



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

Maria Salomé Lopes Maracajá

TERRITÓRIO E MEMÓRIA: a construção da territorialidade
étnica da Comunidade quilombola Grilo, Paraíba

João Pessoa – 2013

Maria Salomé Lopes Maracajá

Dissertação de Mestrado

TERRITÓRIO E MEMÓRIA: a construção da territorialidade étnica da
Comunidade Quilombola Grilo, Paraíba

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Geografia da
Universidade Federal da Paraíba
(PPGG/UFPB), como parte dos requisitos para
a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Coorientador: Prof. Dr. Josias de Castro Galvão

João Pessoa – 2013

M298t Maracajá, Maria Salomé Lopes.
Território e memória: a construção da territorialidade étnica da Comunidade Quilombola Grilo, Paraíba / Maria Salomé Lopes Maracajá.-- João Pessoa, 2013.
162f. : il.
Orientadora: Maria de Fátima Ferreira Rodrigues
Coorientador: Josias de Castro Galvão
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCEN
1. Quilombos. 2. Quilombolas - Paraíba. 3. Resistência negra. 4. Trabalhos de campo. 5. Territorialidade. 6. Memória e identidade.

UFPB/BC

CDU: 94(81).027(043)

**“Território e Memória: A Construção da Territorialidade
Étnica da Comunidade Quilombola Grilo - Paraíba”**

por

Maria Salomé Lopes Maracajá

Dissertação apresentada ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia do CCEN-UFPB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Território, Trabalho e Ambiente

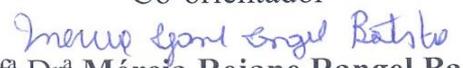
Aprovada por:



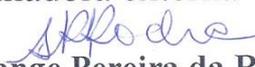
Prof^ª Dr^ª **Maria de Fátima Ferreira Rodrigues**
Orientadora



Prof. Dr. **Josias de Castro Galvão**
Co-orientador



Prof^ª Dr^ª **Mércia Rejane Rangel Batista**
Examinadora externa



Prof^ª Dr^ª **Solange Pereira da Rocha**
Examinadora externa

**Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Exatas e da Natureza
Programa de Pós-Graduação em Geografia
Curso de Mestrado em Geografia**

Agosto/2013

*As negras e aos negros da Comunidade
Quilombola Grilo que compartilharam
conosco suas casas, suas histórias e suas
memórias.*

Dedico

*Maria Josefa da Conceição,
conhecida por “tia Ica”, em
maio de 2013*



O passado ajuda a compor as aparências do presente, mas é o presente que escolhe na arca as roupas velhas ou novas.

Alfredo Bosi (Dialética da Colonização)

AGRADECIMENTOS

As fotografias para esse momento da minha vida revelaram meus sentimentos e agradecimentos que, muitas vezes, as palavras não poderiam expressar. Cada ocasião dessa, guarda histórias e memórias de risos, de muitas alegrias e lágrimas, que me fizeram perceber o quanto foi bom estar com todos vocês: a equipe do Gestar, colegas, amigos, família, meu companheiro “Nego”, sobrinhos, irmãos e a minha grande e maravilhosa “Mainha”!



Território e memória: a construção da territorialidade étnica da Comunidade quilombola Grilo, Paraíba



RESUMO

Ao abordar a questão étnico-racial, toma-se como referência algumas questões de natureza política, ideológica, social e identitária. O objetivo desta dissertação é de analisar o processo de construção do território e da identidade étnica da Comunidade quilombola Grilo, com base em relatos memorialistas e nos mitos fundadores. A comunidade ora investigada localiza-se, geograficamente, no município de Riachão do Bacamarte, na Mesorregião do Agreste Paraibano. Nesta investigação, destacamos as relações e o processo de resistência dos negros e das negras do Grilo na construção da identidade material e imaterial com o território. Do ponto de vista teórico-metodológico, ressaltamos a importância do debate interdisciplinar na ciência geográfica, assim, buscando ampliar o nosso olhar nesta investigação, procedemos a uma revisão da literatura sobre o tema em documentos e bibliografias, e do trabalho de campo, que é a etapa mais relevante na elucidação dos fenômenos materiais e imateriais da referida comunidade. A combinação dessas metodologias possibilitou a construção deste texto, que compõe a Dissertação de Mestrado. Nessa perspectiva, algumas questões nos levam a afirmar que o território da comunidade quilombola representa para o grupo não só a apropriação de um território marcado pelas relações de poder, como estratégia política, mas também a manutenção da memória herdada dos ancestrais e repassada aos descendentes que se materializam nas relações de vizinhança, solidariedades costumeiras, que contribuem na construção da territorialidade.

Palavras-chave: Quilombolas; Resistência negra na Paraíba; Trabalhos de campo; Territorialidade; Memória; Identidade.

ABSTRACT

In addressing the ethnic-racial issue, we do so with reference to some issues of political, ideological, social and identity. Therefore, this dissertation aimed to analyze the process of construction of the territory and the ethnic territoriality in the maroon community Grilo, based on memorialistic reports and founding myths. The investigated community is located in the municipality of Riachão do Bacamarte, in the Mesoregion of Agreste Paraibano. In this investigation we are going to emphasize the relations and the resistance process of black men and black women from Grilo in the construction of the material and immaterial identity in their territory. From the theoretical and methodological standpoint we emphasize the importance of interdisciplinary debate in geography, in this context, and seeking to extend our gaze in this investigation, we have been reviewing the literature on the topic in documents and bibliographies, as well as field work which constitutes the most important step in the elucidation of the social, political and cultural phenomena in the community. Based on the above, we highlight that the combination of these methodologies enabled the construction of the text that makes up this dissertation. Thus, some issues have led us to affirm that the territory of the maroon community Grilo represents to the group not only ownership of a territory marked by power relations as a political strategy, but the maintenance of the memory inherited from ancestors and passed on to descendants which materialize in dances, neighborly relations, customary solidarity, among other aspects that contribute to the construction of territoriality.

Keywords: Maron; Black Resistance in Paraíba; Fieldwork; Territoriality; Memory; Identity.

LISTA DE SIGLAS

AACADE – Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes

APEPB – Arquivo Público do Estado da Paraíba

CECNEQ – Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FCP – Fundação Cultural Palmares

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais

FUNESC – Fundação Espaço Cultural

GESTAR – Território, Trabalho e Cidadania

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGP – Instituto Histórico e Geográfico Paraibano

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

NCDH – Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos

NDHIR – Núcleo de Documentação Histórico e Regional da Paraíba

NEABI – Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiros e Indígenas/UFPB

ONG's – Organizações Não Governamentais

PAQTCPB – Fundação Parque Tecnológico da Paraíba

PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

ÍNDICE DE IMAGENS

01 e 02	Respectivamente, moradias do baixo e do alto Grilo	52
03	Primeira casa construída na parte alta do Grilo	54
04 e 05	Apresentação do grupo das cirandeiros do Grilo	87
06	Apresentação do grupo das cirandeiros do Grilo- tocadores no centro da roda de ciranda	87
07 e 08	Momentos do terço do rosário no mês de maio	91
09	Quadro de parede: “Jésus guérit un paralysé	92
10, 11, 12 e 13	Momentos da festividade do dia 12 de outubro - celebração católica	93
14 e 15	Festividade do dia 12 de outubro, apresentação do grupo de capoeira	93
16 e 17	Condomínios residencias na BR-230	100
18 e 19	Ponto de parada - Lanchonete São Francisco às margens da BR-230	100
20, 21 e 22	Precariedade da infraestrutura da estrada e vista da comunidade na PB-095	101
23 e 24	Localização sócio-espacial das moradias construídas na parte “alta” e “baixa” do Grilo	103
25	Animal pastando na encosta da rodovia	106
26	Terceiro caminho que dá acesso ao Grilo	107
27	Vista panorâmica do Grilo	108
28, 29 e 30	Áreas circunvizinhas da comunidade	109
31	Espaços coletivos do Grilo	110
32	Família de Leonilda na cozinha de sua casa	111
33, 34 e 35	Visita a uma área de roçado	113
36 e 37	Moradores transportando água para diferentes tipos de consumo	114
38 e 39	Cisterna nº 1	115
40 e 41	Jovem quilombola coletando água para diversos tipos de consumo	115

42	Cacimba do Grilo - “baixo” Grilo	117
43 e 44	Momentos dos afazeres domésticos na casa de Paquinha	119
45 e 46	Registros do caminho percorrido à noite, com e sem o dispositivo do <i>fresh</i>	120
47 e 48	As negras do Grilo na feira-livre em Serra Redonda	121
49	Seu Francisco na feira-livre de Serra Redonda	121
50, 51, 52 e 53	Atividades variadas exercidas pelas negras do Grilo	121/122
54 e 55	Dona Rita em uma das atividades do seu pequeno comércio no quintal da casa	122
56 e 57	Retratos de parede dos moradores do Grilo.	125
58	Quadros de santos católicos pendurados na parede da casa de Ica	130
59	Ica sorrindo para a câmara fotográfica na sala de sua casa	131
60 e 61	Dona Dora em dois momentos de sua vida	132
62, 63 e 64	Lurdes, com as louças que faz e as plantas que usa para fazer medicamentos caseiros	136

ÍNDICE DE MAPAS

01	Localização do território quilombola Grilo	18
02	Territorialização do Ronco da Abelha na Paraíba (século XIX)	36
03	Territorialização do Quebra-Quilos na Paraíba (século XIX)	41
04	Municípios com registro de comunidades quilombolas na Paraíba	42
05	Divisão política da Paraíba em 1920	50
06	Altimetria do Relevo do Município Riachão do Bacamarte	105

ÍNDICE DE QUADROS

01	Legislação Quilombola	15
02	Calendário dos trabalhos de campo	20
03	Comunidades quilombolas na Paraíba	57/58

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: tema e sujeitos da pesquisa _____	14
CAPÍTULO 1 – PARAÍBA NEGRA SIM, SENHOR: histórias e lugares de resistência _____	26
1.1 Notas sobre questões raciais e lugares de reprodução e de resistência na Paraíba_	28
1.1.1 Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos: fatos e lembranças construídas _____	31
1.2 Da história do lugar à conquista do território quilombola Grilo: “histórias de quilombolas” e mitos de origem _____	49
1.2.1 Processo de autorreconhecimento e regularização fundiária do território: do lugar de morada à conquista da terra de trabalho _____	56
1.3 Ser negro ou quilombola? A identidade – territorialidade – étnica do Grilo antes e depois do autorreconhecimento _____	62
CAPÍTULO 2 – CAMINHO E PERSPECTIVA TEÓRICA DA PESQUISA: interpretação das manifestações culturais na Comunidade quilombola Grilo, Paraíba _____	70
2.1 Geografia e interdisciplinaridade: uma relação possível? _____	72
2.2 Breves notas sobre cultura: rumos dos fatos culturais em geografia _____	75
2.3 Manifestações e práticas culturais na comunidade Grilo: a ciranda como estratégia política e de resistência _____	84
CAPÍTULO 3 – A TERRITORIALIDADE ÉTNICA DA COMUNIDADE GRILO NOS RELATOS MEMORIALISTAS _____	96
3.1 O trabalho de campo como laboratório para investigação geográfica _____	96
3.2 Na trilha do Grilo: relatos e descobertas _____	98
3.3 O Grilo: memória e territorialidades (re) construídas _____	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS _____	138
REFERÊNCIAS (livros, teses, dissertações, artigos acadêmicos, artigos de revistas, arquivos públicos, órgãos oficiais e não oficiais) _____	144
ENTREVISTAS _____	151
APÊNDICE _____	155
ANEXO _____	160

INTRODUÇÃO: tema e sujeitos da pesquisa

A gente sofreu muito preconceito assim, porque a gente não ia, a gente não era convidado pras festas de branco, nunca fomos convidados, a gente nunca teve acesso de ir a uma prefeitura falar com o prefeito, nem um vereador, nem com nada, a gente nunca teve acesso de eu botar um filho meu pra ser professor, nem eu nem ninguém [...].

Leonilda Coelho Tenório dos Santos (Paquinha)

Ao abordar a questão étnico-racial, tomamos como referência algumas questões de natureza política, ideológica, social e identitária.

Em decorrência dos vínculos que foram se construindo entre a pesquisadora e o tema, é necessário, em alguns contextos dessa narrativa acadêmica, utilizar o pronome na primeira pessoa do singular, questão que trago à tona num diálogo com outros autores que, em situação similar, recorreram a esse expediente, como Oliveira (2006), por exemplo. Foi, sobretudo, no decorrer de discussões no Grupo de Pesquisa Gestar¹: território, trabalho e cidadania, sobre as questões étnico-raciais, cujo tema de pesquisa foi a população negra, e no acompanhamento das atividades de extensão e de pesquisa, conforme estabeleciam os planos de trabalho desenvolvidos no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC) no projeto: “Trajetórias de exclusão, territorialidade em construção: verso e reverso do campesinato no estado da Paraíba – Brasil”², que me interessei em trabalhar com a temática na pós-graduação.

Registro o quanto a Universidade e o Gestar, considerando o movimento que se dá entre a pesquisa e a extensão, foram importantes para a compreensão de algumas questões pessoais. Nesse sentido, considero primordial esse registro, e não me satisfaria em deixá-lo apenas nas entrelinhas, por se tratar dos anseios e das conquistas de uma cidadã que traz em sua trajetória uma marca pela condição de mulher e de negra. Minha presença na universidade me fez questionar minha identidade individual e familiar, visto que, em minha trajetória de vida, da infância à fase adulta, não me reconhecia como negra, apesar de o meu histórico familiar trazer todas as evidências dessa condição.

¹ Grupo de Pesquisa credenciado no CNPq, coordenado pela Profa. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues. Para saber mais sobre o grupo de pesquisa, visitar o Diretório dos Grupos de pesquisa na página do CNPq ou o link: <<http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0083706GQBISOY>> . Acesso em outubro de 2012.

² O plano de trabalho sob minha responsabilidade foi desenvolvido de 2008 a 2010.

Essa nova fase, a partir de minha inserção na universidade, deu-me certeza quanto a minha condição de negra e uma grande vontade de assumir minha identidade - de me reconhecer como negra. Em virtude disso, senti a necessidade de contar essa história, que, embora, em sua particularidade, não seja minha, do ponto de vista geral, aproxima-se da minha e me faz parceira quanto ao interesse em divulgá-la e interpretá-la no contexto geral em que ela se insere.

Por reconhecermos que o tema da Comunidade Grilo, uma Comunidade quilombola, está situado no âmbito de questões gerais que caracterizam a sociedade brasileira é que partimos do entendimento de que, nos últimos anos, o Estado brasileiro tem sido questionado e cobrado sobre o seu papel mediador na implementação de ações dirigidas às minorias sociais, especialmente à população negra, que sofreu as penúrias da escravidão e a opressão resultante dessa condição.

Os questionamentos sobre as precárias condições de vida, a busca pela autoafirmação e a necessidade de reparação, pautados pelo movimento indígena e pelo Movimento Negro, ancoram-se, especialmente, na Constituição Federal de 1988 e nas regulamentações posteriores³, conforme observamos no quadro 01, que garantiram e asseguraram os primeiros direitos culturais e políticos a essas populações que ressurgiam no cenário nacional na luta pelo reconhecimento de seus territórios ancestrais e valores culturais.

Quadro 01. Legislação Quilombola

Legislação Quilombola	
<i>Regulador</i>	<i>Normatização</i>
Constituição Brasileira de 1988	Art. 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais – ADCT, Artigos 215 e 216, direito às manifestações culturais
Presidência da República – Casa Civil	Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003
Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA	Instrução Normativa nº 57 de outubro de 2009
Organização Internacional do Trabalho – OIT	Convenção nº 16, Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004

Fonte: Marques (2012, p. 3). Organização: Maracajá, Salomé.

³ Ler Legislação quilombola condensada, disponível no sítio do INCRA em <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/107-legislacao-quilombola-condensada>>. Acesso em setembro de 2012.

Portanto, a Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, assegura o direito a terra a essas populações, isto é, “aos remanescentes das Comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Está pautado no 5º Parágrafo do Artigo 216, da Constituição Federal de 1988, o direito das Comunidades negras ao tombamento de todos os documentos e do território ancestral, considerados como “detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Ressalte-se, contudo, que, em atendimento ao direito de que trata o Artigo 68, só foi a partir do Governo Lula que o Estado Brasileiro, por meio do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, avançou na regulamentação e na adoção de procedimentos das terras ocupadas por remanescentes das Comunidades dos quilombos. A essas legislações foi acrescida a Instrução Normativa nº 57, de outubro de 2009⁴, que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas” de que tratam o Artigo 68 e o Decreto nº 4.887, a partir dos fundamentos legais que respaldam essa Instrução Normativa.

Os Artigos 215 e 216 da Constituição de 1988 fazem referência à reprodução das manifestações culturais da população afro-brasileira: no primeiro, é ressaltado 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 Parágrafo 1.º, do mesmo Artigo, é referenciado que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” [...]. No segundo, Artigo 216, a cultura é mencionada como um patrimônio nacional, isto é, “constituem 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”.

Apesar de a carta constitucional elaborada e promulgada em 1988 não expressar os avanços que pleiteavam os movimentos sociais em suas demandas históricas, ela é considerada por muitos estudiosos como a mais democrática que o país já teve, porque, segundo Dallari (2002), no decorrer das discussões da constituinte, houve expressiva

⁴ Cf: < <http://www.incra.gov.br/index.php/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009>>. Acesso em março de 2012.

participação de vários segmentos da sociedade brasileira, dentre eles, os movimentos sociais do campo e da cidade, representantes da igreja, entre outros.

Do ponto de vista legal, outro avanço conquistado no Brasil por negros e índios foi o Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que “Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais”⁵, que institui entre vários artigos, o poder dessas populações de gozar dos “direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação”.

É considerando as legislações já mencionadas e na busca de entender o processo de resistência e afirmação cultural, social e política da identidade negra, que nos lançamos na perspectiva de contribuir para a análise do tema da Comunidade Grilo e de sua identidade territorial, no âmbito das ciências humanas e sociais, sobretudo, na ciência geográfica, que tem avançado nessa perspectiva, dialogando nos espaços institucionais de ensino, pesquisa e extensão, com uma abordagem socioespacial, onde se incluem as dimensões econômicas e as culturais.

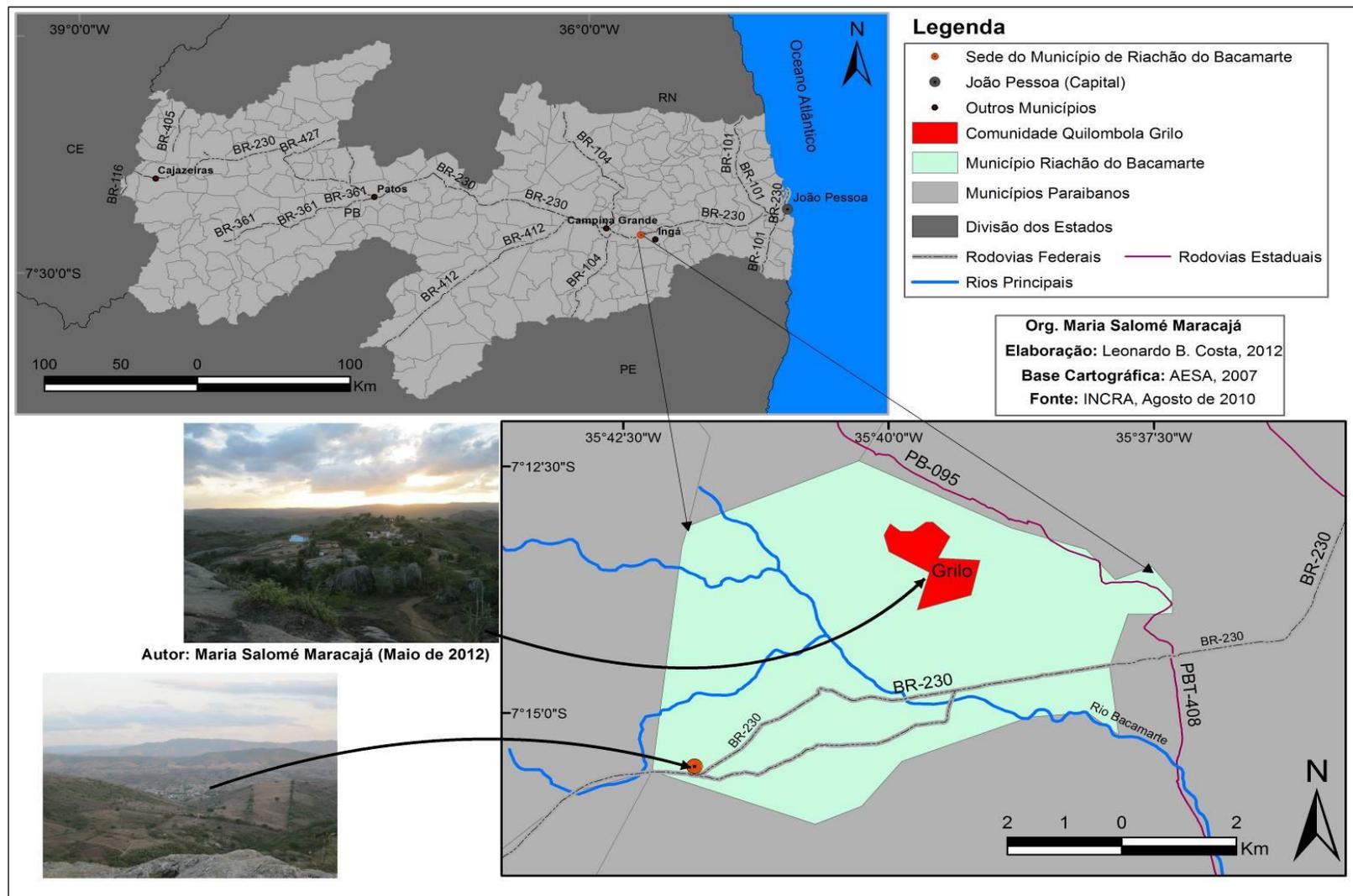
Objetivamos analisar, nesta dissertação, a construção do território e da identidade étnica da Comunidade quilombola Grilo, tendo como base os relatos memorialistas e os mitos de origem. Para tanto, adotamos três objetivos específicos, que deram subsídios à obtenção dos resultados alcançados, destacados a seguir:

- Analisar em que medida o processo de autoidentificação se configura como uma prática cultural e política, geradora de identidade e de estratégias; examinar as dificuldades, os desafios e as conquistas decorrentes da aplicação da legislação quilombola, no decorrer do processo de regularização fundiária da Comunidade Grilo, e interpretar, a partir dos relatos dos idosos, os mitos de origem e as vinculações políticas, culturais e de parentesco da Comunidade Grilo com a Comunidade de Pedra D' água e, por conseguinte, com os movimentos sociais que ocorreram na Paraíba no Século XIX, o Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos.

A comunidade ora investigada encontra-se, geograficamente, localizada no município de Riachão do Bacamarte, na Mesorregião do Agreste Paraibano, numa faixa de terreno bastante acidentado, sobre lajedos. No mapa 01, delimitamos a área territorial demarcada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a localização geográfica da comunidade em questão no estado da Paraíba.

⁵ Cf:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em abril de 2012.

Mapa 01: Localização geográfica do território quilombola Grilo, município Riachão do Bacamarte-PB



Do ponto de vista teórico-metodológico, evidenciamos a importância das pesquisas bibliográficas e documentais realizadas no decorrer dos últimos cinco anos no Gestar⁶. É importante relatar que, durante as investigações, procuramos dados, documentos e referências nos arquivos e nas bibliotecas a que tivemos acesso, inclusive, quando participamos de eventos nacionais e regionais, contando com a possibilidade de encontrar aporte teórico para o embasamento dos trabalhos desenvolvidos sobre a população negra.

Ao longo dessa trajetória, revisamos a literatura, utilizando fichas de levantamento bibliográfico, em bibliotecas públicas da cidade de João Pessoa e de Campina Grande, onde pesquisamos, no acervo da Biblioteca Central, da Biblioteca Paraibana, do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos (NCDH), e utilizamos o acervo bibliográfico do Gestar. Também colhemos informações em anais de eventos científicos de Geografia e de outras áreas do conhecimento e em bibliotecas situadas em outros estados vizinhos, como na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e na Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), em Recife, e na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), em Natal. Na UFPB, campus I - João Pessoa - nossas atenções voltaram-se para os temas que versam sobre a questão negra na Paraíba.

Retomamos as análises de alguns documentos no acervo do Gestar, construído durante o projeto de pesquisa já mencionado, onde encontramos materiais coletados no Arquivo Histórico Espaço Cultural⁷ localizado no Espaço Cultural José Lins do Rêgo (FUNESC) e no Arquivo do Comando Geral da Polícia Militar da Paraíba, ambos localizados na cidade de João Pessoa, e no Museu Histórico de Campina Grande, localizado nessa cidade.

A pesquisa documental no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), na Seção Regional-PB, foi muito proveitosa. Tivemos acesso ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Grilo e ao Memorial Descritivo do perímetro, com a planta da área territorial a ser demarcada, e o “Kit” portaria, documentação do processo de regularização fundiária referente ao território em questão, o que facilitou para que compreendêssemos a situação fundiária da área. Foram de grande relevância as conversas informais sobre o tema com as técnicas do setor de regularização quilombola do INCRA-PB, que sempre nos receberam de forma acolhedora e profissional.

Ao apresentarmos nesta introdução, de forma resumida, o conjunto dos procedimentos adotados nesta pesquisa, concordamos com Claval (2011), ao referir que o geógrafo recorre a

⁶ Aqui, refiro-me a minha participação no projeto de pesquisa do PIBIC/CNPq/UFPB de 2008 à 2010.

⁷ Antigo Arquivo Público do Estado da Paraíba (APEPB)

“metodologias variadas segundo as configurações da pesquisa nas quais ele se encontra”. Ou seja, para que chegássemos a determinados resultados, foi necessário escolher os vários procedimentos já mencionados: a pesquisa documental, a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo.

Optamos por elaborar um calendário das atividades que iríamos realizar no campo. No quadro seguinte, destacamos o período e o tempo em que estivemos em cada momento.

Quadro 02: Calendário dos trabalhos de campo no Grilo

Calendário		
<i>Ano</i>	<i>Mês</i>	<i>Duração/dia</i>
2011	Abril	01
2012	Maio	04
2012	Agosto	04
2012	Outubro	02
2013	Março	02
2013	Maio	04

Organização: Maracajá, Salomé.

- **Primeiro contato:** o encontro

O primeiro contato, conforme apontamos, foi em abril de 2011. Passamos apenas um dia na comunidade. Esse momento nos revelou algo muito interessante, apesar da nossa inquietação quanto a esse primeiro encontro. Antes da viagem, surgiram algumas indagações por ocasião da construção do roteiro de campo, a saber: Como proceder ao chegar à comunidade? Como vamos nos apresentar? Será que eles concordarão que a pesquisa seja realizada na comunidade? Que questões abordar prioritariamente?

A chegada à comunidade nos fez perceber que as nossas inquietações em relação aos primeiros contatos eram dispensáveis. O encontro com alguns moradores aconteceu naturalmente, e a forma como nos receberam foi bastante satisfatória. Destacamos a informalidade, e como se tratava do primeiro contato, não utilizamos nenhum equipamento eletrônico para gravação, apenas a troca de conhecimentos, anotações na caderneta de campo e registro fotográfico da paisagem.

- **Segundo contato:** o retorno e novas possibilidades

No mês de maio de 2012, retornamos ao campo da pesquisa. Vale salientar que essa segunda ocasião foi muito enriquecedora, pois a nossa estada na comunidade durou quatro dias. Partimos numa quarta-feira da cidade de João Pessoa e retornamos no sábado. Esse momento foi sobremaneira relevante, porque conseguimos coletar os dados tanto em caderneta de campo, a partir da percepção e da leitura da paisagem, quanto em equipamentos eletrônicos de captação de voz⁸, de vídeo e registro fotográfico. Utilizamos também, nessa ocasião, um roteiro de entrevista que fora elaborado antes de nossa ida a campo.

Quanto à escolha das técnicas de pesquisa, qualitativas e quantitativas, Queiroz (2008, p. 29) afirma que “são diferentes em sua maneira de ser e de agir, sendo indispensável conhecer com clareza os princípios que lhes são subjacentes, o que as distingue umas das outras, bem como os limites da ação que podem desenvolver” durante o trabalho. Em virtude dessas questões suscitadas pela referida autora, optamos pelo uso da técnica qualitativa, visto que a memória constitui um elemento fundamental para a construção da territorialidade da Comunidade Grilo.

