-raciais o uso comum dos recursos naturais ocorre mediante uma associação entre os usos desses recursos de forma coletiva (as matas, as fontes de água, pasto) e de forma privada no sentido de uso familiar (terras de roçados, áreas de plantios, quintais, terreiros) baseados em costumes consuetudinários. Ou seja, não há um uso eminentemente coletivo e nem totalmente privado, há um equilíbrio entre essas formas. É este o modo como as comunidades quilombolas, que fizeram parte desta pesquisa vem organizando o uso da terra e dos demais recursos naturais. Não se organizam segundo um coletivismo idealizado, descontextualizado da realidade a que estão inseridos. Dito de outra forma, não se organizaram da mesma forma que o fizeram

os quilombos durante o período da escravidão, nem muito menos representa um ideal de coletividade, que só existia nas “comunas primitivas” como menciona Almeida (2008). Assim, é na tentativa de compreender como está disposto o uso da terra atualmente nestas comunidades que utilizaremos também o conceito de sítio camponês.

Em seus estudos sobre a família camponesa nordestina Woortmann, K. (1990) e Woortmann, E. (1995) construíram um conceito de sítio camponês a partir de três significados. Em seu sentido mais geral o Sítio, com S maiúsculo, que pode ser compreendido a partir da noção de comunidade, caracterizado a partir de laços de parentesco e de reciprocidade, onde se reproduzem várias famílias. Nele, a não existência de propriedade privada não indica a inexistência do dominio familiar da terra.

Para os autores, o Sítio em sentido mais amplo também pode ser encontrado no interior de fazendas e engenhos. O segundo significado de sítio se relaciona com a ideia de uma unidade e/ou área de terra apropriada e trabalhada por uma família, inserida dentro do Sítio em sentido mais geral. Geralmente, com o falecimento do chefe da família pode ocorrer o fracionamento do sítio da família entre os filhos em várias parcelas, agora com tamanho bem reduzido, contudo esse parcelamento pode ocorrer sem uma partilha formal. O terceiro significado de sítio estaria justamente relacionado ao “chão de morada”, constituído pelo quintal e a casa. Os três significados apresentados, estariam intimamente relacionados com uma teia de parentesco.

Entendemos, que a definição de Sítio camponês proposta por Woortmann, K. (1990) e Woortmann, E. (1995), se aproxima da forma de organização em relação ao uso da terra e dos demais recursos naturais nas comunidades quilombolas, objeto de estudo desta pesquisa, da mesma forma que o conceito de uso comum de Almeida (2008). Semelhante ao Sítio camponês, nas comunidades quilombolas o uso coletivo de determinadas áreas, está associado com uso familiar de outras. A terra de uso familiar é transmitida de uma geração a outra, em sua maioria sem partilha formal, ao passo que não precisam consultar o coletivo para decidir como melhor dispor da terra, que pertence historicamente a cada família, ver Quadro 06 (p.160).

QUADRO 06: FORMAS DE ACESSO E USO DA TERRA E DOS RECURSOS NATURAIS NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA PARAIBA (2012)	
FORMAS DE ACESSO A TERRA	• Herança • Estado • Compra
USO DA TERRA E DOS RECURSOS NATURAIS	• Comunitário/Coletivo - por todos que fazem parte da comunidade • Privado - utilizado historicamente por cada grupo familiar

Org.: Monteiro (2013)

Nas comunidades quilombolas pesquisadas existem as terras, que pertencem historicamente a cada família ou aos núcleos familiares, que foram se formando a partir de um ancestral comum, ou não, e os espaços de uso coletivo, que são utilizados segundo costumes e normas locais. O uso coletivo ocorre geralmente em espaços como áreas de mata, cursos de rios, fontes de água e pasto, que não pertencem a nenhum dos núcleos familiares.

Na comunidade de Pedra D'Água no município de Richão do Bacamarte na região do Agreste Paraibano os moradores relataram durante os nossos trabalhos de campo, que a terra não pertence a ninguém. O "não pertencer a ninguém" significa que mesmo existindo uma divisão de áreas ocupadas por cada família da comunidade, inexiste qualquer documentação formal da terra ocupada, o que impossibilita a compra e venda por parte de alguém. Só é permitida a venda das benfeitorias como as fruteiras plantadas ou a casa construída por exemplo. Não ter documentos formais da terra ocupada não é uma realidade somente da comunidade de Pedra D'Água, mas da maioria das comunidades quilombolas pesquisadas. O território que escolheram para viver lhes pertence não por que compraram ou por que o Estado o reconheceu legalmente, mas por que o ocuparam mediante o trabalho na terra. O trabalho é o elemento transformador da natureza, é o trabalho que fez da terra de Pedra D'Água, Matão, Grilo, Mituaçú dentre outras, terras pertencentes às respectivas famílias.

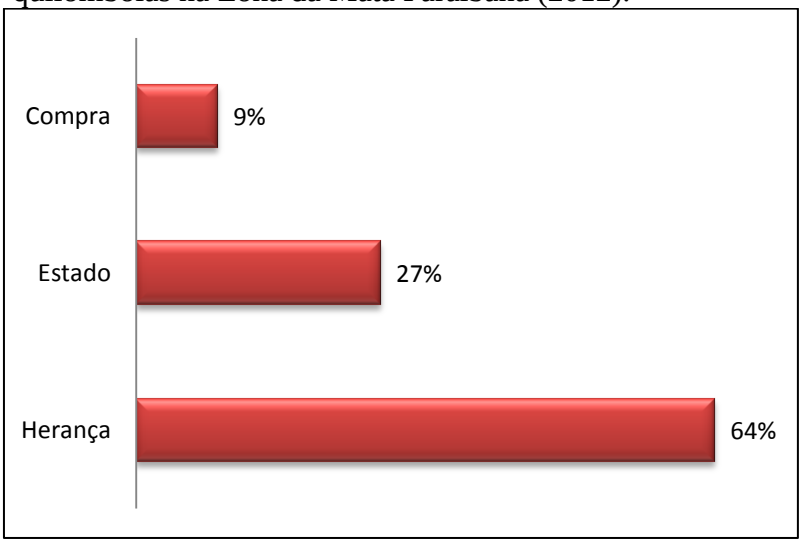
Cabe enfatizar que não estamos definindo estas comunidades somente, a partir do conceito de sítio camponês. Não desconsideramos o componente étnico-racial inerente à constituição das comunidades quilombolas, que as diferencia e as torna peculiar no espaço agrário paraibano. Nessas comunidades, as antigas gerações foram sucedidas pelas novas e a terra, que havia sido maior no início da sua ocupação, foi sendo apropriada pelo latifúndio monocultor e pecuarista e pelo avanço da malha

urbana, como discutimos em capítulos anteriores. Essa redução de área implicou na ampliação do leque de estratégias acionadas pelas famílias quilombolas para continuar se reproduzindo socialmente. Ao passo que a agricultura, apesar de não ter perdido a sua prática, deixou de ser a principal atividade das famílias que atualmente formam parte dessas comunidades.

3. As terras legalizadas: as mulheres quilombolas e seu acesso a terra na Zona da Mata Paraibana

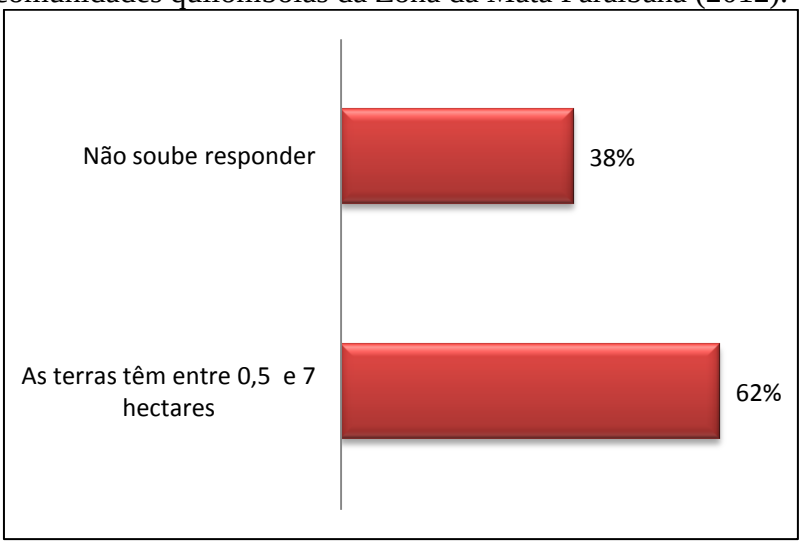
A ocupação do território por meio da posse é uma realidade presente nos processos formativos das comunidades quilombolas estudadas. Assim como a inexistência de documentação formal da terra. Não obstante, das quatro comunidades localizadas na Zona da Mata Paraibana, Paratibe, Gurugi, Mituaçú e Ipiranga, três tiveram as terras legalizadas mediante a formação de Assentamento Rural, no caso do Gurugi na década de 1980, e da expedição de escrituras de terra pelo Instituto de Terras da Paraíba (INTERPA) na comunidade de Mituaçú, também na década de 1980, e no Ipiranga nos anos 2000. Nestas comunidades, ocupadas tradicionalmente há gerações, como não poderia ser diferente, com exceção do Gurugi, a principal forma pela qual as mulheres quilombolas acessaram, e vem acessando a terra é por meio da herança familiar como evidencia o Gráfico 11 (p.162). Mais da metade das mulheres quilombolas na Paraíba moram em pequenos pedaços de terras, que foram herdados ou de seus parentes ou dos parentes do marido. Menos de 10% moram em terras compradas por elas ou por seus companheiros. O pequeno percentual de terras acessadas mediante a compra corresponde apenas à comunidade de Mituaçú ao passo, que as terras acessadas por meio do Estado, correspondem apenas à comunidade de Gurugi que ocupa uma área de assentamento já emancipado. Esse tipo de transação, de compra e venda de terra, é geralmente realizada entre as próprias famílias que fazem parte da comunidade. As terras pertencentes a cada família nas comunidades quilombolas da Zona da Mata Paraibana geralmente não ultrapassa os sete hectares como evidencia o Gráfico 12 (p.162).

GRÁFICO 11: Formas de acesso a terra pelas mulheres quilombolas na Zona da Mata Paraibana (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

GRÁFICO 12: Tamanho da terra ocupada pelas famílias das comunidades quilombolas da Zona da Mata Paraibana (2012).



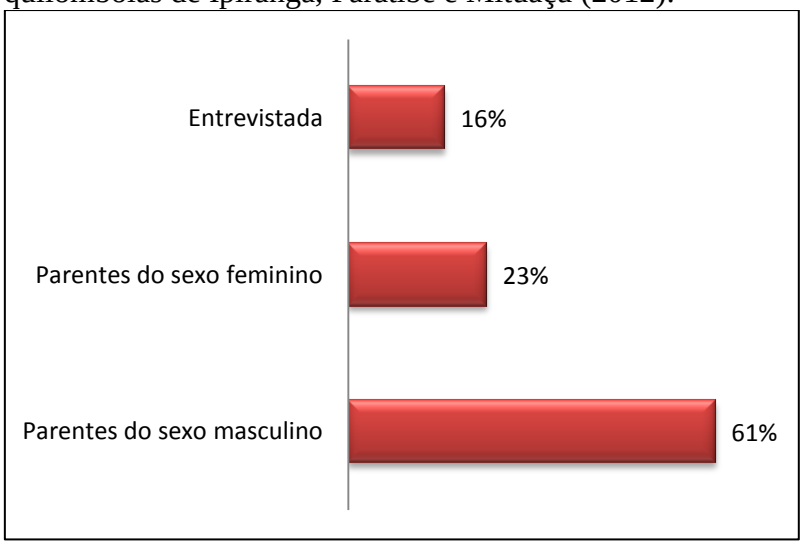
Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

Ter acesso a terra pelas mulheres não implica dizer que são elas as responsáveis pelo patrimônio familiar em que vivem. Uma vez que ao homem é conferido o encargo pela terra, salvo casos específicos em que as mulheres são solteiras ou viúvas. Desse modo mais da metade das mulheres estudadas apontaram os homens da família, o pai, esposo, avô, sogro, irmão, primo, como responsáveis pela terra no qual moram. Nesse

caso a responsabilidade é atribuída seja ao esposo ou aos parentes do sexo masculino da sua família ou da família do esposo, ver Gráfico 13 (p.163).

As mulheres quilombolas responsáveis pela terra representam um percentual menor se comparado aos homens. São elas, em sua maioria, mulheres viúvas ou solteiras como já mencionamos. O uso das pequenas áreas livres para plantar, nas comunidades da Zona da Mata Paraibana, não aponta para uma clara desigualdade entre homens e mulheres, uma vez que, trabalha na terra quem tem a necessidade ou aptidão para isso. Nesse caso as mulheres não são excluídas e os homens priorizados, apesar destes serem, em sua maioria, apontados como responsáveis pelo sítio da família. Nas comunidades de Ipiranga e Mituaçú, em função das pequenas áreas familiares, arrendar terra na vizinhança é uma opção para aqueles que, têm no trabalho na agricultura a principal atividade da família. Assim, arrendar é uma transação efetuada geralmente entre homens, não entre mulheres. Na Comunidade de Gurugi é comum que os moradores cedam lotes que não estão utilizando totalmente, para outros moradores fazerem seus roçados.

GRÁFICO 13: Responsável pela terra familiar nas comunidades quilombolas de Ipiranga, Paratibe e Mituaçú (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

Se a herança é a principal forma pela qual a mulheres acessam a terra nessas comunidades, cabe indagarmos se ela é partilhada de forma desigual entre filhos e filhas?

Nas comunidades quilombolas na Zona da Mata Paraibana não existe uma regra na partilha da terra, pelo o que podemos constatar e perceber a partir da pesquisa empírica. Os filhos com o decorrer do tempo formam novas famílias e passam a ocupar a terra dos pais e/ou sogros independentes do sexo, sem uma divisão formal da terra. Não existe uma partilha desigual no qual ao homem é reservada a terra e as mulheres outra forma de herança.

Nas quatro comunidades estudadas é comum as casas dos filhos serem construídas numa mesma terra, ocupação que é determinada não em função do sexo, mas pela necessidade do parente. Encontramos sítios com doze casas construídas a exemplo da comunidade de Mituaçú, algo semelhante também ocorre nas demais comunidades da Zona da Mata Paraibana. São casas construídas, pelos filhos, netos e sobrinhos do responsável pela terra, algo que também ocorre em Gurugi, Paratibe e Ipiranga. Mesmo quando há uma divisão formal da herança, caso encontrado no quilombo de Mituaçú é realizado de forma igualitária entre os filhos, é seguido o preceito legal onde os herdeiros independentes do sexo têm direitos iguais.

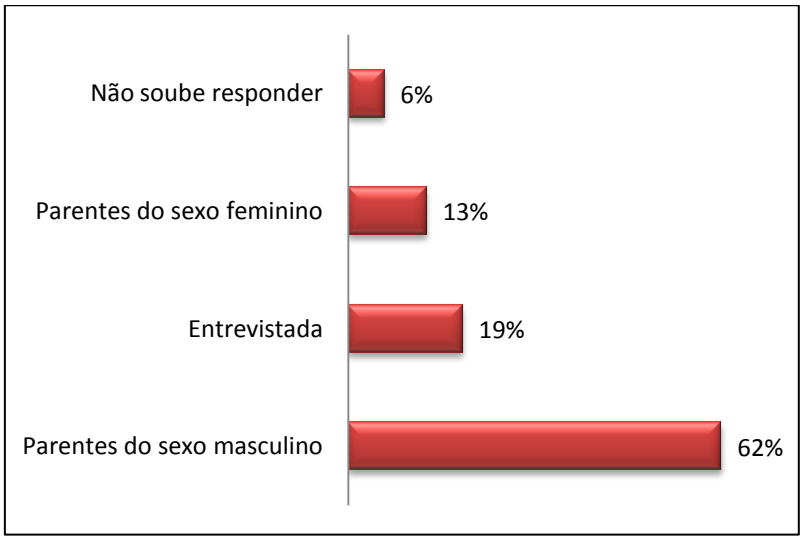
Há também os acordos internos entre as famílias. No caso especifico de uma partilha formal do sítio de uma família em Mituaçú, a filha ficou com uma área de terra maior do que seu irmão. Isso por que o mesmo já havia adquirido um pedaço de terra dentro da comunidade e levou-se em consideração quem tinha mais necessidade e quem estava em situação menos favorável. As mulheres não evidenciaram preocupação em saber quem é o responsável e/ou dono, justificando que a terra é de herdeiro e, portanto pertence à família, isto é, mora nela quem tem necessidade independente de ser homem ou mulher. Seria a noção de pertença comum, segundo a ideia de que a terra é da família e, portanto de todos. Assim todos têm o direito a um pedaço de terra na qual possa fazer a sua casa independente de ter migrado e retornado anos depois.

Na Comunidade Quilombola de Gurugi, que como apontado ocupa uma área de assentamento emancipada desde a década de 1990, a maioria dos títulos das parcelas de terra foram emitidas em nome dos homens. As mulheres que fizeram parte da pesquisa representaram 19% das responsáveis pelas parcelas de terra, o que corrobora a política discriminatória dos órgãos responsáveis pela distribuição das escrituras de terra nos programas de Reforma Agrária no Brasil até recentemente. Os títulos dos lotes das terras emitidos em nome das mulheres ocorreram em casos em que o esposo já havia sido contemplado pela Reforma Agrária ou em casos em que as mulheres eram viúvas ou solteiras. Apesar de as mulheres terem participado intensamente do processo de luta

e conquista da terra de Gurugi, chegando a ser conhecida como “a luta das mulheres”, não foram contempladas com os lotes de terra, da mesma forma que os seus companheiros. Entretanto, a questão do nome de quem estar o título da terra, não parece ser uma preocupação para as mulheres, muito menos uma razão para insatisfação.

A média do tamanho dos lotes distribuídos para as famílias ficaram entre três e quatro hectares, isso por que da área pertencente legalmente à fazenda Gurugi I e ocupada historicamente pelas famílias foram desapropriadas apenas 288 hectares. Hoje, as áreas perdidas com o processo de desapropriação da terra estão incluídas dentro do território reivindicado pelas famílias, como já mencionamos. Além dos lotes de terra, também ficaram com as famílias as áreas de moradia, que vem sendo ocupadas de forma intensa nos últimos anos com o aumento do número de famílias. Há áreas de moradia que já não contam com espaço para serem construídas mais casas.

GRÁFICO 14: Distribuição por sexo das escrituras dos lotes de terra na Comunidade Quilombola de Gurugi (2012)



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

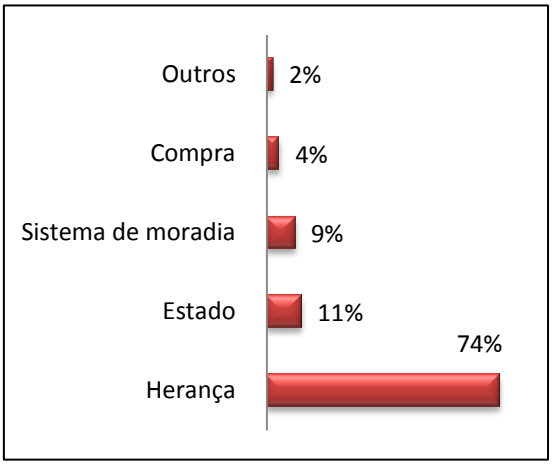
Com relação à sucessão das posses e/ou sítios das famílias quilombolas na Zona da Mata Paraibana podemos apontar algumas questões: a) não há uma tendência para uma sucessão masculina no que diz respeito as terras ocupadas historicamente pelas famílias e que pertencem a estas não em função de um direito legal, mas de um direito conquistado a partir do trabalho na terra; b) podemos pensar que essa sucessão masculina embora seja uma questão presente na racionalidade camponesa como

discutimos anteriormente, não se reproduz nas comunidades quilombolas em questão; c) isso pode ser em função da própria lógica da relação com a terra, no qual é valorizada a necessidade da família, ou pode estar relacionada ao fato do trabalho na terra não representar a principal atividade do qual as famílias sobrevivem; d) ou embora, a responsabilidade da terra seja atribuída em sua maioria aos homens, representa um poder simbólico, que não se reproduz na prática, haja vista que todos os parentes independente do sexo têm o direito a fazer uso da terra.

4. As terras não legalizadas: as mulheres quilombolas e seu acesso a terra no Agreste Paraibano e Borborema

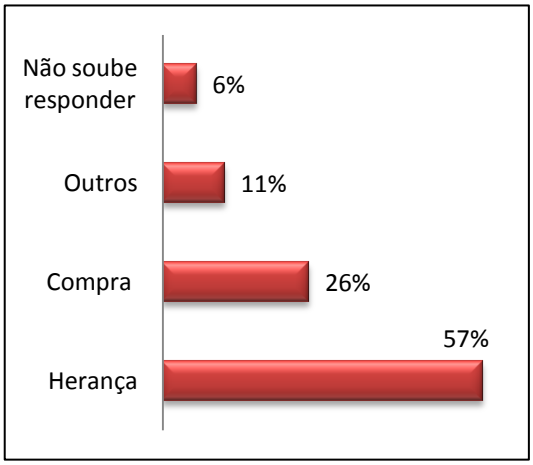
Se a terra pertencente às comunidades quilombolas da Zona Mata Paraibana, com exceção de Paratibe foram escrituradas na década de 1980 e no início dos anos 2000 o mesmo não ocorreu com as comunidades quilombolas localizadas nas regiões do Agreste e Borborema. De forma semelhante à Zona da Mata Paraibana, a herança familiar é o principal mecanismo no qual as mulheres e homens quilombolas tiveram e tem acesso a terra atualmente nas regiões do Agreste e Borborema como demonstram os Gráficos 15 e 16 (p.167).

GRÁFICO 15: Formas de acesso a terra pelas mulheres nas comunidades quilombolas do Agreste Paraibano (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

GRÁFICO 16: Formas de acesso a terra pelas mulheres nas comunidades quilombolas na Borborema[50] (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

Como evidenciam os Gráficos 15 e 16 mais da metade das mulheres vivem em terras que foram herdadas dos seus parentes ou dos parentes do seu esposo em ambas as regiões pesquisadas. No Gráfico 15, observamos que um percentual de 4% de mulheres acessaram a terra pela compra. Essas mulheres são da comunidade quilombola do Grilo, município de Riachão do Bacamarte, onde as transações foram efetuadas de forma análoga à realizada na comunidade de Mituaçú, localizada na Zona da Mata Paraibana, ou seja, entre os parentes de uma mesma família ou entre os próprios moradores. O valor referente a "Outros" no Gráfico 15 corresponde a terras que foram doadas pela Igreja a algumas famílias da Comunidade de Cruz da Menina, no município de Dona Inês.

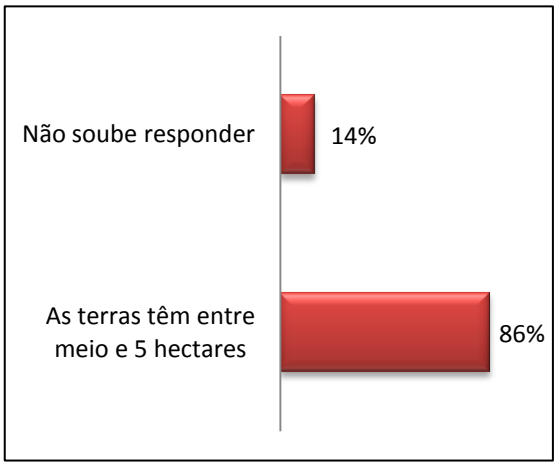
As mulheres na condição de moradoras são as da comunidade Mundo Novo no município de Areia. Nela, as famílias quilombolas, ainda permanecem vivendo na condição de posseiras na Fazenda Mundo Novo, que como apresentamos em capítulos anteriores pertence à família Cunha Lima. As mulheres que acessaram terra por meio das ações do Estado vivem apenas na comunidade Senhor Bonfim, que teve o território ocupado, desapropriado em 2007 pelo INCRA. Na região da Borborema, existe um volume considerável de mulheres que vivem em terras que foram adquiridas por meio

[50] Está excluída do Gráfico 15 a Comunidade do Talhado Urbano por ser eminentemente urbana.

de compra. A compra de terras nas comunidades dessa região foi efetuada entre os próprios moradores da comunidade e mediante compra de áreas circunvizinhas. Com relação às demais formas de acesso a terra pelas mulheres nas comunidades da Borborema, identificamos mulheres que, moram em terras doadas por parentes ou ainda moram em terras que foram adquiridas pelos seus companheiros mediante sistema de troca.

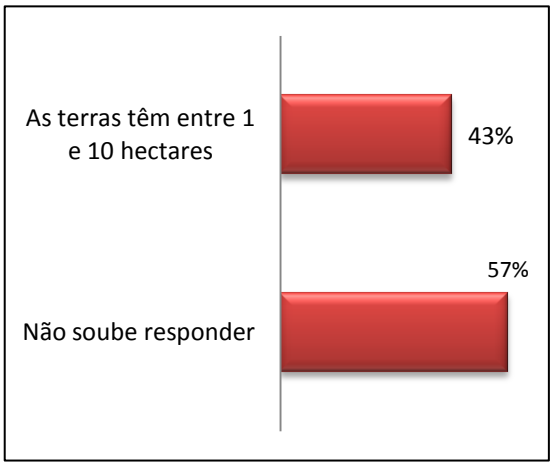
Como já mencionamos a maioria das comunidades do Agreste Paraibano e Borborema ocupam pequenos territórios, todavia, o tamanho da terra ocupada pelos moradores varia muito de uma família para outra. Os Gráficos 17 e 18 (p.168) mostram uma pequena diferença em relação ao tamanho das terras, pertencentes às famílias quilombolas no Agreste, que não ultrapassam os cinco hectares, em relação à Borborema, onde as terras ocupadas pelas famílias quilombolas têm entre um e dez hectares. Nesses dados não consta a comunidade Serra do Talhado localizada no município de Santa Luzia, onde as mulheres entrevistadas afirmaram que a média do tamanho das áreas pertencentes às famílias gira em torno de 100 hectares. A Serra do Talhado configura-se numa exceção em relação às demais comunidades que fizeram parte desta pesquisa, devido ao tamanho do território ocupado pelas famílias.

GRÁFICO 17: Tamanho da terra ocupada pelas famílias das comunidades quilombolas do Agreste Paraibano (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

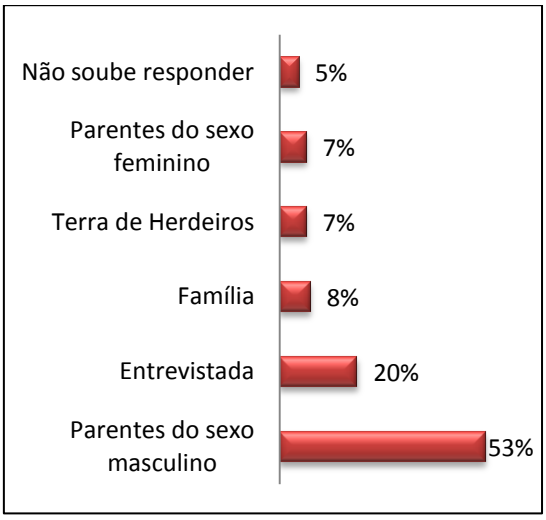
GRÁFICO 18: Tamanho da terra ocupada pelas famílias das comunidades quilombolas da Borborema (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

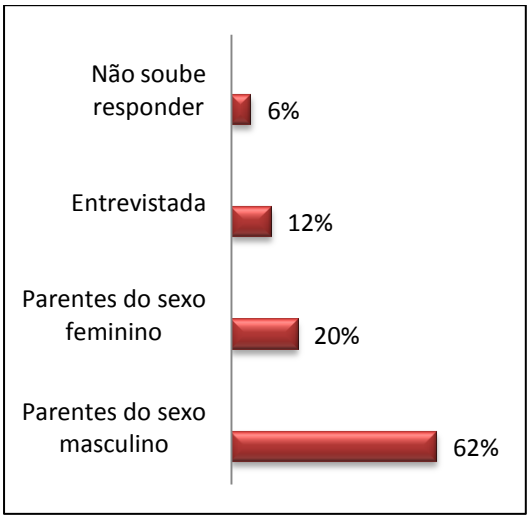
Semelhante à Zona da Mata Paraibana, embora a herança da terra não seja reservada a um membro masculino da família, a terra familiar é responsabilidade do homem como evidenciam os Gráficos 19 e 20 (p.169). Identificamos apenas na Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos no município de Alagoa Grande a tradição no qual as mulheres casadas jamais moram na terra do pai. É responsabilidade do noivo garantir o acesso a terra para a esposa, que irá morar na posse do sogro. Mesmo com a perda da agricultura como principal atividade do qual vivem as famílias esse costume ainda permanece.

GRÁFICO 19: Responsável pela terra familiar nas comunidades quilombolas do Agreste Paraibano (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

GRÁFICO 20: Responsável pela terra familiar nas comunidades quilombolas da Borborema (2012).



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

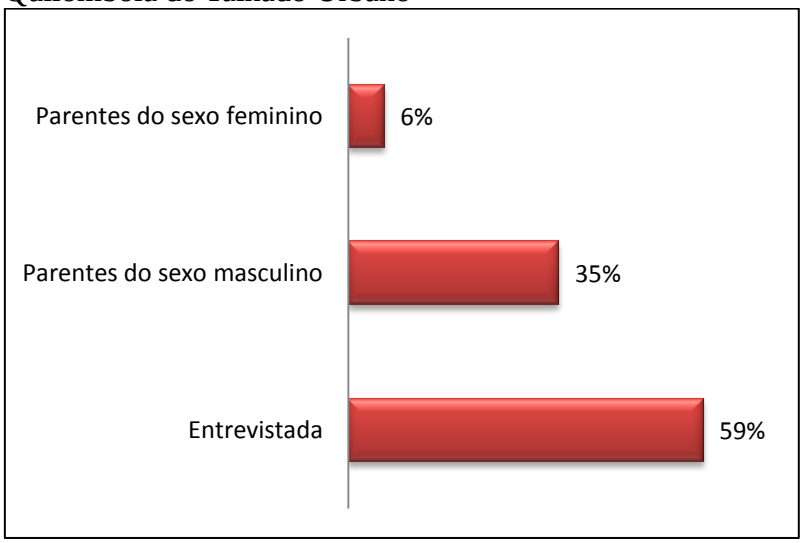
Em ambas as regiões o encargo pelo patrimônio familiar com mais de 50% é conferido aos parentes do sexo masculino da família das mulheres quilombolas ou da família do esposo. As mulheres que se identificaram como responsáveis pela terra na qual vivem o fizeram na ausência de uma figura masculina, são em sua maioria viúvas ou solteiras. É comum essas mulheres não demonstrarem preocupação em saber a quem atribuir a responsabilidade pela terra. Quando questionadas, seus depoimentos apontam para o entendimento de que são terras de herdeiro, que pertencem à família ou, mesmo, não sabem responder. Transparece assim o caráter comum da terra, se é de herdeiro ou da família então pertence a todos. Desse modo todos podem dela dispor independente

de serem homens ou mulheres. É comum os filhos e filhas das famílias quilombolas do Agreste Paraibano e Borborema irem ocupando a terra da família. Entretanto, ficar na comunidade é entendido muitas vezes como repetir um passado de sofrimento dos pais.

Morar na terra da família é algo permitido a todos os filhos de ambos os sexos. Como nos relata a presidente da associação do Grilo, o pequeno pedaço de terra ocupado pela a sua família é de quem dela necessitar para viver. Como já mencionamos a maioria das famílias quilombolas tanto do Agreste Paraibano quanto da Borborema costumam aforar terras a fazendeiros para poder fazer um roçado maior. Geralmente esse tipo de arrendamento é realizado pelos homens, por que são eles que detêm uma renda financeira maior, mas isso não significa dizer que são eles que comandam o trabalho na terra. É comum os esposos arrendarem a terra e se ausentarem da comunidade para trabalhar de forma permanente ou temporária e retornarem para ficar em casa nos finais de semana. Nestes casos, são as mulheres que levam os roçados com os filhos. São elas que agora comandam um trabalho que socialmente tem um valor inferior, uma vez que a produção do roçado é destinada eminentemente para consumo familiar, salvo quando sobra um excedente.

Se a responsabilidade pela terra simbolicamente é atribuída ao homem o mesmo não ocorre quando falamos da casa, a exemplo da comunidade quilombola do Talhado Urbano como evidencia o Gráfico 21 (p.171). São elas nessa comunidade que se identificaram em sua maioria como as responsáveis pela casa onde vivem com a família. Isso por que a casa (construção física) é compreendida enquanto um espaço de segurança para ela e para os filhos e é considerada uma esfera na qual a mulher exerce quase todas as atividades, dessa forma é sua a responsabilidade por esse espaço.

GRÁFICO 21: Responsável pela casa na Comunidade Quilombola do Talhado Urbano



Fonte: Trabalho de campo (2012)
Org.: Monteiro (2013)

Embora a exclusão histórica do direito a terra seja uma realidade do campesinato no Brasil, existem outros mecanismos que negam à mulher o direito a terra como bem evidenciaram os estudos de Deere (2002, 2003, 2004), Butto (2008, 2010) e Woortmann (1995). As mulheres, portanto, foram e são excluídas duplamente do direito a terra. Por uma questão histórica do desenvolvimento do próprio capitalismo que expropriou o campesinato dos meios de produção e o subordinou, como por fatores também históricos relacionados à consolidação de uma sociedade patriarcal, que tanto destituiu a mulher do direito a terra como invisibilizou e desvalorizou o seu trabalho na agricultura.

Todavia, nas comunidades quilombolas estudadas, o gênero não comparece como um fator de exclusão do direito das mulheres quilombolas a terra. Nas comunidades que fizeram parte desta pesquisa nas três regiões consideradas não há uma sucessão masculina nas terras pertencentes à família, como costuma ocorrer tradicionalmente na racionalidade camponesa, evidenciada nos vários exemplos que foram citados ao longo do texto. Acreditamos que a exclusão do direito a terra tanto das mulheres quando de homens quilombolas está, sobretudo na Paraíba, ligada à exacerbada concentração fundiária com expansão do capitalismo no campo. No entanto entendemos que essa exclusão não é experienciada por homens e mulheres de forma igual.

São várias as estratégias utilizadas pelas famílias para enfrentar a falta de terra. Essas estratégias são acionadas não somente para enfrentar a exclusão do direito a terra,

mas também para a manutenção e a preservação de um modo de vida específico. Como vimos migrar continua sendo um caminho escolhido por significativa parcela dos homens quilombolas nas regiões analisadas, ao passo que são as mulheres que costumam ficar na terra e levar os roçados com os filhos. São elas, portanto, que estão em uma posição maior de vulnerabilidade social. Excluídas tanto da terra quanto de outros direitos sociais, são as mulheres, que estão, sobretudo, se mobilizando na luta pela garantia do território quilombola. Tema, que forma parte do próximo capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO V

O PROTAGONISMO DAS MULHERES LIDERANÇAS QUILOMBOLAS:

luta no território e pelo território na Paraíba

A participação das mulheres quilombolas na luta pela regularização dos territórios ocupados, pelas comunidades onde vivem e por melhores condições de vida é uma característica presente na Paraíba. Todavia, a perspectiva do acesso a uma política de regularização fundiária protagonizada pelo Estado na aplicação do Art. 68, para as mulheres quilombolas tem outros significados, que não passa somente pelo acesso a terra, apesar da titulação do território ser considerada uma prioridade para elas.

As mulheres estão exercendo, nas comunidades quilombolas estudadas, a liderança em muitos espaços comunitários, como assinalamos em capítulos anteriores. Entre outras razoes, essa liderança se relaciona com a sua permanência nas comunidades, enquanto os homens costumam migrar para trabalhar em centros urbanos. São elas, que estão lutando por transformações nas comunidades onde vivem. Entendemos que muitas mulheres quilombolas, das quais falamos hoje, não são as mesmas mulheres das gerações anteriores ou de épocas passadas. Algumas práticas de autonomia e empoderamento vêm permeando a vida de muitas delas. Pensamos também que esses elementos não representam algo novo e recente em suas vidas.

Esse capítulo apresenta as trajetórias das mulheres como lideranças nas comunidades quilombolas estudadas na luta no território e pelo território na Paraíba. Pretendemos dar visibilidade às mulheres quilombolas como sujeitos sociais ativos, que lutam e que ocupam espaços de liderança comunitária. Estas mulheres, na maioria das vezes, são invisibilizadas pela ideia de uma coletividade destituída de gênero, atribuída ao modo de vida das comunidades quilombolas. Interessa-nos neste texto trazer as falas das mulheres lideranças quilombolas, a sua luta, a sua compreensão sobre os problemas enfrentados pela falta da terra e sobre o processo de reconhecimento das comunidades onde vivem como remanescentes de quilombos. Como visualizam as outras mulheres da comunidade e as suas perspectivas em relação ao futuro.

1. Organização política das comunidades tradicionais

As terras tradicionalmente ocupadas no Brasil representam a heterogeneidade do campesinato brasileiro. Esses grupos sociais, de base camponesa, referenciados em uma existência identitária coletiva estabeleceram diversas relações com os recursos naturais, permeadas pelo uso comum. Para Almeida (2002; 2008; 2009) atualmente esses grupos se organizam fora do controle dos tradicionais sindicatos de trabalhadores rurais, em entidades e movimentos sociais. Essa forma de organização e mobilização social incorpora elementos étnicos, de consciência ecológica, como também dimensões de gênero fundamentadas em uma autodefinição coletiva.

De acordo com esse autor, as estratégias desses movimentos sociais ao atribuir aos sujeitos da ação uma denominação coletiva afastam-se de designações homogeneizantes como, poderia ser para algumas leituras desavisadas, o de camponês ou trabalhador rural, rompendo assim com certo *monopólio político* dessas categorias pelos partidos políticos de esquerda e pelo movimento sindical. Apesar de não pretenderem uma transformação radical da sociedade do capital ampliam o seu poder de negociação com o governo e o Estado, e vem se organizando desde a década de 1980 em entidades políticas e movimentos sociais.

Carvalho (2005) destaca que são os quilombolas, as quebradeiras de coco babaçu, os indígenas, os pescadores artesanais, os faxinalenses, os castanheiros dentre outros grupos sociais, que se organizam em movimentos sociais e entidades políticas em torno de autodenominações coletivas, referenciando um modo de vida específico. Na Paraíba, destaca a AACADE e a Comissão Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba (CECNEQ), que emergiram no Estado na década de 1990 e nos anos 2000, respectivamente. Para Almeida (2002; 2008; 2009) as entidades políticas e os movimentos sociais organizados pelas comunidades tradicionais, não representam apenas respostas a problemas específicos, mas tendem a se constituir em forças sociais. São movimentos, cuja dimensão ultrapassa as barreiras políticas administrativas estaduais e regionais. As populações tradicionais organizadas em movimentos sociais enfrentam entraves políticos e impasses burocráticos e administrativos engendrados na sociedade do capital, e por um Estado que não tem a intenção de promover e efetivar direitos reconhecidos. O reconhecimento oficial das práticas de uso comum, engendradas por meio das ações desses movimentos, representam conquistas efetivas

que se contrapõem a interpretações que entendem o campesinato como uma classe social e política em extinção.