Assim, em campo e no retorno do campo, com o roteiro de entrevista em mãos, que continham questões abertas e semiestruturadas, lembrávamos o que adverte Duarte (2002, p. 147) sobre esse tipo de entrevista:

O recurso a entrevistas semi-estruturadas como material empírico privilegiado na pesquisa constitui uma opção teórico-metodológica que está no centro de vários debates entre pesquisadores das ciências sociais. Em geral, a maior parte das discussões trata de problemas ligados à postura adotada pelo pesquisador em situações de contato, ao seu grau de familiaridade com o referencial teórico-metodológico adotado e, sobretudo, à leitura, interpretação e análise do material recolhido (construído) no trabalho de campo.

A autora evidencia, ainda, que a forma de obter uma boa entrevista requer do pesquisador que ele vivencie mais a experiência no campo. Na verdade, “por mais que se saiba, hipoteticamente, aquilo que se está buscando [...] são competências que só se constroem na reflexão suscitada pelas leituras e pelo exercício de trabalhos dessa natureza” (DUARTE, 2002, p, 146).

⁸ Os relatos orais, coletados nas entrevistas, foram feitos com a permissão de todos os moradores. Antes de começar a gravação de voz ou de vídeo, perguntávamos se eles permitiam o uso do aparelho e, só depois, começávamos as entrevistas que, quando iniciadas, fazíamos questão de perguntar-lhes novamente se autorizavam o registro e o uso das informações neste trabalho. Em nenhum momento, os moradores da Comunidade Grilo se manifestaram contrariamente ao uso do aparelho eletrônico e, muito menos, dos dados obtidos nas entrevistas. Embora estivéssemos autorizadas para fazer os registros, tivemos certo cuidado ao analisar as narrativas.

Outra leitura interessante em que nos apoiamos foi a de Delgado (2010, p. 29). A autora destaca três etapas para o processamento e a análise das entrevistas: a transcrição, que constitui a primeira fase, é “a primeira versão dos depoimentos”; a conferência de fidelidade se refere à escuta do depoimento a partir da leitura da primeira etapa da transcrição; e a análise das entrevistas, em que as análises devem estar vinculadas “às questões propostas pelo projeto que as motivou”. Ressaltamos que, nem sempre, esta última etapa - a análise das entrevistas - foi feita apenas em torno dos objetivos propostos no projeto, e muitos pontos que não estavam elencados inicialmente foram sendo incorporados, por exemplo, a questão da água, da ciranda, entre outras.

Quanto à primeira etapa enfatizada por Delgado (2010), com o material coletado das entrevistas, sobretudo, as que resultaram dos temas mais abertos e semiabertos, ocasião em que dávamos liberdade aos interlocutores e às interlocutoras para narrarem suas histórias, transcrevemo-las o mais fiel possível, com a linguagem que empregaram, em virtude da ideia de que a linguagem e as formas de expressar as palavras podem guardar consigo significados importantes para interpretá-los. Interferimos, na escrita falada, apenas nos contextos em que alguma palavra ou frase comprometia o sentido da narrativa. Embora as questões abertas e as semiabertas fossem mais importantes, no roteiro, também elencamos algumas perguntas mais diretas sobre os dados pessoais dos entrevistados – “onde nasceu”, “idade”, “estado civil” etc., para conhecê-los bem mais.

- **Terceiro contato:** ajustes e novas estratégias

O terceiro contato ocorreu em agosto de 2012, quando passamos quatro dias na comunidade. Conseguimos entrevistar dez pessoas, sendo que três delas já haviam sido entrevistadas em maio de 2012. Para aquele momento, tivemos que ajustar algumas questões confusas que apareceram no momento das entrevistas no trabalho de campo anterior, em maio de 2012. Tivemos que adaptar o roteiro de entrevista destacando alguns pontos que haviam sido mencionados e que não estavam no primeiro roteiro, por exemplo, a respeito das festas que ocorriam na comunidade, em épocas passadas, e que não ocorrem mais, questões sobre a associação, entre outros pontos, conforme já evidenciamos.

Não tínhamos um número determinado de entrevistas que deveríamos realizar, pois, como bem coloca Duarte (2002, p. 143), “tudo depende da qualidade das informações obtidas em cada depoimento, assim como da profundidade e do grau de recorrência e divergência destas informações”. Assim, autora parte da seguinte perspectiva:

À medida que se colhem os depoimentos, vão sendo levantadas e organizadas as informações relativas ao objeto da investigação e, dependendo do volume e da qualidade delas, o material de análise torna-se cada vez mais consistente e denso. Quando já é possível identificar padrões simbólicos, práticas, sistemas classificatórios, categorias de análise da realidade e visões de mundo do universo em questão, e as recorrências atingem o que se convencionou chamar de **‘ponto de saturação’**, dá-se por finalizado o trabalho de campo, sabendo que se pode (e deve) voltar para esclarecimentos (DUARTE, 2002, p. 144, grifo nosso).

De fato, o “ponto de saturação” que a autora coloca para alguns casos, no Grilo, por exemplo, foi perceptível na análise das entrevistas. Percebemos isso quando as informações foram sobre a participação dos familiares em revoltas que ocorreram na Paraíba no Século XIX, como o Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos, como veremos no primeiro capítulo. Iremos perceber que não há qualquer relato oral que nos remeta a essa memória. Porém, o silêncio não significa que as relações não estão postas, visto que os vínculos de parentesco entre eles e a comunidade quilombola de Pedra D’água aparecem com frequência nas narrativas e nos documentos. Nessa comunidade, há evidências da participação de um antepassado comum no movimento do Quebra-Quilos.

Salientamos que, no RTID, Batista (2009) parte de algumas hipóteses acerca das relações de parentesco e instiga o olhar do leitor a buscar outros nexos entre Grilo, Pedra D’água, Matão e Matias. Essas duas últimas também são comunidades quilombolas e estão localizadas nas regiões circunvizinhas. Nesta dissertação, foi inviável buscar uma ligação entre Grilo e as duas últimas comunidades quilombolas, sobretudo, em virtude do tempo da pesquisa.

O que podemos afirmar é que, enquanto novas informações foram surgindo, das quais havia indicações de novas pistas, estávamos retornando ao campo. Depois dessa terceira ocasião, ainda estivemos mais três momentos na comunidade.

- **Quarto contato:** momento de festividade da comunidade

Em 12 de outubro de 2012, realizamos outro trabalho de campo na comunidade. Esse dia foi um feriado nacional, em comemoração ao dia das crianças. Para os católicos, a data é a celebração de Nossa Senhora Aparecida, que também é a padroeira da capela católica de lá. Nessa ocasião, realizamos alguns registros fotográficos e de vídeos da festividade e apontamentos pertinentes ao trabalho em caderneta de campo.

- **Quinto momento:** Reunião da Associação dos Moradores

Em março de 2013, participamos da reunião da Associação dos Moradores, que ocorre no último sábado de cada mês. Essa ocasião foi necessária para a pesquisa, pois conversamos com todos os que estavam presentes, aproximadamente 26 (vinte seis) associados - a maioria era composta de mulheres. Percebemos algumas demandas que eles colocam como prioridade, por exemplo, o abastecimento de água na escola da comunidade, realizada pela prefeitura do município; a precariedade das estradas que dão acesso ao lugar, além da infraestrutura em relação ao saneamento básico.

- **Sexto contato:** outros olhares e finalização do trabalho de campo

Depois de pouco mais de um mês, em maio de 2013, voltamos à comunidade para finalizar o trabalho de campo, onde ficamos quatro dias - de 1 a 4 de maio. Ajustamos, mais uma vez, o roteiro de entrevista, visto que tivemos a necessidade de pontuar questões colocadas pela banca examinadora, durante a avaliação do relatório de qualificação, sobre a identidade quilombola e as relações de gênero. Entrevistamos 18 (dezoito) moradores e moradoras - três homens e 15 (quinze) mulheres. Com (dez) deles, ainda não tínhamos tido a oportunidade de conversar.

Para efeito de informação, contabilizamos o tempo de todas as entrevistas durante esses meses de ida a campo. Foram, aproximadamente, dezoito horas de gravação de áudio. De certa forma, essa foi uma das etapas mais difíceis da pesquisa. Não transcrevemos todas as falas, e a escolha não foi aleatória. Priorizamos as narrativas dos mais velhos, por serem detentores de lembranças que nos trazem informações relevantes da comunidade.

Assim sendo, para debater sobre a Comunidade Quilombola Grilo, este trabalho foi estruturado em três capítulos. No primeiro, intitulado “Paraíba negra sim, senhor: história e lugares de resistência”, partimos da perspectiva de que, na Paraíba, as reivindicações e a luta pela terra das comunidades negras não decorrem do momento atual. Assim, abordamos, nessa parte da dissertação, as relações e o processo de resistência dos negros em insurgências que ocorreram na Parahyba do Norte a partir de meados do Século XIX, conhecidos por Ronco da Abelha e Quebra-Quilos, com as áreas que hoje são palco de luta dos territórios das comunidades quilombolas na Paraíba, em especial, a da Comunidade Grilo, objeto de análise desta investigação, trazendo à tona suas relações de parentesco com outras comunidades quilombolas. Além disso, trabalhamos com a história de formação do lugar de morada do Grilo e a possibilidade de conquista da terra/ território de trabalho, com a demarcação da área, por meio do marco legal de que trata o artigo 68 da Constituição Federal de 1988 e dos

fundamentos legais que o respaldam. Dialogamos com as fontes orais, documentais e bibliográficas, com o intuito de contribuir com essa memória social, muitas vezes silenciada pela historiografia tradicional.

No segundo capítulo, denominado “Caminho e perspectiva teórica da pesquisa: interpretação das manifestações culturais na Comunidade Quilombola Grilo, Paraíba”, discutimos as matrizes teórico-metodológicas que nos possibilitaram entender a construção da territorialidade e da identidade negra no território quilombola Grilo, trabalhando com os conceitos de cultura nas Ciências Humanas, visto que esse conceito traz para a geografia novos olhares e caminhos epistemológicos. Ainda nesse capítulo, ressaltamos a importância do debate interdisciplinar, razão por que partimos das reflexões postas por Santos (2010), Silva (2009), Claval (2011) Gomes (2009), entre outros.

No terceiro e último capítulo, intitulado “A construção do território e da territorialidade étnica da Comunidade Grilo nos relatos memorialistas”, priorizamos os relatos e os dados coletados durante os trabalhos de campo, para melhor compreender o cenário em que vivem os negros e as negras do Grilo, partindo do processo de construção da identidade material e imaterial com o lugar. Para esse capítulo, colocamos em primeiro plano os relatos dos moradores mais velhos, além dos referenciais produzidos por outros pesquisadores sobre os sujeitos investigados, como, por exemplo, Batista (2009) e Amaral (2011). Cabe ressaltar nosso diálogo com Bonnemaïson (2002), Almeida (2008), Haesbaert (2004; 2008) e Rodrigues (2007; 2011), ao discutirem sobre território e territorialidade. Fundamentamo-nos também em autores como La Blache (1985) e Kayser (1985), que refletem sobre a conduta e a ética do pesquisador no tratamento dos dados colhidos; Serpa (2006) e Rodrigues (2007), que tratam o campo como um laboratório, articulando a teoria e a observação em torno do objeto. Segundo esses autores, nesse exercício, não convém suprimir ou dividir o saber.

Assim, esperamos que esta dissertação possa contribuir para um debate que, na geografia, ganha corpo - a interpretação das dimensões sociais, econômicas e políticas, permeadas pelos fatores culturais.

CAPÍTULO 1 – PARAÍBA NEGRA SIM, SENHOR: histórias e lugares de resistência

As revoluções que tiveram lugar no Brasil só penetraram na nossa história quando nelas estiveram implicadas pessoas de elite social — senhores de engenhos, proprietários de fazendas, intelectuais, altos funcionários civis e militares, etc. — enquanto as revoltas populares aquelas que o povo participou ativamente, procurando conquistar os mais elementares direitos [...], só agora começam a ser estudadas, a despertar interesse de pessoas mais preocupadas com a dimensão social do problema do que com a glorificação dos heróis e mártires.

Manoel Correia de Andrade, 1987.

Iniciamos este capítulo afirmando que o Brasil do Século XX começa marcado por lutas e debates profundos originados das frágeis tentativas do Estado brasileiro de formar uma nação. A República recém-inaugurada, nessa fase, trazia as mazelas dos séculos anteriores - escravidão, colonialismo, pobreza, no campo e na cidade, formação de uma elite racista - enfim, uma série de desigualdades econômicas e sociais que se propagam até os dias atuais.

Durante muitos anos, a historiografia brasileira foi conduzida pelas Instituições do Estado e regida, especialmente, pelas classes dominantes, que não tinham qualquer anseio de rememorar fatos ligados à memória social das classes populares que remontam a história do Brasil e dar uma conotação valorativa aos diversos eventos contestatórios que ocorreram, sobretudo, a partir do Século XIX. Portanto, corroboramos a afirmativa de que “as revoluções que tiveram lugar no Brasil só penetraram na nossa história quando nelas estiveram implicadas pessoas de elite social” [...] (ANDRADE, p. 7, 1987). Para essa classe - “a elite social” - tais eventos manchariam a memória de uma nação que estava começando a dar seus primeiros passos para o período republicano, desvinculada dos ditames de Portugal desde 1822.

Abreu (1998, p. 78), um estudioso da história das cidades, objetiva discutir a memória como um elemento essencial da identidade de um lugar, “pois havia uma tendência, no Brasil, a se cultuar o que era novo”. O que se coloca no cerne das discussões é que, no Brasil, nas últimas décadas do Século XX, voltou-se um novo olhar para o passado, não somente para a história das cidades, mas também para a trajetória e a conjuntura em que se deram as revoltas dos movimentos provinciais do Século XIX, para as resistências das comunidades negras e das populações indígenas, estas últimas, sobretudo, do Nordeste do Brasil. Para Abreu (1998, p. 77),

a valorização do passado, ou do que sobrou dele na paisagem ou nas 'instituições de memória' (museus, arquivos, bibliotecas, etc.) (NORA, 1984), se dá hoje de forma generalizada no mundo, refletindo a emergência de uma nova relação identitária entre os homens e as mulheres do final do século XX e os conjuntos espaciais que lhes dão ancoragem no planeta, sejam eles os estados-nações, as regiões ou os lugares.

Nessa tentativa de entender o presente, muitas vezes, é preciso buscar no passado uma história que possa contribuir para a construção de um novo projeto nacional, que contemple todas as etnias, as crenças, os gêneros, a diversidade e as diferenças do povo brasileiro. Assim como Abreu (1998), Gomes (2006, p. 307), no posfácio, "Mocambos, terra e pós-emancipação dos negros e dos libertos", do livro "Histórias de Quilombolas", enriquece a reflexão quando expõe que, nos anos 1980, 1990, e, sobretudo, mais recentemente, surgiu uma diversidade de pesquisas que nos indicam novos rumos da "história social da escravidão e da pós-emancipação nas Américas", que contribuem no sentido de destacar o papel dos negros, dos escravos e dos libertos na história do Brasil, não mais como figurantes, mas como protagonistas da "história agrária, da história do trabalho e da história dos movimentos sociais no Brasil".

Rocha (2007, p. 23) também corrobora essa análise, destacando as variedades de temas que emergem na pesquisa historiográfica acerca da escravidão, nos anos de 1980, viabilizando a "identificação de novas categorias sociais". Esses estudos trazem à tona reflexões importantes que recuperam "as vivências, os significados, as estratégias e a lógica das ações de mulheres e homens escravizados no cotidiano, assim como se destacam também as diversas formas de resistência escrava, que vão além do conflito direto contra o sistema".

Devido à importância da análise posta por esses autores, para o presente trabalho, gostaríamos de contribuir também na mesma perspectiva - a de fazer uma releitura da resistência e das contribuições dos negros na Paraíba. Em verdade, partimos do pressuposto de que, para entender o presente, é necessário buscar no passado testemunhos de uma memória, geralmente, omitida por diversas pesquisas. Para este caso, trazemos à tona lugares que foram palco das estratégias de resistência do território paraibano, lutas com a participação dos negros livres, dos escravos, dos homens pobres livres e que, atualmente, reivindicam e lutam por um estado de direito, de acesso à cidadania e de respeito às diferenças.

Para entender a história da formação do lugar de morada da Comunidade quilombola Grilo e a possibilidade de conquistar a terra/o território de trabalho, é importante rememorar as insurreições que ocorreram no Século XIX, na Parahyba do Norte, especificamente, o Ronco

da Abelha e o Quebra-Quilos. Justificamos a escolha por esses dois movimentos por termos constatado em ambos uma presença significativa de homens pobres livres e por sua coincidência nas áreas geográficas comuns ou adjacentes às áreas hoje ocupadas pelas comunidades quilombolas⁹. Como exemplo, citamos os municípios de Ingá, Riachão do Bacamarte, Alagoa Grande, Areia, entre outras.

Pela relevância da pesquisa que foi desenvolvida, achamos conveniente apresentar algumas informações sobre esses referenciais nesta dissertação. Outra razão pertinente - inclusive há relatos em documento sobre isso - é a informação da participação de um ancestral comum da Comunidade quilombola Pedra D'água, o negro Manoel Paulo Grande, em uma dessas insurgências. A Comunidade Pedra D'água tem laços de parentesco com a Comunidade Grilo, objeto desta investigação, e as pesquisas documentais e bibliográficas evidenciam a participação dos negros e escravos nas insurgências de Ronco da Abelha (1851) e do Quebra-Quilos (1873).

Neste capítulo, fazemos uma análise das fontes documentais e orais que foram coletadas nos últimos cinco anos de pesquisa, tanto na graduação quanto na pós-graduação. As primeiras, conforme propuseram os planos de trabalho do projeto de pesquisa já mencionado. Também fazemos uma abordagem, a partir da formação dos lugares de resistência na Paraíba, sobre a história de formação do lugar de morada do Grilo, pois a trajetória de construção do lugar de morada assumiu características decorrentes das relações de trabalho que se estabeleceram nas regiões, sobretudo, da mata e do agreste paraibano, e sobre a luta atual da Comunidade Grilo quanto à regularização fundiária da terra/ território de trabalho, com a demarcação da área, por meio do marco legal de que trata o artigo 68 da Constituição Federal de 1988 e dos fundamentos legais que o respaldam.

1.1 Notas sobre questões raciais e lugares de reprodução e de resistência na Paraíba

O processo de ocupação, na Paraíba, foi marcado por intensas lutas por terras, em que as disputas territoriais contribuíram para a extinção de muitos grupos indígenas, seja pela ação das armas, seja em decorrência do contágio por doenças, ou pela aplicação de políticas

⁹ Isso foi constatado por ocasião da minha participação no projeto coordenado pela Profa. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues, intitulado: Trajetórias de Exclusão, Territorialidade em Construção: verso e reverso do campesinato no Estado da Paraíba – Brasil, no qual estive como bolsista na graduação.

visando à aculturação¹⁰ dos índios à nova sociedade implantada, com forte influência europeia.

Bosi (1992, p. 20), na obra clássica, *Dialética da Colonização*, dá-nos uma ideia da tamanha brutalidade da burguesia europeia quando da transposição rumo ao Novo Mundo. Na leitura que faz de Karl Marx, esclarece:

Marx via com lucidez que o progresso colonizador não se esgota no seu efeito modernizante de eventual propulsor do capitalismo mundial; quando estimulado, aciona ou reinventa regimes arcaicos de trabalho, começando pelo extermínio ou a escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico. Quando é aguçado o móvel de exploração a curto prazo, implantam-se nas regiões colonizáveis estilos violentos de interação social.

Para Bosi (1992, p. 63), o processo de “aculturação católico-tupi foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas. O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e reparte-se, sob a ação da catequese, em zonas opostas e inconciliáveis”.

No início da colonização, foram os índios as principais vítimas desse processo, mas outra etnia, trazida para fazer alavancar a economia colonial, sofreu todo tipo de violência que já vinha sendo praticada contra os índios, acrescidas de outras fundamentadas no direito natural às penas da escravidão e todas as penúrias dessa condição.

Na literatura e, por conseguinte, na historiografia sobre o tráfico dos povos africanos para o Brasil, não há uma data consensual apontada acerca dos primeiros escravos que aqui chegaram. Há variações nas informações quanto ao número dos escravos trazidos para cá. Anjos (2009, p. 542), por exemplo, apresenta o número de desembarques de africanos em várias localidades do mundo, durante quatro séculos, e evidencia que o “Brasil apresenta a maior estatística, ultrapassando a casa dos quatro milhões de seres humanos”. Em verdade, o comércio de escravos foi se tornando uma atividade sistemática e lucrativa para os mercadores europeus, e quando os negros não eram destinados aos trabalhos forçados nos cultivos da cana-de-açúcar, eram destinados aos serviços domésticos da casa dos senhores de engenho. Ainda de acordo com o autor, esses fatos contribuíram para que o Brasil estivesse como o principal território escravista, “e, por sua vez, o de maior extensão racista”.

¹⁰ De acordo com Bosi (1992, p. 73), Anchieta foi o primeiro “aculturador” do Novo Mundo.

Tratados como mercadorias, forçados ao trabalho, em péssimas condições e com uma alimentação precária, sua vida útil dificilmente ultrapassava os dez anos. Mas, mesmo com os maus-tratos e as torturas, os escravos não se intimidavam e lutavam pela liberdade e pela autonomia: quebravam ferramentas, incendiavam plantações e fugiam para os quilombos¹¹.

Falar dessa questão nos dá a possibilidade de mencionar os primeiros momentos vivenciados pelo negro pós-escavidão, visto que há vínculos entre os acontecimentos da época e os pleitos atuais dos negros brasileiros. Entendemos que a ideia propagada pela historiografia tradicional de que, com a abolição, findaram as relações escravistas no Brasil, é facilmente desmistificada com o fato de que os libertos não receberam qualquer tipo de apoio do Estado, da igreja ou de qualquer outro segmento da sociedade, no que se refere ao acesso a direitos sociais que lhes garantissem, de algum modo, naquele primeiro momento, e diante da nova situação que a eles se apresentava, condições de se inserir no mercado de trabalho.

Os quilombos foram muito mais do que um lugar para negros fugidos. Eles eram uma estratégia de resistência, por meio da qual reproduziam seus rituais, cânticos, rezas, costumes e sua cultura. Com a saída das fazendas, devido à violência contra eles perpetrada e à formação dos muitos lugares de vivência, iam os negros territorializando-se nos interiores do Brasil, inclusive no território paraibano, que, atualmente, abriga 38 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Essa questão é tratada em um dos tópicos mais adiante.

Partimos da perspectiva de que somente trazendo à tona essa história de silenciamento, negação, privação de direitos, arbitrariedades e violência é que podemos interpretar movimentos como o Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos, que surgiram no cenário paraibano no Século XIX, marcados pela violação de direitos imprescindíveis à sobrevivência no campo e na cidade. Percebemos, ainda, que, apesar da violência, a população que fazia parte dessas lutas, inclusive os negros, não se intimidou e, muito menos, deixou de demarcar novas estratégias em seus territórios. Na sequência, devido à pertinência da questão, e para compreendermos a situação de luta pela terra/território da população negra na atualidade, faremos um breve histórico social e político dos movimentos insurgentes do Século XIX, o

¹¹ Os quilombos ameaçavam os donos de terras, pois sua existência estimulava a fuga de escravos, por isso eram organizadas expedições para atacar os quilombos. O quilombo mais conhecido localizava-se na então capitania de Pernambuco e atualmente o estado de Alagoas, Quilombo dos Palmares, que, na realidade, era uma área onde se encontravam dezenas de grupos.

Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos, lutas que, em nossa compreensão, também são étnico-raciais.

1.1.1 Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos: fatos e lembranças construídas

Ronco da Abelha e Quebra-Quilos foram eventos contestatórios que ocorreram em algumas cidades e vilas, na Paraíba, no Século XIX. O primeiro, entre os anos de 1851 e 1852, e o segundo, em 1874-1875. Devido à especificidade deste trabalho, abordamos o tema de forma sucinta e já destacando que a denominação Ronco da Abelha ou, como ficou conhecido em Pernambuco, Guerra dos Maribondos, “revela certa conotação metafórica que diz respeito a intensidade do movimento, a abrangência geográfica e a participação popular” (RODRIGUES, 2007, p.3). Essa mesma luta recebeu a denominação de “Guerra dos Maribondos”, que ocorreu em 1851, data que, de acordo com Rodrigues (2007, p. 1), “configura-se num divisor de águas da história agrária brasileira”. Segundo Guillermo Palacios (2006, p. 8), a Guerra dos Maribondos surgiu em Pernambuco,

[...] após a promulgação dos decretos, a 19 de dezembro de 1851, um punhado de habitantes da povoação de Rozário de Cima, termo de Pau d’Alho, no limite entre a Zona da Mata Norte e o agreste pernambucano, protagonizava os primeiros protestos contra a aplicação do Regulamento do Registro de Nascimentos e Óbitos, rasgando os editais afixados pelo Juiz de Paz, e exibindo-se armados.

As informações a respeito das causas que levaram a população a protestar contra o Império, em Pernambuco e na Paraíba, foram as decisões tomadas pelo Império, com a decretação de várias leis, como a extinção do tráfico negreiro, em 1850, a Lei de Terras, os decretos 797 e 798 de junho de 1851, o Censo Geral do Império e o Registro Civil dos Nascimentos e Óbitos em 1851, sobretudo, este último, que retirava da Igreja o ofício de assentar em livro próprio todos os nascimentos e óbitos ocorridos nas localidades sob a jurisdição de cada paróquia.

Os participantes do movimento - a maioria composta por negros livres - entendiam que essa lei poderia, de algum modo, fazer referência ao seu passado escravo ou à sua

descendência negra. Assim, a lei do Registro de Nascimentos e Óbitos fora denominada pela população de lei do cativo¹², conforme nos informa Rodrigues (2007, p. 5):

As evidências levam a crer que o 'Ronco da Abelha' teve como base de contestação a 'Lei do Cativo' o que se revela através de tensões étnico-raciais nem sempre mencionadas nas fontes locais [...] centenas de pessoas [...] invadiam os cartórios, queimavam documentos e quebravam móveis, em municípios em que o peso do trabalho escravo se fazia sentir.

Essa questão que expõe Rodrigues (2007, p. 4) - da carência de informações sobre o movimento - também pode ser constatada ao não serem referenciadas as relações do Ronco da Abelha com a implementação da Lei de Terras (Lei nº 601, de 16 de setembro de 1850), período que antecede a eclosão do movimento. Para a autora, “a Lei de Terras impôs uma série de dificuldades para o acesso a terra aos homens pobres livres, aos negros e índios”. A Lei de Terras de 1850 traz ao cenário brasileiro uma nova estrutura econômica e social, visto que, se até as duas primeiras décadas do Século XIX, as terras eram doadas pelo rei (regime sesmarial), depois da promulgação da Lei nº 601, a aquisição de terra seria mediante a compra. Ou seja, a lei era uma forma de garantir ao Estado Imperial o controle das terras públicas, uma vez que, com o fim do regime sesmarial, as terras estavam sendo incorporadas de forma indiscriminada pelos sesmeiros ou proprietários rurais já existentes e os posseiros que iam se instalando nessas concessões.

A terra mercantilizada pelo próprio Estado tornou-se, desde então, fonte de poder econômico e político, porque os pretensos adquirentes (os proprietários de terras) formavam, e ainda formam, um grupo social de grande poder econômico e buscavam, nesse novo cenário, mecanismos que garantissem, sobretudo, a conservação de seus interesses. Nesse sentido, ocorreram as mudanças na estrutura social do país, verificadas a partir desse período e com profundidade nos dias atuais. Daí por diante, foram excluídos de qualquer possibilidade

¹² Segundo Guillermo Palacios (2006, p. 4), “o Registro foi rapidamente apelidado de ‘Lei do Cativo’, pela crença popular de que, coincidindo com as leis que determinavam o fim da importação de mão-de-obra africana escrava, destinava-se na verdade a recuperar para o escravismo uma ampla camada da população que não tinha, até então, sido objeto da atenção por parte do Estado ou dos proprietários das plantations açucareiras da zona da mata nordestina: os homens e as mulheres livres e pobres, entre os quais predominavam os agricultores não escravos”. Texto disponível em <http://www.almanack.usp.br/PDFS/3/03_forum_2.pdf>. Acesso em jan. de 2013. Nas obras analisadas alguns autores ao narrar sobre o Ronco da Abelha na Paraíba, afirmam que a população interpretou de maneira errônea a lei de Registro de Nascimento e Óbito.

do acesso a terra os nativos, cujos direitos foram usurpados, os homens pobres livres (brancos pobres, comerciantes, negros livres, entre outros) e os escravos, por sua condição.

Entendemos que a composição da atual sociedade brasileira e as intensas desigualdades sociais decorrem dessa estrutura agrária montada e legitimada desde os tempos coloniais e, fundamentalmente, depois da promulgação da lei de terras, na qual o Estado brasileiro deixava demarcada a força do latifúndio. Esse momento também foi marcado, em grande parte, pelo receio que os latifundiários tinham do fim do tráfico negreiro, ou seja, perceberam que, com a supressão do tráfico, os negros estariam estimulados a “se valer do direito de posse e se estabelecerem em áreas públicas” (ANDRADE, 1995, p. 54). A Lei Nº 581¹³, que estabeleceu “medidas para a repressão do tráfico de africanos no Império” do Brasil, criada em 4 de setembro de 1850, foi denominada “Lei Eusébio de Queiroz”, em homenagem ao ministro da Justiça na época de sua criação.

Nos manuscritos consultados no acervo do APEPB¹⁴, durante a pesquisa documental, encontramos a Ata da Assembleia Geral Legislativa de 4 de setembro de 1852, que remete à questão do fim do tráfico na Paraíba.

O tráfico de africanos está por assim dizer extinto. Para reprimir huma ou outra tentativa de ávidos aventureiros, que procurem ainda tirar lucros de tão immoraes especulações, parecem sufficientes as Leis, que tendes decretado, as quaes continuarão a ser executadas vigorosamente. (Manuscrito da Assembléia Geral Legislativa, 4 de Setembro de 1852. Fonte: acervo do APEPB, cx nº 030/1852).

Sobre a Ata da Assembleia Geral Legislativa cabem algumas ressalvas. Não objetivamos discutir ou até mesmo trazer para o debate argumentos sobre a veracidade da afirmação ou até que ponto essas práticas foram cessadas. Porém, é fato que as leis implementadas no Brasil, notadamente no Século XIX, não eram respeitadas, eram “letra morta”¹⁵.

¹³ Disponível em

<<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=79227&tipoDocumento=LEI&tipoTexto=PUB>>. Acesso em junho de 2013.

¹⁴ Hoje conhecido por Arquivo Histórico Espaço Cultural.

¹⁵ No Brasil, o Século XIX foi marcado por diversas transformações sociais e econômicas. Das relatadas, podemos destacar a Lei do Ventre Livre (1871), a Lei do Sexagenário (1885) e a Lei Áurea (1888). Rocha (2007, p. 339), por exemplo, em um dos capítulos de sua tese, evidencia a violação de direito de outra lei, a de 1869, que proibia a separação dos filhos de escravos menores de 15 anos dos familiares, pai ou mãe. Na verdade, a autora trata de um caso específico que ocorrera na freguesia de Santa Rita, várzea do Paraíba, quando da “redefinição jurídica de propriedade”, pós-morte do senhor de engenho, Joaquim Mello Azedo, dono do Engenho Poxi, cujos familiares, na partilha dos bens, separaram os escravos entre os beneficiários. Em um dos casos que analisa no Engenho Poxi, a autora traz a seguinte situação: “A família escrava mais atingida pela

Do exposto, Benedito (2006, p. 43), em seu livro que trata sobre a vida do negro, “Luiz Gama: o libertador de escravos e sua mãe libertária, Luiza Mahin”, faz severas críticas a abolição do tráfico em 1831- Lei Feijó, que surgiu, pela primeira vez, em 7 de novembro de 1831, promulgada pela Regência de Dom Pedro II e que, segundo o autor, foi “feita para agradar ou, pelos menos, para se evitar [sic] problemas com a Inglaterra”.

Quanto às fiscalizações, geralmente aconteciam. O autor enfatiza que, quando se descobriam casos de arbitrariedades pelo descumprimento, as autoridades envolvidas - ministros, deputados, juízes, autoridades policiais e padres - muitas vezes, ou quase sempre, “faziam vistas grossas ou até compravam escravos trazidos depois da extinção legal do tráfico” (BENEDITO, 2006, p. 43).

Diante dessa situação apresentada, era necessário encontrar outros meios para substituir o trabalho escravo, e isso refletiria nas discussões das novas formas de se distribuir terra no país. Salientamos que, nesse período, entre 1845 e 1850, o Nordeste brasileiro passava por graves problemas financeiros, sobretudo, devido à grande seca de 1845¹⁶, que ocasionou uma crise na produção do açúcar e do algodão. Esses acontecimentos refletiram também na Paraíba e, como já apontamos, foram estopins para o que ficou conhecido como revolta do Ronco da Abelha. Nascimento (2009, p. 42) coloca em questão o cenário em que se encontrava a Paraíba no Século XIX:

Temos, grosso modo, a seguinte situação delineando um cenário social de iminente instabilidade: a propriedade da terra monopolizada nas mãos de poucas famílias com a prática do grande latifúndio, [...] o genocídio e escravização de povos nativos como forma de difundir o domínio português no interior da Paraíba; a condição aviltante do negro tratado como “peça” e mercadoria no sistema escravagista em vigor até fins do século XIX; as secas recorrentes assolando sobretudo os sertões, mas se desdobrando em

separação foi a do casal Valentim e Miquelina. Eles tinham quatro filhos: Fausta (15 anos), Graciano (12 anos), Sebastião (13 anos) e Delfino (1 ano). Os três primeiros foram destinados a duas meninas órfãs, respectivamente, Emília, e Maria. Delfino, um bebê, ficou junto dos pais e a família nuclear dividida passou a pertencer à Dona Filomena, assim, forçosamente, o casal e o filho menor teriam de mudar-se para a propriedade da nova dona, então moradora no Engenho Pau Amarelo, e deixariam seus filhos no Engenho Poxi. A Lei de 1869 foi, nesse caso, ‘letra morta’, pois as crianças, com exceção de Fausta, não poderiam ter sido separadas legalmente de seus pais”.

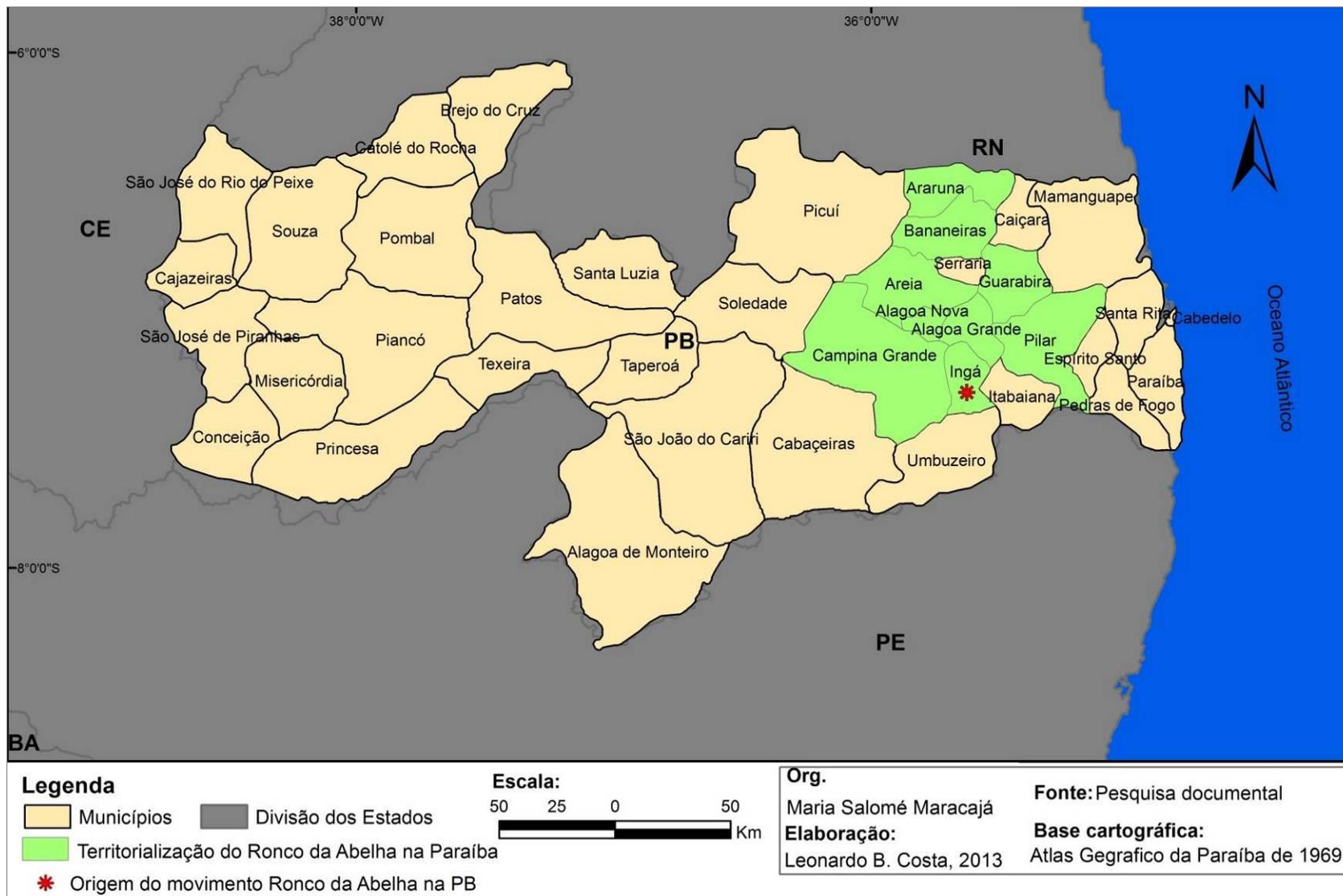
¹⁶ Encontramos relatos nos manuscritos sobre o período de seca na Parahyba, em carta encaminhada ao presidente da província: “Ilmo e Exmo Snr., Ficando sua majestade o Imperador inteirado pela leitura do ofício de 25 do mez passado de haver V. Excelência tomado a deliberação de partir para a Villa de Campina Grande a fim de escolher os lugares mais apropriados, em que se possam estabelecer depósitos de mantimentos para socorro das famílias indigentes: assim o comunico a V. Ex^a para seu conhecimento, bem como o mesmo Augusto Senhor manda louvar-lhe pelo zelo, e filantropia, que para minorar os males que em consequência da seca onde peção sobre os habitantes dessa província. Deus guarde a V. Ex^a. Palácio do Rio de Janeiro em 27 de março de 1846. Senhor presidente da província da Parahyba, Manoel Alves Barbosa” (Manuscritos do Arquivo Público do Espaço Cultural, cx n° 023, ano de 1845). Acervo: Gestar.

efeitos noutras regiões do estado [...]; o intenso despotismo dos grandes proprietários de terras sobre o trabalhador da terra como também sobre o contingente populacional escravizado e, por fim, as pestes atingindo de maneira mais mortal os segmentos menos favorecidos economicamente.

Com esse cenário, foram inevitáveis os confrontos diretos entre a população, que sofria com o descaso e as incertezas sobre o futuro. Assim, o movimento ocorreu em diversas localidades da Província da Parahyba do Norte: em Pilar, Ingá, Alagoa Grande, Guarabira, Areia, Bananeiras, Araruna, Fagundes e Campina Grande¹⁷.

¹⁷ Muitas vezes, os municípios ou distritos, palco dos conflitos, tiveram suas áreas territoriais reduzidas por força de desmembramentos, o que deixa a evidência de que essa abrangência dos movimentos seja ainda maior. Por exemplo, no caso do Quebra-Quilos, de acordo com as informações consultadas, outra localidade que aparece é a parte do litoral Sul da Paraíba, especificamente, o município de Pitimbu, que, no ano de 1911, ainda constituía distrito do município da Paraíba que, “pela lei estadual nº 700, de 1930, [...] passou a denominar-se João Pessoa” (IBGE). Para saber mais sobre a criação e o desaparecimento das freguesias e das vilas na Paraíba, a partir do Século XIX, ler Almeida (1978). Outra pesquisa mais contemporânea é de Bezerra (2006), que trata sobre a descentralização política e a criação de novas unidades municipais, sobretudo na Mesorregião da Mata paraibana, depois de 1990.

Mapa 02: Territorialização do Ronco da Abelha na Paraíba (Século XIX)



Nessas áreas que aparecem no mapa 02, como os lugares em que houve as manifestações do Ronco da Abelha, perceberemos, mais adiante, as semelhanças quanto às áreas dos acontecimentos de 1873, do movimento que ficou conhecido por Quebra-Quilos e com as terras certificadas pela Fundação Cultural Palmares como sendo territórios remanescentes de quilombos. Desses territórios certificados, um deles corresponde à Comunidade Grilo. Também há outros que têm relações de parentesco com a comunidade objeto desta investigação, como Pedra D'água e Matias, por exemplo.

Rodrigues (2007, p. 5), ao retratar a espacialização do Ronco da Abelha, nas cidades e nas vilas da Parahyba, com base nas fontes que consultou, coloca em evidência que essas localidades têm como marca a forte “presença da população indígena a exemplo dos municípios de Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação pertencentes no século XIX a Vila de Monte Mor (Mamanguape) ¹⁸”. Além dessa peculiaridade, a autora destaca “a presença de mão-de-obra escrava nos municípios de Alagoa Grande, Ingá, Areia e João Pessoa”, áreas que aparecem como sendo as mesmas ou áreas próximas que foram palco do movimento.

De acordo com as fontes consultadas, com a decretação da Lei nº. 586, de 06 de setembro de 1850, do registro de nascimentos e de óbitos, foi criada certa animosidade entre a Igreja e o Estado, haja vista a responsabilidade de os registros serem, até então, das paróquias. Além dessa hostilidade, alguns historiadores acrescentam a rivalidade entre os partidos de oposição ao Império e os governos provinciais.

Em resposta à insatisfação com a Lei nº. 586, de 06 de setembro de 1850, do registro de nascimentos e óbitos, a população fez vários protestos para chamar a atenção das autoridades locais. Ocuparam e atearam fogo nos cartórios e nos documentos que pudessem revelar suas origens. Outras vezes, levavam os documentos para as igrejas,

¹⁸ Convém ressaltar que, ao espacializar as áreas de ocorrência do Ronco da Abelha, no mapa 02, não evidenciamos a cidade de Mamanguape e a cidade de João Pessoa, esta que, até o início do Século XX, era cidade da Paraíba, por não se ter encontrado nenhum documento ou referência que legitimasse essa questão. Porém, tratamos da escassez de informações sobre esse movimento. Em verdade, as informações resumem-se em poucas páginas dedicadas à historiografia tradicional da Paraíba sobre o tema. Já no caso do Quebra-Quilos, Mamanguape e a antiga cidade da Paraíba, neste último, no antigo distrito de Pitimbu, hoje já cidade, são destacadas nas obras consultadas.

com a finalidade de que os padres investigassem o teor das informações dos livros de registros. Essas contestações levaram o Império a prorrogar a Lei para o ano de 1889¹⁹.

Encontramos informações sobre o final dos acontecimentos e a maneira desdenhada como foi tratado o movimento. Trata-se de um documento remetido ao presidente da Província da Paraíba, que relata os fatos ocorridos nos momentos finais da insurreição.

Ilustríssimo e Excelentíssimo senhor [...] Pelo ofício de Vossa Excelência, de 21 de janeiro último fico inteirado de haver desaparecendo a repugnância, que a população do campo dessa província ia desenvolvendo contra a execução do regulamento de 18 de junho do ano passado do registro dos nascimentos e óbitos, e que nada ocorrera, que alterar-se a tranqüilidade delas. (Manuscrito enviado ao Presidente da Província da Parahyba do Norte no dia 10 de março de 1852. Fonte: acervo do APEPB, cx n° 030/1852).

É interessante acrescentar que alguns autores relacionam o movimento que ficou conhecido por Quebra-Quilos como remanescente do Ronco Abelha. Joffily (1965), grande conhecedor e acusado de ter sido testemunha ocular do Quebra-Quilos, faz menção a essa questão e afirma que, por conta da miséria do povo, nas cidades e nas vilas, onde a “prepotência dos doutores e dos coronéis” estimulou a população a se revoltar “duas vezes”. A revolução do Quebra-Quilos ocorreu depois de 20 anos do Ronco da Abelha, e, como já relatamos, nas mesmas localidades e diante das mesmas condições de omissão e de abandono.

Todas as informações a respeito do movimento Quebra-Quilos levam-nos a perceber que, de fato, a insurreição advém da implementação da Lei nº. 1.175, de 26 de junho de 1862, que instituiu o “novo” Sistema Métrico Decimal Francês, conhecido por quilograma, metro, litro, entre outros, em substituição aos pesos e às medidas denominados pela historiografia de arcaicos, cuia, vara e braça. Nascimento Filho (2006, p. 191) explicita que a lei

[...] estabelecia um prazo de dez anos para que houvesse a substituição dos pesos e medidas, porém a regulamentação da antiga norma jurídica realizada em 1872, foi efetuada sem que na realidade houvesse qualquer tipo de instrução para que o povo compreendesse e aos poucos se fosse habituando as novas medidas, que passaram a vigorar em 01 de janeiro de 1873, data a partir da qual, em tese, os

¹⁹ Bosi (2004) faz referência ao período em que houve discussões sobre a separação entre a Igreja e o Estado, e que esta Lei foi pauta do debate na Primeira República do Brasil do ano de 1891.

feirantes só poderiam vender suas mercadorias de acordo com as novas medidas.

Ressaltamos, porém, que outras estratégias de resistência emanaram durante os acontecimentos, por exemplo, a revolta dos escravos em Campina Grande, como destaca Lima (2004). Mais adiante, trataremos dessas questões.

A lei marca as cidades e as vilas na Província da Parahyba do Norte e de outros estados vizinhos, porque já haviam terminado os prazos finais para se regulamentar a norma. Os feirantes foram pressionados para se adequar à nova cultura de padronização, com a justificativa de que a nova regra estava em vigor noutras províncias. No entanto, “as pressões em favor da reforma sofriam uma resistência teimosa”²⁰. E assim, com a resistência dos envolvidos, ocorreram, durante o Quebra-Quilos, atos de violência nos enfrentamentos envolvendo o poder público e a população insurgente, prisões e punições com castigos, por exemplo, os castigos do “colete de couro”²¹, além das cobranças de impostos sem qualquer justificativa, o que despertou na população certo repúdio e desespero. Segundo Monteiro (1981, p.51), “os impostos já haviam ultrapassado o limite natural que a população psicologicamente considera como justo [...] as novas taxas eram não só um abuso como cinismo”.

A vila de Fagundes, distrito de Campina Grande, foi o núcleo do acontecimento do Quebra-Quilos na Paraíba, em uma feira livre, em outubro de 1874. A feira livre tem uma característica peculiar de ser um lugar de encontro e, na época abordada, reunia diferentes grupos sociais, como senhores de engenho, homens pobres livres, agricultores pobres, mulheres, negras e negros libertos, além dos escravos²². No mapa 03, na sequência, delimitamos as áreas de ocorrência do Quebra-Quilos na Paraíba. Contudo a bibliografia nos indica que o movimento se expandiu para outras províncias, como as de Rio Grande do Norte, Pernambuco, Ceará e Alagoas. Em relação ao ocorrido na Província da Paraíba, encontramos documentos e bibliografias nos arquivos e nas

²⁰ Expressão utilizada por Thompson (1998, p. 14).

²¹ Para Joffily (1965), neto de Irineo Ceciliano Pereira Joffily, a revolução do Quebra-Quilos teve um caráter mais violento do que geralmente lhe atribuem, e o capitão “Longuinho” foi um dos homens mais frios e odiosos, que torturava os presos com um “colete de couro”, objeto que era amarrado molhado ao corpo da vítima e que, ao secar, comprimia-a, muitas vezes, matando-a por asfixia.

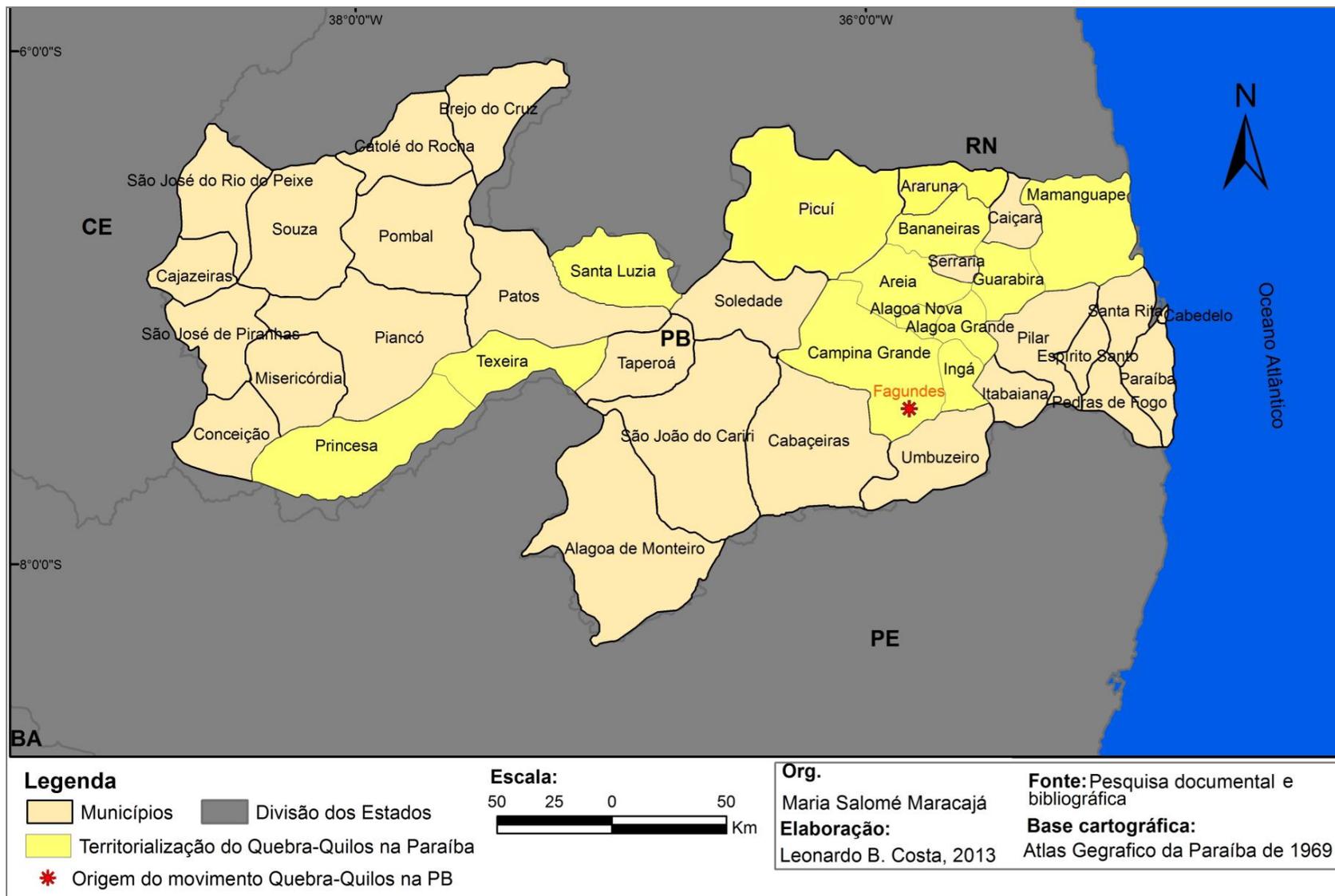
²² Segundo Lima (2004, p. 174), “as feiras e seus arredores eram espaços a que os escravos tinham acesso com certa regularidade. Eles podiam comparecer sós ou acompanhados de seus senhores para oferecer serviços, vender produtos de sua própria economia ou pequenos furtos, e aproveitavam para levar e trazer notícias dos mais variados tipos, origens e lugares”.

bibliotecas que nos ajudam a alicerçar as reflexões de Rodrigues (2007, p. 11) quanto a semelhanças dos lugares de resistência na Paraíba. Sobre o Quebra-Quilos, a autora comenta:

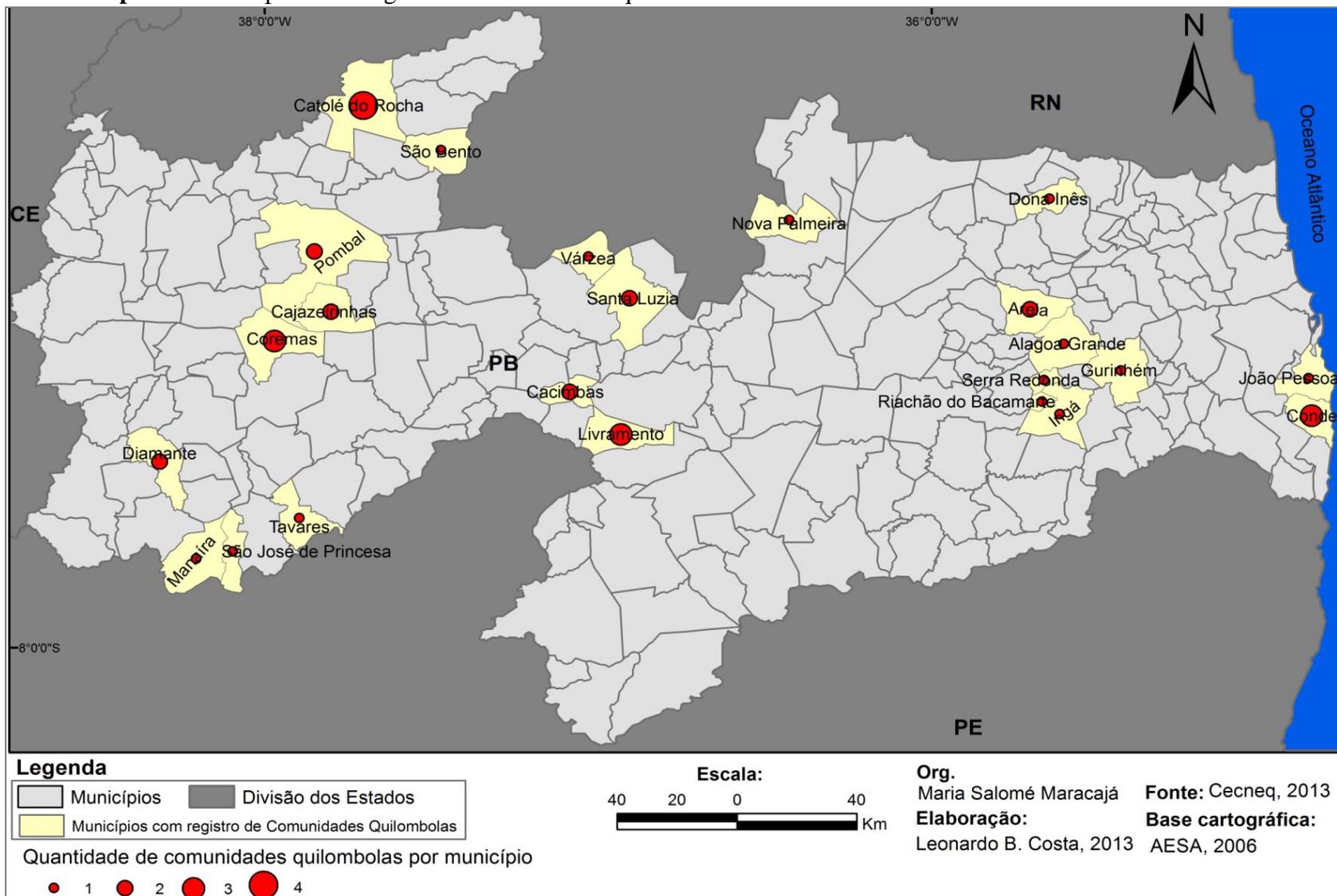
No decorrer desse movimento, assim como ocorreu com o Ronco da Abelha, as manifestações mais expressivas deram-se em municípios onde havia predominância do trabalho escravo e de população indígena conforme atestam os dados apresentados em tabela por Galliza (1979) e confrontados com as informações obtidas na pesquisa documental e bibliográfica. Em verdade, no contexto em que se deu a promulgação das leis abolicionistas o trabalho escravo tanto se fazia presente na zona da mata e no brejo quanto no agreste e no sertão da Parahyba, atingindo em grande escala índios e negros.