2. A atuação das entidades de apoio na luta por território na Paraíba

Seguindo uma tendência nacional, a maioria das comunidades quilombolas na Paraíba foi reconhecida a partir de 2004, um ano após a promulgação do Decreto 4.887, durante o segundo mandato do Governo Lula. Nesse período foram tomadas medidas mais efetivas no plano jurídico para garantir o direito a terra às comunidades quilombolas. Foi revogado o Decreto Nº. 3.912 e atribuída ao INCRA a responsabilidade pelo procedimento de titulação dos territórios quilombolas. Todavia, essas medidas, no plano jurídico, não se fizeram sentir na prática em relação à concretização da titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. Na Paraíba a partir de 2004 se consolida também a atuação da AACADE, o que fortaleceu o reconhecimento e visibilidade das comunidades negras rurais e urbanas.

No estado os estudos sobre as comunidades quilombolas começaram a ser realizados a partir dos anos 1990. 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 do Talhado (Santa Luzia, região da Borborema) como apontamos anteriormente. Essa foi a primeira comunidade na Paraíba a ter visibilidade nos meios de comunicação e na academia decorrente da repercussão do documentário. No final da década de 1990 dar-se-á visibilidade no espaço agrário paraibano à comunidade negra de Caiana dos Crioulos (município de Alagoa Grande, região do Agreste Paraibano). Esta Comunidade solicita junto à FCP nesse período o reconhecimento e a regularização das terras ocupadas, como apontamos em capítulos anteriores.

A entidade inicia junto às comunidades quilombolas um trabalho de conscientização sobre a questão do direito a terra e sobre a situação social desigual enfrentada pelos negros no Brasil, viabilizando projetos e trabalhando a autoestima da população quilombola. A primeira comunidade onde a AACADE começou a realizar esse trabalho foi justamente Caiana dos Crioulos, ainda no final da década de 1990. A entidade iniciou os seus trabalhos voltados para o apoio às populações negras urbanas,

mas logo após a sua formação começou a desenvolver atividades junto aos camponeses no município de Alagoa Grande, momento em que entra em contato com os moradores de Caiana dos Crioulos. É a partir desse primeiro contato, que a ACCADE começa a viabilizar junto às comunidades negras rurais e urbanas da Paraíba os processos de autorreconhecimento como remanescentes de quilombo[51].

É por meio dos contatos estabelecidos com os sindicatos de trabalhadores e de informações obtidas nesse diálogo, que a AACADE toma conhecimento da existência de outras comunidades negras rurais na Paraíba. É nesse momento, que a entidade começa a expandir as suas ações em outras regiões do estado para incentivar e conscientizar estas comunidades a se autorreconhecerem como remanescentes de quilombos. Contudo, foi a partir do primeiro encontro estadual de comunidades negras organizado pela AACADE no ano de 2004 em João Pessoa, que se dá definitivamente visibilidade à questão quilombola no estado. As comunidades passam a encaminhar os pedidos de autorreconhecimento e serem reconhecidas pela FCP. É também nesse encontro que é formada a Comissão Estadual das Comunidades Negras e Quilombola da Paraíba (CECNEQ) composta por membros das comunidades quilombolas e membros da AACADE.

O trabalho de parceria entre a AACADE e a CECNEQ vem fortalecendo o apoio às comunidades quilombolas não só na questão da reivindicação dos territórios ocupados tradicionalmente, mas também na viabilização de projetos direcionados a melhorar as condições de vida das famílias que vivem nestas comunidades. Essas entidades compreendem que o direito a terra restringido historicamente às comunidades quilombolas na Paraíba se configura em um dos maiores problemas enfrentado pelas famílias. Por outro lado entendemos que não só o direito a terra foi negado historicamente a estas famílias, mais também todas as condições socais necessárias a uma vida mais digna como acesso a moradia, a saúde, a educação, a água. É a possibilidade de ter o direito a terra garantido e a políticas públicas, que venham a minorar essas exclusões, que move a participação intensa das mulheres na luta pelo território na Paraíba.

[51] Para dar início ao processo de titulação dos territórios ocupados, as comunidades negras rurais e urbanas têm que se autorreconhecerem enquanto remanescentes de quilombo. Para isso é necessário que seja encaminhado à FCP um resumo da trajetória histórica da comunidade e uma ata de reunião onde conste que a maioria dos moradores aprovou o autorreconcimento. Concluído esse trâmite, a FCP inclui o nome da comunidade no Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos e emite a certidão de reconhecimento.

3. As mulheres lideranças quilombolas na Paraíba: trajetórias de luta no e pelo território

Como apresentamos em capítulos anteriores, as mulheres quilombolas estão à frente da maioria das associações constituídas nas comunidades quilombolas pesquisadas. Neste capítulo vamos apresentar as diferentes leituras que as mulheres lideranças tecem sobre a vida e a luta por território nas comunidades de Mituaçú e Paratibe localizadas na Zona da Mata Paraibana; nas comunidades de Pedra D'Água, Sítio Matias, Grilo e Caiana dos Crioulos, localizadas na região Agreste Paraibano; e a comunidade de Talhado Urbano localizada na Borborema. Ser liderança nas associações comunitárias não se resume apenas a conduzir reuniões mensais entre os seus membros e administrar a associação, mas estar disposta a travar lutas cotidianas por melhores condições de vida. Da mesma forma, ser liderança não significa exatamente estar à frente da presidência de uma associação, senão estar associada a uma trajetória de lutas cotidianas por melhorias na comunidade.

Queremos destacar que essa situação não indica que os homens não estejam participando deste processo, mas é fato que as mulheres estão assumindo a luta pelo território na Paraíba. Estão também rescindindo com a ideia de que no meio rural são os homens que tomam as decisões mais importantes referentes a terra e ao lugar onde vivem e as mulheres estão relegadas aos espaços considerados privados, fora das tomadas de decisões mais importantes. As trajetórias das mulheres quilombolas lideranças comunitárias são diferenciadas na Paraíba, contudo, todas vislumbram no reconhecimento e na titulação do território ocupado a possibilidade de vivenciarem tempos menos difíceis. É acreditando na possibilidade de melhorar as condições de vida nas comunidades onde vivem que as mulheres assumem a luta no território e pelo território na Paraíba.

3.1. Mituaçú

"Eu vou lutar por você, mas você tem que lutar por mim, uma andorinha só não faz verão. Temos que lutar todos".
(Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Atualmente exercendo o cargo de vice-presidência da associação da Comunidade Quilombola de Mituaçú (Conde-PB), Geilza, 45 anos, solteira, sem filhos, concluiu o ensino médio e assumiu a luta da Comunidade pelo autorreconhecimento como remanescente de quilombo no início dos anos 2000 e, hoje, luta pela regularização fundiária do território ocupado e por melhorias para a Comunidade. Filha de camponeses, Geilza nasceu e se criou em Mituaçú e ajudou a fundar a associação comunitária na década de 1980 participando da primeira diretoria. Assumiu a presidência da associação de 2004 a 2012 e atualmente, exerce o cargo de vice-presidência como já destacamos. O principal trabalho exercido por ela, hoje é à frente das atividades da associação.

O processo de autorreconhecimento da Comunidade de Mituaçú se iniciou quando Geilza começou a participar das reuniões e cursos promovidos pela a AACADE. Nesses cursos eram dadas informações e capacitações sobre o direito a terra as comunidades quilombolas. A liderança comunitária de Mituaçú nos relatou que no período em que estava participando das reuniões promovidas pela AACADE, a presidente da associação da Comunidade de Ipiranga estava realizando um trabalho de conscientização sobre a questão da exclusão social dos negros nas comunidades quilombolas da região. Segundo ela, o maior obstáculo enfrentando era o fato dos moradores de Mituaçú não se reconhecerem enquanto negros, negando a identidade do ser e do sentir negro:

> *[...] na época eu lembro que Ana*[52] *tentava fazer com que o povo daqui se aceitasse e também fizesse parte da luta em prol dos negros. E quando Ana chegava para falar com as pessoas era praticamente expulsa. Por que as pessoas não aceitavam de jeito nenhum serem negras, ser chamado de negro, ser considerado negro.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

[52] Presidente da associação da Comunidade Quilombola de Ipiranga na época.

É a partir desses contatos estabelecidos tanto com a AACADE quanto com a liderança comunitária de Ipiranga, que Geilza começa a se informar sobre a importância da história do negro na sociedade brasileira e do direito a terra e as políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas. Foi com a participação em eventos, reuniões e/ou cursos e capacitações que tiveram início as experiências, a aprendizagem, o acesso às informações e o processo de conscientização da questão das comunidades quilombolas por Geilza.

Com o acesso as informações, ela inicialmente se interou de como era realizado o processo de reconhecimento, para em um segundo momento buscar entender a história da Comunidade:

> *[...] primeiro eu busquei saber como era feito o processo o que era exigido como característica para esse reconhecimento, ai eu busquei saber na Comunidade. Sem falar no indício da negritude que prevalece agente buscou saber um pouco da história, se já tinha havido pessoas escravizados, tudo isso tinha na nossa Comunidade. Vimos que nós tínhamos todas as características de uma comunidade quilombola. Eu passei um pouco da história, busquei alguns detalhes, relatei e mandei para Fundação Cultural Palmares.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

O reconhecimento da Comunidade como remanescente de quilombo se constituiu para Geilza em um caminho para o entendimento da sua própria história. A certidão da FCP com o reconhecimento da Comunidade foi emitido no ano de 2005 juntamente com outras comunidades da Paraíba. Inicialmente o empenho da nossa entrevistada pelo reconhecimento da Comunidade como remanescente de quilombo, era proveniente da necessidade e do interesse dos moradores de Mituaçú em serem inseridos nas políticas públicas de acesso a moradia, infraestrutura, etc. Só depois é que veio a conscientização de Geilza a respeito da necessidade de garantir o território como pressuposto para preservar o modo de vida da Comunidade. É assim que a liderança comunitária de Mituaçú nos relata em sua fala:

> *[...] na minha visão, e acredito que na visão de algumas pessoas, quando eu participei e comecei a lutar para que a nossa Comunidade tivesse realmente o certificado de comunidade quilombola foi realmente no pensamento da Comunidade ter acesso as políticas do Governo. Eu não tinha pensando em uma política territorial, só nas políticas públicas de governo, ai de repente eu fui me envolvendo, me envolvendo, buscando informações e vi que o objetivo maior é o território mesmo.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Para ela, a conscientização dos membros da Comunidade em relação ao seu reconhecimento como remanescente de quilombo se constitui em um processo lento e muitas vezes complexo e difícil de ser conduzido. Isso a ressente e torna-se um motivo de extrema preocupação, teme que a titulação da Comunidade seja só uma utopia, que não venha a acontecer de verdade. Preocupa-se com o avanço da monocultura, especificamente da plantação de cana-de-açúcar e abacaxi dentro da Comunidade, para ela é*: [...] uma coisa que não tem nada a ver com os pequenos*. Expressando essa inquietação nos fala da seguinte forma:

> *[...] granjeiros plantando, enchendo a Comunidade de cana-de-açúcar. Entristece-me quando vejo esses caminhões de cana passando por dentro da nossa Comunidade.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Receia que a demarcação das terras de herdeiros realizada na Comunidade na década de 1980 possa se constituir em um empecilho para titulação coletiva da comunidade. Segundo ela:

> *[...] aqui o governo há uns anos atrás, há uns vinte anos atrás, fez um trabalho de demarcação e todas as pessoas da comunidade que não tinha seus papeis de terra, suas certidões de terra, eles deram de uso capião.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Para a nossa entrevistada, as transformações que podem acarretar a titulação coletiva sobre o poder de decisão das famílias em relação ao que fazer com as terras de herdeiros, que pertencem a cada família há gerações, pode se configurar num motivo de discordância, podendo ocasionar em maiores dificuldades no processo de regularização do território da Comunidade. Tem o receio de que a reivindicação da titulação da terra não seja assumida pelo conjunto da Comunidade desencadeando assim conflitos internos. Teme que os interesses individuais suplantem os coletivos.

Como liderança comunitária Geilza, dialoga com os moradores da comunidade de Mituaçú, sobre a importância da garantia do território. Evidenciando que a regularização fundiária da Comunidade está referenciada em preceitos jurídicos e representa uma política pública. Conscientizando a Comunidade do fato de que não se apossarão de algo, que não lhes pertença legalmente e se ressente pelo fato da compreensão dos membros da Comunidade sobre a questão do direito ao território não ser um processo rápido e fácil. Geilza fala com segurança a respeito dos trâmites da regularização dos territórios quilombolas. Afirma que conhece os caminhos e, que nem

sempre pode levar a conflitos diretos com possíveis proprietários legais, que ela identifica como *inimigo territorial*.

Para ela há uma concepção de que o acesso a terra representa apenas o uso somente para agricultura, o que pode levar ao questionamento a respeito da legitimidade da reivindicação da Comunidade por mais terra, uma vez que há um número pequeno de famílias em Mituaçú sobrevivendo apenas do trabalho na agricultura. Todavia, diz não partilhar dessa ideia. Preocupa-se com o fato de, que cada vez mais as famílias da Comunidade estejam deixando o trabalho na agricultura como principal fonte de renda.

Segundo Geilza, existe um conflito entre membros da Comunidade e granjeiros na disputa por terras em Mituaçú. De acordo com ela é uma briga de famílias da Comunidade com: *[...] granjeiros que só são donos, dizem eles no papel, pois não moram aqui na comunidade.* Essa disputa que se transformou em ação judicial se arrasta há mais de vinte anos. Para ela: *[...] cada um mostra um documento*. De acordo com as suas informações podemos conjecturar que os documentos antigos das terras de Mituaçú não possuíam especificação e/ou indicação dos proprietários nem da divisão por sítios familiares. Algo que foi feito na década de 1980 com a emissão dos documentos das terras pertencentes às famílias pelo governo do estado. Foi nesse momento que pessoas de fora da Comunidade se aproveitaram da situação para regularizar terras que não lhes pertenciam. Para ela é uma briga injusta e desigual por que: *[...] quem tem dinheiro sempre ganha.*

Não obstante as divergências internas e as lutas travadas por famílias da comunidade com os de fora, a liderança comunitária de Mituaçú vêm consolidando a certeza da legitimidade da luta pelos territórios quilombolas. A participação em espaços de debates sobre a questão tem contribuído para consolidar essas certezas e para entrar em contato com questões que ultrapassam o âmbito local, da sua Comunidade, e envolvem outros atores e outras instâncias. Como exemplo, podemos citar a ida de Geilza a um encontro sobre comunidades indígenas e quilombolas, ocorrido em Brasília no inicio de 2012 para discutir as metas do Governo Federal que não foram cumpridas em relação à regularização fundiária dos territórios ocupados pelos povos indígenas e quilombolas.

Esse espaço possibilitou à liderança comunitária de Mituaçú entrar em contato com os preceitos jurídicos da Convenção 169 da OIT*: [...]* e*u vim ter conhecimento da OIT quando eu cheguei lá*. Transformou-se em um espaço, que também permitiu a ela questionar o Estado e enxergar o seu papel contraditório*: [...]* o *governo diz uma coisa*

no papel e quando chegamos lá é outra completamente diferente. Foi a partir dessa tomada de consciência que também enxergou a importância da organização do movimento das comunidades quilombolas: *[...] pela primeira vez eu vi a importância dos movimentos*.

Para Geilza, a ação impetrada por deputados do partido Democratas no Congresso nacional contra o Decreto 4.887 em 2004, configura-se em uma ação que pode ameaçar o futuro da titulação dos territórios das comunidades quilombolas no Brasil e faz parte das suas inquietações. Essa preocupação comparece para ela no sentido de, que há um risco iminente para as comunidades quilombolas, caso a ação seja considerada procedente. Para ela, de certa forma o Estado protege os seus direitos e ajuda a defendê-los. São direitos, segundo a liderança comunitária de Mituaçú ameaçados por um complicado arcabouço jurídico: [...] *que não entende muito bem*. Compreende que quem quer derrubar o Decreto 4.887: [...] é *quem tem grandes terras*.

Sobre a atuação de agentes externos na Comunidade, mais especificamente a AACADE, considera o trabalho da entidade em Mituaçú muito importante. Todavia a atuação da entidade foi mais expressiva no início das ações para o reconhecimento de Mituaçú como comunidade quilombola. Nesta perspectiva nos diz que: [...] *no começo agente tinha assim uma ação mais efetiva*, que segundo ela foi diminuindo quando membros da AACADE perceberam que a Comunidade podia *andar com as próprias pernas*. Ressalta que existem comunidades quilombolas na Paraíba onde a presença da ONG se faz mais urgente e importante, considera que:

> *[...] a presença da AACADE é realmente fundamental para o desenvolvimento das comunidades quilombolas. Principalmente para o conhecimento por que as coisas que hoje eu sei, algumas coisas que hoje eu aprendi foi através deles.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Orgulha-se dos benefícios trazidos para a Comunidade independente de agentes externos, como a rádio comunitária e o telecentro. Orgulha-se também de ter participado da fundação da CEQNEQ e de fazer parte da coordenação desde o início, como nos relata:

> *A coordenação estadual dos quilombolas eu também sou fundadora, de 2004 para cá agente começou a se reunir, eu fui uma das primeiras pessoas a participar e estou até hoje.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Apesar de não estar assumindo o cargo de presidência da CEQNEQ vêm

assumindo suas atividades, isso por que reconhece que tem mais disponibilidade em relação ao atual presidente, que mora na comunidade de Matão (Gurinhém-PB), como nos relata:

> *[...] tenho mais disponibilidade e faço mais o trabalho, viajar ele não pode mais, ele casou e está trabalhando, não pode sair do trabalho para viajar quatro, cinco dias, então as viagens da coordenação só eu que faço. Agente teve um encontro com o governador fui eu que fui, fui eu que solicitei.*
> (Liderança comunitária de Mituaçú, Conde-PB/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Sobre o trabalho desenvolvido pela CEQNEQ, nos revela que a luta da entidade atualmente está voltada para a questão da garantia de moradia e acesso à água potável para as comunidades quilombolas na Paraíba. De forma entusiasmada nos fala sobre os projetos da CEQNEQ e as suas perspectivas em relação ao primeiro censo quilombola na Paraíba.

Nossa entrevistada nos fala de uma série de problemas enfrentados com um projeto realizado para a construção de casas em Mituaçú no ano de 2009, isso por que o projeto foi implantado de forma precária pela Caixa Econômica. Geilza terminou enfrentando diversos problemas com os membros da Comunidade. Essa situação gerou vários conflitos internos, juízos de valores ao seu respeito e descredibilidade da sua imagem. Segundo ela essa situação prejudicou a sua candidatura à vereadora no município de Conde. Relata-nos que: *[...] teve que brigar com muita gente*. Mas afirma que esse episódio não a fará desistir da luta por melhorias na Comunidade. Para tentar resolver problemas relacionados à implantação do projeto das casas em Mituaçú segundo ela conseguiu*: [...] levar um caminhão de pessoas para prefeitura de Conde.*

Quando conversamos com Geilza sobre a sua compreensão em relação às outras mulheres da Comunidade nos declara que tem um sonho de realizar um projeto voltado só para elas. Apesar de entender que as mulheres de Mituaçú estão em uma situação de desmotivação, de conformismo e de submissão aos maridos. Ela nos revela isso de forma descontraída ao mesmo tempo em que expressa um forte descontentamento. A liderança comunitária de Mituaçú nos fala de desmotivação e do conformismo das mulheres ao mesmo tempo em que nos assevera que são elas que representam sempre a maioria nas reuniões das associações: *[...] nós quando fazemos reunião é cinquenta, sessenta mulheres, é só mulheres.* Segundo a liderança comunitária de Mituaçú já houve iniciativas de projetos voltados somente para as mulheres, mas não foi dado prosseguimento, como ela nos relata*: [...] teve cursos de capacitação de artesanato em*

louça, mas não teve continuidade na capacitação. Para Geilza isso acontece por que os projetos só oferecem capacitação, não há acompanhamento, nem assistência e nem são oferecidas alternativas para as mulheres comercializarem o que produzem.