O raio de alcance das manifestações do Quebra-quebra, conforme mostra o mapa 03, na sequência, estendeu-se desde a Zona da Mata até o Sertão Paraibano, áreas onde existem muitas comunidades negras rurais, algumas hoje já certificadas como quilombolas, como a Comunidade quilombola Grilo, em Riachão do Bacamarte, antigo distrito de Ingá; Pedra D' água, localizada no município de Ingá; Matias, em Serra Redonda, antigo distrito de Ingá; Caiana dos Crioulos, no município de Alagoa Grande; Pitombeira, em Várzea, antigo distrito de Santa Luzia e Serra do Talhado, na Comunidade Talhado Urbano, no município de Santa Luzia (ver mapa 04).

Mapa 03: Territorialização do Quebra-Quilos na Paraíba (Século XIX)



Mapa 04: Municípios com registro de comunidades quilombolas na Paraíba



Segundo Lima (2004, p. 163), “onde quer que tenha eclodido, a ação dos revoltosos seguiu um padrão mais ou menos comum: grupos de homens e mulheres, constituídos por agricultores pobres, artesãos, feirantes e desocupados, entraram em confronto com forças policiais”. Segundo a historiografia consultada, os integrantes do Quebra-Quilos causaram grande alvoroço na época. Essa luta foi marcada pela destruição de arquivos públicos, a queima de processos criminais, a ocupação das cadeias para libertar os presos, a recusa ao pagamento de impostos e a ocupação de lojas comerciais. Por fim, quebraram e jogaram no açude velho, na cidade de Campina Grande, as “medidas” fixadas e fornecidas pelas comarcas.

As lideranças foram das mais diversas. Em muitos casos, tiveram suas identidades divulgadas em inquéritos policiais. Por exemplo, os livres Neco de Barros, Alexandre de Viveiros e João Carga D'Água (João Vieira) aparecem com bastante frequência nas versões sobre o Quebra-Quilos na historiografia da Paraíba. Sobre esse último, encontramos relatos numa matéria do jornal *o Século*, de 1928, intitulada de “Heroe a pulso”²³. Essa matéria refuta a ideia do historiador Octávio (1983), que evidencia que a revolta foi desorganizada e não teve uma liderança forte. Lima (2004), por exemplo, traz uma narrativa minuciosa sobre as estratégias de resistência dos escravos de Campina Grande, quando se aproveitaram da ocasião do Quebra-Quilos “para entrar em cena e se rebelar contra seus senhores”. Ele destaca a participação dos escravos liderados pelos escravos Firmino e seu irmão, Manoel do Carmo, e o sapateiro e liberto, Benedicto José Domingues de Figueiredo, casado com uma escrava.

Historiador e pesquisador do Quebra-Quilos, Lima (2004) nos oferece novas versões e narrativas ricas sobre a rebelião dos escravos no momento do acontecimento. Utilizando-se da pesquisa documental, o autor tece novos arranjos sobre a resistência escrava no Século XIX, na cidade de Campina Grande, até então, silenciados pela historiografia tradicional, fazendo uma avaliação acerca do contexto estrutural a que os negros estavam submetidos naquele momento que, para ele, seria algo muito particular para a eclosão dos eventos. Com base nesse entendimento, argumenta:

Naquela altura, o aprendizado político dos escravos já ia longe, atingindo um novo patamar que se expressava em novas e, muitas vezes, ousadas estratégias de luta individual e coletiva pela liberdade, cujas repercussões preocupavam cada vez mais setores da elite

²³ Jornal do Acervo do Museu Histórico de Campina Grande.

política e econômica empenhados na manutenção da ordem pública e, em particular, na solução do delicado problema do chamado “elemento servil”, processo que em maior ou menor grau atingiu todas as províncias escravistas do Império, envolvendo um conjunto de idéias e experiências que circulavam por diferentes lugares como um bumerangue. (LIMA, 2004, p. 167)

Ao que tudo indica, essas características não foram distintas na província da Parahyba, pois, “diferentemente dos populares, que, dias antes, chegaram gritando ‘abaixo os impostos’ e ‘morram os maçons, viva a religião católica’, os escravos entraram na cidade entoando suas próprias palavras de ordem de ‘viva a liberdade’” (LIMA, 2004, p. 166).

Segundo Andrade (2000), existiram duas formas de manifestação popular, no Século XIX: por motivação política e religiosa, de caráter “milénarista”²⁴. Do primeiro, participaram mestiços, índios e negros, cativos ou não. Sobre o surgimento do Quebra-Quilos, as narrativas são diversas, com destaque, sobretudo, para as questões ligadas à implementação dos novos padrões de pesos e medidas, a cobrança do imposto de chão e as questões de cunho religioso. Desta última situação, na literatura histórica tradicional, os padres Calixto da Nóbrega e Ibiapina são recorrentemente acusados de, em suas pregações, instigar os escravos contra seus proprietários que porventura fossem maçons ou familiares deles. A mesma literatura destaca que essa repulsa, sobretudo, de Calixto da Nóbrega, devia-se à prisão do bispo de Olinda, o paraibano Dom Vital, principal inimigo do grupo maçônico. Paradoxalmente, em oposição ao que se fala sobre a simpatia do pároco Calixto da Nóbrega pela causa do Quebra-Quilos, Lima (2004) evidencia que o mesmo pároco havia sido acusado no ano de 1871, em processo judicial, de forjar a data de nascimento do filho da escrava Joaquina, que seria beneficiado com a Lei do Ventre Livre, para favorecer os escravagistas.

Ainda sobre a questão das motivações que teriam fornecido elementos para o surgimento do movimento, Millet (1987, p. 30) é bastante enfático quando parte da ideia de que,

²⁴ Segundo Negrão (2009, p. 34), são “movimentos messiânicos, milenaristas ou messiânico-milenaristas desde simples contestações pacíficas, quanto a aspectos selecionados da vida social, até rebeldias armadas, ambos os tipos informados pelo universo ideológico religioso, capazes de, ao mesmo tempo, diagnosticar as causas das atribulações e sofrimentos e indicar caminhos para sua superação, desde os mais racionais até os mais utópicos”. O movimento messiânico-milenarista mais conhecido foi Canudos, que ocorreu na Bahia (1893-97).

a sedição Quebra-Quilos não pode ser tida nem como pronunciamento político, nem como protesto religioso [...] A sedição dos Quebra-Quilos tem raízes mais profundas; nasce do mal-estar das nossas populações do interior; mal-estar de que não pode duvidar quem se acha em contato com elas, e prende-se pelos laços mais evidentes à tremenda crise pela qual está passando a nossa agricultura e a das nossas vizinhas do Norte e do Sul, desde que a alça do câmbio, junto à falta de crédito suficiente e a juro razoável, há tornado o preço dos nossos principais gêneros de exportação inferior as mais das vezes ao custo da produção.

Os integrantes do Quebra-Quilos - tanto os pobres livres quanto os negros escravos e libertos - pretendiam barrar a lei dos pesos e medidas do sistema métrico-decimal e lutavam “para preservar, alargar e conquistar a liberdade, em particular, através das possibilidades abertas pela chamada Lei do Ventre Livre, de 1871” (LIMA, 2004, P.196).

Outro trabalho contemporâneo que contribui quanto às evidências que colocam a participação dos negros no movimento e a possibilidade de pensarmos em caminhos que convergem para o nosso objeto de análise é o da pesquisadora Lima (1992). Em investigação realizada na década de 1990, na Comunidade quilombola Pedra D’água, localizada no município de Ingá, na época, denominada de Comunidade Negra Rural, e que tem fortes relações de parentesco com a Comunidade quilombola Grilo, traz uma narrativa de uma das moradoras da Comunidade Pedra D’água, que ela vincula à história da comunidade e de seu bisavô, o negro Manuel Paulo Grande, conhecido por ser o fundador da comunidade, ao movimento do Quebra-Quilos. Extraímos do trabalho de Lima (1992, p. 6) a entrevista na íntegra²⁵.

P – E Pedra d’Água, como foi que surgiu?

I – Ta! Essa história de Pedra d’Água eu num sei contá porque isso num foi no meu tempo. Foi do meu bisavô, agora eu conheci o meu avô. (...) Eu sei que no tempo de... **A senhora ouviu falá num tá de Quebra-Quilos?**

P – Não, o que foi isso?

I – Esse povo era tudo escondido, o meu avô conta essa história de seu pai; “senão a puliça vem atraí pá levá”, mai meu bisavô era muito sabido; a puliça atraí dele; quando foi um dia entraro aqui na boca da noite ai minha bisavô chamada Fulozinha, minha bisavô diche: “Mane, ali vem uns trupé”, diche que ai quando a puliça chegô na pôta, ele virô-se num gato, sartô pu riba da janela de vexado, de danação, ai o sodado diche: “Ta! Aqui passô um gato preto”; e era ele, o meu bisavô. Ele correu puli, puli, puli, naquela loca de mato lá,

²⁵ A título de esclarecimento, a letra “P” do relato significa pergunta, e o “I”, informante.

passô dois dias escondido naquela grota e a puliça pu todo canto pá levá. Ai ele diche: “sabe Fulozinha eu vô fazê um negoçu dentro de casa, ai na sala de janta”; ele passô o resto da noite todinha cavando aquele fosso quiném tatu; fei aquele fosso pu debaixo do chão, um buraco bem grande que desse pra ele passa, tapô tudim, só ficô aquele buraquim da pôta pu povo num vê e, ali, ele comia, bebia, dormia sem, ochêm, sem ninguém nunca pegá ele. (LIMA, 1992:34-35. Grifo nosso).

Além da participação dos negros no movimento do Quebra-Quilos, a narrativa da neta de Manoel Paulo Grande indica-nos alguns elementos relevantes, porquanto destaca a habilidade de Manoel Paulo em conseguir escapar aos olhos dos inimigos quando encurralado pelos policiais. Esses relatos, misteriosos e míticos, dão sentido à história e à memória do lugar, mas o que nos chama a atenção, na entrevista, é a similaridade dessa história, do negro Manoel Paulo, com a de Justiliano, denominado por alguns moradores da Comunidade quilombola Grilo de tio Justo. Sobre Justiliano, cabe dizer que os relatos do Grilo e os documentos consultados mostravam que se tratava de um homem que conhecia magias, “rezas e encantos, que o tornavam capaz de se transmutar em animais ou vegetais, de modo a se tornar invisível aos olhos dos seus perseguidores (os policiais)” (BATISTA 2009, p. 95).

Alguns moradores sabem contar histórias das suas resistências frente aos inimigos. Eles descrevem, de forma bastante legítima, os poderes que ele detinha, ou seja, da capacidade, assim como Manoel Paulo, de escapar aos olhos da polícia ao se sentir ameaçado. Trataremos desses relatos, com mais detalhe, nos próximos capítulos. No entanto, trazemos, a seguir, um trecho, com o intuito de entender as peculiaridades e as semelhanças das narrativas sobre “tio” Justo e Manoel Paulo, que, segundo os relatos, eram moradores de Pedra D’água.

Ele (Justo) podia estar em pé na estrada, que polícia passava e não via. Se escondia em qualquer canto. Ele já era conhecido. Ele se benzia. A polícia passa por ele e nem via ele, e fazia aquele negócio dele lá. Vi ele, mas não era aquele homem [...] se transformava em outro homi. (Entrevista cedida por Maria Josefa da Conceição, conhecida por tia Ica, em maio de 2012)

Nos dois casos em questão, tanto de Manoel Paulo Grande quanto de Justiliano, percebemos que a polícia era seu principal inimigo e agia com muita violência para reprimir qualquer ato que pudesse atingir a ordem imposta, para manter a ordem

clientelista, assim como foi nos acontecimentos do Ronco da Abelha e do Quebra-Quilos. Mas, afinal, quem foram esses dois personagens? Quais as relações entre eles e a Comunidade Grilo?

As relações de parentesco da Comunidade quilombola Grilo com as Comunidades Pedra D'água, localizadas em Ingá, e Matias, localizada em Serra Redonda, são destacadas pelos moradores mais velhos, sobretudo pelos filhos de dona Dora, da qual falaremos mais adiante. Na entrevista que realizamos com Maria de Lurdes Tenório Cândido, 66 anos de idade, ela fala sobre os parentes de Pedra D'água²⁶.

P- A senhora tem parentes que moram em Pedra D' água?

E- Tenho, aquelas meninas tudo são parentes minhas, Isaura aquelas outras tudinha ali.

P - Qual é o grau de parentesco?

E- É primo, é porque Isaura (quilombola de Pedra D'água) é prima legítima da minha mãe, né, prima legítima da minha irmã, quer dizer que é prima segunda minha. (Entrevista cedida por Maria de Lurdes Tenório Cândido em maio de 2012)

Dona Lurdes também afirma que Justiliano morreu em Pedra D'água, na casa em que morava. Ela não nos revela o ano, tampouco, o período em que nasceu, mas conta que ele era um parente de sua mãe, dona Dora. No momento da entrevista com seu Severino Cândido Tenório, de 70 anos, quando o indagamos sobre Justo, ouvimos o seguinte diálogo entre ele e a sua esposa, a mesma Maria de Lurdes mencionada:

“Seu” Severino – Morava numa casinha de palha lá. Sozinho lá, lá não tinha mulher não.

Dona Lurdes – Casou não! Quem ia querer Justo? Feio que só o buti!

“Seu” Severino – Ele vivia sozinho na casa dele, na casa velha dele, lá dentro fazia as munga (magias, feitiçarias) dele. Cozinhava lá. Caiu doente pá lá, morreu lá mermo. Bem pouca gente nunca visitava ele, era cirmado com ele. Morava naquela casa velha sozinha tinham medo dele que só. (Entrevista cedida por Maria de Lurdes e Severino Cândido Tenório em agosto de 2012)

Tentando encontrar, no decorrer da pesquisa de campo na Comunidade Grilo, relatos que nos guiassem para as relações, os mitos de origem e as vinculações da comunidade com os movimentos sociais que ocorreram no Século XIX - o Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos – colocamos, no roteiro de pesquisa, esses pontos. Por

²⁶ Nas entrevistas, em alguns momentos, utilizaremos a letra **P**, para designar o pesquisador, e **E**, para nos referirmos ao entrevistado.

exemplo, se eles tinham informações sobre a participação de familiares em revoltas/lutas que ocorreram no passado ou se já ouviram falar no movimento do Ronco da Abelha e do Quebra-Quilos. Durante as investigações, vimos que não há qualquer narrativa oral dos moradores do Grilo que remeta a essa memória social. Porém, embora o silêncio seja evidente, isso não significa que tais nexos não possam existir entre eles. Em primeiro lugar, as fontes historiográficas confirmam a participação do Ingá nas lutas, principalmente em Campina Grande. Segundo, os negros e as negras do Grilo confirmam as relações de parentesco com a Comunidade quilombola Pedra D'água localizada no município de Ingá; a terceira questão importante é que os relatos registrados por Lima (2002), em Pedra D'água, apontam nexos entre os negros de lá e a resistência do Quebra-Quilos, com a participação do negro Manoel Paulo Grande no movimento.

É preciso juntar as filigranas, os silêncios e as reminiscências. Como já dissemos, embora o silêncio se faça presente, destacamos que essa memória teceu novos arranjos que se revelaram no futuro, através de outros movimentos, conforme expressa Rodrigues (2007).

Nos mapas 02 e 03 demarcamos geograficamente os lugares que foram palco dos movimentos do Século XIX e no mapa 04 os territórios das comunidades quilombolas. Podemos afirmar que, há mais de um século de resistência, essas populações lutam pela reprodução de seus valores étnicos e culturais. Portanto, rememorar esses acontecimentos e trazer à tona essa história é nossa meta, visando contribuir para recompor traços e evidenciar testemunhos de uma memória omitida em diversas pesquisas.

Nesse sentido, partimos da perspectiva de que a omissão dessa história se deve ao fato de a história oficial ter sido registrada, muitas vezes, pelos órgãos oficiais da época, ou publicada através de relatos das figuras ilustres e das oligarquias dominantes (MILLET, 1987; ROCHA, 2004), suprimindo relatos das lutas populares por representarem insurgências nascidas da miséria e dos anseios da população desprovida de direitos. Por isso é interessante buscar em autores contemporâneos, aos quais já nos referimos nos parágrafos anteriores, que têm uma visão crítica, novos elementos para a leitura desses movimentos, como o que destacou Andrade (1987) no início deste capítulo.

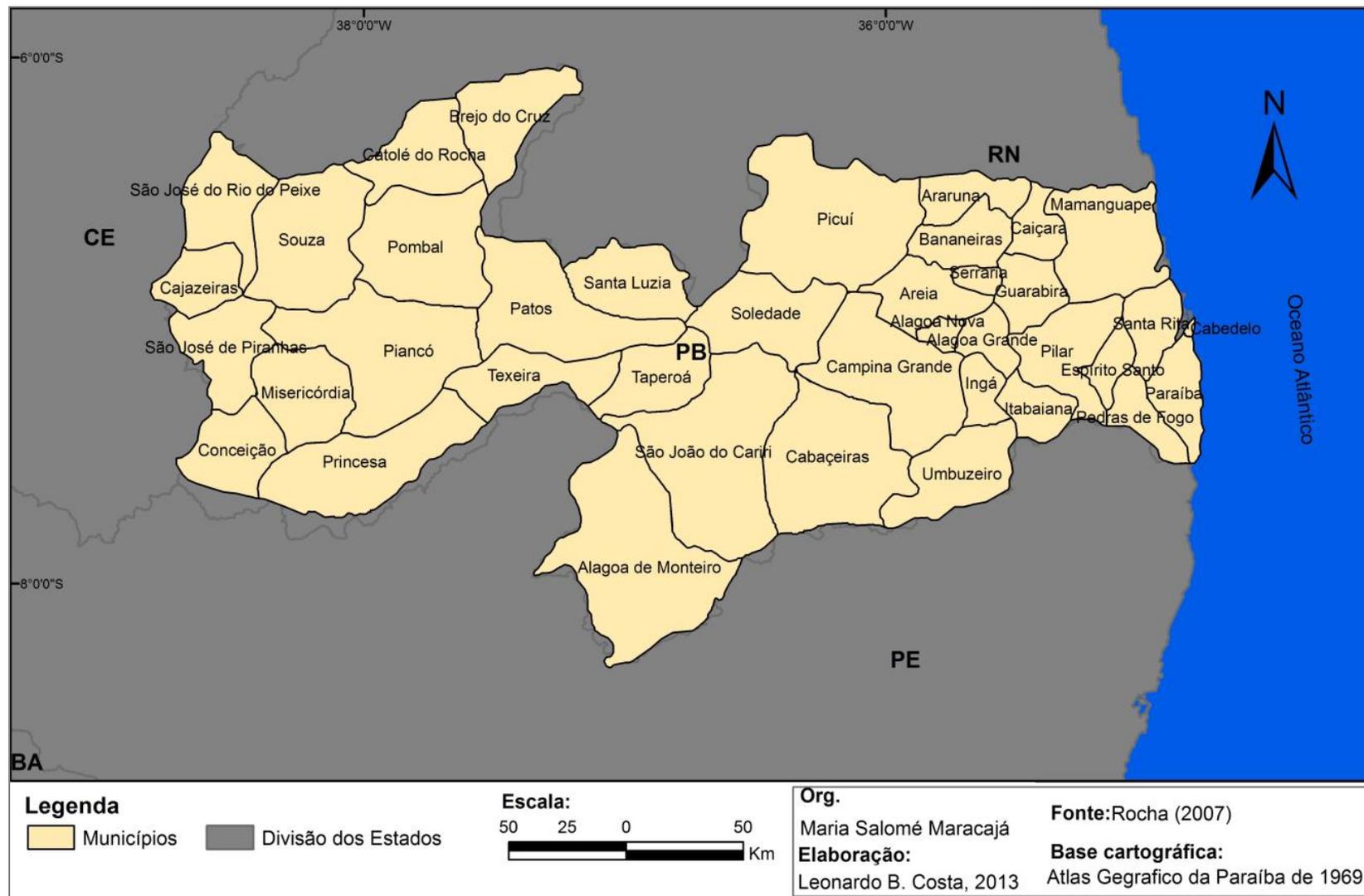
Assim, é necessário lançar mão das pesquisas de Andrade (1987) e de Millet (1876), Cavalcanti (1975), Lima (1992), Lima (2004), Sá (2003; 2005), Palacios (2006), Rodrigues (2007; 2008; 2011), entre outras, que trazem importantes versões sobre a resistência desses grupos sociais. É nesse sentido que, ao intitular este capítulo de “Paraíba negra sim, senhor”, não foi nossa intenção simplesmente regionalizar a questão, mas com o intuito de afirmar que a Paraíba constituiu e ainda constitui um lugar de resistência étnica.

1.2 Da história do lugar à conquista do território quilombola Grilo: “histórias de quilombolas”²⁷ e mitos de origem

Como já apresentamos, os movimentos Ronco da Abelha e Quebra-Quilos se espalharam por alguns distritos, vilas e cidades na Paraíba no Século XIX. Essas localidades, muitas vezes, perderam parte de suas áreas administrativas por força de desmembramentos ou por emancipação política. No mapa 05, destacamos as 38 unidades municipais da Paraíba, no início do Século XX, em 1920. Atualmente, o território paraibano é composto por 223 municípios.

²⁷ Extraído do título do livro de Gomes (2006).

Mapa 05: Divisão política da Paraíba em 1920



Conforme visualizamos no mapa 05, o município de Riachão do Bacamarte, onde está situada a Comunidade quilombola Grilo, em 1920, ainda não fazia parte dos municípios que compunham o estado. Conquistou sua emancipação política em abril de 1994, a partir da Lei estadual nº 5.920, ao ser desmembrado do município de Ingá e se elevou à categoria de município. Atualmente, segundo o último dado censitário do IBGE (2010), o município de Riachão do Bacamarte tem uma população estimada em 4.264 habitantes.

Sobre a história social e econômica desse município, Batista (2009, p. 49) afirma que “é muito semelhante aos outros municípios da região, passando pela presença de colonizadores portugueses, que devassando a região, aí se fixam com empreendimentos pastoris e agrícolas”.

A emancipação do antigo distrito de Ingá possibilitou-nos compreender bem mais as indefinições das respostas de alguns moradores do Grilo quando os indagávamos sobre o lugar em que nasceram e eles sempre respondiam com a expressão “aqui em Ingá”. Ser de Ingá antecede, portanto, a pertencer a Riachão do Bacamarte. Em verdade, o local do nascimento foi em Ingá, porém o que era Ingá, até 1994, hoje constitui o município de Riachão do Bacamarte. Isso não significa que houve uma perda da identidade territorial em relação a Ingá e, muito menos, à perda de laços familiares.

As reminiscências relatadas por Maria das Dores Coelho Tenório, conhecida como dona Dora, em entrevista a Batista (2009), a qual tinha 82 anos na época, não estão restritas a um único lugar, são recortes de lembranças de diferentes lugares. Conforme enuncia Batista (2009, p. 64), dona Dora,

Ao dirigir sua atenção ao passado e focando nas relações familiares, somos levados a ouvir e destacar elementos que são significativos. Não estamos restritos a um único lugar, localidade, ou mesmo o que hoje pensaríamos em termos de municípios. Ao contrário, a circulação era algo bem presente e que não criava necessariamente um campo favorável à perda dos laços.

Dona Dora, assim como Leonilda, foi, para esta pesquisa, uma das maiores interlocutoras e detentoras da memória no trabalho realizado por Batista (2009), na Comunidade Grilo, que, na época, era reconhecida como Sítio Serra Rajada – “*aqui era Serra Rajada toda, quiseram separar aqui. Começa de lá da pista quando termina tudo aqui é Serra Rajada, até ali do outro lado até chegar em Riachão*” (Entrevista cedida por Maria de Lurdes em agosto de 2012). Ainda sobre dona Dora, quando fomos, pela primeira vez, ao território quilombola Grilo, em abril de 2011, Leonilda nos informou do falecimento dela,

nesse instante, seu olhar, que, até então, estava firme em nossa direção, desviou-se, entristeceu, e sua voz estremeceu. Percebemos que não só para Leonilda, mas também para todos os filhos e parentes de dona Dora, com quem conseguimos dialogar durante os trabalhos, a morte dessa ancestral ainda causa muito sofrimento.

Podemos dizer que, na história dos moradores da Comunidade Grilo, há dois momentos que se entrelaçam no tempo e no espaço. O primeiro está relacionado à história de construção do lugar de morada, e o segundo é a perspectiva de ter acesso ao território de trabalho. É dessas questões que iremos tratar a seguir.

Na sequência, evidenciamos duas imagens que nos dão a oportunidade de adentrar uma história marcada pela sujeição, pela exploração e por novas possibilidades de uma vida mais digna e autônoma e com direitos respeitados. Nesse momento, recorreremos a dois conceitos geográficos para interpretar a relação desses sujeitos sociais com o espaço geográfico em que habitam e deles, nesse espaço, com outras escalas geográficas e de poder. A Comunidade Grilo tanto pode ser entendida como território quanto como lugar.

Imagens 01 e 02: Respectivamente, moradias do baixo e do alto Grilo



Fonte: Fotos da autora, maio de 2013. Acervo próprio.

As imagens anteriores representam duas áreas onde estão construídas algumas moradias na Comunidade Grilo, que representam para eles o fim de uma fase da história que eles reconhecem como um momento em que viviam “assujeitados²⁸”. A palavra *assujeitado*

²⁸ A expressão descrita é utilizada pelos moradores para dizer que moravam nas terras “alheias”, numa área que está em processo judicial da regularização do território como de remanescente de quilombo.

também foi utilizada por Batista (2009, p. 92) no título do trabalho. A autora resume o que a expressão significa para os moradores do Grilo:

Nesse mesmo instante, também se faz a indicação do modo de vida que é constituinte da comunidade familiar: moradores nas terras alheias, sujeitos ao regime de trabalho que implica em controle visto como excessivo. Daí a categoria classificatória de assujeitamento. Viver nas terras alheias é ser assujeitado. Não é a condição de trabalho que indica tal situação e sim a condição de moradia, aliás, a falta dela, que impõe a obrigação de se ter que morar na terra do patrão, trazendo tal decorrência.

A história de construção do lugar de morada da comunidade não é algo que nos remete à fuga dos escravos e à formação dos quilombos históricos no Brasil. Não! São, de fato, “histórias de quilombolas”. Mas, se não era um lugar para “negros fugidos”, o que lhes deu o direito de serem reconhecidos como remanescentes de quilombo? Os quilombolas da Comunidade Grilo se reconhecem como uma comunidade negra rural. Eles têm uma “trajetória histórica própria, dotado de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada a resistência à opressão histórica sofrida”, conforme estabelece o Artigo 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. E para entender a história do lugar onde estão os negros e as negras do Grilo e o porquê de os moradores serem considerados quilombolas, foram fundamentais as leituras do RTID e a análise das narrativas coletadas no transcorrer dos trabalhos de campo na comunidade.

Foram muitas as ocasiões de conversas com os mais velhos de lá. Confessamos, desde já, que essa foi a etapa mais árdua da investigação, pois as informações a respeito do estabelecimento deles, naquela localidade, ficaram restritas aos relatos dos filhos dos primeiros moradores, porquanto os que poderiam trazer informações concisas a esse respeito estavam com a saúde comprometida, e outros já faleceram. No entanto, o relatório realizado em 2009 traz dados riquíssimos que nos ajudaram a entender essa questão, pois, na ocasião da pesquisa de 2009, uma das interlocutoras mais importantes, dona Dora, estava viva e forneceu elementos significativos para a construção dessa história.

Assim como dona Dora, Josefa Maria, conhecida por Ica ou “tia” Ica, também deu depoimentos relevantes da trajetória do lugar. Para o nosso trabalho, consideramos de grande relevância as narrativas de Elias Coelho Tenório, Leonilda Coelho Tenório dos Santos, Manoel Cândido Tenório, Maria de Lurdes Tenório Cândido, todos filhos de dona Dora, e

Manoel Coelho Tenório, além de Severino Cândido Tenório, que é irmão de Ica, primo de Manoel Coelho Tenório e esposo de Maria de Lurdes²⁹, entre outra pessoas.