3.2. Paratibe

"Estamos dentro da sociedade não tem mais como agente ficar isolado, como um quilombo que era".
(Liderança comunitária de Paratibe/Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Presidente da associação da Comunidade Quilombola de Paratibe (João Pessoa-PB) desde a sua fundação em 2007, Joseane, 36 anos, é casada, tem um filho, concluiu o ensino médio e trabalha como agente de saúde. Começou a se envolver com as demandas da Comunidade a partir da década de 1990 quando freiras católicas começaram a desenvolver um trabalho de conscientização sobre a importância do negro na sociedade brasileira e da importância dos moradores de Paratibe se valorizarem enquanto tal resgatando a sua autoestima. Em contato com as freiras, ela começou a participar de cursos voltados para a confecção de artesanatos e a se inserir nos trabalhos realizados por estas na Comunidade.

Foi através das inúmeras visitas e reuniões realizadas pela AACADE na Comunidade, que Joseane ajudou a fundar a associação e a participar ativamente do processo de reconhecimento e titulação de Paratibe. As reuniões para dar início ao reconhecimento da Comunidade e para a fundação da associação ocorreram a partir do ano 2006 com a chegada da AACADE em Paratibe. Se no início era somente a família de Joseane que participava das reuniões, logo esse quadro foi se transformando como ela nos relata:

> *Em 2006 a agente começou com um grupinho, três, quatro, pessoas. Era eu, meu irmão, minha mãe, minha tia e minha cunhada. Tinha dia que ia só dois, logo no início.*
> *No início eu ia desistindo, oxente só minha família, que participa, quatro pessoas, ai Francimar*[53] *disse, vamos seguir em frente, vamos dar um tempo, vamos continuar com essas quatro pessoas já é alguma coisa.*
> *Continuamos, ai no decorrer do tempo às pessoas foram chegando,*

[53] Membro e fundadora da AACADE

> *foram chegando, ai quiseram se engajar, foi cadastrando.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

A formação da associação aconteceu em decorrência do processo de autorreconhecimento de Paratibe, que ocorreu em 2007. Segundo Joseane foi também à necessidade de trazer projetos para Comunidade, que despertou o interesse para a fundação da associação. E foi por meio do trabalho de conscientização realizado pela AACADE que os moradores de Paratibe começaram a se envolver com o autorreconhecimento da Comunidade:

> *[...] agente foi conversando, foi descobrindo, ai veio o pesquisador para fazer a história da Comunidade. Ele fez uma pesquisa, conversou com os mais velhos, pegou muita informação da Comunidade, foi a partir dai, que agente fez o cadastro na Fundação Cultural Palmares. A partir dai foi feito o autorreconhecimento.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

Para Joseane, a identidade quilombola não constitui uma unanimidade dentro da Comunidade. Famílias que vivem há gerações em Paratibe, não abraçaram essa identificação, não entendem os seus significados e a sentem como algo estranho a sua vida. Para ela, o processo de conscientização da Comunidade a respeito do reconhecimento como remanescentes de quilombo foi difícil, se constituindo em momentos de idas e vindas, nos quais as famílias se reconheciam e depois voltavam atrás. Lamenta que em função disso alguns moradores possam ficar de fora do território reivindicado, como nos relata: *[...] os projetos que vierem para a comunidade eles não vão usufruir, por que não quiseram participar.* Essa resistência ao autorreconhecimento é proveniente segundo ela da geração mais velha. A geração mais jovem começou a se engajar recentemente: *[...] agora que os jovens começaram a se entrosar nessa questão de briga de terras.*

Os conflitos gerados entre a Comunidade e os proprietários de terras dentro do território reivindicado pelos moradores de Paratibe ocorreu de acordo com Joseane logo no final do processo de realização do RTID. Para ela os proprietários são pessoas que: *[...] queriam construir casas para vender, são pessoas que trabalham com imóveis, eles compram os terrenos, não procuram saber como está à situação*. No processo de reconhecimento e da realização do relatório antropológico da Comunidade houve algumas audiências públicas em função dos conflitos entre os moradores de Paratibe e proprietários de granjas.

Joseane participou ativamente da realização da pesquisa necessária para construção do relatório antropológico da Comunidade. Desde o início, acompanhou os antropólogos nas visitas nas casas, ajudou a elucidar dúvidas e a dialogar com os moradores Paratibe. Ela tem plena consciência da legitimidade e da importância da regularização do território ocupado há gerações pelas famílias de Paratibe. Para ela, a maior dificuldade para lutar por projetos que possam melhorar as condições das famílias na Comunidade é o fato de não ter espaço ou terra suficiente para implantá-los. A conquista e/ou titulação do território reivindicado é entendido por Joseane como a principal necessidade da Comunidade, hoje. A regularização do território para ela representa a possibilidade de *ter mais espaço*, mas terra para implantação e/ou desenvolvimento de projetos em Paratibe, como nos relata:

> *[...] agente já perdeu vários projetos, eu tive que me desfazer de um agora no valor de oito mil reais que era para uma horta para quatro famílias. Como o terreno foi desmembrado, ai eu tive que cancelar. Aqui o filho casa, ai vai ter que construir em um pedaço desse terreno é o que está acontecendo, o terreno foi dividido para construir mais quatro ou cinco casas.*
> *Eu não vou buscar projetos para à Comunidade, por que agente não tem espaço para executar, então não adianta fazer um projeto grande que vá atender a Comunidade em geral se não tem onde executar.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012)

A Comunidade vem perdendo ao longo da sua história várias áreas de terras para a expansão urbana do município de João Pessoa. Para a liderança comunitária de Paratibe a ameaça da especulação imobiliária é uma realidade presente na Comunidade e por isso a regularização do território se torna algo urgente, como nos revela:

> *O mais necessário é a regularização das terras, não é nem muito por questão de depois é, mas por questão do agora mesmo, por que como a especulação imobiliária tá muito em cima da Comunidade, o nosso medo é que a qualquer momento agente possa ter alguns problemas, por que os corretores estão por aí querendo faturar.*
> *Ai chega um, isso aqui é meu, vou vender, vai ao cartório, faz um comprovante de compra e venda e ai já gera confusão, outro problema. Ai estando regularizado depois não tem mais quem mexa, mesmo que eles quisessem mesmo, por que tem que ter o aval da associação, do geral.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

Esse medo de Joseane em relação à especulação imobiliária deve-se ao fato das terras pertencentes às famílias da comunidade não terem documentos válidos, que comprovem que as áreas lhes pertençam. Segundo ela muitas famílias foram seduzidas

pela perspectiva de uma vida melhor fora da Comunidade, principalmente em tempos difíceis e terminaram vendendo suas terras:

> *Muita gente vendeu terra. Essas propriedades, essas granjas eram tudo do pessoal daqui, tudo de herdeiro. A maioria deles vendeu e como tinha muita terra ai eles vendiam e iam morar em outro espaço e ai foi reduzindo, reduzindo. Ficaram os proprietários ai foi comparando de um, de outro, ia juntando, juntando, ia fazendo as granjas.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

Joseane compreende que a Comunidade Paratibe vem passando por mudanças expressivas e a sua relação e inserção na sociedade moderna trouxe benesses, mas também as suas mazelas:

> *Naquela época agente queria ter tudo energia, água, mas com tudo isso vem a violência, infelizmente na época não tinha nada disso. Agente não tinha nada que temos hoje, mas tinha uma coisa mais preciosa que era o sossego, hoje é o contrário.*
> *Por que está se tornando uma área urbana, por que os loteamentos estão avançando muito dentro da Comunidade, agente vai perdendo tanto espaço dentro da Comunidade e vai mudando a realidade das pessoas, por que as pessoas começam a ter vergonha do que eram.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

Aconteceram muitas mudanças na Comunidade desde o tempo em que Joseane se reunia com a família no quintal de sua casa para escutar as histórias contadas pelos pais, todavia foram transformações que não suprimiram a Comunidade enquanto grupo étnico, que mantém um modo de vida há gerações, mesmo enfrentando muitas dificuldades, velho-novos tempos costumam resistir:

> *Ainda tem muitos pescadores aqui. Tem pessoas que se tivesse espaço ainda plantava como não tem. Tem um senhor que estava arrendando terra para plantar não sei se ele ainda está arrendando, mas já esta perdendo por que tem que pagar para plantar, aquele dinheiro tem que tirar daquilo que ele colher. Fica mais difícil, vai que não colhe, por que muitas vezes o que ele planta não brota, não dá dependendo da época.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

Joseane expressa certo descontentamento quando fala do engajamento das mulheres na Comunidade, mesmo sendo maioria nas reuniões da associação: *[...] as mulheres participam mais, a participação é mais das mulheres*. Contudo, para Joseane está *faltando coragem*, mais mobilização e interesse delas para mudarem as suas realidades. Nos fala que são mulheres com baixa autoestima, que não esperam muito de

uma sociedade que sempre a excluiu e desacreditam em grandes mudanças. Também revela-nos, que gostaria que elas participassem mais, falassem mais, dialogassem mais: [...] *eu questiono muito, faço perguntas, dou espaço para elas falarem, colocar suas ideias, os problemas que estão enfrentando*. De forma descontente nos relata que está mobilizando um grupo com cinco mulheres, que ainda está engatinhado, com muitas dificuldades.

Mesmo sem muito tempo em função do trabalho que exerce como agente de saúde Joseane reserva um tempo para incentivar as mulheres da Comunidade. Fez uma parceria com uma psicóloga da escola de Paratibe para trabalhar a autoestima delas como nos relata:

> *O trabalho que ela começou aqui com agente é bom e importante, por que ela não só mostra que as pessoas são capazes de fazer alguma coisa, como ela incentiva no dia a dia, ela traz mensagens, ela trabalha a autoestima de cada pessoa. Ai elas conversam, se soltam, ai elas falam da vida pessoal.*
> (Liderança comunitária de Paratibe, João Pessoa-PB/Trabalho de campo realizado em 2012).

Joseane costuma dizer para homens e mulheres da Comunidade nas reuniões da associação o seguinte: *[...] se estiver só, eu faço reunião comigo mesmo.*

3.3. Pedra D'Água

"Por que aqui tinha gente que não ia nem para feira, não saia de casa, não vestia vermelho, por que era roupa de negro, não botava batom. Era casou da porta do meio para dentro, por que mulher casada não pode ir para o lado de fora não para ninguém ver". (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

A liderança comunitária de Pedra D'Água (Ingá - PB), Lurdes, 43 anos, casada sem filhos, concluiu o ensino médio é agricultora, artesã e agente de saúde desde o início da década de 1990. Assumiu a presidência da Associação de Pedra D'Água desde que a Comunidade foi reconhecida como remanescente de quilombo no ano de 2005. Desde esse período vêm lutando para trazer melhorias para a Comunidade. O processo de reconhecimento de Pedra D'Água iniciou-se em 2003 com a vinda da AACADE. Nas palavras de Lurdes em 1991 quando começou a ser agente de saúde em Pedra

D'Água: *[...] não tinha nada disso aqui, era só a Comunidade normal, como as outras comunidades.* Quando a AACADE chegou em 2003 passou a reunir os membros da comunidade e a trabalhar a questão de seu autorreconhecimento, como nos relata:

> *[...] eles chegaram e foram descobrindo aqui, ai agente foi fazendo reunião, se juntando se organizando. A AACADE também trazia muitas informações, mostraram os caminhos, por onde agente deveria caminhar.*
> *Eles perguntavam se agente fazia reunião, se queria ser reconhecido, por que agente era uma Comunidade tipicamente negra, quilombola, agora dependia de agente querer ou não.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Para prosseguir com o processo de reconhecimento da Comunidade, além das reuniões e da mobilização das famílias de Pedra D'Água houve a necessidade de renovar a presidência da associação, como nos relata Lurdes. Isso por que havia tanto na Comunidade como por parte do então presidente, uma desconfiança em relação às pessoas que chegavam de fora.

Relatando-nos sobre o território ocupado pela Comunidade, nos diz que as famílias tinham mais terras *antigamente*, as quais foram sendo apossadas por fazendeiros mediante uma troca desigual com as famílias de Pedra D'Água. Nos momentos de escassez de alimento os grandes proprietários se aproveitavam desses períodos para negociar a terra ocupada pelas famílias:

> *Antigamente no tempo dos meus avós, era grande a terra, mas só que os fazendeiros dos arredores, quando as pessoas daqui tinha necessidade os filhos tudo morrendo de fome, não tinham com que comprar comida, ai trocava um pedaço de terra por um saco de farinha.*
> *O fazendeiro matava um boi trocava um pedaço de terra pelo pedaço de carne, por que ele não tinha o que comer, vivia tudo de miséria para baixo. Antigamente não tinha Bolsa Família não se tinha nada, ajuda nenhuma era só do suor mesmo e as famílias eram todas grandes, era de cinco seis, a minha sogra teve vinte três filhos, só criou cinco e os antepassados dela quantos não tinham?*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

O resultado dessas perdas históricas da terra ocupada tradicionalmente pela Comunidade tem obrigado as famílias a sujeitar-se ao pagamento da renda da terra para os fazendeiros da região para poder fazer os seus roçados. São três as situações em que a renda da terra é cobrada às famílias como nos revela Lurdes, uma é a cobrança anual do foro, a segunda é em produtos e a outra é a exigência de se plantar capim na propriedade no término da colheita. Nas palavras de Lurdes:

> *[...] plantou capim fechou para o roçado. Tem deles que cobram o foro, que é em dinheiro, outros às vezes pede parte da produção e outros deixam trabalhar, mas só trabalha esse ano por que eu quero limpar meu cercado.*
> *Ai pronto você limpa ai faz seu roçado, ai quando for o ano que vem você já não tem mais direito de trabalhar ali ou então você trabalha dois anos e planta capim no último ano. No ano seguinte você já planta capim, trabalha esse ano, bota jurema abaixo, o mato abaixo ai faz seu roçado, quando for o ano que vem, você tem direito aquele roçado, mas na obrigação de plantar capim pangola.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Muitas vezes não é permitido fazer a colheita no tempo certo ou colher tudo que foi plantado em função da ameaça dos fazendeiros de soltar o gado dentro dos roçados. Quando se aproxima o tempo da colheita o proprietário segundo Lurdes já começa a pressionar as famílias:

> *Ai pronto já está apressando para botar o gado, já tem que correr todo mundo, apanhar tudo, colher tudo na carreira, por que eles já estão dizendo tal dia vai botar o gado e ele avisou vou botar o gado amanhã, quem catou as suas coisas catou, quem não catou o gado vai catar.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Quando foi iniciado o relatório antropológico de Pedra D'Água, as famílias não reivindicaram mais terras para a Comunidade, por que havia o medo iminente de que fosse travado um conflito entre as famílias e os fazendeiros da região. O território reivindicado pelas famílias de Pedra D'Água é o mesmo território ocupado atualmente, ou seja, insuficiente para reprodução das famílias, que continuarão enfrentando a falta de terra. A perspectiva de vivenciar um conflito na Comunidade, que desestruturasse a forma como as famílias vêm levando as suas vidas, não permitiu que estas lutassem por mais terra como nos relata Lurdes:

> *Então assim essa terra era bem maior e foi encurtando e hoje agente não tem mais. Quando agente foi fazer o laudo antropológico as pessoas, daqui ficaram com medo de dizer por onde já foram as terras. Por que o quê agente ver é morte, é briga, é conflito e se fosse atrás dessa terra do pessoal que já tem dono, como eles dizem serem donos, que tem papel e tudo, ai podia gerar um conflito e agente não queria esse conflito, ai ficou esse pouco mesmo com 132 hectares só.*
> *Eu acredito, que na época que foi feito esse levantamento as pessoas tinham medo. De Pontina*[54] *até aqui é uma fazenda só, até nessas cercas aqui, mas para baixo tem umas fazendas grandes, todo mundo trabalhou lá toda a vida, mas ninguém disse que trabalhava lá.*

[54] Povoado localizado a aproximadamente três quilômetros da Comunidade Quilombola de Pedra D'Água.

(Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Mesmo as famílias de Pedra D'Água não reivindicando mais terras, Lurdes compreende que o reconhecimento da Comunidade e a sua titulação representa algo positivo para os moradores de Pedra D'Água. Para ela, o título coletivo pode facilitar a aposentadoria rural dos mais velhos. Como os moradores da Comunidade não tem o registro legal da terra ocupada enfrentam dificuldades na hora de dar entrada na aposentadoria. Muitas vezes para solicitar a aposentadoria tem que depender de uma declaração do proprietário da terra onde trabalham ou onde trabalharam. Essa declaração muitas vezes é negada pelo dono da terra. Lurdes compreende também que o título coletivo não vai permitir que as pessoas de fora da Comunidade se apossem da terra ocupada pelas famílias.