As informações nos indicam que o atual local onde estão as casas da Comunidade Grilo foi adquirido no “momento de desagregação da unidade familiar do antigo proprietário das terras”, conhecido por Honório Alves (BATISTA, 2009, p.93). E a casa de Maria de Lurdes, imagem 03, foi a primeira a ser construída na parte alta do Grilo, nas terras de um fazendeiro e antigo patrão de uma parte dos moradores, conhecido como Honório Alves.

Imagem 03: Primeira casa construída na parte alta do Grilo



Fonte: Foto da autora, março de 2013. Acervo próprio.

A área onde hoje está a casa não só de Maria de Lurdes e Severino, mas também de boa parte dos moradores, foi conquistada, a partir da compra, pelo pai, conhecido como Manoel Cândido Tenório, alguns décadas atrás. Os depoimentos de Elias revelam que, na parte baixa da comunidade, especificamente nas encostas dos vales, conhecida como baixo Grilo (imagem 02), a casa de sua sogra e tia, pois é irmã do seu pai, dona Júlia Regina, foi a primeira a ser construída, por volta da mesma época da de Maria de Lurdes. Assim nos explica:

Quando foi deixado essa terra pra venda, foi sendo vendido, essas terras todo mundo comprou no mesmo período, meu pai comprou, o pai dela comprou (refere-se a esposa). Agora as pessoa diferente né. Como a família do home era muito grande, naquele tempo o pessoal, a família tudo era, não tinha menos de 5 ou 6 filhos né. Aí, cada um foi vendendo sua parte né, vou botá meu terreno a venda, por exemplo. Meu pai já comprou de um tal Nilson, que era filho dele também. Uma, tia Júlia, do finado João Pedro. Dalí

²⁹ É indispensável expor, mais uma vez, que todas as entrevistas e os nomes aqui divulgados foram devidamente autorizados pelos entrevistados.

de baixo tinha outra tia minha também, comprou de um tal Tico Honório que era irmão do Nilson, daí por diante cada um comprou um pedaço daquelas pessoa que tava vendendo né, como era muito irmão. Mai foi tudo num período só, quando fizeram o inventário da terra que foram destrinchar cada um foi vendendo a sua (entrevista cedida por Elias Coelho Tenório em março de 2013).

No momento da compra das terras, não foi emitido qualquer documento que oficializasse a aquisição, “era só tratado de boca”, como explica Elias. Manoel Coelho Tenório, por exemplo, comprou toda a parte alta do Grilo, onde hoje existem as casas que abrigam seus filhos, sem que lhe fosse dado algum documento. Assim, Elias nos relata:

Meu pai já comprou de um tal Nilson que era filho dele também (Honório Alves). Uma tia, Júlia, do finado João Pedro. Dalí de baixo de, tinha ota tia minha, também comprou de um tal Tico Honório que era irmão do Nilson, daí por diante, cada um comprou um pedaço daquelas pessoa que tava vendendo né, como era muito irmão (Entrevista cedida por Elias Coelho Tenório em março de 2013).

Da mesma maneira como ocorreu com o pai de Elias, aconteceu com outras pessoas, porque, como eram vários herdeiros do fazendeiro, conforme dissera Elias, as terras não estavam divididas legalmente para eles.

A conquista da compra de um pequeno pedaço de terra da fazenda de Honório Alves possibilitou a todos saírem da condição de ‘moradores’ tanto de suas terras quanto das de Américo Sobrinho, e os depoimentos dos momentos em que estavam nessa condição são retratados com bastante sofrimento, evidenciando, sobretudo, as condições sociais vividas na época. Dizem respeito a trabalhos exaustivos, associados por eles como sendo cativeiros, trabalho escravo. Sobre este último, quem reflete é Maria Júlia da Conceição, filha de antigos moradores de Honório Alves – “*Nessa época era escravo, todo mundo era escravo. Era escravo porque trabalhava pros os outros né*”³⁰.

Rita dos Santos Tenório também relata sobre essa fase: “*antigamente que a pobreza era maior, porque ninguém podia sair pra trabalhar fora, que era sujeito do dono da terra [...] os cinco dias da semana [...] era obrigado a trabalhar*”³¹.

Trabalhavam “no alugado”, em um período de quatro a cinco dias da semana, nos roçados dos fazendeiros, recebendo o mínimo pela tarefa. Os outros dias da semana eram

³⁰ Entrevista cedida por Maria Júlia da Conceição em agosto de 2012.

³¹ Entrevista cedida por Rita dos Santos Tenório em maio de 2013.

reservados para descansar e cuidar do próprio roçado. Eles descrevem essa fase de exploração e as relações de trabalho que aconteciam entre eles e os fazendeiros.

E aquilo, aqueles pessoal, que era, vivia de trabalhador, e trabalhava, era como, trabalhava o dia como quase, como ditado, porque o cara era obrigado a trabalhar né, na fazenda dele, não tinha outra alternativa né. Não podia trabalhar em outro canto, a não ser a ele. Agora, meu pai trabalhava, vamo dizer assim, é, **quatro dia no gado dele, e ficava, a sexta, trabalhava, vamo supor assim, ele trabalhava a segunda, a terça, a quarta e quinta**, quer dizer, os primeiro dias (Entrevista cedida por Elias Coelho Tenório em agosto de 2012, grifo nosso)

No depoimento de Elias, percebemos a falta de perspectiva dos moradores de seguirem outro caminho senão o que o dono da fazenda determinava. Eles não podiam ter outro trabalho, eram obrigados a trabalhar unicamente para o fazendeiro de quem eram moradores. De fato, era uma condição de exploração e servidão³², um trabalho que envolvia e precisava da ajuda de todos os membros da família, e a saída da condição de morador das terras era uma forma de sair da condição de exploração, de ter certa autonomia.

Em decorrência da superexploração, alguns jovens, quando atingiam a maioridade, comumente, migravam para o Rio de Janeiro. Essa migração ainda acontece com muita frequência, mas, quanto ao momento revelado, percebemos que eles migravam muitas vezes porque não queriam ter o mesmo destino dos pais. Elias, por exemplo, relata-nos a situação de um dos irmãos que migrou para o Rio de Janeiro, de onde mandava dinheiro para os pais, e conseguiu juntar o recurso que garantiu a compra das terras. Manoel Coelho Tenório morou nas terras de Américo Sobrinho com a esposa e os filhos, durante 14 anos, morreu em 1976, com 48 anos de idade, três anos depois de ter saído da condição de morador.

Os antigos moradores e os filhos de antigos moradores dos fazendeiros hoje estão reivindicando a área do território de trabalho na Justiça, com base no Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Essas questões são tratadas nos parágrafos seguintes.

1.2.1 Processo de autorreconhecimento e regularização fundiária do território: do lugar de morada à conquista da terra de trabalho

³² Sobre as relações de trabalho no Nordeste do Brasil, cambão ou servidão, ver Martins (2010) “O cativo da terra”.

A situação da regularização fundiária das comunidades quilombolas, na Paraíba, não é muito diferente da conjuntura que se apresenta nos demais estados do Brasil. De acordo com as informações coletadas no site oficial da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), até o mês de agosto de 2012, a Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão que é responsável pelas certificações das comunidades quilombolas no Brasil, com base na Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26 de novembro de 2007³³, foram certificadas 1834 comunidades no Brasil. Apesar da expressividade dos números, de acordo com o relatório de Gestão da SEPPIR (2012), publicado em março de 2013, dessas 1834, atualmente existem apenas 194 comunidades tituladas no país, e nenhum desses títulos expedidos é referente às comunidades quilombolas que estão à espera da regularização de suas terras na Paraíba.

Conforme podemos observar no quadro abaixo, no estado da Paraíba, são 38 comunidades quilombolas certificadas pela FCP, com data de publicação desde 2004.

Quadro 03: Comunidades quilombolas da Paraíba

Nome da comunidade / N° de famílias		Ano de publicação	Município	Localização/ Mesorregião
Negra Paratibe	120	28/07/2006	João Pessoa	Zona da Mata Paraibana
Mituaçu	225	19/08/2005	Conde	
Ipiranga	100	13/06/2006		
Com. Negra Gurugi	160	28/07/2006		
Matão	30	25/05/2005	Gurinhém	Agreste Paraibano
Caiana dos Crioulos	125	08/06/2006	Alagoa Grande	
Engenho Bonfim	25	25/05/2005	Areia	
Engenho Mundo Novo	24	19/11/2009		
Cruz da Menina	50	10/04/2008	Dona Inês	
Comunidade Grilo	80	12/05/2006	Riachão do Bacamarte	
Negra do Sítio Matias	53	28/07/2006	Serra Redonda	
Pedra D'água	130	25/05/2005	Ingá	
Serra de Abreu	28	04/11/2010	Nova Palmeira/Picuí	

³³ Para requerer a certidão, deve ser encaminhada uma “solicitação junto à Fundação Cultural Palmares, obedecendo aos seguintes passos: 1) Encaminhar solicitação ao Presidente da Fundação Cultural Palmares juntamente com: a) Declaração de auto-definição de identidade étnica; b) Relato sintético da trajetória do grupo (história da Comunidade); c) Ata de reunião da associação, convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, e aprovada pela maioria absoluta de seus membros; e d) No caso de não haver associação na Comunidade, legalmente constituída, a Ata de reunião convocada para tratar de assunto relativo a auto-definição, aprovada pela maioria dos seus moradores, acompanhada de lista de presença, devidamente assinada. Base Normativa: Constituição Federal de 1988, Art. 68, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003; e Portaria 98, de 26 de novembro de 2007”. Disponível em <<http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/guia-de-acesso-a-politicas-publicas-do-pbq>>. Acesso em abril de 2013.

Areia de Verão	-	09/12/2008	Livramento	Borborema
Sussarana	25	09/12/2008		
Vila Teimosa	15	09/12/2008		
Pitombeira	50	28/06/2005	Várzea	
Serra do Talhado	40	04/06/2004	Santa Luzia	
Com. Talhado Urbano	200	12/07/2005		
Comunidade Rural Negra Lagoa Rasa	36	28/07/2006	Catolé do Rocha	Sertão Paraibano
Curralinho/Jatobá	38	13/12/2006		
São Pedro dos Miguéis	23	13/12/2006		
Pau de Leite	25	Em processo		
Comunidade Negra de Santa Tereza	140	07/06/2006	Coremas	
Comunidade Negra de Barreiras	70	07/06/2006		
Comunidade Negra de Mãe D'água	125	07/06/2006		
Umburandinhas	39	07/06/2006	Cajazeirinhas	
Vinhas	22	20/01/2006		
Barra de Oitis	155	19/11/2009	Diamante	
Sítio Vaca Morta	38	24/03/2010		
Comunidade Negra Contendas	15	07/06/2006	São Bento	
Sítio Livramento	40	02/03/2007	São José de Princesa	
Domingos Ferreira	150	04/08/2008	Tavares	
Fonseca	-	19/11/2009	Manaíra	
Serra Feia	140	05/05/2009	Cacimbas	
Aracati/Chã	-	Em processo	Cacimbas	
Rufinos do Sítio São João	30	17/06/2011	Pombal	
Daniel	25	17/06/2011		
Total Geral: 38 comunidades				

Organização: Rodrigues, Maria de Fátima Ferreira, Maracajá, Maria Salomé Lopes e Almeida, Mayra Porto de. **Fonte:** Fundação Cultural Palmares e Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas-Cecneq. Atualização dos dados efetuada pela autora em maio/2013.

Das Comunidades em questão, apenas 27 estão com processos abertos na Seção INCRA/PB desde 2007³⁴. O processo mais adiantado é o da Comunidade Engenho Bonfim, que, em 2011, recebeu, a partir da ação possessória, a imissão de posse do território. No momento, ainda está à espera da titulação definitiva da terra.

No mesmo quadro elaborado, podemos visualizar, também, a variação quanto ao número de famílias. A comunidade com o menor número de famílias é a Comunidade Negra Contendas, com 15 famílias, localizada no município de São Bento, Sertão Paraibano, e a

³⁴ Fonte: INCRA-DFQ. Disponível em <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/110-relacao-de-processos-abertos>>. Acesso em março de 2013.

maior, em número de famílias, é a Comunidade Mituaçu, com 225, localizada no município Conde, na Zona da Mata Paraibana. Dessas Comunidades, apenas duas estão situadas em área urbana: a Comunidade Negra Paratibe, na Zona Sul da cidade de João Pessoa, e a Comunidade Talhado Urbano, em Santa Luzia, sertão do estado.

Quanto aos trâmites de identificação e titulação do território da Comunidade Grilo, com base nas informações de Batista (2009, p. 59), o transcurso do processo foi implantado sob a mediação e as “discussões fomentadas pelos membros da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes (AACADE-PB)”. Na entrevista que fizemos a Francimar Fernandes, a atual presidente da entidade, em maio de 2013, ela nos explicou os objetivos principais da AACADE-PB e falou sobre as dificuldades encontradas no decorrer do processo de autorreconhecimento das comunidades. Assim nos esclareceu:

Como o nosso trabalho da entidade é um pouco identificar onde estão essas comunidades, conhecer e possibilitar o autorreconhecimento, porque se a gente esperasse – acho que isso em quase em todo o Brasil – pela própria palavra, o autorreconhecimento seria muito difícil de ser de dentro pra fora: pela falta de informação, pelo o descaso histórico [...] não sairia. Essa é a missão da entidade, é isso. É localizar, conhecer, saber onde elas estão, identificar essas comunidades e na medida do possível fazer esse processo junto com eles (Entrevista cedida por Francimar Fernandes em maio de 2013)

Francimar Fernandes foi enfática ao se expressar sobre a capacidade das comunidades negras de buscarem seus direitos. Porém, em sua opinião, a busca por direitos esbarra, muitas vezes, na questão do próprio reconhecimento da comunidade - o de se enxergarem como negros e, pelo fato de serem negros, foram, na história do Brasil, pensados e construídos como diferentes, razão por que mereciam viver à margem da sociedade branca.

Com efeito, Munanga (2008, p. 13; 15) atesta que as dificuldades e os obstáculos encontrados pelos movimentos sociais, “incluído o dos negros”, na tentativa de trazer sua pauta de reivindicação ao debate no Brasil, é fruto de uma sociedade hierarquizada, marcada por forças paralisantes e por uma “ideologia racial elaborada a partir do fim do Século XIX a meados do Século XX pela elite brasileira”. No entanto, é preciso ir na contramão desse processo, ou seja, para “remover esses obstáculos, exige a construção de novas ideologias, capazes de atingir as bases populares e convencê-las de que, sem adesão às novas propostas, serão sempre vítimas fáceis da classe dominante e de suas ideologias”. A questão expressa por Munanga (2008) nos faz retomar, mais uma vez, a ocasião de nossa conversa com a presidente da AACADE-PB, quando ela diz: – *“Eles (os negros) são capazes de buscar os*

direitos eles são, mas falta esse processo” (Entrevista cedida por Francimar Fernandes em maio de 2013).

No caso da Paraíba, a AACADE-PB tem atuado muito nesse sentido, inclusive na Comunidade Grilo³⁵, promovendo a percepção de que essas populações “formam uma comunidade negra rural e quilombola e, por isso, são portadoras de direito específico” (BATISTA 2009, p.59). Coloca como ponto de partida o resgate de suas tradições, como a ciranda, por exemplo. Ao mesmo tempo em que se configura como uma busca identitária, não devemos dar menos importância a uma questão muito simples e que, constantemente, aparece nos discursos dos sujeitos. Falamos mesmo é do sentido político dessa reconstrução das tradições.

E foi pela via de um direito conquistado, com base nas legislações, no âmbito federal e no âmbito estadual³⁶, que a Comunidade Grilo, no início do ano de 2006, através da Associação dos Moradores, encaminha documentação à Fundação Cultural Palmares, requerendo desse órgão oficial o registro, em livro, do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, conforme especifica o Decreto Nº 4.887.

No mesmo ano em que encaminhou a documentação à FCP, a Comunidade Grilo obteve a certidão de autorreconhecimento e, no ano de 2007, abriu processo administrativo na seção INCRA-PB. Desse período até o presente momento, ano de 2013, algumas questões sobre os trâmites da regularização do território quilombola foram encaminhadas.

No ano de 2009, foi elaborado o RTID, a partir do contrato firmado entre o INCRA e a Fundação Parque Tecnológico da Paraíba (PaqTcPB)³⁷, sob a coordenação da Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista. Vale salientar que, em virtude dessa parceria, o levantamento

³⁵ Quando entrevistamos Francimar Fernandes, presidente da AACADE-PB, em maio de 2013, ela afirmou que a entidade vem atuando na Comunidade Grilo, entre os anos de 2004/2005. As indicações de ir ao encontro da Comunidade negra do Sítio Serra Rajada, atual Comunidade quilombola Grilo, foram através da Comunidade de Pedra D'água. Já no Grilo, Francimar declara que, de lá, eles lhe indicaram outra comunidade negra rural, do Sítio Matias, localizada também nas redondezas e que tem indicações de parentesco com o Grilo. Recentemente, em 2013, em parceria com o Governo do estado, através do Cooperar, a entidade elaborou o levantamento censitário de 38 comunidades quilombolas no estado da Paraíba. Para obter mais informações sobre o papel da AACADE-PB, ver Araújo e Batista (2008), disponível em <http://www.ch.ufcg.edu.br/arius/01_revistas/v14n1-2/06_arius_v14_n1-2_d5_quilombos_na_para%C3%ADBa.pdf> Acesso em janeiro de 2013.

³⁶ “Na esfera federal, o Incra é o órgão responsável por titular as terras de quilombo seguindo os procedimentos estabelecidos no Decreto Federal nº 4.887 de 2003 e na Instrução Normativa Incra nº 57 de 2009”. Já no âmbito estadual, as legislações “são seguidas quando a titulação é conduzida por um órgão do governo do estado”. No caso da Paraíba, vigora a Lei nº 7.502, de 11 de dezembro de 2003, que “Institui o Programa de Resgate Histórico e Valorização das Comunidades Remanescentes de Quilombos na Paraíba, tendo como base o art. 68 das Disposições Transitórias da Constituição da República, e dá outras providências”. Lei disponível em <<http://www.cpisp.org.br/htm/leis/page.aspx?LeiID=23>>. Acesso em maio de 2013.

³⁷ Cf: <<http://www.paqtc.org.br/paqtc/detalhaNoticia.do;jsessionid=9804C2E32D835C480AF53BCEf781D755?i d=795>>. Acesso em outubro de 2010.

técnico para regularizar o território tornou-se mais rápido, uma vez que o INCRA-PB, há algum tempo, tem no quadro permanente apenas duas antropólogas responsáveis pelo atendimento de todas as demandas do estado.

Em 25 de maio de 2011, foi publicado, no Diário Oficial da União, seção 3, nº 58, o despacho de notificação aos não quilombolas que residem na área destinada aos negros do Grilo. A partir dessa publicação, “os não quilombolas” tiveram um prazo de 90 dias para contestar o RTID. Em conversa com Maria Esther Fortes, uma das antropólogas do setor quilombola do INCRA-PB, no mês de abril de 2012, ficamos sabendo que houve uma contestação ao RTID, um fato que presenciamos quando fizemos as análises dos documentos que se encontravam também no setor. Segundo a antropóloga, o setor responsável pela elaboração do RTID recorreu dessa contestação e expediu um documento à Procuradoria Federal³⁸, cuja função é de emitir parecer sobre o caso. Constatamos que o parecer foi favorável à delimitação do perímetro da área correspondente.

Depois desses procedimentos, emitiram o parecer para ser analisado pelo Conselho de Direitos Regionais (CDR), formado pela chefia de divisão e por superintendentes do INCRA. Esse setor, do qual tratamos anteriormente, tem a função de acatar ou não o parecer da Procuradoria Federal. Convém registrar que, no caso em questão, o Conselho legitimou o recurso expedido pelo Setor Quilombola do INCRA-PB, dando parecer favorável ao RTID da área territorial da Comunidade Grilo. Ainda seguindo os trâmites do processo, o interessado pela contestação teria um prazo de 30 dias para recorrer da decisão, o que não fez. Em fevereiro de 2013, foi publicada a Portaria nº 54, de 4 de fevereiro de 2013, em diário oficial, reconhecendo e declarando como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Grilo a área de 138,8964 ha, localizada no município de Riachão do Bacamarte.

O presidente da Associação dos Moradores, Elias Coelho Tenório, questiona-se sobre o tamanho real da área demarcada pelo INCRA, publicada pela Portaria nº 54, de 4 de fevereiro de 2013. Ele refere que a área do território de trabalho reivindicado, de propriedade de Américo Sobrinho, tem 150 hectares, sem contar a área atual de moradia que já lhes pertencia. Segundo Elias, o que foi decretado “*não dá nem a quantidade da terra dele [...] tem que incluir essa parte aqui que é onde fica todo o território da Comunidade principal, é aqui ou então fica com a parte toda de lá e nós fica com a parte daqui e pega uma parte de lá, eu não sei*” (Entrevista cedida por Elias em abril de 2013).

³⁸ A Procuradoria Federal tem sede na cidade de João Pessoa/PB.

Da fala de Elias, ficou evidente para nós a falta de informação tanto no decorrer quanto depois do processo realizado pelo órgão responsável pelo encaminhamento.

Quando o pessoal do Incra vieram tirar a medição eu acompanhei uma parte e a outra parte foi a cumade Paquinha que acompanhou né. Na parte que eu acompanhei vieram até a casa onde eu mostrei ainda agora. foi pá um canto de terra ali fica lá direto nessa direção, depoi foi no canto final, que depoi eu posso até mostrar para vocês. Vem por aqui pega uma pá de terra. Eu acho que essa terra dele não vai ser toda para a comunidade, vai só uma certa parte. (Entrevista cedida por Elias em março de 2013)

Depois de julgado em Brasília, a Presidência da República deve elaborar um decreto legitimando as áreas como de interesse social. Após dessa etapa, outras providências deverão ser tomadas pelo INCRA, por exemplo, a desapropriação da área e a avaliação dos imóveis para que sejam realizadas as indenizações e as retiradas dos não quilombolas do território.

Embora reconheçamos que houve avanços quanto à regularização das terras das populações tradicionais, nos últimos anos, no Brasil, há ainda um grande entrave por parte da bancada ruralista, com o intuito de deslegitimar o Decreto nº 4.887, no Congresso Nacional, além das dificuldades por causa das exigências burocráticas e administrativas na demarcação e titulação dessas terras, sobre as quais falamos nos parágrafos anteriores.

Quanto ao território da Comunidade Grilo, verificamos que há urgência na regularização dessas terras, pois, com frequência, a terra deixa de ser o fator principal de sobrevivência para eles, e os homens, sobretudo, os jovens, estão cada vez mais migrando para os centros urbanos em busca de trabalho e de renda, especialmente na construção civil, pois, como ainda não possuem a titulação das terras, não há área para todos manterem os roçados, tampouco os moradores têm condições financeiras de alugar a terra para o plantio. A incerteza e a demora da regularização do território assolam todos eles. Atualmente, eles têm acesso, de fato, à área destinada à moradia que, conforme dissemos, já lhes pertencia.

1.3 Ser negro ou quilombola? A identidade – territorialidade – étnica do Grilo antes e depois do autorreconhecimento

Antes de dar início a essa questão, justificamos algumas escolhas teórico-metodológicas. Aqui trabalharemos com o conceito de etnia, no sentido de que as lembranças e a memória são elementos relevantes na construção das relações materiais e imateriais entre

o grupo étnico e o território. Para isso, apoiamo-nos no que infere Bonnemaïson (2002), quando afirma:

A ideia de etnia e de grupo cultural interessa ao geógrafo porque traduz a ideia de um espaço-território. De fato, a territorialidade emana de etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida de um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território (BONNEMAISON, 2002, p. 96-97).

Para o presente caso, partimos da concepção de que discutir temas que versam sobre identidade, cultura, raça e etnia é algo difícil, ao tratarmos da questão de ser negro no Brasil. É fato que, nos últimos anos, na América Latina, tem surgido, cada vez mais, uma série de pesquisas que contribuem para a (re) discussão e redefinição das identidades nacionais e trazem à tona debates de grande relevância sobre como foi construída essa tal identidade.

Nos cenários nacional e internacional, surgem novos horizontes que passam a incluir os grupos sociais marginalizados na história do Brasil, sobretudo, os negros. Assim, algumas pesquisas nos ajudam a pensar a questão da identidade: a de Ianni (s/d), a do jamaicano Stuart Hall (2009; 2011), que parte da ideia de que há uma crise de identidade nacional, na sociedade moderna. O autor estuda profundamente a diáspora afro-caribenha, e Kabengele Munanga (2008, p. 15), traz uma rediscussão sobre a identidade nacional, particularmente no Brasil, com foco no debate da mestiçagem. Essa identidade, para o autor, “recorreu aos métodos eugenistas, visando ao embranquecimento da sociedade”³⁹.

Segundo Ianni (s/d, p. 2), há uma tendência muito forte, em “diferentes setores sociais”, a se buscarem explicações para o que vem acontecendo na “história e no pensamento latino-americano e caribenho”. Para este autor:

[...] já são muitos os que contribuíram e os que continuam a contribuir para o esclarecimento de enigmas e antinomias que caracterizam a originalidade e a vivacidade de realidades locais, nacionais, regionais e continentais da América Latina e Caribe. Eles se debruçam sobre o tecido e os movimentos da sociedade, formas de sociabilidade, jogos de forças sociais, estruturas de dominação e apropriação, compreendendo as várias modalidades de trabalho escravo e livre, as castas e as classes, a cultura política patrimonial, o racismo aberto e disfarçado, o mito da ‘raça cósmica’, o mito da ‘democracia racial’ [...] São pensadores que esclarecem a originalidade e o insólito, a

³⁹ Para Arruti (1997, p.), a população negra “representaria para ele o problema da desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade), da necessidade de absorver, integrar, mas sem se contaminar, sem deixar que esse outro, tão íntimo e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca”.

novidade e o surpreendente, do que foi e tem sido a sociedade e a economia, a política e a cultura, o modo de ser e a imaginação de diferentes indivíduos e setores sociais [...] (IANNI, s/d, p. 2).

Pensando em como dar prosseguimento à pesquisa, ao tratar da temática da identidade étnica ou da territorialidade étnica, como “expressão de um comportamento vivido” (BONNEMAISON, 2002, p. 107), em particular, na Comunidade Grilo, e tentando, como bem coloca Octavio Ianni, debruçar e contribuir com a análise desse novo movimento da sociedade, algumas indagações fizeram-se presentes, por exemplo - Os moradores da Comunidade Grilo se reconhecem como negros? Eles se reconhecem como quilombolas? Sabem o que significa ser quilombola? Quanto ao processo de autorreconhecimento, configurou-se para eles como uma prática identitária ou política?

Assim, com base nos trabalhos desenvolvidos por Araújo e Batista (2008) e Batista (2009; 2011), constatamos algumas fragilidades em torno do nosso objeto quanto à questão da identidade quilombola. Algumas afirmativas, confessamos, deixaram-nos um tanto intimidadas de estar diante de uma identidade “forjada”⁴⁰, devido a afirmativas do tipo: “os moradores do Grilo não concebem a ideia de ser um quilombo, já que para a maioria isso não faz sentido” (BATISTA, 2011, p. 45).

A questão da identidade quilombola, na Comunidade Grilo, é algo muito recente, que teve início em 2006, quando encaminhou documentação à FCP, requerendo o registro do reconhecimento da comunidade como remanescentes de quilombo. Desse período para o ano de 2013, são apenas sete anos que os separam de algo que eles não conheciam.

Quando colocamos no roteiro de entrevista a questão da identidade quilombola, pensávamos que esse tema fosse ser tratado por eles com certo receio, como ocorrera em Batista (2009; 2011), pois um dos fundamentos que lhes garante o direito a terra é o autorreconhecimento de serem remanescentes de quilombo. No entanto, percebemos que essa questão é tratada com muita tranquilidade. Embora isso ainda não seja algo consolidado, todos os moradores com os quais tivemos a oportunidade de dialogar se identificam como quilombolas, apesar de percebermos que há uma preocupação em se afirmarem – E- *aqui a gente é tudo quilombola*⁴¹; P - Mas a senhora é quilombola? E- *Eu sou quilombola, é claro,*

⁴⁰ Munanga (2008).

⁴¹ Entrevista cedida por Maria Aparecida Tenório, conhecida como Pixuca, em maio de 2013.

*que eu moro aqui no quilombo, né minha filha!*⁴²? P- E você é quilombola, Paquinha? E- *Demais*⁴³.

Quando Batista (2009, 2011) enfatiza que os moradores do Grilo, no momento do RITD, “não concebem a ideia de ser um quilombo”, e analisando esse processo hoje, percebemos que houve algumas mudanças e avanços nesse sentido. Como já referimos, os moradores que entrevistamos se reconhecem como quilombolas. Isso é possível, pois a identidade, como esclarece Munanga (2008, p. 14), “é um processo, e nunca, um produto acabado”.

Assim, segundo Munanga, Hall (2011, p. 13) também parte da perspectiva de que o sujeito pós-moderno, descentrado, contraditório, não tem uma identidade fixa, permanente ou acabada, que é dinâmica e surge a partir de um colapso resultante de mudanças estruturais e institucionais. Segundo Hall (2011, 13), para esse tipo de sujeito,

A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadoras ao redor de um “eu” coerente [...] Se sentimos que temos uma identidade unificadora desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL 2011, p. 13).

A Constituição Federal de 1988 foi o marco legal e histórico que correlacionou a questão quilombola ao direito a terra. A terra/território, nesse caso, assumiu uma função tanto social quanto simbólica, o que, de certa forma, fortalece a identidade étnica do grupo. Essa terra/território seria o espaço simbólico para o qual Bonnemaïson (2002) chama a atenção.

Lifschitz (2011) afirma que a identidade quilombola não surge espontaneamente, “como se se tratasse da legitimação de uma identidade já consolidada”, é algo que está em processo de construção. Esse processo é lento, inclusive na Comunidade Grilo. Lifschitz (2011) assegura que

as comunidades quilombolas estão dispersas geograficamente e são heterogênea do ponto de vista de suas trajetórias culturais e em muitos casos existiram bloqueios a essa adstrição identitária. Seja pela forma de ocupação

⁴² Entrevista cedida por Rita dos Santos Tenório em maio de 2013.

⁴³ Entrevista cedida por Leonilda Coelho Tenório dos Santos em maio de 2013.

territorial ou pela existência de outras lealdades religiosas e culturais, nem todas as Comunidades se reconhecem como quilombolas.

De fato, temos a convicção de que não é fácil assumir essa marca identitária que, na história do Brasil, teve o peso da escravidão e do racismo. São negros e, ao mesmo tempo, são novos sujeitos com pretensão de cidadania plena, comunidades remanescentes de quilombos, são quilombolas, na verdade, o que “restou”⁴⁴ das comunidades negras rurais vinculadas aos quilombos⁴⁵. Araújo e Batista (2008, p. 72) contribuem com essa análise quando ilustram a seguinte assertiva:

O auto-reconhecimento não garante o fim da discriminação, ao contrário, podemos dizer que o preconceito é até mesmo ampliado, pois é agregado aos outros existentes. É o caso, por exemplo, de se associar o direito territorial a uma identidade negativa: *‘não queremos tomar terra como os sem terra’*, frase ouvida de um morador do Grilo, quando indagado sobre a terra que deveria ser apontada enquanto a terra da comunidade. Para muitos dos participantes desse cenário, uma das ações mais importantes, é, ao lado da implementação das políticas governamentais, se *‘trabalhar a consciência de ser negro’*, tornando positivo o que é, até então, vivido enquanto condição negativa.

Quando indagamos aos moradores se sabiam o que significava quilombola, alguns afirmaram que não – *Eu não entendo o que é quilombola não, tô aqui no quilombo, mas não entendo*⁴⁶. Na maioria dos casos, a pergunta era direcionada a nós. Quando pedimos que eles falassem o que entendiam por quilombola, as respostas foram variadas. No entanto, nos relatos, predominaram as questões associadas à melhoria na qualidade de vida da comunidade, o acesso a determinadas políticas públicas, por exemplo, a construção das cisternas, o direito a cesta básica e a possibilidade de obter a terra para plantar. Mas, em outros casos - poucos - alguns correlacionam a questão quilombola a uma comunidade formada por negros. Disso, coletamos relatos surpreendentes pela eloquência sobre a questão. Um deles foi este de Rosicleide Coelho dos Santos, de trinta e seis anos:

⁴⁴ Arruti (2007) no artigo A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas, chama atenção e faz uma crítica as “criações sociais”, neste caso em particular a de “Comunidades remanescentes de quilombos”, que, segundo o autor, foram “feitas, simultaneamente, de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos”.

⁴⁵ Na atualidade, há uma ressemantização do conceito de quilombo. Sobre isso, ler Arruti (2008), Almeida (2002), Leite (2000), Lifschitz (2011), entre outros. Nos próximos capítulos, discutimos brevemente sobre essa releitura do conceito na atualidade.

⁴⁶ Entrevista cedida por Rita dos Santos Tenório em maio de 2013.

[...] a gente somos uma, assim, uma comunidade né, que antigamente eram escravos né, eram escravos ditado, e que veio a, e formaram né, o quilombo, aqueles quilombolas que eram refugiado, que fugia e formava aqueles quilombo, aquela comunidade né. Aí hoje são livre né, são liberto. Aí eu falo assim, eu, o conhecimento né chegô, teve algum conhecimento da gente negro né [...] a gente fumo valorizado né. Agora nos somo liberto e eu creio que formaram esse quilombo, não como seja assim totalmente fugido como antigamente né, mas uma coisa bonita, que somos unidos, que hoje somos liberto, somos uma comunidade negra com todo o prazer né isso, e somos um povo unido, **que hoje a gente temos o valor que antes a gente não tinha**, né isso. Aí eu creio assim, que esse quilombola novo, porque primero assim, tem gente que pensa assim, mas quilombola que tem é aquele povo que fugia pro quilombo era escravo. Só que hoje tá mudado. Hoje somo liberto, libertado, liberado. E uma coisa que é muito importante pra gente, porque hoje podemos dizer assim, hoje eu sô livre, sô quilombola livre, que podemos lutar por um objetivo, **pelo meu direito**, pelos meu deveres. Eu acho muito bonito (entrevista cedida por Rosicleide Coelho dos Santos em maio de 2013).

A entrevistada fala com bastante propriedade sobre o que, para ela, significa quilombola e relata as relações de união do grupo, associando o termo à comunidade formada por antigos escravos e que hoje eles foram valorizados, razão por que são portadores de direitos e de deveres. Por isso pensamos nas questões colocadas por Munanga (2008), da necessidade de construir novas ideologias nesses grupos, como o que vem ocorrendo no Grilo, onde os agentes externos⁴⁷ têm atuado nesse processo identitário, na valorização da negritude e na conscientização política do grupo.

Em outra ocasião de entrevista, dessa vez, com Leonilda, conhecida como Paquinha, perguntamos a ela sobre a identidade quilombola e negra:

P-E você é quilombola Paquinha?

E- Demais.

P- Você é negra?

E- Com muito orgulho, adoro minha cor, meu jeito e agora mais ainda.

P- Já sofreu preconceito por ser negra?

E- Aqui dentro da comunidade tem nego falando de nego, é verdade. E vocês são tão branquinho! **Aí diz assim: é moreninha, pra agradar, aí eu digo é**

⁴⁷ Vale salientar também o papel dos pesquisadores de instituições de ensino superior, que vêm desenvolvendo trabalhos que trazem à tona elementos importantes que colaboram para essa construção identitária e política. Além de trazer o debate em âmbito acadêmico, institucional, levam as discussões e as demandas desses grupos em âmbito nacional, através dos trabalhos de TCC, Mestrado, Doutorado e de publicações de artigos científicos, em revistas e nos anais de eventos, que são disponibilizados por meio de sistema eletrônico de alcance mundial. Na UFPB, por exemplo, são vários grupos e núcleos de pesquisa que têm atuado nessas frentes de debate, quais sejam: o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFPB), o Grupo de Estudos Integrando Competências, Construindo Saberes, Formando Cientistas (GEINCOS/UFPB), o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Informação, Educação e Relações Étnico-raciais (NEPIERE/UFPB), o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos (NCDH/UFPB), Gestar: território trabalho e cidadania (CNPq/UFPB), entre outros.

nego, fui ver no dicionário. A palavra negro é uma palavra muito bonita (Entrevista cedida por Leonilda Coelho Tenório dos Santos em maio de 2013, grifo nosso)

Paquinha, como gosta de ser chamada e como é mais conhecida, é uma das lideranças da Comunidade quilombola Grilo, que tem uma consciência política e identitária bastante consolidada, como podemos constatar na narrativa. É ela que mobiliza o grupo nessa construção da identidade étnica. Em sua narrativa, identificamos uma questão que Munanga (2008, p. 112) chama a atenção, sobre a diversidade de classificações raciais⁴⁸ usadas pelos não brancos, na década de 1980, para negar a sua “realidade étnica”- “Aí diz assim: é moreninha, pra agradar. Aí eu digo: é nego”.

O autor constata que, embora a ideologia do “embraquecimento físico” tenha fracassado no Brasil, seus “mecanismos psicológicos” ainda permanecem bastante arraigados no “inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços”. Isso, para ele, tende a prejudicar “qualquer busca de identidade baseada na negritude e na mestiçagem, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior” (MUNUNGA, 2008, p. 15-16).

A identidade quilombola também não seria um sistema classificatório que serve para negar a realidade étnica do grupo?

As comunidades quilombolas surgiram no cenário nacional com uma denominação que lhes permite ter acesso a políticas públicas. Araújo e Batista (2008, p. 72) inferem que

o processo de auto-reconhecimento não é automático, bastando chegar à comunidade e discorrer sobre os benefícios que o auto-reconhecimento da condição quilombola trará, e assim as pessoas passarem a aceitar de imediato, pois o preconceito vivenciado por essas comunidades não é vencido ou superado através da implementação de programas de governo.

Isso é fato, mas não significa que, na Comunidade Grilo, houve uma cultura ou uma identidade forjada nesse processo, ao contrário, a questão que se coloca e, talvez, seja a mais importante, é que o estado brasileiro, mais uma vez, tentando uniformizar uma diversidade socioespacial que é singular de cada grupo étnico, o que seria um tipo de controle cultural⁴⁹,

⁴⁸ Segundo Munanga (2008, p. 112-113) “Clóvis Moura, após o censo de 1980, ilustra com eloquência a adesão popular ao mito de democracia racial brasileira e ao ideal de branqueamento sustentado pela mestiçagem [...]”. O autor destaca 136 respostas sobre a cor dos brasileiros e afirma: “[...] Esse total de cores demonstra como os brasileiros fogem de sua realidade étnica, de sua identidade, procurando, mediante simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior, isto é, branco”.

⁴⁹ Arruti (2007).

traz à tona uma classificação social - a de remanescente de quilombo - colocando-o de cima para baixo. No caso da Comunidade Grilo, eles se reconhecem como negros e se identificam como quilombolas. Na verdade, os moradores de lá buscam resgatar, por meio dessa identidade, que é singular, suas práticas e manifestações culturais, como veremos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2 – CAMINHO E PERSPECTIVA TEÓRICA DA PESQUISA: interpretação das manifestações culturais na Comunidade quilombola Grilo, Paraíba

Cantiga do cajueiro

Cajueiro abalou, mais abalou, deixar abalar (refrão), minha comade [...] é linha preta, é linha branca, é linha roxa e eu não faço a minha trouxa pra poeta desmanchar.

A maior festa do Grilo aqui de antigamente era a [...] ciranda. Quando a festa daqui era ciranda, não existia baile não, tudo era ciranda, ai eu lembro muito! [...] nós queremos ter de novo. (Leonilda Coelho Tenório dos Santos)

As epígrafes citadas na abertura deste capítulo resultam de entrevistas realizadas com moradoras da Comunidade quilombola Grilo. A primeira, a “Cantiga do cajueiro”, foi apresentada por uma das “cirandeiras⁵⁰”, Maria de Lurdes Tenório Cândido⁵¹; a segunda decorreu do momento em que indagávamos Paquinha⁵² sobre as festividades da comunidade, e a ciranda foi a lembrança mais destacada em suas narrativas.

A dança e a música são componentes inerentes à cultura negra que “revelam expressões corporais e valores do grupo”, como expressa Moreira (2009, p. 93). Visando “reconstruir” suas tradições, a ciranda se apresenta como uma marca ou elemento de tomada de posse da identidade negra na Comunidade Grilo. Essa resistência é estudada através de vários caminhos, e um deles é que, em capítulo reservado na obra “A invenção das tradições”, o célebre Hobsbawn (2008, p. 9) denomina de “tradição inventada”, a qual, para o autor, refere-se a

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

A dança, nesse caso, funciona como um sinal diacrítico⁵³, um traço identitário da cultura negra, uma diferença marcada pelo pertencimento, que os coloca numa divisão das fronteiras entre os de fora e os de dentro. Com a ciranda, a comunidade busca “uma

⁵⁰ Entende-se por cirandeiras o grupo formado pelas mulheres do Grilo que dançam a ciranda.

⁵¹ Entrevista cedida em agosto de 2012.

⁵² Entrevista cedida em maio de 2012.

⁵³ Tomando como referência a leitura de Barth (2000).

continuidade em relação ao passado”, conforme expressa Hobsbawn (2008, p. 9), e essa “reconstrução de saberes e de práticas tradicionais”, muitas vezes, é promovida, sobretudo, pelos agentes externos, conforme mostramos no capítulo anterior (LIFSCHITZ, 2011, p. 29-30).

Pensando em como continuar investigando a interpretação da construção da territorialidade e, como consequência, a identidade cultural e étnica no território investigado, apresentamos, neste capítulo, as principais discussões acerca da abordagem teórica dos conceitos e das noções de cultura nas ciências humanas e como esse conceito trouxe para a Geografia novos olhares e caminhos epistemológicos, com base no que expressa Rodrigues (2011, p. 119), quando afirma:

A consciência da cultura como patrimônio, nos leva a tomar as dimensões simbólicas da construção territorial como referência à Geografia, pois sabemos que o território comporta em si vários sentidos e um deles é o sentido simbólico que conduz e possibilita o fortalecimento das territorialidades e do sentimento de pertencimento ao território, ao lugar, à região e, até mesmo à nação. (grifo nosso)

Muitos autores têm contribuído em debates sobre a participação de estrangeiros nesse processo, o de trazer à tona práticas tradicionais/culturais que, até então, estavam distantes da memória do grupo. Lifschitz (2011) sugere que se deve discutir a questão das comunidades quilombolas a partir de um novo termo, o de neocomunidades, que resulta das novas configurações comunitárias da América Latina, em particular, no Brasil, de uma recriação de identidades através da ação dos agentes externos/modernos⁵⁴. Essa reconstrução de “identidades étnicas” ou de “fortalecimento das tradições” vem à tona a partir do marco histórico da nossa Constituição Federal de 1988, Artigo 68 do ADCT, que respalda o direito das comunidades negras de terem acesso as suas terras e o poder de praticar suas manifestações culturais. Lifschitz (2011, p. 29-30) explica que

os contextos que denominamos com o termo de neocomunidades problematizam essa perspectiva porque a relação entre a comunidade e os "outros" se estabelece em um mesmo espaço de interação. Trata-se de um fenômeno singular, em que agentes modernos desenvolvem projetos para a **reconstrução de saberes e práticas tradicionais**, que acontecem no próprio espaço da comunidade. Participam na recriação de identidades culturais no contexto das próprias comunidades.

⁵⁴ O autor elenca como agentes externos/modernos “as instituições e agências privadas (agências culturais, ONGs, turismo cultural, dentre outras)” (LIFSCHITZ, 2011, p. 13).

No que diz respeito ao que foi explorado pelo autor, ressaltamos que, embora o papel dos movimentos sociais, das ONGs e das pastorais seja importante nesse cenário, na perspectiva de proporcionar às comunidades o protagonismo e a ação que os levam a reivindicar sua condição de negros, não constroem um novo, mas ativam o que há de mais identificador desses grupos: a memória.

Para entender essas circunstâncias que foram aparecendo no campo da pesquisa, precisamos tomar emprestado o saber de outras disciplinas, visto que, conforme expressa Claval (2011, p. 20), o esforço dos geógrafos “não é nunca solitário e não pode ser dissociado dos que efetuam, na mesma época, os especialistas de outras ciências: a epistemologia da Geografia não pode ser compreendida se ignorar os esforços efetuados paralelamente em outros domínios”.

2.1 Geografia e interdisciplinaridade: uma relação possível?

Considerando as abordagens de Claval (2011) e em virtude da importância do diálogo com outras áreas do saber, enunciamos, neste momento, a nossa busca por uma abordagem interdisciplinar na Geografia, tendo em vista a compreensão revelada por Santos (2010, p. 74), quando afirma que o conhecimento disciplinar “tende a ser um conhecimento disciplinado, isto é, segrega uma organização do saber orientada para policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que as quiserem transpor”. Ao dialogar com outros campos do saber, vemos a possibilidade de compreender a diversidade dos fenômenos sociais inerentes ao nosso objeto de estudo. Compreensão semelhante se revela na fala de diferentes autores que discutem o tema e nos quais nos apoiamos para fundamentar nossa pesquisa.

Evidenciamos também o caráter revelador das reflexões postas por Silva (2009) acerca da presença da interdisciplinaridade na formação geográfica. Destaca o autor essa influência no “modo de pensar e de fazer Geografia no Brasil”, no momento de implantação do Curso de Geografia no país, com a contribuição de Pierre Monbeig. Sobre essa questão, Silva (2009, p. 20) infere que

a necessidade da troca de experiência entre os pioneiros que implantaram o curso de Geografia no país elegeu a interdisciplinaridade como uma das possibilidades para investigar fenômenos que pressionam a mescla das divisões tradicionais do conhecimento, especialmente entre Geografia, História, Sociologia e Antropologia.

Concordamos também com as afirmativas de Gomes (2009, p. 73) que, ao delimitar as dimensões dos fenômenos econômicos, políticos e culturais, evidencia que essas dimensões são inter-relacionadas, e abrir mão delas significaria deturpar a compreensão dos fenômenos, porquanto “os fenômenos não são nunca exclusivamente econômicos, políticos ou culturais, mesmo porque teríamos dificuldades em defender os limites dessas esferas”.

Assim, apropriamo-nos dessas questões, porque a Geografia, durante muito tempo, segundo Claval (2011), não estabeleceu um diálogo que proporcionasse o entendimento das relações do homem com o ambiente. Há um momento em que a ciência geográfica sente a necessidade de buscar em outros campos novas maneiras de olhar a paisagem. Essa prática só foi possível, ainda segundo Claval (2011, p. 220-221), com a intervenção vinda “do exterior, a irrupção da fenomenologia nas ciências sociais”, ou seja:

A corrente nova parece virar as costas à atualidade: volta-se para as lembranças de infância e a maneira como modelam a sensibilidade das pessoas; fala-se daquilo que dá charme às paisagens; descobre-se a festa, o espetáculo [...] em vez de se empenhar em crescimento e em troca desigual, os geógrafos se questionam sobre identidades coletivas e sobre a maneira como se enraízam no território; voltam-se aos mitos e ao sentido que dão à vida dos homens.

Esses argumentos postos por Santos, Silva, Gomes Claval e Souza nos estimularam a interpretar o território quilombola Grilo, a partir de elementos da ordem social, econômica e política que resultaram em ordenamentos na configuração territorial atual da Comunidade Grilo. Para compreender esse processo de construção em sua diversidade e totalidade, consideramos necessário fazer o cruzamento do saber geográfico com outros campos do saber. No sentido posto, dialogamos com a História, a Sociologia e a Antropologia.

Para discutir sobre a importância da dimensão econômica, recorremos a uma discussão feita por Engels, em carta para J. Bloch, no ano de 1890, na obra de Marx (2010, p. 103-104), quando, ao discorrer sobre o rumo das concepções vulgares que tomou o materialismo histórico, no Século XIX, revela que nem ele nem Marx jamais afirmaram que o fator econômico seria o único determinante da história, porque “o fator que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real”. Ainda de acordo com o mesmo autor,

[...] a situação econômica é a base, mas os diversos fatores da superestrutura que se erguem sobre ela – teorias jurídicas, políticas, filosóficas, as ideias religiosas e o seu desenvolvimento ulterior até a sua conversão num sistema

de dogmas – exercem também sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam, em muitos os casos predeterminam, a sua *forma*.

Não é nossa intenção negar a importância do debate sobre o modo de produção capitalista e as contradições sociais e políticas que esse modelo, desigual e contraditório, traz para nossa sociedade⁵⁵. Apenas nos chamam a atenção outras dimensões da realidade que se somam e que se manifestam ambigualmente, em consonância com a dimensão econômica e, que, muitas vezes, até se desdobra dela, como a dimensão cultural, que, não raras vezes, entrelaçada com a dimensão econômica da sociedade, constrói, reconstrói e dinamiza a paisagem que representa e que a alimenta. No presente caso, nossas reflexões estão voltadas para a dimensão espacial da cultura, na transformação do território e na construção da territorialidade e, como a identidade, insere-se no plano das estratégias políticas e culturais em nosso estudo de caso. A interpretação demanda informação e revela, em seu rito, sutilezas que nos fazem lembrar três autores: Clifford Geertz (1989), Bosi (1998) e Chauí (1988).

Bosi (1998, p. 11) recorre à origem das palavras para reafirmar o vínculo indissociável entre os fenômenos e a linguagem. Assim, argumenta: “começar pelas palavras talvez não seja coisa vã. As relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem”. Geertz (1989) nos faz desconfiar da aparência e nos convida a refletir sobre questões aparentemente banais, como uma mera piscadela que, por si só, nada significa, mas, em um grupo social, pode ter diversos sentidos e significados. Chauí (1989) traz o termo ambiguidade, que nos fornece subsídios para pensar a dinamicidade que envolve o grupo social pesquisado.

Do exposto, enunciamos algumas indagações necessárias para pensar no caminhar teórico desta pesquisa. Afinal, o que entendemos sobre cultura? A ciranda, como prática remanescente, é um elemento cultural gerador de identidade e de estratégias no território do Grilo? Como esse elemento cultural colabora no sentido de dar forma material e simbólica ao território? Essas questões, como pano de fundo, permitem-nos concordar com a colocação de Rodrigues (2011, p. 119), ao afirmar que “a consciência da cultura como patrimônio nos leva a tomar as dimensões simbólicas da construção territorial como referência à Geografia”. Assim, antes de trazer para debate as reminiscências relativas às práticas culturais, sobretudo, a ciranda, que evocam crenças e valores e constroem o sentimento de pertencimento na construção, produção e reprodução da territorialidade, achamos necessário historiar o conceito

⁵⁵ Sobre esse tema, há um acúmulo de informações e de debates desde o Século XIX. Na geografia agrária brasileira, há uma diversidade de trabalhos que lemos e conhecemos. Um exemplo deles é de Oliveira (1986).

de cultura, tentando mostrar como esse elemento, comumente esquecido pela Geografia, foi preocupação das investigações dessa ciência.

2.2 Breves notas sobre cultura: rumos dos fatos culturais em geografia

Podemos dizer que, atualmente, há uma vastidão de adjetivos que, em nosso vocabulário, passaram a acompanhar e complementar o conceito de cultura. Utilizado em diferentes espaços institucionais, tanto na Academia quanto nos meios de comunicação social, sobretudo na mídia, esse conceito, apesar de fazer parte da nossa linguagem cotidiana, muitas vezes não é explicitado, e sua origem e sentido social não são postos.

Optamos por iniciar o conceito de cultura vinculada à história do povo alemão, visto que, nesse país, tal termo esteve associado a uma questão política e de resistência. Para esse debate, trazemos as análises do sociólogo Elias (1994) que, na obra clássica, “*O processo civilizador*”, trabalha os significados atribuídos, a partir do processo social, aos conceitos de *Civilização e Kultur*, expressões que traduzem as diferentes compreensões dos franceses, ingleses e alemães do processo civilizador dos povos.

Elias (1994, p. 23) parte do pressuposto de que esses dois conceitos expressam a autoimagem do Ocidente, sobretudo, a palavra *civilização*, a qual vai resumir “tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades contemporâneas mais primitivas”, inclusive em relação a nossa sociedade. Falamos das sociedades francesa e inglesa. Civilização pode designar tanto as questões de cunho material quanto imaterial, como o nível tecnológico de uma sociedade, as maneiras como essa sociedade se porta em relação a outra, o crescimento e o desenvolvimento científico que ela detém e o que diz respeito às ideias simbólicas, desde a religião até os costumes.

Para o autor, existe uma distinção fundamental em relação ao conceito de civilização elaborado pelos ingleses e pelos franceses, de um lado, e pelos alemães, de outro. Elias (1994, p. 25) refere que,

para os primeiros (ingleses e franceses) o conceito resume seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da comunidade. Já no emprego que lhe é atribuído pelos alemães *Zivilisation*, significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana.

Para os alemães, a palavra que expressa e revela o orgulho de suas realizações é *Kultur*, que “dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos”, ou seja, “o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual” (ELIAS, 1994, p. 24-25).

O conceito atribuído pelos alemães a *Kultur*, em contraposição ao de civilização, relacionava-se a sua maneira de produzir, de pensar, de se ver como modelo no crescimento intelectual e político da humanidade e está relacionado às diferenças nacionais, à identidade e à resistência.

Elias (1994) chama-nos a atenção para o fato de que, no decorrer de determinado tempo histórico de uma sociedade ou de um grupo, os conceitos podem assumir significados diferentes tanto na fala quanto na escrita, pois “nasceram de um conjunto específico de situações históricas”. Em verdade, as palavras são usadas “repetidamente até se tornarem instrumentos eficientes para expressar o que pessoas experimentaram em comum e querem comunicar [...] suas próprias experiências no significado das palavras” (ELIAS, 1994, p. 25-26).

O conceito de cultura trabalhado nas pesquisas geográfica, etnológica, antropológica e histórica, dentre outros, ampliou seus significados e abrangência em relação ao momento em que esse mesmo conceito se originou na Alemanha (ELIAS, 1994). Transcorrido mais de meio século (1939) da publicação do livro “O Processo Civilizador”, a discussão posta por esse autor é sobremaneira relevante para nos ajudar a buscar as origens dessa discussão e da valorização dessa dimensão na história social. Contudo, a incorporação do termo ‘etno’ a diferentes campos do conhecimento traduz uma busca de inserção, nesses diferentes campos do saber, da dimensão cultural numa perspectiva epistemológica, o que antes era pouco valorizado ou negligenciado.

Na ciência geográfica, os estudos culturais têm despertado entre os pesquisadores mais atenção nas últimas décadas do século passado. No entanto, alertamos que o olhar geográfico, na investigação dos fatores culturais de um povo ou de uma sociedade, não é recente na história do pensamento geográfico. Os alemães, conforme destacamos nos parágrafos anteriores, utilizavam o conceito para expressar a maneira como imprimiam na paisagem suas formas artísticas, filosóficas, religiosas, intelectuais e o orgulho por pertencerem a determinado grupo, com diferenças no contexto nacional e no contexto das disputas de que foi

palco a Europa nos Séculos XVIII e XIX. Isso fica bastante claro, quando dialogamos com os referenciais que tratam das concepções epistemológicas de Elias (1994) e do geógrafo alemão, Friedrich Ratzel.

Para o momento, partimos das análises que ele faz dos fatos da cultura, apesar de seus interlocutores, em muitos casos, terem omitido esses aspectos em sua obra (SAUER, 2007, p. 20). Segundo Raffestin (1993), Claval (2011) e Capel (1981), a abordagem material da cultura na Geografia foi fruto das investigações de Ratzel em sua *Antropogeografia*, publicada no final do Século XIX. Conforme afirma Raffestin (1993, p. 12), um dos grandes teóricos da história do pensamento geográfico, Ratzel “está num ponto de convergência entre uma corrente de pensamento naturalista e uma corrente de pensamento sociológica”. Sua dualidade conceitual está expressa na obra *Antropogeografia*, também considerada como base epistemológica do seu pensamento. Raffestin (1993) refere que seu interesse também estava nas investigações dos grupos humanos, ao trabalhar com mobilidade, migração e diferenciação étnica.

Para Capel (1981, p. 286), a Antropogeografia ratzeliana constitui o resultado “entre su concepción orgánica o biogeográfica, su preocupación por los problemas de la difusión y migraciones, y la tendencia etnográfica presente em autores anteriores – como Peschel –, la cual fue uno de los pilares básicos de la fomación de Ratzel”.