Declara também que o reconhecimento da Comunidade trouxe consigo mudanças na forma de ver e encarar o mundo de homens e mulheres de Pedra D'Água. Segundo ela, melhorou a concepção e a forma dos moradores da Comunidade enxergar os de fora:

> *Melhorou bastante a cabeça do povo, mudou muito, por que se você chegasse aqui há dez anos, ou há quinze anos todo mundo corria com medo de você, ou você fazia a política da boa vizinhança ou não entrava em lugar nenhum.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Para a liderança comunitária de Pedra D'água agora os moradores da Comunidade se reconhecem enquanto negros. Nas palavras dela houve o resgate da autoestima dos homens e principalmente das mulheres:

> *E hoje você já chega, já conversa, não tem mais vergonha de dizer que é negro, não tem mais vergonha de se assumirem, e dizer. E sabem que tem direito como negro, que ninguém pode está chamando de negro e xingando, por conta da cor, tudo isso a maioria já sabe.*
> *Por que aqui tinha gente que não ia nem para feira, não saia de casa, não vestia vermelho, por que era roupa de negro, não botava batom e era casou da porta do meio para dentro por que mulher casada não pode ir para o lado de fora não, para ninguém não ver.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Por outro lado, Lurdes entende, que a garantia do título coletivo não vai transformar a realidade da falta de terra enfrentada pelas famílias da Comunidade que permanecerão somente com as casas e os quintais. A falta de terra associada ao aumento do número de famílias e a falta de condições para permanecer em Pedra D'Água

contribui para a forte incidência da migração de homens e mulheres. Os homens geralmente migram para a cidade do Rio de Janeiro para trabalhar como ajudante de pedreiros. As mulheres e os filhos seguem o marido quando este se estabelece, arruma emprego e casa para morar no Rio de Janeiro. Todavia, se o casal tiver um número de filho grande à mulher fica na Comunidade:

> *A maioria foi para o Rio de Janeiro, para São Paulo tem alguns tem, mas no Rio, toda casa que você entra aqui tem parente no Rio. Os homens vão, quando arranja lá um emprego, um lugarzinho que dê para alugar ai manda buscar a mulher e os filhos, se não forem tantos.*
> *A falta de terra influi também e a falta de emprego e renda, ninguém vai ficar aqui sem ganhar nada, um pai de família com dois, três filhos, a mulher já faz cinco, como vão viver.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Segundo a líder comunitária de Pedra D'Água atualmente os homens vêm migrando com intensidade também para João Pessoa com a ampliação do mercado de trabalho na construção civil. Quando não consegue melhorar de vida em centros urbanos retornam à Comunidade *[...] estão no Rio só para trabalhar, quando se cansam de trabalhar voltam para aqui correndo, aonde tiver trabalhando se não deu certo voltam para aqui.* As mães solteiras costumam deixar os filhos com os pais e migrar para trabalhar em João Pessoa ou no Rio de Janeiro, como empregada doméstica como nos relata:

> *[...] às vezes as meninas saem para trabalhar e volta com filho para cá, isso acontece muito, como em toda região pobre. Ai pronto quando acontece isso vai para o Rio de Janeiro deixa o filho com o pai com a mãe e vamos para o Rio trabalhar. Também têm muitas mulheres daqui que trabalham em João Pessoa.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Nas palavras de Lurdes*: [...] as casadas não, só às moças e as mães solteiras,* costumam se ausentar da Comunidade para trabalhar. Para a líder comunitária de Pedra D'Água o trabalho de doméstica *é o que sobra* para as mulheres da Comunidade, que tem baixos níveis de escolaridade:

> *[...] por que aqui você vai ver meninas com catorze anos com filho, casada, morando junto. Ai pronto tá morando arrumou um marido ou um namorado foi morar junto acabou o estudo, não tem uma aqui que tenha marido e que estudou depois que foi morar junto.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Em parceria com a AACADE vem sendo realizados alguns projetos dentro da

Comunidade voltados principalmente a fortalecer ou criar fontes de renda para as mulheres. Como a confecção de sabão artesanal, a horta comunitária, o curso de corte e costura. As atividades e os cursos dos projetos acontecem no Centro Comunitário construído em mutirão no ano de 2010, também em parceria com a AACADE. Sobre a horta comunitária e a confecção de sabão nos diz que:

> *[...] é pequena, mas é comunitária só as meninas que fazem, só as mulheres, às vezes os homens ajudam as mulheres limpar sabe. Só as mulheres. Os homens chegam, mas não ficam.*
> *Tem um grupo de seis mulheres que fazem o sabão e quando agente vende compra mais matéria prima e faz de novo. Por enquanto agente está vendendo só dentro da Comunidade mesmo, agente faz com óleo reciclado.*
> (Liderança comunitária de Pedra D'Água /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Revela-nos que as mulheres representam a maioria quando acontecem às reuniões da associação e é maioria também em seu quadro administrativo . Nas palavras de Lurdes: *[...] apesar de ser uma associação de agricultores são todas mulheres, não tem nenhum homem que faça parte do corpo da associação, da diretoria essas coisas não tem nenhum, nenhum quer.* O futuro de muitas mulheres da nova geração se repete em relação à geração de mulheres mais velhas. Ele nos relata que*: [...] para elas é tudo normal, arrumou um marido com catorze anos tá bom demais, para que vai ficar moça velha*? Formas de opressão e violência também se repetem: *por que o que elas falam, denunciar para voltar e morar mais ele, não tem para onde ir carregada de filho.*

3.4. Sítio Matias

"As mulheres que ficam tem as, mas danadas que fazem de tudo, tem aquela que vai para o roçado, que limpa mato, colhe as coisas do roçado, faz labirinto, lava roupa, cuida da casa faz de um tudo, cuida de menino".
(Liderança comunitária do Sítio Matias /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Eliane, 42 anos, casada, tem uma filha, concluiu o curso superior em pedagogia é artesã, agricultora e professora há 25 anos. Assumiu a presidência da associação da Comunidade do Sítio Matias (Serra Redonda-PB) em 2006, quando esta foi criada.

Atualmente exerce o cargo de secretária na administração da associação. Semelhante à história da maioria das comunidades quilombolas que se autorreconheceram como remanescente de quilombo na Paraíba, o Sitio Matias iniciou o seu processo com a chegada da AACADE na Comunidade. Para Eliane, a questão depende agora do INCRA. Ela acredita que em função do reduzido número de profissionais para fazer os RTIDs na Paraíba o processo de titulação da Comunidade pode demorar muito.

Eliane relata-nos que o território ocupado pela Comunidade foi sendo apropriado por fazendeiros, e hoje as terras pertencentes às famílias do Sítio Matias são bem pequenas:

> *As terras que a comunidade ocupava eram bem grandes, ai foram sendo tomadas, fazendo cerca daqui, cerca aculá. Ai tomou essa terra, então ficaram somente com a serra, com as pedras, eles tomaram as melhores terras e saíram vendendo pedaço para cá, pedaço para lá, sumiu tudo.*
> *Aqui praticamente é uma serra, tudo em cima das pedras, lajedo. Contando com tudo agente estima que chega mais ou menos quinze a vinte hectares. De quinze a vinte contando com lajedo, com pedra com tudo, só ficou a serra mesmo onde as pessoas se aglomeram.*
> (Liderança comunitária do Sítio Matias /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Para fazer roçados maiores os moradores da Comunidade pagam atualmente o foro anual ou estabelecem com o proprietário da terra um acordo, no qual o dono cede a terra e no final de dois anos os moradores do Sítio Matias têm, que plantar capim na terra para o gado do proprietário:

> *Ao redor tem os donos das terras maiores, ai eles alugam as terras por ano para trabalhar, para botar roçado, paga foro por ano em dinheiro.*
> *Tem deles que manda você desmatar o cercado, sem pagar, para plantar o capim, desmata, dá a terra, dá o cercado, agora você trabalha dois anos para plantar o capim ai não paga o arrendamento. No final de dois anos você planta capim. Foi o que aconteceu aos arredores está tudo cheio de capim e o pessoal não tem onde trabalhar.*
> (Liderança comunitária do Sítio Matias /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

A migração para a cidade como o Rio de Janeiro é uma constante. Se antes era, sobretudo os homens que migravam, hoje, homens e mulheres migram na mesma medida para trabalhar no Rio de Janeiro. Eles para se empregarem na construção civil e elas para trabalharem como empregada doméstica, ou babá:

> *A educação é tardia, e quando termina o nono ano, já está com dezoito anos. Com dezoito anos já é preciso ter dinheiro. Ai larga os*

> *estudos e vai para o Rio de Janeiro, à procura de dinheiro, por que eu estou precisando, por que eu tenho vontade de comprar uma moto, de vestir melhor. Tanto homens como mulheres migram para o Rio de Janeiro.*
> *As mulheres migram mais agora recentemente. Vão trabalhar em casa de família. Os homens vão para a construção civil.*
> *Tem delas desde nova que está no município vizinho, em Serra Redonda. As mocinhas assim com doze, quinze anos já vão tomar conta de criança do pessoal na rua. Ai já começa assim, ai depois o Rio de Janeiro. Trabalha como babá e em todos os serviços de casa.*
> (Liderança comunitária do Sítio Matias /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Há também o destino das mulheres que retornam do Rio de Janeiro. Como Eliane nos relata a volta é sempre mais difícil:

> *Agora uma chegou, ai qual é o destino? Elas vão mocinha para lá, chega lá se envolve, tem filhos e depois dos filhos conhece mais o companheiro e não quer mais ficar.*
> *Chegou uma agora a semana passada com os filhos, não vi ainda, mas está grávida de novo. Ai vem para cá e tudo fica mais difícil.*
> (Liderança comunitária do Sítio Matias /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

As mulheres que ficam na comunidade levam o trabalho na agricultura, junto dos filhos e os maridos que retornam da migração sazonal ao Sítio Matias no tempo de fazer o roçado. Quando nos fala das mulheres que fazem o Labirinto na Comunidade, enfatiza que o artesanato estava em segundo lugar na vida delas isso, por que nas palavras de Eliane: *[...] primeiro a agricultura e segundo o labirinto.* Atualmente a confecção do Labirinto vem sendo cada vez menos praticada na Comunidade, isso por que o rendimento obtido com a confecção de artesanato é mínimo se comparado ao trabalho desempenhado para fazer cada peça. Com o advento de políticas governamentais e a aposentadoria rural diminuiu consideravelmente o número de mulheres que ainda fazem o artesanato.

Para Eliane o reconhecimento como remanescente de quilombo deu prioridade à Comunidade na inclusão em programas governamentais, resultando em uma maior inclusão das famílias do Sítio Matias no Programa Bolsa Família. Algo positivo também apontado por ela foram os projetos feitos com o objetivo de conseguir algumas melhorias para a Comunidade, como casas, banheiros e acesso à água potável. Relata-nos que a maioria das casas não tem banheiro.

A luta por projetos, que possam melhorar as condições de vida das famílias na comunidade quanto o seu reconhecimento como terra quilombola foram questões assumidas desde o início pelas mulheres. Como nos revela Eliane: *[...] todas são*

mulheres na associação, não tem nenhum homem dentro. Alguns vão para reunião uns dois ou três, mas o restante não.

3.5. Grilo

"Que as terras que os negos nasceu e se criou, tem direito de ser dos negos de volta".
(Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Não podemos precisar ao certo quando Leonilda, 49 anos, estudante do EJA, casada, quatro filhos, agricultora, artesã e pedreira começou a exercer o papel de liderança comunitária no Grilo (Riachão do Bacamarte-PB), mas podemos afirmar que a liderança de Leonilda na Comunidade independe do cargo que ocupa, ultrapassa a função de presidente da associação. A luta cotidiana de Leonilda em busca de melhores condições de vida para o lugar onde nasceu e se criou está intrínseca a sua própria trajetória de vida. Após o reconhecimento da Comunidade em 2006 como resmanscente de quilombo consolidou-se a figura de Leonilda na luta por território e por uma vida mais digna para as famílias do Grilo.

Foi participando de romarias da Igreja Católica, que Leonilda conheceu o padre Luiz Zadra, que atualmente é membro da AACADE. Leonilda não sabe precisar quando, mas alguns anos depois desse primeiro contato, Luiz Zadra fez uma visita ao Grilo. Na primeira metade dos anos 2000, retornou a Comunidade, agora como membro da AACADE para dialogar com os moradores sobre a questão do reconhecimento e da titulação quilombola. Foram as sucessivas visitas que Luiz Zadra fez que ganhou a confiança das famílias do Grilo.

Assim foi com o contato estabelecido com a AACADE, que Leonilda e os demais moradores do Grilo começaram a se conscientizar sobre a questão do direito a terra e do autorreconhecimento. Foi a entidade que viabilizou o levantamento da história da Comunidade, necessária para entrar com pedido de reconhecimento junto a FCP. Após o reconhecimento do Grilo, Leonilda passou a se responsabilizar pela distribuição das cestas de alimentos nas comunidades quilombolas vizinhas ao Grilo[55] e a se engajar

[55] As comunidades do Sítio Matias e Pedra D'Água fazem vizinhança com o Grilo.

na luta pelo território ocupado pela Comunidade. Fala com alegria que após o reconhecimento, o Grilo começou a receber um pouco mais de atenção e visibilidade:

> *Ai pronto começou a vir remédio para quem tivesse doente, depois veio à água que foram às cisternas. Agora agente tem tudo pronto para fazer um posto de saúde e tem que fazer uma creche, mas não sei quando, está só no papel, já está em projeto.*
> (Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Segundo Leonilda três anos após o reconhecimento da comunidade foi iniciado o relatório antropológico do Grilo. No processo de sua realização ela nos relata que temia a reação dos proprietários legais da fazenda reivindicada pelas famílias que pertencia aos herdeiros do antigo dono, Américo Sobrinho:

> *Ai quando fez o levantamento, fizemos um mapa e começamos a mexer com as terras, onde agente morava, onde agente foi criado. Agente conversou muito, eu passei um tempo escondida, assim andando com proteção.*
> *Eu não fazia nada, ninguém fazia nada, só dizia que fui criada e nascida aqui, que estou com cinquenta anos, dizia essas coisas.*
> *A terra onde agente trabalhou, nascemos e se criemos todos nascemos e se criemos, todos daqui tirou a vida dali, viveu dali, das terras de Seu Américo e ele não queria que se passasse isso.*
> (Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Foi nas terras de Américo Sobrinho, incluídas no território reivindicado pela Comunidade, que a maioria das famílias do Grilo morava, eram *assujeitadas* como já mencionamos no II Capítulo. Como nos revela, Leonilda nasceu nas terras dos outros (Américo Sobrinho), onde o pai (Manoel) trabalhava e morava junto com a família. Foi com o trabalho dos filhos e da mulher Dona Dora, que era professora, que o pai de Leonilda conseguiu comprar um pedaço de terra de outro fazendeiro, Nuca Honório. Como nos revela: *[...] se não fosse isso agente ainda morava nas terras dos outro.* A compra das terras do fazendeiro Nuca Honório foi um destino partilhado por outras famílias do Grilo como já mencionamos e como nos descreve Leonilda:

> *Essa terra era dois fazendeiros, era Nuca Honório e Seu Américo. Ai o povo foi comprando. Nuca Honório foi vendendo para o povo e o povo foi comprando. Um comprava um hectare, duas hectares outro comprava vinte cinco. Eu sei que cada um comprou um quadradozinho para morar para sair das fazendas dos outros (Américo Sobrinho) que era muito explorado.*
> (Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Foi por meio da compra de terras do fazendeiro Nuca Honório que muitos

moradores conseguiram sair da propriedade de Américo Sobrinho e foi com a colheita dos roçados que as famílias do Grilo conseguiram pagar a terra comprada. A vida nas terras de Américo Sobrinho é descrita por Leonilda como uma época de muita privação eram tratados *como escravos* e a fome era uma constante. Isso por que, para ela*: [...] quem trabalha para fazendeiro não faz roçado.* Se esses momentos de privações melhoraram em parte com a saída da moradia da propriedade de Américo Sobrinho, as terras que adquiriram com a compra não foram suficientes para fazer os roçados. Permaneceram trabalhando na propriedade de Américo Sobrinho agora pagando o foro e na obrigação de *deixar a forragem* para alimentar o gado do dono da terra:

> *Mas agente ficou sempre trabalhando na terra do Américo Sobrinho sempre alugado, todos alugavam. Sem ter direito a nada, só para tirar o legume e deixar a ração para os bichos dele.*
> *Antes de agente começar no roçado no mês de janeiro já pagava o foro no mês de novembro. Tinha uma reunião todo mundo ia pagar o foro lá na fazenda, todo o mundo. Para trabalhar na terra todo ano nós tínhamos que pagar. Tinha que deixar toda a forragem para os bichos dos fazendeiros.*
> (Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Leonilda nos relata que com a terra pouca os homens do Grilo começaram a migrar para trabalhar de forma sazonal no corte da cana e para trabalhar como ajudante de pedreiro no Rio de Janeiro, situação recorrente ainda hoje. As mulheres permaneciam e ainda permanecem na Comunidade levando os roçados: *[...] os homens saiam para trabalhar no corte de cana e as mulheres ficavam nos roçados, botavam os roçados, por que só corte de cana também não ajudava não.* Para ela, as condições de vida da Comunidade vêm melhorando depois do reconhecimento como remanescente de quilombo. Deixaram de pagar o foro como nos revela. Mas fala com tristeza que essas melhorias não vêm alcançando todas as famílias do Grilo, por que alguns moradores recusaram o reconhecimento e ficaram de fora do território. Compreende que a Comunidade vem passando por transformações ao longo do tempo, que modificou também a vida das mulheres. Nos fala que era mínimo o contato das famílias da comunidade e principalmente das mulheres com os de fora:

> *[...] esse povo não saia para canto nenhum, era tudo aqui trabalhando na roça, era tudo aqui na roça, era uma vida muito sofrida não tinha roupa não era bem vestido, mas tava ali vivendo da mandioca, do feijão, do milho e algodão.*
> *Os homens quando saiam daqui era para o Rio de Janeiro, era para cortar cana e as mulheres ficavam aqui. Agente não tinha*

> *conhecimento, agente ia para o Riachão sozinho, para Ingá*[56] *sozinho, para João Pessoa, não ia. Como era que agente ia se não sabia nem onde era.*
> (Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Fala com tristeza da migração dos homens e mulheres da comunidade para o Rio de Janeiro, segundo ela tem vários parentes morando lá, mas nunca visitou, diz não gostar da cidade e de não ter vontade de morar nela. Relata-nos que alguns homens e mulheres estão retornando:

> *Tem muitos que vão trabalhar no Rio, mas fico muito triste quando o povo vai trabalhar no Rio, principalmente os jovens. Vão trabalhar de servente, outra coisa não é a maioria é servente.*
> *São mais os homens, mas desse ano para cá deu uma virada, o povo está voltando, tão vendo que as coisas estão melhorando.*
> (Liderança comunitária do Grilo /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Sempre atenta Leonilda nos fala que é constante e cotidiana a luta para trazer melhorias para a Comunidade. Di-lo que foi com muita luta, que conseguiu trazer uma escola para o Grilo. Fala com orgulho que está com projetos para a construção de mais cisternas, casas para as famílias e para o conserto da estrada que dá acesso ao Grilo. Foram realizados vários cursos de culinária e artesanato destinados principalmente para às mulheres. Esperançosa nos diz que esses cursos podem ajudá-las a conseguirem uma fonte de renda que segundo ela é a principal necessidade das mulheres.

Ela relata-nos, que o engajamento das mulheres é significativo na luta pelo território e por melhores condições de vida e pelo fim dos preconceitos enfrentados, para Leonilda*: [...] ainda existe coisa que agente é barrado como negro*. Elas são maioria no quadro administrativo da associação, *são todas mulheres*. Estão também à frente do grupo de ciranda da Comunidade*: [...] faz dois anos e meio, que agente está se apresentando.* Em suas palavras os moradores do Grilo*: [...] estão mais atenciosos com as coisas, estão mais conscientes.*

[56] Richão é a sede da cidade de Riachão do Bacamarte onde está localizada a comunidade e Ingá é o município vizinho.

3.6. Caiana dos Crioulos

"Só que quando o povo mais velho chegou ai não tinha o que comer ai ia trocando a terra né. Ai o fazendeiro ficou com todas as terras, tomou todas as terras a troco de nada. Por que dava um prato de comida e ficava com a terra, ai os quilombolas, ai o povo negro foi perdendo as suas terras".
(Liderança comunitária de Caiana dos Crioulos /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Atual vice-presidente da associação de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB), Cida, 44 anos, concluiu o ensino médio, é casada, tem 10 filhos e é agricultora. Assumiu a presidência da associação da Comunidade em 2008 e em 2012 teve que se afastar da função para se candidatar a vereadora no município de Alagoa Grande. Segundo ela o processo de titulação de Caiana dos Crioulos, a primeira Comunidade negra rural a ser reconhecida como remanescente de quilombo na Paraíba, tem se arrastado desde o final da década de 1990 como já destacamos no I Capítulo.

Para Cida foi a partir do trabalho realizado por missionários da Igreja e membros da AACADE, que as famílias de Caiana dos Crioulos estabeleceram um contato maior com os *brancos.* Foi também por meio do trabalho de conscientização realizado pela AACADE e por missionários da Igreja Católica, que os moradores de Caiana dos Crioulos começaram a lutar a partir de 1998 pelo reconhecimento da Comunidade como remanescente de quilombo e pela titulação do território ocupado. Nesse período, o INCRA desapropriou parte da Fazenda Sapé vizinha a Caiana dos Crioulos e transformou essa área nos assentamentos rurais de Sapé e Caiana. Ocorre que era justamente nessa área desapropriada pelo INCRA que a maioria das famílias da Comunidade aforava para fazer os seus roçados. Foi com a perda da terra de trabalho, que as famílias de Caiana dos Crioulos solicitaram junto a FCP o reconhecimento e a titulação do território ocupado pela Comunidade.

Na luta pelo território e por melhores condições de vida para à Comunidade, Cida, nos relata que *antigamente no tempo dos mais velhos* a terra ocupada pelas famílias era bem maior em relação à área ocupada hoje. Segundo ela, os mais velhos foram perdendo as suas terras ao longo do tempo principalmente nos períodos de escassez de alimentos provocado pelas grandes secas. Esses momentos eram aproveitados pelos fazendeiros vizinhos à Comunidade para se apossar das terras das

famílias tanto comprando, quanto trocando por alimento:

> *Essa terra daqui era muito grande segundo conta o mais velhos. Essa terra ia parar lá no Sapé, era toda área da Caiana dos Crioulos.*
> *Só que quando os mais velhos chegaram aqui, eles não tinham o que comer os antigos. Então eles saiam para usinas ai não arrumava nada, voltava para trás e chegando aqui trabalhavam para os senhores de engenho. Trocava também a terra por comida ai todo mundo foi ficando com pouca terra.*
> (Liderança comunitária de Caiana dos Crioulos /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Tanto a escassez de terra enfrentada pelas famílias de Caiana dos Crioulos como à falta de condições de permanecer na Comunidade vem ocasionado uma migração intensa principalmente dos homens para trabalhar tanto no corte da cana de açúcar na Paraíba e em outros estados da região Nordeste, como para trabalhar na construção civil no Rio de Janeiro. Muitas vezes a migração para o Rio de Janeiro é a única alternativa encontrada para sustentar as famílias, uma vez que nem sempre os homens conseguem emprego como cortadores de cana nas usinas na Paraíba. Em momentos de grande estiagem, o Rio de Janeiro é o destino certo para eles.

Para Cida é difícil os mais jovens permanecerem na Comunidade, ela atribui essa migração à falta de uma fonte de renda que possibilitasse a permanência deles em Caiana dos Crioulos:

> *Os jovens saem não tem ninguém em casa mais. Só para você ter uma ideia no Rio de Janeiro, tem um lugar que só tem família daqui e já é chamado de Caiana dos Crioulos. Toda a família de lá é mais daqui do que de outro lugar.*
> *O povo está indo para o Rio de Janeiro por que aqui não tem fonte de renda. A renda que tem aqui, hoje, é a Bolsa Família e os mais velhos é a aposentadoria, pronto. Por que a mulher de cinquenta e cinco anos se aposenta, ai tem seu salário. Ai aquela que não é aposentada tem uma Bolsa Família, só isso*.
> (Liderança comunitária de Caiana dos Crioulos /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Em Caiana dos Crioulos as famílias são mais permissivas a migração dos filhos homens do que das mulheres. Para Cida, a única restrição para que os seus filhos homens migrem é que estejam com dezoito anos e com todos os seus documentos. Relata-nos que não permite que as suas filhas saiam da Comunidade. Segundo ela, o Rio de Janeiro é uma ilusão, compreende que o melhor caminho para as mudanças das condições de vida das novas gerações é estudar, se capacitar e/ou ter mais instruções:

> *As meninas agente não deixa não. Não deixa as moças irem para o Rio de Janeiro é difícil, eu não deixo, se quiser ir vá, de sua cabeça, mas eu não dou uma passagem para filha minha ir para o Rio Janeiro. Lá não tem do que viver, o Rio é só ilusão, estude faça curso que consegue as coisas, agora se ela quiser pode ir, agora eu mesma não mando não.*
> (Liderança comunitária de Caiana dos Crioulos /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Cida nos fala, que são as mulheres as mais interessadas em participar das reuniões e da associação*: [...] de primeiro os homens não queriam ser presidentes, não iam nem para a reunião, só dava as mulheres nas reuniões.* Hoje, para ela essa situação vem mudando: *[...] de um tempo para cá foi que os homens descobriram que era melhor.* Diz-nos que são as mulheres que estão à frente dos projetos produtivos realizados na Comunidade como o da mandala e o de costura. Ressente-se por que muitas vezes os projetos não tem continuidade*: [...] as pessoas não dão o apoio suficiente, na hora que chega é mar e céu, mas depois bota uma pedra em cima.* Relata-nos ainda que são as mulheres as responsáveis pela venda dos produtos da horta da mandala na comunidade e não os maridos.

Embora as famílias de Caiana dos Crioulos tenham encaminhado o pedido de autorreconhecimento quilombola no final da década de 1990, as terras que ocupam ainda não foram demarcadas. A titulação definitiva do território de Caiana dos Crioulos esbarra em três problemáticas: a) primeiro o Estado, antes de demarcar as terras ocupadas historicamente pelas famílias da Comunidade criou duas áreas de assentamento vizinho nas quais os seus moradores aforavam para plantar; b) algumas famílias de Caiana dos Crioulos conseguiram lotes dentro dos assentamentos criados pelo INCRA e não querem o título coletivo da terra; c) por ou lado alguns moradores temem a perda da autonomia sobre a terra pertencente historicamente a cada família.

Cida tem receio que parte da Fazenda Sapé que restou após a criação dos assentamentos, onde as famílias de Caiana dos Crioulos ainda aforam para plantar, possa ser vendida para outro proprietário. Para ela, essa situação poderia acarretar em maiores dificuldades para aquisição da terra futuramente para a Comunidade, uma vez que o atual proprietário já havia disponibilizado a terra para venda ao INCRA. Algo que pode não ocorrer com os donos que venham a adquirir a fazenda futuramente. A área da fazenda Sapé desapropriada pelo INCRA é lembrada por Cida como as terras mais férteis utilizadas pelas famílias para fazerem os seus roçados. Revela-nos o quanto seria importante para as famílias da Comunidade se tivesse terra para plantar e não precisasse

pagar foro.

3.7. Talhado Urbano

"E difícil às pessoas se declararem como quilombola nem todo mundo quer ser negro"
(Liderança comunitária do Talhado Urbano /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Presidente e fundadora da Associação das Louceiras Negras do Talhado Urbano (Santa Luzia-PB), Maria do Céu, 42 anos, casada, quatro filhos é atualmente prestadora de serviço da prefeitura de Santa Luzia. A associação das Louceiras foi formada em 2004 e é liderada por Maria do Céu desde então. Segundo ela, a associação das louceiras foi formalizada antes do reconhecimento da Comunidade do Talhado Urbano e antes da formação da associação dos moradores. É a associação das mulheres que vem protagonizando a luta pelo território da Comunidade[57].

A confecção de louças pelas mulheres no Talhado Urbano teve início com a migração das famílias de Serra do Talhado para a cidade de Santa Luzia. Chegando à cidade as mulheres deram continuidade à confecção da cerâmica, que já faziam tradicionalmente na Serra do Talhado. Em 1996 o projeto de um galpão para abrigar as louceiras foi construído no Talhado Urbano. Apesar de o galpão ter sido construído especificamente para as louceiras, o espaço está em nome da prefeitura, isso por que segundo Maria do Céu elas não têm condições de arcar com as despesas da energia elétrica e por isso ainda não solicitaram que o imóvel seja passado para o nome da associação.

Lideradas pela avó de Maria do Céu, Rita Preta, as mulheres ganharam um espaço para se organizar e fazer o artesanato. Era Rita Preta a responsável pelo barracão e pela organização das mulheres em torno da comercialização das peças. Quando Rita Preta por problemas de saúde se afastou da liderança das louceiras do Talhado Urbano, Maria do Céu assumiu. Relatou-nos que foi sua avó que começou a reunir as mulheres e a fazer o artesanato na Comunidade e a viabilizar a comercialização das peças produzidas:

[57] Entrevista concedida por Maria do Céu em julho de 2012. Um ano e três meses após a entrevista em 06 de outubro de 2013, a liderança comunitária do Talhado Urbano é covardemente assassinada por seu ex-companheiro que não aceitava a separação.

> *Foi ela (Rita Preta) quem iniciou tudo, foi ela quem me ensinou a fazer louça. Era ela quem sustentava essas pessoas aqui, é que agente trabalha com dinheiro adiantado.*
> *Fazia a louça ai pagava a pessoa que forneceu o dinheiro. Então era ela que fazia isso. Agora não pode mais passou para mim o serviço à responsabilidade.*
> (Liderança comunitária do Talhado Urbano /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

Maria do Céu saiu do *Sítio,* como chama a Serra do Talhado poucos meses depois de ter seu primeiro filho há mais de vinte anos e de ter sido abandonada pelo companheiro. Solteira sem ter onde morar nem como sustentar o filho migrou para o Talhado Urbano em busca do apoio dos familiares, que já havia saído do *Sítio* anos antes, como nos revela:

> *Minha única alternativa foi vir procurar minha família, que já morava aqui. Ai eu vim procurar minha família, uma casa para morar. Para começar uma rede para dormir eu não tinha, fiquei morando de favor na casa do pessoal. Consegui um terreninho e foi feito um embriãozinho (casa) para mim, era a sala e a cozinha. Comecei a fazer louça numa casinha ali de taipa, mas minha avó (Rita Preta). Esse galpão ainda não era construído, ai agente ficou trabalhando, trabalhando. Depois foi feito o galpão, depois eu consegui a casa para eu morar, após o galpão agente ficou muito tempo sem ter a associação.*
> (Liderança comunitária do Talhado Urbano /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Maria do Céu começou a pensar a formação de uma associação para as louceiras com o objetivo de trazer projetos tanto para Comunidade, quanto para elas como nos revela: *[...] eu que comecei com a organização, conversei com as meninas e disse olhe, agente vai fazer a associação, vamos legalizar a associação por que estamos isoladas, sem a associação agente não consegue nada.*

Para ela, foi com a formação da associação e com o reconhecimento do Talhado Urbano em 2005 como remanescente de quilombo que as coisas começaram a melhorar para a Comunidade e para as louceiras. Foi também por meio da associação das mulheres que Maria do Céu conseguiu um projeto para a reforma do barracão em 2007. As encomendas das peças aumentaram e foi possível trazer alguns projetos para o Talhado Urbano e Serra do Talhado. Foram projetos destinados à aquisição de instrumentos musicais para o trio de forró de Serra do Talhado, de indumentárias para a Festa da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santa Luzia e equipamentos para a associação da Louceiras como computares, data show, etc.

Como nas demais comunidades quilombolas na Paraíba o reconhecimento do

Talhado Urbano veio depois da chegada da AACADE na Comunidade. Foi com o trabalho da entidade que Maria do Céu começou a se conscientizar sobre a questão do autorreconhecimento quilombola:

> *Foi através da AACADE que eu comecei esse trabalho, de me inteirar da questão quilombola, de ser liderança da Comunidade. Comecei a engatinhar com ela (Francimar) que me ensinou os primeiros passos. Vinha aqui se reunia comigo, quando tinha alguma coisa de melhoria ela vinha e me avisava, quando tinha algum projeto ela me avisava.*
> (Liderança comunitária do Talhado Urbano /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012)

Nos fala, que depois do reconhecimento e do contato estabelecido com a AACADE começou a participar da CEQNEQ. Afastou-se dos trabalhos da Coordenação por motivos pessoais após cinco anos de atuação na entidade. Atualmente participa de vários conselhos municipais. Na liderança da associação das louceiras nos fala das dificuldades enfrentadas para comercializar a produção e da saída de algumas mulheres do grupo: *[...] eram vinte duas mulheres que trabalhavam, umas foram adoecendo, outras foram ficando mais velhas, outras foram trabalhar em casa de família e terminou em treze, tem treze mulheres trabalhando.*

. A comercialização da louça é realizada por meio de um *adiantamento* repassado pelo comprador vindo da cidade de Patos, localizada no Sertão da Paraíba, para as mulheres, isso por que segundo Maria do Céu o artesanato no município de Santa Luzia onde a Comunidade está localizada é pouco valorizado. Esse adiantamento funciona da seguinte maneira, o comprador repassa para Maria do Céu o dinheiro correspondente às despesas para confeccionar o artesanato e quando o comprador vem pegar as louças encomendadas desconta do dinheiro pago as mulheres o *adiantamento.*

Para Maria do Céu esse adiantamento é necessário, por que as mulheres precisam comprar a matéria prima para fazer as peças, pagar o transporte para buscar a argila, a mão de obra para retirá-la e comprar a lenha para aquecer o forno. Além das despesas com a água. A dificuldade em obter a matéria prima não era um problema quando moravam no *Sítio,* mas é uma situação que enfrentam agora, uma vez que o Talhado Rural fica distante vinte quatro quilômetros da cidade de Santa Luzia. Relata-nos que fazer as peças na cidade sai caro. Em função das despesas necessárias para confeccionar as peças muitas mulheres deixaram o artesanato pelo o trabalho em casas de família, recebendo salários inferiores a duzentos reais.

Para a liderança comunitária do Talhado Urbano a maior necessidade da Comunidade, hoje, é a titulação do território. Isso por que a área reivindicada pelo

Talhado Urbano vem sendo ocupada com construções irregulares, desde que o RTID da comunidade começou a ser realizado. Relata-nos que são construções de casas com cerca elétrica muros altos, de pessoas de fora da Comunidade.

> *Essa área está ocupada, mas por gente de fora do que por quilombola, por que o pessoal fez casa de rico mesmo, com cerca elétrica, laje. São casas de gente que tem condições, muita gente alugou suas casas para invadir esse terreno.*
> *Isso começou depois do relatório pronto, eles começaram a invadir, ai agente começou a se reunir. Cada vez mais que o INCRA vinha fazer o estudo antropológico tinha mais invasões.*
> (Liderança comunitária do Talhado Urbano /Fonte: Trabalho de campo realizado em 2012).

4. O despertar da questão quilombola na vida das mulheres lideranças

Ficou claro nos depoimentos das nossas entrevistadas, que o despertar da consciência sobre a questão do autorreconhecimento quilombola e do direito a terra em suas vidas teve início com o trabalho da AACADE. Ficou evidenciado em todos os depoimentos dados pelas mulheres lideranças nas comunidades quilombolas localizadas nas regiões da Zona da Mata Paraibana, Agreste Paraibano e Borborema, que a perda dos territórios ocupados historicamente pelas comunidades para o capital metamorfoseado nas fazendas pecuaristas, na monocultura canavieira e na especulação mobiliária é uma realidade que se faz presente e um problema recorrente enfrentado pela maioria das famílias quilombolas na Paraíba. Situação que reforça a idéia de que as comunidades quilombolas estão intrinsecamente inseridas na questão agrária brasileira.

Se o trabalho na terra antes tinha um valor social maior, por que gerava valor econômico e era a principal atividade da qual sobreviviam às famílias quilombolas, hoje, não acontece o mesmo. Com a atual situação fundiária, na qual as famílias quilombolas ocupam pequenos territórios e precisam arrendar terra ou estabelecer acordos verbais com os proprietários para fazer os roçados pagando, portanto, a renda fundiária para ter acesso a terra, essa situação se transforma. Com a produção dos roçados destinada eminentemente para o consumo familiar, outras estratégias foram buscadas e/ou acionadas para reprodução social do grupo, a migração e trabalho assalariado foi uma delas.

O trabalho no roçado não representa mais uma atividade comandada

exclusivamente pelo chefe da família, o homem. Com a intensa migração masculina para trabalhar na construção civil, em centros urbanos e no corte da cana-de-açúcar, são as mulheres que permanecem na comunidade e assumem com os filhos um trabalho que não gera mais valor de troca. Dessa forma é o trabalho na agricultura desempenhado pelas mulheres que tem, agora, um valor social inferior em relação ao trabalho assalariado realizado pelos homens. Por outro lado, às estratégias buscadas por homens e mulheres para enfrentar a negação do direito a terra são diferenciadas. Em casos específicos quando as mulheres e mães solteiras migram é para desempenhar o trabalho de empregada doméstica, considerado socialmente feminino e praticado geralmente por mulheres negras, o mesmo não acontece com os homens como já mencionamos.

As mulheres casadas que geralmente ficam na comunidade com os filhos passam a assumir as associações e a luta no e pelo território, são elas que almejam e buscam, agora, as transformações nos lugares onde vivem. Não há um conflito iminente de gênero na disputa de poder pelas associações das comunidades por que estas não têm sido alvo do interesse masculino. Ficar na terra e assumir as associações não são mais atividades totalmente masculinas. Trabalhar na terra não representa mais para eles o sustento da família. O que faz do homem quilombola, agora, o chefe da família não é mais o trabalho no roçado, mas migrar de forma permanente ou temporária e exercer outras atividades que gere valor econômico.

Se as mulheres lideranças quilombolas não possuem o que poderíamos definir como uma consciência de classe diante do conflito no qual estão inseridas, demonstraram durante a nossa pesquisa terem a plena certeza de que os seus territórios foram apropriados de forma injusta mediante trocas e relações desiguais com aqueles que se encontravam numa posição social vantajosa. Por outro lado quando Geilza fala que as plantações de cana de açúcar *não tem nada a ver com os pequenos*, compreende que existe, uma divisão social de classe, isto é, aqueles que têm grandes plantações de cana-de-açúcar não são os quilombolas, não são aqueles que se encontram em uma situação de subordinação, de pobreza ou de exclusão social.

Estar à frente das associações e da luta no e pelo território não possibilitou ainda as mulheres lideranças quilombolas construírem uma consciência de gênero. Não obstante, a participação das outras mulheres nas associações as lideranças comunitárias com qual dialogamos consideram que elas estão em uma situação de desmotivação, de submissão aos maridos e tem baixa autoestima. Cobram mais partipação e engajamento das mulheres nas lutas cotidianas. Não compreendem ainda as relações desiguais de

gênero, acreditam que as outras mulheres não têm um engajamento maior nas lutas por melhores condições de vida nas comunidades simplesmente por escolhas pessoais, individuais. Não relacionam esse não engajamento a uma situação de opressão e desigualdade de gênero. Não compreendem que as inúmeras jornadas de trabalho assumidas pelas mulheres nem sempre lhes permitem reservar um tempo para se inserirem em outras lutas.

Por outro lado é a naturalização da opressão feminina, que não permite as mulheres lideranças se solidarizar com a condição social das outras mulheres. Atribuindo apenas as escolhas pessoais delas e não a sua condição social a falta de uma partipação maior nas tomadas de decisões nas comunidades. São essas as mulheres que muitas vezes reproduzem o ciclo de Vida de Maria[58]. Dito de outra forma o presente de muitas mulheres da nova geração, reproduzem a vida das mulheres das gerações passadas. Quando Lurdes nos fala das meninas que aos quatorzes anos tem seu primeiro filho e não conseguem enxergar, que a vida pode ter outro sentido além do ser mãe e esposa está repetindo a forma de ver e encarar a vida que o fizeram a sua mãe e a avó. Estão vitimizadas também pelas mesmas formas de opressão e violência. Não denunciar os maridos que praticam a violência de gênero é uma constante, como nos relata a liderança comunitária de Pedra D'Água: *[...] denunciar para voltar e morar mais ele, não tem para onde ir carregada de filho.*

[58] Faço referência ao curta-metragem brasileiro "Vida de Maria" produzido em 2006, que narra o cotidiano e a história de vida de uma mulher camponesa "Maria José" marcada pela renúncia pessoal. A existência de Maria José se restringe ao trabalho na casa e o cuidado dos filhos e marido. O sentido da vida de Maria se resume no ser mãe e no ser esposa, trajetória seguida pela filha que continuará reproduzindo o mesmo ciclo de renúncias e de autoanulação de Maria José.