No capítulo que Ratzel dedica às análises sobre migração e diferenciação étnica, Capel (1981, p. 287) destaca a seguinte questão:

Se trata de la parte em la que más claramente se refleja sus preocupaciones etnográficas y las discusiones mantenidas em Munich [...] **se estudiam ampliamente los fenômenos de difusión, que luego contituirían uma importante línea de investigación geográfica⁵⁶, y que recientemente han vuelto a atraer la atención de los geógrafos** (grifo nosso).

Claval (1999) afirma que Ratzel, ao investigar a Geografia dos Estados Unidos, privilegiou os aspectos materiais da cultura, partindo de um significado de cultura como um conjunto de artefatos utilizados pelo homem por meio da sua relação com o espaço. A partir disso, Ratzel passou a se interessar pela Geografia Política.

⁵⁶ Nesse momento o autor faz referência a obra de Carl O. Sauer, o qual contribuiu para os novos desdobramentos da Geografia, mais especificamente na Geografia Cultural norte-americana da Escola de Berkeley, a qual será tratada mais adiante.

Nesse período (Século XIX), o evolucionismo de Darwin era o manual científico norteador nos estudos da natureza e dos grupos humanos, e Ratzel foi mais um dos adeptos dessa teoria na disciplina. Nesse contexto, afirma Claval (2011), “a Geografia que elabora é a primeira a atribuir um lugar essencial ao evolucionismo”. Ratzel encarou o evolucionismo como uma possibilidade de se compreender o desenvolvimento dos povos através do Estado, que dependeria do solo ou do território para sobreviver. Raffestin (2003) esclarece que “Ratzel partiu da ideia de que existe uma estreita ligação entre o solo e o Estado. Trata-se de uma ilustração política daquilo que se chamou de determinismo, que teve seus defensores e seus detratores inflamados” (RAFFESTIN, 2003, p. 12).

Apesar da importância das leituras de Ratzel, Raffestin (1993, p. 16) faz algumas ressalvas em relação as suas teorias, ao colocar o Estado em uma posição centralizadora, negando outras relações de poder. Isso, para ele, é extremamente confuso, pois “ou o Estado detém o poder e é o único a detê-lo, ou é o poder superior e é preciso construir a hipótese de poderes inferiores que podem agir com ele”.

Segundo Capel (1981), existe uma oposição quanto aos princípios deterministas na obra de Ratzel, que afirma que “ningún otro ser há actuado em tal medida y tan constantemente y sobre tantos otros seres com el hombre, el cual ello há transformado profundamente la faz viviente de la terra” (RATZEL *apud* CAPEL, p. 285). Essa interpretação que o autor faz das teorias ratzelianas é, no sentido que Ratzel assume no decorrer de suas análises, a capacidade do homem de, a partir de certo nível de desenvolvimento e organização, modificar os elementos do meio natural. Contudo, ao se referir às sociedades primitivas, ou seja, com nível de “civilização” restrito, conclui que a influência do meio e do clima para essas populações é intensa.

De acordo com Sauer (2007, p. 20), os seguidores de Ratzel simplificaram o conceito ao dar as suas concepções um viés ambientalista e desconsideraram e negligenciaram os estudos culturais realizados por esse pensador. Ressalta, ainda, que suas análises foram mais utilizadas pela Antropologia do que pela própria Geografia. Os aspectos relacionados “à mobilidade populacional, às condições de assentamento humano e à difusão da cultura através das principais vias de comunicação”, ou seja, a dimensão cultural foi considerada em sua obra pela Geografia apenas como segundo plano.

Outra escola que não poderíamos deixar de lembrar é da Geografia humana francesa, a do final do Século XIX, a qual estava sob a influência da fase positivista e do evolucionismo

lamarckiano, que “valorava las condiciones del ambiente ecológico em la evolucion de los organismos geográficos”. As investigações sobre os fatos culturais na disciplina na Escola francesa devem-se, inicialmente, a um dos principais expoentes da escola, Paul Vidal de La Blache e, posteriormente, aos seus seguidores, que, definitivamente, contribuíram para consolidar a abordagem cultural francesa (CAPEL, 1981, p. 295).

Na confluência dessa reflexão de Capel (1981), outros autores, como Claval (2007), por exemplo, evidenciam que a cultura sempre esteve “presente nas obras de muitos geógrafos, mas oculta de certa maneira”, pois não havia relevância no tocante aos estudos dos fenômenos sociais que estavam presentes na paisagem geográfica, isso em decorrência da forte tradição naturalista. Dessa forma, avalia Claval (2007, 148), “os geógrafos não poderiam dar à cultura o seu devido papel”.

Claval (2007) parte da perspectiva de que Vidal de La Blache, em suas investigações, não tratava especificamente o termo *cultura* na descrição da paisagem geográfica, pois a abordagem era realizada de forma indireta, ou seja, fazia-se presente através das análises da técnica e da força do hábito, elementos dos quais dependiam os grupos humanos para se adaptar às condições impostas pelo meio ambiente. Assim, no final do Século XIX, lança o conceito de gênero de vida para estudar e explicar a relação entre os homens e o meio ambiente. É interessante ressaltar, nas leituras de La Blache, que, só a partir da técnica, esses grupos tinham a possibilidade de criar novas condições de vida, em virtude de a força do hábito ser compreendida “como o maior fator de inércia dos grupos” (CLAVAL, 2007, p. 150).

Max Sorre, discípulo de La Blache na Escola Possibilista, produziu suas concepções a partir das teorias vidalinas e foi em direção a outras perspectivas. Esse autor contribuiu com os debates sobre a noção de gênero de vida e afirma que Vidal buscou “seus exemplos na vida de populações de coletores, de agricultores e de criadores [...] descreveu os complexos de atividades habituais que são característicos de cada grupo humano e constituem a base de sua existência” (SORRE, 1984, p. 99).

Em busca de demonstrar a trajetória da Geografia francesa, Claval (2007) faz uma síntese do pensamento de vários geógrafos que contribuíram para consolidar os estudos da cultura na ciência geográfica, entre os quais, destaca-se Jean Brunhes, Pierre Deffontaines, Armand Frémont, que elabora o conceito de *space vécu* (espaço vivido), e Augustin Berque, que parte da concepção de paisagem numa perspectiva pós-moderna da Geografia, a da

subjetividade, negada durante muito tempo, mas que, na atualidade, é ponto de preocupação por parte de muitos geógrafos, principalmente os culturais, como assevera Claval (2011, p. 225):

A curiosidade para experiência humana faz nascer outro olhar geográfico. Este deixa de colocar primeiro a tônica sobre meio e espaço. Volta-se inicialmente aos lugares e as populações que o habitam. Insiste em aspectos da sua diversidade sobre a qual a enquete clássica geralmente silenciava.

A expressão *espaço vivido*, elaborada por Frémont (1974), abre novas perspectivas para a Geografia e inclui, entre outras questões, a análise da experiência dos homens que habitam determinada área. A função da Geografia, nesse momento, é a de “dizer o que significam a paisagem, o campo, a cidade e a natureza para as populações locais” (CLAVAL, 2003, p. 11). Esse novo viés, proposto por Frémont (1974), teve grande relevância a partir de 1980 na Geografia cultural.

Outro contemporâneo de Frémont que merece atenção é Joël Bonnemaïson, que estudou a Geografia concebida e vivida pelos povos melanesianos da ilha de Vanuatu. Foi a partir dessa pesquisa que ele abriu o debate sobre “os sentimentos de territorialidade e seus vínculos com os sentimentos de identidade” e nomeou esses povos de sociedades “geográficas” (CLAVAL, 2007, p. 13-14).

Para Bonnemaïson (2002), nas populações étnicas, a identidade do grupo mantém forte vínculo com o território que é concebido pela coletividade da experiência de cada indivíduo, pois é no território onde se processam as relações materiais e imateriais do grupo.

Se a contribuição dos franceses para a construção da Geografia Cultural é significativa, a americana também o é. Nas duas primeiras décadas do Século XX, Carl O. Sauer, fundador da Geografia Cultural, na Escola norte-americana de Berkeley, realizou diversas investigações privilegiando as sociedades tradicionais, localizadas em lugares onde a industrialização ainda não havia se instalado e que ele considerava atrasadas. Apesar do pioneirismo, por sua abordagem tradicional sobre a cultura, foi bastante contestado pelos chamados “novos” geógrafos culturais (MCDOWELL, 1996; CLAVAL, 1999; CORRÊA, 2001). A concepção de cultura, em Sauer, leva ao surgimento de diversas críticas ao autor, no sentido de que ele e seus interlocutores de Berkeley consideraram a cultura como algo que era “explicável por si própria”, funcionando “como força determinante” (CORREIA, 2001, p. 25-27). Na verdade, a cultura, sob essa perspectiva, para os novos geógrafos culturais, estava em

uma posição acima dos homens, autônoma e detentora de elementos determinantes na paisagem.

Duncan (2007), teórico da nova Geografia cultural, e considerado um dos maiores críticos das concepções de Carl Sauer sobre a cultura, reconhece as qualidades da obra, afirmando ser Carl Sauer referência hegemônica na história da Geografia cultural americana. Recebeu forte influência dos antropólogos Alfred Kroeber e Robert Lowie⁵⁷, da Escola de Antropologia Norte-americana. No entanto, Duncan (2007) avalia que a Geografia cultural deve estar desvinculada da teoria de autonomia do conceito de cultura, pois, ao ser estudado por esse viés tradicional, oculta as “diversas relações sociais, econômicas e políticas” e elimina, “de forma explícita, a discussão de indivíduo” (DUNCAN, 2007, p. 89-90).

De acordo com McDowell (1996, p. 162), a nova geração de geógrafos culturais não levou em conta o contexto da obra de Sauer, afirmando que seus interesses eram amplos, “residiam nas maneiras como as pessoas deixavam sua marca na paisagem por intermédio de suas atividades produtivas e seus assentamentos”. Contudo, a fragilidade dele, argumenta McDowell (1996, p. 164), foi por não tratar de forma mais específica como a estrutura econômica, social, política e “as práticas culturais refletem, reforçam ou desafiam os padrões e normas culturais”.

Assim, destacamos, através das leituras que realizamos que as diversas perspectivas teóricas dos estudos dos elementos culturais na Geografia têm contribuído, ao longo de sua história, para a investigação das transformações da paisagem geográfica pela ação humana, desde os estudos da cultura como um processo que contribui para modificar a paisagem material, até as análises sobre a construção social de identidades, conforme afirma McDowell (1996, p.159), ao referir que a Geografia cultural é, atualmente, uma das áreas mais interessantes do trabalho geográfico, pois abrange:

[...] desde as análises de objetos do cotidiano, representação da natureza na arte e em filmes até estudos do significado das paisagens e a construção social de identidades baseadas em lugares, ela cobre numerosas questões. Seu foco inclui a investigação da cultura material, costumes sociais e significados simbólicos, abordados a partir de uma série de perspectivas teóricas.

⁵⁷ Alfred Kroeber e Robert Lowie foram pesquisadores e discípulos do determinismo cultural da Escola americana que concebiam a cultura em um “nível independente da realidade”, supra-humano.

Na Geografia brasileira, os estudos voltados para as questões culturais estão presentes desde meados do Século XX, mas a introdução dessa temática de forma orgânica por grupos de pesquisa e com publicações e eventos organizados para discutir a temática ocorreu nos anos de 1990, segundo Almeida (2009).

Corrêa e Rosendhal (2007) enunciam, de forma crítica, que os motivos desse atraso foram em decorrência da tradição muito forte do empiricismo, vinculada a “uma pretensa leitura objetiva da realidade”, e, em segundo lugar, a década de 1970 constitui uma fase em que existia forte orientação do “materialismo histórico mal assimilado”. Hoje é certo avaliar que, no campo da Geografia, os estudos sobre cultura têm avançado. É certo também afirmar que essa importância decorreu do período de renovação dos debates teóricos e epistemológicos pelo qual passou essa ciência, nas décadas de 1970 e 1980, o que trouxe consequências para todos os ramos da Geografia, inclusive para a Geografia Cultural e, já em 1990, tem como marco uma Geografia Cultural renovada, inclusive no Brasil (CORRÊA; ROSENDAHL, 2007).

Na década de 1990, foi criada uma série de grupos de pesquisas que fortaleceram a Geografia Cultural no Brasil, dos quais se destacam: o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), no Departamento de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, criado desde 1993. Em 1999, iniciou o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Turismo e Cultura, atual Grupo de Estudos e Pesquisas do Espaço e Dinâmicas Culturais (EPEC) e, em 2006, o Núcleo de Estudos em Espaços e Representações – NEER (ALMEIDA, 2009), que, atualmente, congrega vinte grupos de pesquisa em Instituições Públicas no Brasil, entre eles, o Gestar.

Corrêa e Rosendahl (2007, p.12) asseveram que o “processo de renovação se fez no contexto de valorização da cultura, a denominada virada cultural”, ou, de acordo com Gomes (2009, p. 70), giro cultural, expressão que “traduz uma espécie de momento fundamental ocorrido na última década do Século XX, no qual teria se dado a conscientização sobre a importância do elemento cultural na formação e na compreensão dos problemas geográficos”.

Outras mudanças significativas colocavam à tona diversos conflitos sociais, raciais, culturais e políticos, tendo como êxito um período de grande renovação para a história social do Brasil. Na literatura antropológica, o período entre 1970 e 1990 é denominado por Arruti (1997) de “emergência dos remanescentes” ou “emergência étnica”. Esse período de

renovação terá reflexo na própria Constituição Federal de 1988, como já expusemos na introdução deste trabalho.

No Dicionário Básico de Filosofia, a palavra *cultura* é definida sob vários aspectos: refere-se tanto à formação do espírito humano, quanto a sua personalidade, gosto, sensibilidade e inteligência; está relacionada aos saberes coletivos de algumas civilizações - “cultura helênica”, “cultura ocidental”; também designa um “conjunto histórico e geograficamente definido das instituições de determinada sociedade, como as tradições artísticas, científicas, religiosas, filosóficas [...], as técnicas próprias, os costumes políticos”, enfim, uma variedade de aspectos relacionados ao cotidiano de uma sociedade, seja através da educação, seja em decorrência da “difusão das informações em grande escala”; por último, a cultura serve, entre outras questões, para determinar as “representações de símbolos, de imaginário, de atitudes e referências [...], do corpo social” (JAPIASÚ; MARCONDES, 2006, p. 63).

Bosi (1992, p. 16) trabalha esse conceito a partir de desdobramentos ocorridos no decorrer do processo histórico, por exemplo, a educação, vista por esse autor como o momento institucional da cultura. Para ele, cultura é

[...] o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo [...] supõe uma consciência grupal operosa e operante que desentranha da vida presente os planos para o futuro.

McDowell (1996) concebe que cultura é um conceito difícil de ser definido. A autora parte de um significado bastante interessante ao colocar a paisagem geográfica construída como produto cultural e considera a cultura como algo que torna possível aos grupos sociais a sua continuidade na construção de seus valores culturais, políticos e ideológicos e tentam impor suas formas de poder sobre outros grupos, o que, certamente, fará com que outros possam contestar, gerando conflitos.

Portanto, as leituras apontadas permitem que avaliemos a cultura como um conjunto de saberes que determinados grupos tecem na sociedade, deixando impressas suas marcas ideológicas, políticas e simbólicas e suas tradições. Em suas particularidades, eles constroem e delineiam suas formas de poder no território que os abriga, onde trabalham e constroem suas vidas. O território do qual falamos tem como particularidade central a questão étnico-racial, que se manifesta no corpo como uma marca identitária construída na relação com os de fora e

os de dentro da comunidade, assim como com os de sua etnia e com os brancos, numa relação historicamente construída de forma assimétrica.

2.3 Manifestações e práticas culturais na comunidade Grilo: a ciranda como estratégia política e de resistência

Embora tenhamos discutido o processo de compra das terras quilombolas no primeiro capítulo, a sujeição ao trabalho e a escravidão, como motores que retroalimentam o modelo capitalista de produção, a comunidade também é construída com traços distintivos que os coloca numa divisão das fronteiras entre os de fora e os de dentro, tais como a identidade étnica, a identificação com o território como herança, as relações de parentesco, as letras das músicas e a ciranda. Essa dança e suas reminiscências na Comunidade Grilo são evidenciadas com frequência, como algo que é ponto de referência e de ligação com o passado e na própria construção do território e da identidade étnica dos moradores. Isso se manifesta nas conversas com os interlocutores e as interlocutoras, como também nos documentos consultados, como fotografias, trabalhos acadêmicos e no relatório antropológico.

Esses momentos são revelados com certo ar de saudosismo. Em virtude disso e da importância da ciranda nessa construção identitária, nossa atenção se volta para as questões que Rodrigues (2011, p. 17) colocou no início deste capítulo, de que “o sentido simbólico [...] conduz e possibilita o fortalecimento das territorialidades e do sentimento de pertencimento ao território”. As festas, as músicas, as danças, sobretudo, a ciranda, passaram muito tempo adormecidas nas lembranças dos moradores.

Ao relatar as experiências vividas na juventude, os encontros, as sensações, as danças e as brincadeiras, uma das interlocutoras que entrevistamos, Maria Josefa da Conceição⁵⁸, conhecida como Ica ou “tia” Ica, traz à tona elementos culturais definidores da territorialidade do grupo e que são argumentos importantes para balizar esta pesquisa, num diálogo profícuo com a literatura que acessamos.

Na entrevista com ela, apesar da riqueza dos relatos, muitas vezes, tínhamos que direcionar as perguntas, porquanto ela tem muita dificuldade de se lembrar de algumas fases da sua vida. Quando isso acontecia, ela dizia: “Não ficou na minha ideia não” ou, “já foi, já passou”. No entanto, outras vezes, ainda durante o nosso diálogo, retornávamos às mesmas

⁵⁸ A partir desse momento, iremos chamá-la de Ica, pois é assim que todos a conhecem na comunidade.

questões já abordadas no decorrer da entrevista, aquelas que não tiveram êxito nas respostas, e as lembranças iam surgindo, e sem muita dificuldade, a interlocutora as relatava. Na sequência, trazemos um trecho da entrevista:

P-Tia Ica, a senhora lembra muito da infância?

E-Brincadeiras eu me lembro, brincadeira da zabumba, a brincadeira da zabumba pra dançar.

P-A senhora dançava muito?

E-Ah! Quando se juntava dez, doze dentro de uma casa, ficava assim oh, era uma festa.

P-Essa zabumba é a ciranda que a senhora fala?

E-É, eu acho que nem sabia tocar ciranda tocava coco pra dançar, coco de roda.

P-As danças eram boas, tia Ica?

E-E só aquelas batidas boas, né? Aquelas batidas (e aí gesticulava, imitando o som das batidas) o povo ficava tudo molhado de suor, quando era no outro dia tava tudo de olho fundo, acabado! Fazendo serviço, pra fazer o serviço de casa, e mãe dizendo: vai, mas amanhã você vai pra seu forró, pra seu samba - era samba eu não sabia nem o que era forró- quando for amanhã eu não quero saber de conversa, pode vim uns tombos que vem, é pra botar a água, amarrar os bichos no mato, fazia tudo!

P-Onde eram realizadas essas festas?

E-Eram lá em cima, do outro lado... Ah! era uma festa muito grande! Também não tinha outra brincadeira naquele tempo.

P-Era forró, era samba ou era ciranda?

E-Era com ciranda, forró não tinha não, era ciranda, rodava a noite todinha! aquele bolo pegando um no braço do outro.

P-Era só negro dançando?

E-Não, mais do povo finado que morava por aqui tinha uma família, ia mais ficava, mais não sabia não! Ia somente pra olhar.

P-Só vocês que sabiam dançar?

E-Era, amanhecia no outro dia cansado.

P-Por que parou hein? Por que acabou a ciranda?

E-Foi porque o povo casando, aí acabou a folia, é por que não tinha outra brincadeira aqui nesse mundo, eles falavam que pra ir pro forró, pra ir pra brincadeira, brincadeira não é forró não, forró é agora, todo mundo tava falando, trabalhavam feliz por que era pra quando chegar no sábado, pra ir pra essa festa (Entrevista cedida por Ica no mês de maio de 2012).

Ica também se refere ao coco de roda, outra dança importante da identidade e da cultura negra na Paraíba. Sobre a presença dessa dança na Comunidade Grilo, os relatos se resumem aos de Ica e de Severino Cândido, seu irmão. Apesar da introdução de outras práticas culturais, como o forró e o samba, sentimos, pela fala da interlocutora, que a prática da ciranda, uma marca cultural remanescente, um elemento simbólico que faz parte do imaginário popular dos negros do Grilo, tem resistido.

Essas referências possibilitam um entrelaçamento com acontecimentos que fundamentam o pleito pela legitimação e pela demarcação de um território que traz as marcas do trabalho e da festa, unindo as dimensões econômico-culturais como definidoras da territorialidade da comunidade. Conforme enunciamos no início deste capítulo, os moradores da Comunidade quilombola Grilo buscam, atualmente, reconstruir suas marcas identitárias e simbólicas, e a ciranda é uma dessas metas.

[...] **nós queremos ter de novo** (fala sobre a ciranda) até porque que a ciranda já tem, teve uma vez que eu fui pra Pedras D'água **organizar a roupa**, que lá tem, depois de uns tempos pra cá eu descobri, né? Mas falta instrumento pra gente dá pros meninos, porque os meninos canta, eu já levei pra universidade, levei ele já pra feira da cidade, o povo pede muito e quando chega o tempo o povo já liga pra mim levar (Entrevista cedida por Leonilda em maio de 2012).

Na narrativa de Paquinha, chamam-nos a atenção duas situações: a da busca identitária e o rito que se deu na preparação das vestimentas, que foram produzidas pelas costureiras da Comunidade Pedra D'água, que também costuma dançar ciranda nos momentos festivos. São trajes padronizados, visto que as cirandeiras e os tocadores do Grilo são convidados para se apresentar em eventos promovidos tanto por instituições públicas quanto por entidades não governamentais, além de outras festividades, como o Dia da Consciência Negra.

Ressaltamos que, nas conversas com os interlocutores e as interlocutoras do Grilo, quando lhes indagávamos sobre as roupas usadas nessas ocasiões de dança no passado, garantem que antes não havia qualquer padronização. Hobsbawm (2008, p. 12) considera “que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. Tais símbolos e acessórios, as vestimentas, por exemplo, foram criados como parte dessa tradição. Salientamos, ainda, que não é o grupo inteiro que dança com roupas padronizadas, apenas as cirandeiras, que são as mulheres mais jovens, com idades entre 20 e 30 anos, e as mais velhas da comunidade, como dona Lurdes, por exemplo, de 66 anos.

A convocação para as cirandeiras e os tocadores apresentarem a ciranda ao nosso grupo, quando estávamos realizando um dos trabalhos de campo, foi recebida por eles com bastante euforia. Assim, à noite, muitas pessoas, além dos integrantes, foram participar da festividade. Todos são convidados a entrar na roda de ciranda. As imagens seguintes não nos permitem ter a dimensão da alegria contagiante do momento. Some-se a isso o fato de que o lugar onde ocorrera a dança, na sede da Associação dos Moradores, fica na parte alta da

comunidade, e muitos moradores residem em locais onde o acesso é complicado, tanto pela escuridão do caminho quanto do ponto de vista geográfico. No entanto, tais barreiras não impediram que fossem dançar para nós.

Imagens 04 e 05: Apresentação do grupo das cirandeiras do Grilo



Fonte: Fotos da autora, agosto de 2012. Acervo: próprio

Empolgadas ao som da zabumba e do triângulo - únicos instrumentos musicais que eles têm - vestidas para a festa, as cirandeiras dançam e se divertem nessa noite de ciranda e convidam o público para entrar na roda. Com seus vestidos rodados, floridos e coloridos, elas, em círculo, movimentam-se num ritmo cadenciado, e os pés, ao tocarem no chão, produzem um som ritmado pela ginga do corpo. Na Ciranda do Grilo, os dançantes ficam ao redor dos tocadores, como podemos visualizar na próxima imagem.

Imagem 06: Apresentação do grupo das cirandeiras do Grilo- tocadores no centro da roda de ciranda



Fonte: Foto da autora, agosto de 2012. Acervo: próprio.

Os dançantes se dão as mãos e caminham em círculo; formam dois grupos de frente uns para os outros, arremessam os corpos para a frente e batem os pés no chão, enquanto todos dançam.

Severino Cândido, de 71 anos, revela-nos que, antigamente, eles não dançavam ciranda, mas o coco de roda, outra dança popular muito apreciada pelos negros. Neste trecho de sua narrativa, ele nos explica a diferença entre uma dança e outra.

P- E o tempo lá da Ciranda, como era? Me conte. Eu sei que eu já perguntei. Como vocês dançavam a ciranda?

I- Era coco de roda.

P- Sim, o coco de roda, você nunca dançou ciranda.

I- Era, era coco de roda (Lurdes diz) - Lá na casinha de Mané Ilário.

I- Na casa daquele oto que a gente teve ontem lá.

P- Aí todo mundo dançava o coco de roda?

I- Era coco de roda... piaba de coco é coisa, piaba assada, piaba voa, piaba de coco é coisa boa, piaba assada, piaba voa, piaba de coco é coisa boa, e amanhecia o dia! Era só coco de roda! A gente não dançava ciranda não! Era só coco de roda! Todo sábado e todo domingo!

P- Coco de roda é diferente de ciranda?

I- É diferente. A ciranda de pega na mão, aquele bucado de gente, e coco de roda é saltando, batendo palma e saltando, e o cara do bumbo batendo no mei dos pessoal e eles a redor (Entrevista cedida por Severino Candido Tenório em agosto de 2012)

No coco de roda, o dançador fica mais livre, no terreiro ou no salão, e as batidas dos instrumentos são mais fortes e aceleradas. Os pés fazem um movimento acelerado para um lado e para o outro, saltando no ritmo da batida e trocando “umbigadas”. Buscando na literatura autores que tratassem sobre a temática, encontramos o livro de Pimentel (2004, p. 32-33), pesquisador folclorista, intitulado “Coco de Roda”, que afirma que o coco é uma dança do povo,

[...] democrática, dança-se de pés descalços ou calçados, com qualquer roupa, até a mais humilde, de trabalho. Os homens se nivelam na poeira que se eleva do solo calçados pelos participantes da dança, na roda que gira indefinidamente ou aos pares que se revezam no centro a sapatearem frenéticos ao som rouco dos zambumbas e caracaxar dos ganzás.

Já sobre o embalo da ciranda quem nos conta é Severino - “*A ciranda se pega na mão, aquele bucado de gente*”. Em capítulo reservado na obra “*Ciranda de Adultos*”, Pimentel (2005, p. 33) destaca as diferenças entre essa dança e o coco de roda:

O Coco de Roda, em virtude mesmo de suas origem entre os negros dos Palmares, conserva uma sensualidade muito evidente, a partir da umbigada,

enquanto a **Ciranda de Adultos é marcada pela ingenuidade dos movimentos e dos cantos, sempre de temas amorosos, mas a nível poético.**

Não é nossa intenção aprofundar tais diferenças, tampouco investigar sobre essa questão no Grilo. O fato é que a ciranda foi a dança mais lembrada por todos os moradores com quem tivemos a oportunidade de prostrar.

Da narrativa de Aquilina, constatamos que, antigamente, as portas das casas eram abertas para os festejos:

P- Onde era a festa?

E- Na casa das famílias onde tinha capelinhas ou então na casa do povo mesmo das famílias que tinham mania de fazer terço e a gente ia tudin. Esses terços eram famosos demais, depois de um tempo tinha esse tal baile de radiola, terminava onze horas, meia noite, vinha pra casa todo mundo satisfeito, todo final de semana tinha essas coisas, aí depois veio a ciranda, a ciranda quem toca é o menino que mora ali, Dedé, nesse tempo os pais de Dedé eram vivo e ele era muito cirandeiro, quando dizia hoje vai ter ciranda quem é que vai tocar, Dedé, misericórdia! As moças corriam atrás e a ciranda rolava a noite toda. Era bom demais! Aquele tempo era muito bom demais!

P-Dedé tocava sozinho?

E-Sim, ele tocava com os meninin que acompanhava ele, mas no zabumba mesmo era ele, agora tinham os cirandistas (outros tocadores que acompanhava o tocador de zabumba), né.