Considerações Finais

A história da formação das comunidades quilombolas representa as alternativas construídas por diferentes segmentos camponeses para se reproduzir e para garantirem suas condições materiais de existência. Essas comunidades emergiram na Paraíba do processo de desenvolvimento contraditório do capitalismo e não representam, portanto sistemas residuais, sobrevivências ou resquícios de quilombos formados durante o período da escravidão. Ocuparam terras e construíram as suas formas de viver e se relacionar com o mundo das mais diferentes formas, segundo o uso comum dos recursos naturais. Conceito que não se aproxima das compreensões que pretendem reduzir a maneira como essas comunidades construíram as suas formas de viver de acordo com uma noção idealizada de coletivismo, rememorando um ideal de organização social que só existiu no Quilombo dos Palmares. A história dessas comunidades não está apartada da questão agrária brasileira e da história da negação do direito a terra aos camponeses no Brasil. Por outro lado, se são comunidades camponesas não se pode afirmar que compõem um campesinato homogêneo, elementos étnico-raciais estão imbuídos na sua constituição. Muito menos representam totalidades homogêneas sem conflitos internos inerentes às disputas pelo poder.

As comunidades negras rurais e urbanas, que atualmente vem protagonizado o autorreconhecimento como remanescentes de quilombos, uma identidade proveniente de uma política de ordenamento territorial, representa a única alternativa encontrada por essas comunidades tanto para garantir o direito a terra como o acesso a determinadas condições sociais que lhes foram negadas historicamente. Não é a memória de um quilombo formado durante o período da escravidão, que motivou as famílias negras rurais e urbanas a se autorreconhecerem e a lutarem por um território ocupado tradicionalmente, mas a perda histórica do direito a terra e as suas condições materiais de existência. Por outro lado, não podemos negar que o emergir da consciência sobre a questão quilombola e da identidade quilombola esteja imbuída de significados simbólicos e subjetivos ligados ao resgate da autoestima dos grupos sociais que vivem nessas comunidades, estigmatizados pelos históricos preconceitos raciais, como também a visibilidade e a valorização da sua história e cultura.

Se reconhecer enquanto remanescente de quilombo representa em última instância para essas comunidades a única alternativa possibilitada pelo Estado para ter o

direito a terra e ao território e a determinadas políticas públicas. Uma alternativa possibilitada pelo Estado, mas que representa uma conquista efetiva dos movimentos sociais negros e das comunidades quilombolas.

O Estado brasileiro vem protagonizado uma política de regularização fundiária desde a aprovação do Art.68 de forma extremamente contraditória. Ao mesmo tempo em que atende uma demanda dos movimentos sociais negros e das comunidades quilombola em torno do direito a terra impõe diversos entraves para que a política de regularização dos territórios quilombolas não se efetive. Essa tendência do Estado vem sendo evidenciada desde a promulgação do referido preceito jurídico quando foi atribuído como único órgão responsável pela questão à FCP, no final da década de 1990. Era um posicionamento tanto deste órgão quanto do próprio Estado que as comunidades quilombolas deveriam ser tratadas enquanto patrimônio histórico brasileiro e não como uma questão fundiária.

Por pressões dos movimentos sociais e das comunidades quilombolas que se consolidaram na década de 1990 é atribuído ao INCRA à responsabilidade pela demarcação e titulação dos territórios ocupados pelas comunidades quilombolas. Contudo, tomando a dianteira o Estado passa a modificar constantemente as legislações transformando o processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas em algo extremamente complexo, impossibilitando a sua agilidade. Ao passo que o próprio Estado expropria as comunidades quilombolas do direito ao território ocupado, como ocorreu com o advento da construção do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) na década de 1980 no município de Alcântara (MA), que forçou o deslocamento compulsório de centenas de famílias negras de várias comunidades quilombolas para dar lugar às instalações da CLA. Outro exemplo ocorreu em 2012 quando a justiça federal decorrente da ação da Marinha do Brasil determinou a desocupação do território ocupado pela Comunidade Quilombola Rio dos Macacos (Simões Filho-BA).

A política de regularização dos territórios quilombolas apresenta também os seus entraves quando pretende se efetivar, pois nem sempre garante o direito a terra e ao território necessário a reprodução social de mulheres e homens quilombolas. Como o exemplo da Comunidade Quilombola de Pedra D'Água (Ingá-PB). Neste caso o INCRA garantiu apenas o pequeno território já ocupado pela comunidade, restrito apenas às áreas de quintais e a casa. A política dos territórios quilombolas não solucionou o problema fundiário desta Comunidade. As famílias de Pedra D'Água permanecerão enfrentando as inúmeras dificuldades decorrentes da negação do direito a terra,

realidade compartilhada pela maior parte das comunidades quilombolas na Paraíba atualmente.

As mulheres quilombolas

Analisando os diferentes papéis desempenhados pelas mulheres quilombolas na reprodução social das comunidades onde vivem pudemos perceber que, não obstante as muitas transformações, por que vêm passando as comunidades quilombolas estudadas, onde o trabalho na agricultura deixa de ser a principal atividade do qual vivem as famílias quilombolas, a situação desigual da divisão sexual do trabalho não se transforma. É considerado trabalho aquela atividade que gera valor econômico, geralmente desempenhado pelos homens. Quando o trabalho na agricultura não faz mais do homem o chefe de família e são buscadas e/ou acionadas alternativas para reprodução social da família como a migração e o trabalho assalariado, são as mulheres e os filhos quem assumem o trabalho no roçado. Apesar, dessas transformações as mulheres não se eximem da obrigação exclusiva dos afazeres da casa responsáveis pela manutenção e/ou reprodução da família, mesmo quando assumem outras jornadas de trabalho fora da casa. Se são buscados trabalhos assalariados que possibilitem manter as condições materiais de existência da família, as mulheres geralmente assumem os trabalhos que reforçam os tradicionais papéis de gênero como o de empregada doméstica, por exemplo.

Compreendemos, que a desigualdade de gênero no acesso a determinados recursos como a terra remete a um processo social que se origina, inscreve e configura no espaço e no tempo na produção social do que é ser mulher e do que é ser homem. Não obstante a concentração e a expropriação e/ou subordinação do campesinato, as mulheres camponesas foram sistematicamente excluídas do direito a terra não somente pela expansão das relações de produção capitalista no campo, mas também pelas políticas de reforma agrária e na divisão da herança familiar da terra camponesa mediatizada pelas relações desiguais de gênero, que também se inscreve nas relações assimétricas da divisão do trabalho. Nas comunidades quilombolas incluídas nesta pesquisa, o gênero não comparece como fator impeditivo do direito a terra às mulheres. Por outro lado, a terra é sempre um bem, que pertence ou é de responsabilidade em sua maioria do homem e não da mulher. Ficou evidenciado que tanto os homens como as

mulheres quilombolas foram negados historicamente o direito a terra por fatores eminentemente relacionados ao avanço do capitalismo no espaço agrário paraibano que gerou a concentração fundiária. Entendendo que o gênero condiciona a forma como as pessoas experimentam o mundo, homens e mulheres quilombolas enfrentam a exclusão do direito a terra de forma diferenciada.

Quando dialogamos com as mulheres quilombolas na Paraíba pudemos compreender que o seu envolvimento com a luta pela regularização do território ocupado tradicionalmente, não passa somente pela garantia do direito a terra ou do território como sustentáculo da reprodução social de um modo de vida específico no qual estão imbuídas as tradições culturais, costumes, relações de afetividade, reciprocidade e de pertencimento mediante um preceito jurídico. Não estão lutando somente pelo território, que possibilita a existência da comunidade enquanto grupo étnico, mas também pelas condições materiais que lhes possibilitem permanecer no território.

O envolvimento das mulheres na autodefinição das comunidades em que vivem enquanto remanescente de quilombo e a luta pela redefinição e regularização do território ocupado, passa também pela perspectiva de ter melhores condições de vida, via acesso a determinadas políticas públicas, pela visibilidade das condições de existência da comunidade, pela valorização enquanto negras, pelo resgate da autoestima rescindida pela vitimização de sucessivos preconceitos raciais. Conjecturamos que para as mulheres ser reconhecidas enquanto remanescentes de quilombos é vislumbrar um futuro com menos privações, para os filhos (as), para a família, para a comunidade como um todo. Percebemos que a luta por território não representa apenas o embate contra o fazendeiro, contra o latifundiário e os expropriadores, mas também contra o próprio Estado. E muitas vezes os embates também são travados internamente à comunidade, uma vez que não encerram homogeneidades e/ou coletividades sem conflitos.

Estão lutando por uma maior inclusão social, protagonizam ações em torno da organização de grupos de mulheres voltados principalmente para confecção de produtos artesanalmente, para o cultivo de hortas, pela inserção em projetos etc. Está intrínseca nessas ações a necessidade das mulheres terem mais autonomia e uma fonte de renda para as famílias, mesmo reforçando os tradicionais papéis de gênero. As transformações ocorridas no mundo exterior afeta e também transforma o modo de vida das comunidades quilombolas e como tal os espaços de atuação das mulheres quilombolas,

que agora abraçam outras lutas sempre em busca de melhores condições de vida. Se antes o espaço de atuação da mulher estava relacionado à luta constante pela reprodução da família e da comunidade, hoje, essa luta toma outros sentidos. Atualmente lutam pela vida, nos territórios de vida e pela inclusão em políticas públicas.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, babaçuais livre castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** 2. ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

_____. O quilombo e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito.** IN. GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de (Orgs). Diversidade o campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social. São Paulo: UNESP, 2009.

ALENTEJANO, Paulo R. R. & ROCHA-LEÃO, Otávio M**. Trabalho de campo: uma ferramenta essencial para os geógrafos ou um instrumento banalizado? Boletim Paulista de Geografia número,** Nº 84, (p.07-25), São Paulo, 2006.

ANDRADE, Manuel Correa de. **A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estado da questão agrária no Nordeste**. 5º. ed. São Paulo:Atlas, 1986.

_____. Poder político e produção do espaço. Recife: Mançangana, 1984**.**

ALMEIDA, Horácio de. **Brejo de Areia**. 2º. ed. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1980.
_____. História da Paraíba. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 1978.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo**: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusc, 2006.

_____. Quilombos. In: **Raça: Perspectivas Antropológicas**. PINHO, Osmundo (Org.) ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.

_____. **Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação**. IN: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana (Orgs.). Caminhos convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.

_____. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas.** Revista Mana 3 (2):7-38, 1997

ARAÚJO, Eulália Bezerra. **Tornando-se quilombola no monte São Sebastião (Santa Luzia/PB):** Etnografando as discussões sobre origem e a questão dos direitos no idioma do Parentesco. Campina Grande, PPCS/UFCG, 2011. Dissertação de mestrado. 161 f.

BRITO, Maria Noemi Castilhos de. Memória e Gênero. In **Fronteira da Cultura.** Porto Alegre: UFRGS, 1993.

BRASIL. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Paratibe** - João Pessoa – Paraíba; Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, 2012.

_____. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos -** Recife- Pernambuco; Projeto de Mapeamento e Identificação das Áreas Remanescentes de Quilombos. Convênio Fundação Cultural Palmares (FCP)- Universidade Federal de Alagoas (UFAL), 1998.

_____. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Grilo- João Pessoa – Paraíba; Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e Fundação Parque Tecnológico da Paraíba – ParqTecPB, 2009.

_____. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Pedra D'Água- Ingá – Paraíba; Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e Fundação Parque Tecnológico da Paraíba – ParqTecPB, 2010.

_____. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Senhor do Bonfim- Areia – Paraíba; Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, 2007.

_____. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Talhado Urbano – Santa Luzia – Paraíba; Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, 2007.

_____. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Matão – Gurinhém – Paraíba; Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA e Fundação Parque Tecnológico da Paraíba – ParqTecPB, 2009.

BARTH, Frederick. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne (Orgs.). Teorias da etnicidade. 2º ed., São Paulo: UNESP, 2011.

BUTTO, Andréa. **A perspectiva de gênero nos programas de desenvolvimento rural e combate à pobreza no Brasil: políticas públicas.** In: Seminário "gênero y enfoque territorial del desarrollo rural, 14 a 17 jul. 2003, Natal.

_____. **Políticas para as mulheres rurais: a recente experiência no Brasil. Revista Observatório Brasil da Igualdade de Gênero.** Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2010.

_____; Hora, Karla Emmanuela R. **Mulheres e Reforma Agrária no Brasil**. In: LOPES, Adriana L.; BUTTO, Andrea. Mulheres na reforma agrária a

experiência recente no Brasil (Org.). Brasília: MDA, 2008.

BRUMER, Anita; ANJOS, Gabriele dos. **Relações de Gênero em Assentamentos: a noção de empoderamento em questão.** In: LOPES, Adriana L.; BUTTO, Andrea. Mulheres na reforma agrária a experiência recente no Brasil (Org.). Brasília: MDA, 2008.

BRUMER, Anita**. Gênero e agricultura: situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul.** Estudos Feministas, Florianópolis, 12(1): 360, janeiro-abril/2004.

CAMPOS, José Nazareno. **Terras de uso comum no Brasil: abordagem histórico-socioespacia.** Florianópolis: UFSC, 2011.

CARNEIRO, Maria José. **Herança e gênero entre agricultores familiares**. In: **Estudos Feministas**, v. 9, n. 1, 2001, p. 22–57.

CUNHA, Maria das Graças Campolina. **Gameleira, sertão Norte de Minas Gerais: um olhar feminino sobre o feminino camponês.** Uberlândia, PPGG/UFG, 2013. Tese de doutorado. 314 f.

CANTALICE, Felipe Agenor de Oliveira; CHAGAS, Waldeci Ferreira. **Cotidiano quilombola em Mituaçú.** Disponível em: www.anpuhpb.org/.../ST%2011%20-%20Felipe%20Agenor%20de%20O. Acesso em 20/04/2013.

CARDOSO, Sérgio. **O olha viajante**. In: AGUIAR, Flávio (Orgs)... [et al.]. O olhar. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAVALCANTI, Archimedes. **A Cidade de Parahyba na Época da Independência (Aspectos socioeconômicos, culturais e urbanísticos em volta de 1822).** João Pessoa: Imprensa Universitária/UFPB, 1972.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa**. Talhado: um estudo de organização social e política.** Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 1975. Dissertação de mestrado. 81f.

CARVALHO, Horácio Martins de. **O campesinato no século XXI: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil**. 1ºed. Petrópolis: Vozes, 2005.

CUNHA, Auri Donato da Costa. **Terra para quem nela vive e trabalha: relações de gênero na organização do trabalho familiar**. João Pessoa: CCHLA/UFPB, 1993. Dissertação de mestrado. 279f.

DEERE, Carmen; LEÓN, Magdalena. **O empoderamento da mulher: direitos a terra e direitos de propriedade na América Latina**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

DEERE, Carmen; LEÓN, Magdalena**. Diferenças de gênero em relação a bens: a propriedade fundiária na América Latina.** Sociologias, Porto Alegre, ano 5, nº 10, jul/dez 2003, p. 100-153

DEERE, Carmen. **Derechos de propiedad, herencia de la esposas e igualdad de género: aspectos comparativos entre Brasil e Hispanoamérica**. Estudos Feministas (Florianópolis, Brasil), v**.** 9, n. 2, 2001, p. 433–459.

_____. Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. Estudos Feministas, Florianópolis, 12(1): 175-204 janeiro-abril/2004.

_____. Diferenças regionais na reforma agrária brasileira: gênero, direitos à terra e movimentos sociais rurais. Estudos Sociedade e Agricultura, 18, abril, 2002: 112-146.

FRANCO GARCÍA, María. **A Luta pela Terra sob Enfoque de Gênero:** Os lugares da diferença no Pontal do Paranapanema. Presidente Prudente: PPGG/UNESP, 2004. Tese de doutorado. 223 f.

FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008).** São Leopoldo: PPGH/UNISINOS, 2008. Tese de Doutorado. 275f.

_____. Mato, palhoça e pilão: o quilombo da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). 1. ed.São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FREITAS, Sônia Maria. **História Oral: possibilidades e procedimentos**. 2. Ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. 2.ed.Porto Alegre: Mercado Livre,1982.

GARCIA JR, Afrânio Raúl. **Terra de trabalho: trabalho familiar de pequenos agricultores.** Rio de Janeiro**:** PPGAS/UFRJ, 1975. Dissertação de mestrado. 300f.

_____. O sul é o caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social. Brasília: Marco Zero/UNB, 1990.

GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da escravidão na Paraíba (1850-1888).** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1979.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de; CINTRÃO, Rosângela Pezza. **Gênero e acesso a políticas públicas no meio rural brasileiro**. Revista Nera, Ano 9, N. 8 – Janeiro/Junho de 2006.

HEREDIA, Beatriz Alásia; GARCIA JR, Afrânio Raúl. **O lugar da mulher em unidades domésticas camponesas.** In: Neuma Aguiar. (Org.). Mulheres na força de trabalho na América Latina: análises qualitativas. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

HEREDIA, Beatriz Alásia. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HIRATA, Helena. **Nova divisão sexual do trabalho: um olhar voltado para a empresa e a sociedade.** 1ºed. São Paulo: Boitempo, 2002.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. **Novas configurações da divisão sexual do trabalho. Cadernos de Pesquisa.** Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007.

LACOSTE, Yves. **A pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para os pesquisadores, estudantes e cidadãos**. . Boletim Paulista de Geografia número, Nº 84, (p.07-25), São Paulo, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. **Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos**. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs)... [et al]. Cadernos de debates- Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

_____. **O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia.** Florianópolis: NUER /UFSC, 2004.

_____. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Revista Etnografia**, Nº.2, (p.333-354) Florianópolis, 2000.

LUKÁCS, G.. A centralidade do trabalho em sua antologia do ser social. In: ORGANISTA, J.H.C**. O debate sobre a centralidade do trabalho.** 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. **Os Negros de Pedra D'Água: um estudo de identidade étnica – história, parentesco e territorialidade numa comunidade rural**. Campina Grande: PPGS/UFCG, 1992. Dissertação de mestrado. 177.f.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Derramando susto: os escravos e o Quebra Quilos em Campina Grande**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2001. Dissertação de mestrado. 228 f.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguaras da aldeia Três Rios.** João Pessoa: PPGG/UFPB, 2009. Dissertação de mestrado. 217f.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. 2. ed.São Paulo: Hucitec, 1982

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

MOREIRA, E. **O espaço enquanto produto do trabalho: Uma contribuição ao ensino de Geografia**. Cadernos do Logepa. Nº 01, Ano 01. João Pessoa, 2002.

_____; TARGINO, Ivan. **Capítulos de Geografia Agrária.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1997.

MELLO, José Octávio Arruda**. História da Paraíba: lutas e resistências**. 12ºed.João Pessoa:União, 2012.

MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Ariane Norma de Menezes. **O trabalho na Paraíba: das origens a transição para o trabalho livre**. João Pessoa: Universitária (UFPB), 2005.

MELO, Hildete Pereira de; SABBATO, Alberto Di. **O Censo da Reforma Agrária de 1996 e 1997 em uma Perspectiva de Gênero.** In: LOPES, Adriana L.; BUTTO, Andrea. Mulheres na reforma agrária a experiência recente no Brasil (Org.). NEAD/Debate, Brasília, MDA, 2008.

MEYER, Doris Rinaldi. **A terra do santo e o mundo dos engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

MOURA, Margarida Maria. **Os Herdeiros da Terra: parentesco e herança numa área rural**. São Paulo, HUCITEC, 1978.

_____. **Camponeses.** São Paulo: Ática, 1986.

NASCIMENTO FILHO, Carmelo Ribeiro do. **A fronteira móvel: os homens livres pobres e a produção do espaço da Mata Sul da Paraíba**. João Pessoa: PPGG/UFPB, 2006. Dissertação de mestrado. 230f.

NÓBREGA, Joselito Eulâmpio da. **Comunidade do Talhado, um grupo étnico de remanescência quilombola: uma identidade construída de fora?**Campina Grande: UFCG, 2007. Dissertação de mestrado. 168.f.

NÓBREGA, Joselito Eulâmpio; SILVA, Bernadete Maria. **A festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Santa Luzia-PB: uma marca cultural da Comunidade de Pitombeira.** In: Seminário Nacional de Estudos de Historia e Cultura Afro-brasileiras, 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Agricultura brasileira: transformações recentes**. In: ROSS, J. L. S.(Org.). Geografia do Brasil. São Paulo: EDUSP, 1995.

PAULILO, Maria Ignez S. **Trabalho familiar: uma categoria de análise esquecida**. Estudos Feministas, Florianópolis, 12(1): 360, janeiro - abril/2004.

_____. **O peso do trabalho leve**. Revista Ciência Hoje, Nº 28/1987.

_____. **A mulher e a terra no Brejo Paraibano**. In: BRUSCHINI, Maria Cristina A.; ROSEMBERG, Fúlvia (Org.). Trabalhadoras do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PALITOT, Estevão Martins. **Potiguara da Baia da Traição e Monte-Mor: História, Etnicidade e Cultura**. João Pessoa: PPGS/UFPB, 2005. Dissertação de mestrado.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: FFLCH-USP, Centro de Estudos Rurais e Urbanos-CERU, 1983.

REIS, João José: GOMES, Flávio Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** 2ºed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SÁ, Ariane Norma de Menezes. **Escravos, livres e insurgentes: Parahyba (1850-1888).** João Pessoa. Ed. Universitária (UFPB), 1999.

SÃO PAULO. **Terra de Quilombo**. Boletim da Comissão Pró-Indio de São Paulo (CPISP), 2008.

_____. **Terras Quilombolas**. Balanço da Comissão Pró-Indio de São Paulo (CPISP), 2011.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SHANIN, Theodor. **A definição de camponês: conceituações e desconceituações-o velho e o novo em uma discussão marxista**. Revista Nera, Presidente Prudente, Ano 8, nº 7, PP.1-21, Jul./Dez.2005.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento desigual**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SMITH, Roberto. **Propriedade da Terra e Transição: estudo da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil.** 1.ed.São Paulo:Brasiliense,1990.

SILVA, Ligia Osório. **Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850.** 2.ed. Campinas: UNICAMP, 2008.

SABOURIM, Eric. **Camponeses do Brasil: entre a troca e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SANTOS, José Evanildo. **Negros do Talhado: estudo sobre a identidade étnica e uma comunidade rural.** Campina Grande: PPGSR/UFCG, 1998. Dissertação de mestrado. 127.f.

SOUZA, Jordânia de Araújo. **Etnografando a Pitombeira (Várzea/PB) - Disputas e divergências entre origens e direitos a [uma] identidade quilombola**. Campina Grande. PPCS/UFCG, 2011. Dissertação de mestrado. 238f.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento desigual**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento.** In: CASTRO, Iná Elias de (Org.)... [et al]. 11. ed. Rio de Janeiro;

Bertrand Brasil, 2008.

SERPA, Ângelo. **O trabalho de campo em geografia: uma abordagem teórico-metodológica. Boletim Paulista de Geografia número,** Nº 84, (p.07-25), São Paulo, 2006.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise**. Educação e Realidade, V.20 (2). Porto Alegre, 1995.

TEDESCHI, Losandro Antônio. **Do silêncio a palavra: identidades e representações sociais de mulheres camponesas no Noroeste do Rio Grande do Sul.** In XXIV Simpósio Nacional de História, 2007.

_____. **O uso da categoria gênero na história das mulheres camponesas no Brasil: uma ferramenta necessária.** Anuário de Hojas de Warmi nº 15, 2010.

_____. **Mulheres e a sociedade agrária: representações sociais e relações de gênero.** Saeculum − Revista de História [26]; João Pessoa, jan./jun. 2012.

_____. **Mulheres camponesas da região noroeste do Rio Grande do Sul: identidades e representações sociais (1970-1990)**. São Leopoldo. PPGH/UNISINOS, 2006. Tese de doutorado. 240f.

TAVARES, João de Lira. **Apontamentos para a história territorial da Parahyba**. (volume I), 1909.

TAVARES, João de Lira. **Apontamentos para a história territorial da Parahyba**. (volume II), 1911.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Programa Raízes, 2006.

WOORTMANN, Helen. **Herdeiros, parentes e compadres**. Brasília: Hucitec, 1995.

WOORTMANN, Klaas. **Com parentes não neguceia: o campesinato como ordem moral**. Anuário Antropológico, Nº87, 1995.

WOORTMANN, Helen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: a lógica e a simbologia da lavoura camponesa**. Editora: UNB, Brasília, 1997.

WOORTMANN, Helen (Org.). **Significados da terra**. Brasília, Editora: UNB, 2004.

.

Apêndice

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

PESQUISA - AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAIBA: terra, trabalho e território

Roteiro de entrevista com as mulheres lideranças quilombolas

Comunidade Quilombola _____ Data ___/___/___
Nome da entrevistada (o): _____
Idade_____
Município:_____

1. Ocupa algum cargo de liderança dentro da comunidade? Qual? Há quanto tempo? De que forma?
2. Como liderança, participou do processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo? Como ocorreu esse processo e como se encontra atualmente?
3. Como você avalia esse processo dentro da comunidade e a política dos territórios quilombolas?
4. Dentro da comunidade existe alguma dissidência em relação ao reconhecimento quilombola?
5. Está acontecendo algum tipo de conflito em relação às pessoas que tem propriedade dentro do território da comunidade?
6. Você é a responsável pela terra/lote/sítio onde mora?
7. Como conseguiu a terra/lote/sítio onde mora?
8. Como é realizado o uso da terra na comunidade atualmente? Existem áreas de trabalho coletivo?
9. Como estão pensando o uso da terra na comunidade daqui para frente? Como pretendem fazer esse planejamento?
10. Você se autodefine enquanto quilombola? O que significa para você ser quilombola?
11. Quais são as principais necessidades da comunidade hoje?
12. Quais as principais necessidades das mulheres da comunidade hoje?
13. Em sua opinião as condições de vida das mulheres da comunidade vão melhorar com a titulação quilombola?
14. O que acha da vida na comunidade? O que está faltando? O que gostaria que melhorasse.

15. Quais equipamentos existem na comunidade?
16. Quais projetos estão sendo desenvolvidos na comunidade para as mulheres?
17. Existe grupo de mulheres na comunidade?

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

PESQUISA
AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAIBA: terra, trabalho e território

Questionário Nº _____ Comunidade Quilombola _____
Data ___/___/____
Município:_____
Nome do(a) entrevistador (ra):_____

I. DADOS PESSOAIS E DE ESCOLARIDADE

1.Nome:
_____

2.Posição na família:( )Mãe ( )Irmã ( ) Tia ( )Filha ( ) Avó ( )Outros _____
3. Estado civil: ( ) Casada ( ) Solteira ( ) Viúva ( ) Divorciada ( ) Outros_____
4.Idade: _____
5. Estudou? ( ) Sim ( )Não
6. Se sim até que fase?
( ) 1ª Fase do ensino fundamental incompleta ( ) 1ª Fase do ensino fundamental completo
( ) 2ª Fase do ensino fundamental incompleta ( ) 2ª Fase do ensino fundamental completo
( ) Ensino médio incompleto ( ) Ensino médio completo
( ) Ensino superior incompleto ( ) Ensino superior completo (especificar) _____
( )Outros(especificar)_____
7. Por que deixou a escola?
( )Trabalho ( ) Casamento ( ) Filhos ( )Não teve acesso a escola
( )Outros_____
8. Está estudando: ( ) Sim ( ) Não

ESTÁGIOS	SÉRIE/SEMESTRE									
1ª Fase do ensino fundamental	**1º**	**2º**	**3°**	**4°**	**5°**	**6º**				
2ª Fase do ensino fundamental	**6º**		**8º**		**9º**					
Ensino médio	**1º**		**2°**		**3°**					
Ensino superior	**1º**	**2º**	**3º**	**4º**	**5º**	**6°**	**7º**	**8º**	**9º**	**10º**
Outros (especificar)										

9. É natural da Comunidade? Sim ( ) Não ( )
10. Se não onde nasceu? Município:_____Estado**: _____(**)Área rural
( ) Área urbana
10.1. Por que veio morar na Comunidade? ( ) Mudança de endereço familiar ( )Casamento
( )Trabalho ( ) Outros _____
11. Quantos filhos têm?_____Nº de Filhas_____ Nº de Filhos_____
12. Faz parte de algum grupo? Sim ( ) Não ( )
13. Se sim qual?

GRUPOS	ESPECIFICAR
( ) Religioso	
( ) Cultural	
( ) Artesanato	
( ) Produtivo	
( ) Mulheres	
( ) Outros	

14. Conhece algum programa de crédito específico para mulheres agricultoras? ( ) Sim ( ) Não

14.1. Se sim, utiliza ou já utilizou esse tipo de crédito? Sim ( ) Não ( ) Montante_____

14.2. Qual o destino do crédito tirado?_____

15. Está inserida em algum projeto/programa que esteja acontecendo na comunidade (se sim ir para a tabela abaixo)? ( ) Sim ( ) Não

TIPO DE PROJETO	ESPECIFICAR
( ) Criação de animais	
( ) Educativo/Cultural	
( ) Artesanato	
( ) Produtivo agrícola	
( ) Assistencialista	
( ) Outros	

15.1. Se sim como?

_____

_____

II. OCUPAÇÃO

16. Qual é a sua ocupação atual?

( ) Agricultora
( ) Dona de casa
( ) Pescadora
( ) Professora
( ) Gestora (associação)
( ) Funcionaria pública
( ) Técnica_____
( ) Comerciante
( ) Autônomo(a)_____
( ) Outras (especificar) _____

17. Relação de trabalho:

( ) Posseira ( ) Meeira ( ) Diarista
( )Agricultora familiar/Camponesa
( ) Pescadora
( )Assalariada com carteira assinada /Especificar local:_____
( )Assalariada sem carteira assinada/ Especificar local:_____
( ) Outras (especificar) _____

17.1. O que fazia antes de exercer a atual ocupação?

_____

_____

18. Ocupação, escolaridade e dados pessoais dos residentes da moradia principal (a da entrevistada):

19. A família planta? Sim ( ) Não ( )

19.1. Se sim quem planta?_____

20. Aonde planta? ( )Terra própria ( ) Terra arrendada ( ) Terra de parente ( ) Outros (especificar)_____

21. O que cultiva?

( )Inhame ( ) Batata ( ) Macaxeira ( ) Verduras ( ) Milho
( )Hortaliças ( ) Frutas ( ) Feijão ( ) Arroz
( ) Outros _____

21.1. Tem quintal? ( ) Sim ( ) Não **21.2. Planta no quintal?** ( ) Sim ( ) Não

21.3. Se sim, quem planta no quintal? _____

21.4. O que cultiva no quintal? ( ) Pomar ( ) Horta ( ) Plantas medicinais ( ) Pequena criação_____
( )Outros(especificar) _____

22. Comercializa a produção da propriedade/lote/sítio? ( )Sim ( ) Não
( ) Produtos da roça. Especificar _____
( ) Produtos do quintal. Especificar _____
22.1. Quem comercializa? _____
22.2. Onde e como comercializa?
( ) Nas feiras livres_____ ( ) Na própria Comunidade
( ) Em mercadinhos da cidade ( )Vende a atravessadores
( ) Outros (especificar) _____
23.A família pesca? Sim ( ) Não
23.1. Se sim, quem pesca? _____
23.2.O que pesca?
( )Peixe ( )Camarão ( ) Siri
( )Caranguejo ( )Marisco ( ) Outros(especificar) _____
23.3.Comercializa o pescado?( ) Sim ( ) Não **23.4. Quem comercializa?_____**
23.5. Onde e como vende o pescado?
( ) Nas feiras livres_____ ( ) Na própria comunidade
( )Em mercadinhos da cidade ( )Vende a atravessadores
( )Outros (especificar) _____

MEMBRO	POSIÇÃO NA FAMÍLIA	OCUPAÇÃO	LOCAL	ESCOLARIDADE	IDADE	SEXO	ORIGEM/ NATURALIDADE
1.							
2.							
3.							
4.							
5.							
6.							
7.							
8.							
9							
10.							
11.							
12.							
13.							

24. Divisão sexual do trabalho reprodutivo na propriedade/lote/sitio (a finalidade é a manutenção da família):

ATIVIDADES	MEMBROS DA FAMÍLIA				
1. Cuidar dos filhos.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Tio ( ) Tia	( ) Outros
2. Limpar e arrumar a casa.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
3. Preparar as refeições.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
4. Lavar a louça.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
5. Lavar a roupa.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
5.1. Estender a roupa no varal.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
5.2. Passar as roupas.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
6.Cuidar de familiares doentes/idosos.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
7. Ajudar nas tarefas da escola.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
8. Cuidar e limpar o quintal.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
8.1. Cuidar e limpar o pomar.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
8.1. Cuidar e limpar a horta	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
9.Cuidar e alimentar à criação	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
10. Pescar para alimentar à família.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
10.1. Preparar e limpar o pescado.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
11. Tirar leite da vaca.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
11.1.Produzir queijos e outros derivados para consumo familiar.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
12. Manutenção da cerca da propriedade.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
13. Manutenção e reparo da casa.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
14.Outros.					

25. Divisão sexual do trabalho reprodutivo fora do espaço da propriedade.

ATIVIDADES	MEMBROS DA FAMÍLIA				
Levar as crianças na escola	( ) Entrevistada ( ) Sozinhos	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Tio ( ) Tia	( ) Outros
Pagar contas	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
Ir ao banco	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
Levar parentes ao médico	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
Fazer feira/compras	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
Outros					

26. Divisão sexual do trabalho produtivo na propriedade/lote/sitio (a finalidade é a comercialização):

ATIVIDADES	MEMBROS DA FAMÍLIA				
1. Preparar a terra	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
2. Semear e plantar	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
3. Adubar a roça[59]	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
4.Limpar a roça	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
5. Fazer a colheita	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
6. Manipular/dirigir o trator	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
7.Carregar a produção	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
8.Limpar e preparar a produção para comercialização	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
9. Manutenção de equipamentos de trabalho da roça/quintal	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
10.Produção e manutenção de equipamentos de pesca	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
11.Preparar a criação para comercialização.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
12. Pastoreio da criação.	( ) Entrevistada	( ) Esposo ( ) Mãe	( ) Irmão ( ) Irmã	( ) Filho ( ) Filha	( ) Outros
12. Outros:					

27. Recebe alguma ajuda econômica? ( )Sim ( ) Não

28. Se sim qual? ( ) Programa de Governo. Especificar:_____

( ) Auxilio econômico de familiares ( ) Aposentadoria

( ) Auxilio por deficiência ( ) Auxilio doença

( )

Outros:_____

[59] É importante saber que tipo de defensivo químico (veneno) é utilizado, e quem o utiliza.

III. CONDIÇÕES DE MORADIA

29. Quantas famílias moram na propriedade? _____ Nº pessoas_____
(Se for mais de 01 passe para a 29.1)
29.1. Quantas pessoas moram em cada uma das casas da propriedade?
( ) 2 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____

( ) 3 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/Nº _____

( ) 4 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/Nº _____ Casa 4/Nº _____

( ) 5 Casas: Casa 1/ Nº____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/Nº _____ Casa 4/Nº _____ Casa 5/Nº____

( ) 6 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/ Nº_____ Casa 4/Nº _____ Casa 5/ Nº_____ Casa 6/Nº _____

( ) 7 Casas: Casa 1/ Nº____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/ Nº_____ Casa 4/Nº _____ Casa 5/ Nº_____ Casa 6/Nº _____Casa 7/Nº _____

( ) 8 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/ Nº_____ Casa 4/Nº _____ Casa 5/ Nº_____ Casa 6/Nº _____Casa 7/Nº _____ Casa 8/Nº _____

( ) 9 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/ Nº_____ Casa 4/Nº _____Casa 5/ Nº_____ Casa 6/Nº _____ Casa 7/Nº _____Casa 8/Nº _____ Casa 9/Nº _____

( ) 10 Casas: Casa 1/ Nº_____ Casa 2/Nº _____ Casa 3/ Nº_____ Casa 4/Nº _____Casa 5/ Nº_____ Casa 6/Nº _____Casa 7/Nº _____ Casa 8/Nº _____ Casa 9/Nº _____ Casa 10/Nº _____

30. Tem água encanada? Sim ( ) Não ( ) **34.1 Se sim especificar**: _____

31. Se não, como faz para abastecer a casa: ( ) Carro pipa ( ) Carrega água em baldes de açudes ou rios ( ) Utiliza carroça
( ) Cisterna ( ) Outros: _____

31.1.Quem faz esse trabalho: ( ) Entrevistada ( ) Esposo ( ) Filha ( ) Filho ( ) Outro_____

32. Tem luz elétrica: Sim ( ) Não ( )

33. Se sim, há quanto tempo? _____

34. Número de cômodos da casa:
( ) Quarto/Nº_____ ( ) Cozinha/Nº_____ ( )Banheiro/Nº_____ ( ) Sala/Nº_____ ( ) Terraço/Nº_____
( ) Varanda/Nº _____( ) Nº Garagem_____( ) Outros _____

35. Equipamentos e bens que possui na casa:
( ) Fogão a lenha ( ) Televisão
( ) Fogão a gás ( ) Antena (parabólica)
( ) Geladeira ( ) Microondas
( ) Máquina de lavar ( ) Moto
( ) Liquidificador ( ) Carro
( ) Freezer ( ) Bicicleta
( )Caixa d'água
( ) Outros _____

IV. ESTRUTURA DO ESPAÇO FÍSICO DA PROPRIEDADE

36. Quem é o responsável (titular) pela propriedade? **( )** Entrevistada ( ) Esposo ( ) Avó
( ) Avô ( ) Mãe ( ) Pai
( ) Irmão ( ) Irmã ( )Outros**:** _____

37. Equipamentos da propriedade:
( ) Cerca ( ) Cocheira
( )Galinheiro ( ) Faxina
( ) Galpão ( ) Pocilga
( ) Curral ( ) Outros _____

V. ACESSO A PROPRIEDADE DA TERRA

38. Como obteve essa propriedade?
( ) Herança ( ) Compra ( ) Doação de parentes ( ) Por meio do Estado. Tem o título? ( ) Sim ( ) Não
( ) Outros _____

39.1. A propriedade é registrada em cartório? Sim ( ) Não ( )

40. Qual tamanho da propriedade? _____

41. A quem pertencia à propriedade anteriormente?
_____
_____

42. Vendou ou doou alguma parte da propriedade? Sim ( ) Não ( )

43. Se sim, para quem?_____

VI. PERSPECTIVAS SOBRE A COMUNIDADE.

44. Participa das reuniões da associação? ( ) Sim ( ) Não

45. Conhece o processo de titulação quilombola da comunidade?
( )Sim *(Ir para 45.1.)* ( ) Não

46.1. Qual é a sua avaliação a respeito?
( ) Positiva ( ) Negativa ( ) Não sabe/Não soube responder ( ) Outros _____

47. Quais são as principais necessidades da comunidade hoje?
( ) Saúde ( ) Transporte ( ) Qualidade na habitação ( ) Acesso à terra
( ) Educação ( ) Segurança ( ) Acesso à água ( ) Falta de habitação
( ) Outros (especificar) _____

48. Quais as principais necessidades das mulheres da comunidade hoje?
( ) Saúde ( ) Transporte ( ) Qualidade na habitação ( ) Acesso à terra
( ) Educação ( ) Segurança ( ) Acesso à água ( ) Falta de habitação
( ) Outros (especificar) _____