P-Quem dançava?

E-Todo mundo, as moças todinha da comunidade! (Entrevista cedida por Aquilina no mês de maio de 2012).

Aquilina nos convida a mergulhar num universo que, para ela e para outros, talvez fosse encantado, mágico, romântico. Isso fica evidente ao expor, com ênfase, o seguinte enunciado: *As moças corriam atrás, e a ciranda rolava a noite toda. Era bom demais! Aquele tempo era muito bom demais!* As rodas de dança eram também uma ocasião para as “moças” e os rapazes flertarem ao som dos instrumentos musicais. Há relatos de que namoros e casamentos tenham iniciado nas festas, nas danças. Seu Severino, por exemplo, afirmou ter começado a paquera com sua esposa, dona Lurdes, nesses encontros de dança. Desse modo, as narrativas evidenciam que a ciranda é um elemento relevante para a construção da identidade negra da Comunidade Grilo. Todas as ocasiões importantes para eles eram festejadas no compasso da dança e da música, como bem destaca Paquinha:

A maior festa do Grilo aqui de antigamente, na época dessa água a gente batia tijolo, eu já bati muito tijolo, era a ciranda [...] a ciranda, quando a festa

daqui era ciranda, não existia baile não, tudo era ciranda, aí eu lembro muito! [...] Eu, com 12 anos, já brincava ciranda, 12 anos, veja bem, é muita coisa, né? É muito tempo! E a festa animada era essa. Toda caêra de tijolo que fazia aqui, era ciranda, se nascesse um bebê, a festa era a ciranda, se no final do mês de maio, tinha trinta noites de maio, a derradeira noite de maio era ciranda, né? Aí só é que depois de lá pra cá o povo foram mudando pra baile de sanfona [...] (Entrevista cedida por Leonilda em maio de 2012).

A “caêra de tijolo”, à qual a interlocutora se refere é o momento da queima do tijolo feito para a construção de moradias. Muitas casas da comunidade foram construídas com os tijolos produzidos por eles, e esse também era um período para festejar. Paquinha relata-nos como se dá o processo da produção do tijolo⁵⁹:

Todos tijolos daqui foi batido pela minha mão. Dessa casa aqui todinha (se refere a própria casa) [...] A gente cava uma terra, moia e amassa com enxada [...] queima, a gente levanta um quadrado com quatro pé, depende da quantidade de tijolo, com trezentos milheiro a gente faz com seis pé até chegar na altura, aí bota fogo no meinho” (Entrevista cedida por Leonilda em maio de 2013).

Segundo Amaral (2011, p. 1), “os momentos em que mais eram realizadas as cirandas eram durante o mês de janeiro, nos dias do mês de maio, no São João, final de ano, quando se queimava caêra e nos casamentos”. Cada uma dessas datas, destacada pela autora, tem suas particularidades. Janeiro, por exemplo, é um mês do ano que é chuvoso em algumas regiões do Nordeste do Brasil. Os trabalhadores do campo aproveitam a estação chuvosa para dar início à preparação da terra para o plantio, e na Comunidade Grilo, não é diferente – *“Naquela época a gente plantava de janeiro para fevereiro. Agora é que o inverno vem!* (fala do período em que estávamos no momento da entrevista, mês de agosto de 2012) *Esse ano não teve nem plantação*⁶⁰. De fato, as evidências expostas por dona Maria Júlia foram constatadas por nós, durante os meses de ida a campo.

Já maio, outra ocasião festiva relatada por Amaral (2011), é um mês consagrado à Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo, na doutrina católica, e uma data em que se comemora o mês das mães e das noivas. Na narrativa seguinte, percebemos o quanto o sagrado e o profano⁶¹ caminhavam juntos nessa ocasião:

⁵⁹ No Grilo, a grande dificuldade hoje para a produção desse material é a falta de água.

⁶⁰ Entrevista cedida por Maria Júlia da Conceição em agosto de 2012.

⁶¹ Eliade (1992).

O mês de maio é porque é o mês aqui, eu não sei se em todo canto tem essa tradição, aqui é o seguinte, hoje a gente entra numa igreja hoje, porque hoje tem uma igreja mais primeiro eram nas casas, parava na casa de uma senhora, né, numa casa em família, pra rezar toda noite de maio, no final tinha brincadeira, a cachaça era de cabeça, feito caipirinha de coco que se diz, a bebida era essa - aí depois tinha a ciranda – aí tinha a noite todinha, depois da reza eles diziam, né.

Os encontros eram regados a dança e a cachaça, e esses momentos estão nas lembranças dos mais velhos. Quanto às reuniões nas casas, que foi explicitado tanto na narrativa de Paquinha como na de Aquilina, ao que tudo indica, não acontecem mais, pois não ouvimos nenhum relato sobre a questão. Talvez em decorrência da construção, na parte alta do Grilo, de um espaço destinado às celebrações religiosas, como missas, terços e batizados. O terço, por exemplo, que é rezado nos trinta e um dias do mês de maio, ainda é uma prática que permanece como tradição para os católicos da comunidade.

Nesses dois anos de pesquisa, estivemos presentes, no mês de maio, em dois períodos na comunidade, em 2012 e 2013. Fizemos alguns registros fotográficos que estão evidenciados nas próximas imagens.

Imagens 07 e 08 – Momentos do terço do rosário no mês de maio



Fonte: Fotos da autora, respectivamente, maio de 2012 e 2013. Acervo: próprio

O terço do rosário começou pontualmente às 19 horas, e foi dona Lurdes, que está no centro da imagem 08, com um lenço branco no cabelo, que deu início às orações. Ela é a pessoa que poderíamos chamar de guardiã da capela e da fé católica de lá, e até a chave do espaço fica sob sua responsabilidade. Apesar de a religião católica ser a predominante no Grilo, durante os terços, poucas pessoas vinham para participar das orações, e dos que estavam presentes na ocasião a maioria era adolescentes e jovens. Ainda sobre o terço, a cada

“conta do rosário”, dona Lurdes convocava sempre uma pessoa para fazer as próximas orações.

Observando bem o local, dentro da capela católica, visualizamos diversos quadros nas paredes que sustentam a estrutura. São imagens do evangelho, de Jesus Cristo crucificado, outras vezes, morto nos braços da mãe. Também nos chamou a atenção uma imagem localizada no fundo da capela - do evangelho em que Jesus cura um paralisado – “Jésus guérit un paralysé⁶²”. A cena nos chamou a atenção pelo fato de esse Jesus ser negro⁶³, uma imagem que foge ao padrão europeu, em que Jesus Cristo tem a pele branca e os olhos azuis. Essa imagem está localizada num lugar em que todos podem observar, perto da de “Nossa Senhora Aparecida”, padroeira da comunidade, que fica por trás do altar.

Imagem 09– Quadro de parede: “Jésus guérit un paralysé”



Fonte: Quadro de parede da capela da Comunidade Grilo. Reprodução da imagem pela autora, maio de 2013. Acervo: próprio

Outro momento em que os moradores da comunidade e os das áreas vizinhas se reúnem para festejar no território é em 12 de outubro, data oficial de comemoração a “Nossa Senhora Aparecida”, padroeira oficial do Brasil, quando também se comemora o dia das crianças. Foi um dia esperado por todos os que fizeram a festa e participaram dela.

⁶² Procurando na internet a partir da referência da própria obra, encontramos outras imagens semelhantes, que estão disponíveis no site <<http://www.jesusmafa.com/>>. Acesso em jun. de 2013. São cenas do evangelho, de Jesus, dos apóstolos e da virgem Maria, todos negros ao que tudo indica, trata-se de um ambiente africano.

⁶³ Tivemos conhecimento de que a imagem do Cristo negro foi doada por um militante que vem atuando em comunidades quilombolas na Paraíba.

Imagens 10, 11, 12 e 13: Momentos da festividade do dia 12 de outubro - celebração católica



Fonte: Fotos da autora, outubro de 2012. Acervo: próprio

Essa comemoração adentrou a noite, inclusive, um padre da igreja da cidade compareceu para celebrar a missa, com música e batizado. O festejo também teve outras atividades culturais, e a capoeira, a apresentação mais aguardada pelos jovens, ocorreu na sede da associação e contagiou a todos.

Imagens 14 e 15: Festividade do dia 12 de outubro, apresentação do grupo de capoeira



Fonte: Fotos da autora, outubro de 2012. Acervo: próprio

Os integrantes do grupo se movimentam, num vai e vem, com os corpos abaixados, gingando ao som dos instrumentos que acompanham o jogo da dança. A ciranda também estava na programação da festa, porém não foi apresentada, por ter falecido uma moradora das proximidades, e os moradores achavam que a apresentação seria um ato desrespeitoso.

No território quilombola Grilo, contatamos que, além do templo católico, há uma igreja evangélica. O mais curioso é que os moradores de lá que se declaram evangélicos relatam-nos que, na juventude, quando ainda eram filiados à igreja católica e participavam dos terços, gostavam das rodas de dança, das cirandas e partilhavam-nas.

As festas daqui, as pessoas gostava muito de ciranda, forró. Meu marido, misericórdia! Meu marido, no tempo não era evangélico, não conhecia a palavra [...] vinha o sanfoneiro de Pedra D'água, de Pedra D'água, aí tocava a noite todinha. Vinha todos os morenos, todos, uns morenã! Quando vinha amanhecendo, aí pegava nas mão, aí ficava cantando: o dia já vem raiando meu bem eu tenho que ir embora. Essa música cantava, pronto, era pra ir simhora (entrevista cedida por Rita dos Santos Tenório em maio de 2013).

Atualmente, as pessoas que se declaram evangélicas não participam mais dessas comemorações. Quando os indagamos ou quando tratamos sobre a questão, ao mesmo tempo em que percebemos no olhar, ou um gesto nos quais manifestavam certa satisfação de um momento bom que foi vivido quando jovens, sentimos também certa rejeição a essa e a outras práticas culturais que voltam a fazer parte da comunidade.

Na narrativa seguinte, a interlocutora **A** fala sobre a identidade quilombola e o “padrão bíblico” que segue:

Porque a gente somos quilombolas, agora nos somos quilombolas do nosso jeito e com os nossos padrão bíblico né. Não por pastor, porque o pastor nos ordena não, é por causa do padrão bíblico que nós vivemos na doutrina e nós sabemos, assim que nós se sente bem em fazer a gente não faz. (entrevista cedida por entrevista A em maio de 2013)

Essa mesma interlocutora afirmou que nunca dançou ciranda ou qualquer outro tipo de dança, não somente pelo fato de não sentir satisfação pela prática, mas também por ser evangélica. Em outra entrevista, uma interlocutora expôs o seu ponto de vista quando lhe perguntamos sobre se havia conflitos:

P- Tem conflitos entre vocês?

I-Tem não. É, as vezes é assim, porque, eles são católicos. Eles são, tem gente que não gosta de evangélico, eu sou católica [a interlocutora queria dizer evangélica], eu amo (pausa), as pessoas que não são evangélicas. Os

católicos eu tenho muita, como é que se [a senhora é evangélica?] sou pela misericórdia de Deus! Eu tenho muita consideração, mas tem umas daqui dos quilombo que não gosta de crente não! Mas eu gosto deles, tô nem aí, meu compromisso é com Jesus (Entrevista cedida por entrevista B em maio de 2013)

Tentando nos explicar o porquê da desaprovação dos católicos, a interlocutora B afirma que essas motivações são em virtude de ela já ter feito parte da igreja católica. Vejamos:

Ainda mais (pausa) é porque é assim: eu era da igreja católica, eu ia pra igreja, eu tinha uma devoção com nossa senhora, hoje mesmo que é o primeiro, que é a primeira [semana de maio], semana do mês, eu tinha que tá na igreja, é tanto que quando eu aceitei Jesus, que eu não conhecia, eu via que tinha Jesus, mas eu não tinha Jesus não minha filha!

Presenciamos algumas críticas dos que se declaram católicos em relação aos evangélicos e vimos que as divergências religiosas e ideológicas geram alguns conflitos entre eles. Nesse sentido, além dos autores já mencionados, apoiamo-nos em McDowell (1996, p.161), que concebe a cultura como

um conjunto de ideias, hábitos e crenças que dá forma às ações das pessoas e à sua produção de artefatos materiais, incluindo a paisagem e o ambiente construído. A cultura é socialmente definida e socialmente determinada. Ideias culturais são expressões nas vidas de grupos sociais que articulam, expressam e contestam esses conjuntos de ideias e valores, que são eles próprios específicos no tempo e no espaço.

A autora alerta-nos para o fato de que a cultura, além de possibilitar a continuidade do grupo na construção de seus valores políticos, ideológicos e culturais, detém um emaranhado jogo de relações de poder sobre outros grupos – o conflito pelo território quilombola que os une – e sobre eles mesmos – nesse caso, a religião que, atualmente, na comunidade, é um ponto de convergência e de conflitos entre eles. Isso, de certa forma, tem enfraquecido o grupo.

Isso posto, partimos da perspectiva de que a forma e o conteúdo da cultura se fortalecem com a troca de conhecimentos e a sociabilidade dos que partilham tradições, modos de vida, costumes e ideais. Contudo, para as populações tradicionais, nesse caso, em particular, para a Comunidade Grilo, esses referenciais são gestados num processo de rememoração e de construção da identidade, pois é através dos laços familiares, das trocas de saberes e das reminiscências do passado que esses grupos continuam lutando para permanecer em seus territórios.

CAPÍTULO 3 – A TERRITORIALIDADE ÉTNICA DA COMUNIDADE GRILO NOS RELATOS MEMORIALISTAS

Nóis tinha receio porque eramo criticado por todo mundo. Criticado na associ....sociedade, nas escola, no shoppi, depois disso que a gente descobriu que ia assumir, foi muito maravilhoso. Acabou um pouco, era bem escondido [...].

Leonilda Coelho Tenório dos Santos (Paquinha)

3.1 O trabalho de campo como laboratório para investigação geográfica

Iniciamos este capítulo com a fala de uma das lideranças da Comunidade Grilo, ao relatar as conquistas decorrentes do processo de identificação do território, durante uma entrevista cedida em agosto de 2012, em um dos trabalhos de campo que realizamos na comunidade. Compreendemos que a metodologia do trabalho de campo é a etapa mais relevante para a produção do conhecimento geográfico (SERPA, 2006), o que nos faz dialogar com as concepções postas por Rodrigues (2007, p. 102), quando refere que,

o campo coloca-se para o geógrafo como um laboratório, onde se busca através da descrição e da interpretação contribuir para o fortalecimento do corpo de enunciados da Geografia. Interessa [...] a essa ciência, o registro de acontecimentos, práticas culturais e questões ambientais que traduzam a relação sociedade-natureza em sua diversidade e particularidades, não cabendo, neste exercício, nenhum tipo de divisão do saber.

Portanto, neste capítulo, analisamos o processo de construção do território e da territorialidade étnica da Comunidade Grilo. Nesse momento, não cabe nenhuma “divisão do saber”, ou, como bem coloca Serpa (2006, p. 16), de trabalhar, “a um só tempo, com os múltiplos olhares oblíquos ou horizontais e a verticalidade das paisagens”. Partindo da concepção de que o trabalho de campo, nesta pesquisa, caracteriza-se como um procedimento inerente, no sentido de possibilitar a construção da relação entre a teoria e a prática, cabe ressaltar o diálogo com autores como Kaiser (1985) e Lacoste (1985), que trazem à tona questões interessantes a respeito da conduta do pesquisador em campo e a necessidade de devolver às comunidades estudadas o material pós-pesquisa. Conferimos também igual valor às leituras postas por Serpa (2006) e Rodrigues (2007), que tratam o campo como um laboratório, articulando teoria e prática.

Para Claval (2011, p. 62), “a Geografia é uma ciência de observação. Aquele que a pratica ama andar, olhar ao redor, cheirar os odores e sentir a atmosfera; é também um homem de contato, sempre pronto a interrogar as pessoas e a escutá-las”. De fato, em campo, lembrávamos o que recomenda Claval (2011) – que precisamos estar preparados para exercitar os sentidos. E, embora o ouvir e o olhar estivessem muito mais presentes do que o falar, tentávamos perceber o que a paisagem queria compartilhar, por isso foram tão importantes os momentos em que caminhamos pela comunidade. A princípio, queríamos conhecer o lugar, e a cada descoberta, partíamos para o segundo momento, que era o de escutar os moradores do Grilo.

A partir da reflexão de Lacoste (1985, p. 2), direcionamos nosso entendimento acerca do papel e da conduta que nós, pesquisadores, devemos adotar ao tratar dos dados coletados no campo. Na verdade, esse autor parte do pressuposto de que o pesquisador deve ter o compromisso de retornar com os resultados ao objeto de estudo, contribuindo para elucidar as possíveis demandas que o grupo poderá enfrentar, tendo em vista que “os resultados conferem poder a quem os detém”.

Sem perder de vista as ponderações de Lacoste (1985), dialogamos, ainda, com Kayser (1985, p. 39-40), que também trata da questão, afirmando que os resultados “devem ser colocados à disposição daqueles que foram objeto do estudo e que o tornaram possível através das informações que prestaram”. No entanto, o autor alerta-nos sobre possíveis questões que podem ser suscitadas dos resultados pelos pesquisados, até porque a análise feita pelo pesquisador é externa, ou seja, em muitos casos, ele é visto como o estranho, o outro. Nesse sentido, o autor adverte que, “mesmo para aqueles que vêem claramente a necessidade de pagar suas dívidas, a restituição nem sempre é fácil”, pois,

tomando partido ‘a posteriori’ o pesquisador se dirige, quer queira ou não, contra os projetos e estratégias de seus informantes; as reações previsíveis destes não serão encorajadoras. Pelo contrário, a atitude daqueles que ele deseja defender, não virá automaticamente recompensar os esforços do pesquisador. Porque a análise na sua primeira abordagem incomoda todo mundo, particularmente a análise feita do exterior, por uma pessoa que, afinal, não está implicado na dinâmica social. Decididamente, a prática e o uso da pesquisa de campo são penosos.

Logo, em relação à conduta alertada pelos autores e à restituição dos resultados da pesquisa aos sujeitos investigados, evidenciamos que essa prática se estabelece como uma demanda imprescindível entre nós, pesquisadores do grupo de pesquisa Gestar, pois, a cada

término de trabalho, tanto na extensão universitária quanto nas pesquisas acadêmicas, retornamos com os resultados através dos trabalhos impressos (Trabalhos de Conclusão de Curso, Dissertações, Relatórios de pesquisa e os artigos acadêmicos, cartilhas, etc.) além do acervo fotográfico e os vídeos produzidos, entregando-lhes sempre uma cópia dos resultados finais.

Para Guran (2000), a restituição dos materiais produzidos pode ser um procedimento determinante para os rumos da pesquisa. De fato, quando, a cada ida a campo, levávamos algumas imagens registradas do lugar e dos sujeitos, tínhamos a sensação de que algumas barreiras de contato iam, cada vez mais, sendo dissolvidas, até mesmo estreitando os laços entre nós e os interlocutores. Na Comunidade quilombola Pedra D'água, Lima (1992, p. 6) também evidencia essa questão acerca da restituição do material e denomina essa prática de “troca de presentes”. Assim, a autora compreende que

[...] as fotografias além de serem usadas no decorrer de nosso trabalho, serviram de troca de presentes com nossos informantes. Tal ato serviu para estreitar ainda mais os laços de interação entre nós, principalmente entre nossas informantes mulheres, que passaram a se sentir completamente à vontade para, inclusive, nos pedir alguns presentes (agrado⁶⁴).

Devido à relevância do trabalho de campo, deter-nos-emos, neste capítulo, sobretudo, nos resultados obtidos na Comunidade quilombola Grilo, no decorrer do curso, onde estivemos em vários momentos. Os escritos que seguem resultam da leitura da paisagem geográfica, com anotações em caderneta de campo, e das entrevistas com os interlocutores e as interlocutoras que fazem parte do território quilombola, além dos referenciais que tratam sobre o território investigado, com destaque para Batista (2009; 2011) e Amaral (2011).

3.2 Na trilha do Grilo: relatos e descobertas

Devido à escala geográfica e à temática deste trabalho, consideramos pertinente fazer um relato dos trabalhos de campo, iniciando desde os primeiros contatos. Com isso, objetivamos mostrar ao leitor e aos pesquisadores de temas afins a importância desse exercício na construção do conhecimento geográfico.

⁶⁴ Ver nota de rodapé de LIMA (1992, p. 7).

Partimos da cidade de João Pessoa pela Rodovia Federal BR-230, em direção ao município de Riachão do Bacamarte, onde se localiza a Comunidade Grilo, por volta das 07 horas e 30 minutos da manhã. Na bagagem, levávamos objetos pessoais e alguns alimentos necessários para usar durante nossa estada e conduzíamos os equipamentos que dariam subsídios para a concretização do trabalho em campo. No conjunto dos materiais de apoio, destacamos: roteiro de entrevista, mapas da área, máquina fotográfica, caderneta e caneta para anotações de viagem, materiais imprescindíveis para o registro dos acontecimentos sociais, ambientais e culturais.

Seguindo a BR-230, passamos por vários municípios paraibanos. Uns chamaram mais a atenção que outros, por causa da situação degradante de suas moradias; outros instigam nosso olhar em direção às áreas vazias de moradias, mas cobertas por grandes extensões de plantação de cana de açúcar. Em direção à cidade de Cruz do Espírito Santo, constatamos a tímida presença de remanescentes da Mata Atlântica, tão explorada há mais de 500 anos, com aspecto verde-amarelado. Em outros momentos, a vegetação estava bastante seca, em virtude do período forte de estiagem. Além disso, como já dissemos, observamos a forte presença de plantações de cana de açúcar, bastante verde em decorrência da irrigação.

Entramos na área de transição da Mesorregião da Mata Paraibana e do Agreste Paraibano, denominada de Unidade Morfológica da Depressão Sublitorânea. O mais interessante é que há uma dinâmica do relevo com subidas e descidas alternadas que nos acompanham por um longo trecho da estrada.

Ainda na estrada, deparamo-nos com o Rio Paraíba, cujo leito, nesse trecho, apresenta-se bastante estreito, com várzeas onde avistamos alguns animais pastando, e uma grande quantidade de bancos de areia, o que demonstra o assoreamento em alguns pontos. A paisagem vai mudando à medida que adentramos o interior do estado, com a presença muito forte de uma vegetação rasteira, com aspecto mais para acinzentado, e apenas o verde de algumas árvores frutíferas, como coco, mangueira e cajueiro. Ainda no percurso na BR-230, encontramos algumas propriedades onde predomina a pecuária⁶⁵, com criação de gado para o corte, portanto a atividade predominante não é mais a cana.

⁶⁵ Durante esses meses de pesquisa e ida a campo, deparamo-nos com uma dinâmica bastante preocupante em relação ao período de estiagem que ocorreu na Paraíba desde o final de 2011. No trabalho de campo, sobretudo o que foi realizado em março de 2013, chamou-nos bastante a atenção a ínfima presença de animais pastando no decorrer do caminho até chegar à comunidade, além da falta de água. Aproximadamente um mês depois, em maio de 2013, retornamos ao campo, e apesar da pouca chuva que caíra, já notamos uma diferença na paisagem, o capim já dava sinais de vida, e os moradores já iniciavam a preparação da terra para o plantio.

Verificamos, ainda, a presença de alguns condomínios residenciais no trajeto, o primeiro, na altura do quilometro (km) 60, antes do Rio Paraíba, e o segundo, no km 89, em Boqueirão do Gurinhém.

Imagens 16 e 17: Condomínios residenciais na BR-230



Fonte: Fotos da autora, março de 2013. Acervo próprio.

Passamos por Mogeiro, Ingá e pela entrada que dá acesso a Alagoa Grande na altura do km 113. Alguns quilômetros mais adiante, no km 119, chegamos à cidade de Riachão de Bacamarte por volta das 09 horas da manhã. O ponto de desembarque é na Lanchonete São Francisco, onde nos refrescamos com água de coco e refrigerante. Esse desembarque também se localiza às margens da BR-230, ao lado do posto de gasolina da cidade, onde obtivemos informações sobre o acesso à Comunidade Grilo.

Imagens 18 e 19: Ponto de parada - Lanchonete São Francisco às margens da BR-230

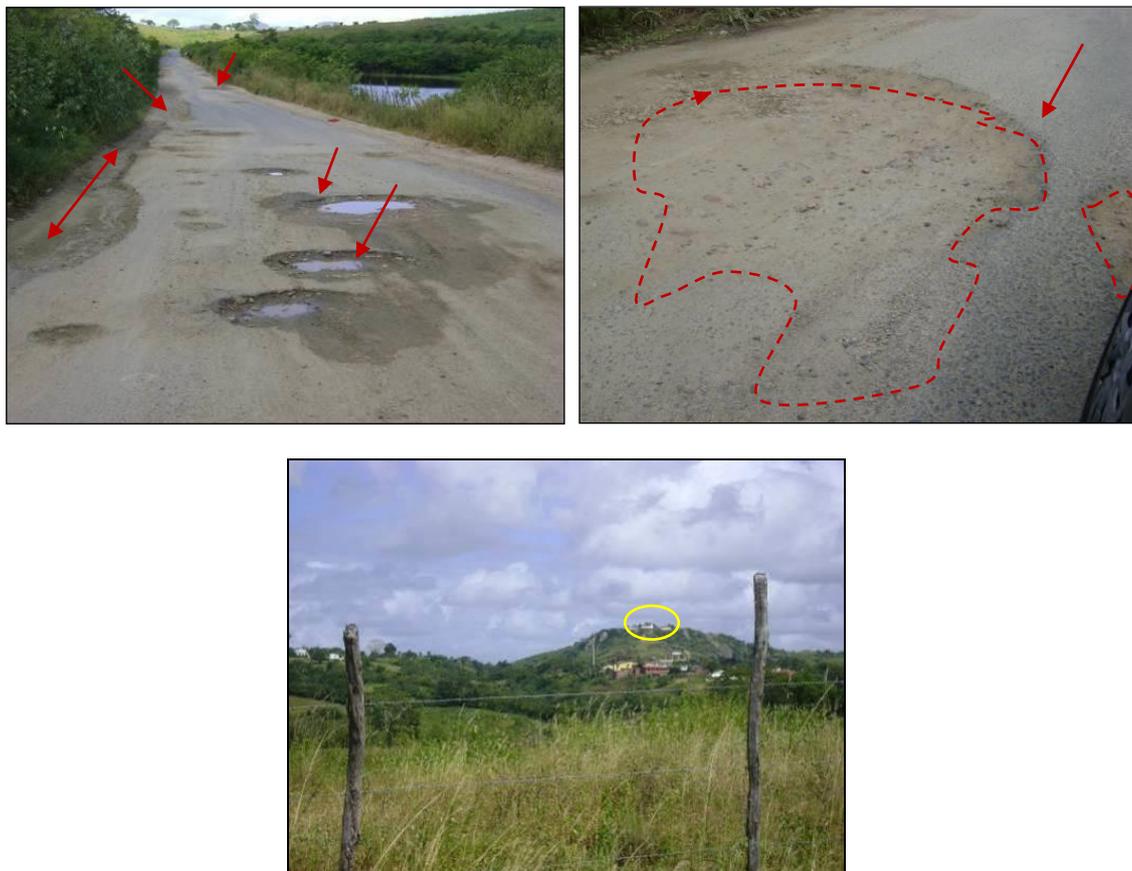


Fonte: Fotos da autora, agosto de 2012. Acervo próprio.

Foi também na Lanchonete São Francisco que entramos em contato com o mototaxista⁶⁶ que nos levou até a comunidade. O trajeto foi realizado em, aproximadamente, 25 minutos, com um custo entre R\$10,00 e R\$15,00. Essa oscilação de preços se explica em decorrência dos diferentes períodos em que solicitamos o serviço. Por vezes, fizemos esse trajeto em carro próprio, o que facilitou ainda mais a nossa viagem.

Da sede municipal em direção ao Grilo, seguimos o trecho pela Rodovia Estadual PB-095, que, em alguns pontos, apresenta uma infraestrutura precária (imagens 20, 21 e 22), de onde também conseguimos avistar a comunidade. Ressaltamos que, em quase todo o percurso, tivemos certa cautela para não comprometer ou colocar em risco a equipe e os materiais de trabalho, em caso de acidente.

Imagens 20, 21 e 22: Precariedade da infraestrutura da estrada, e vista da comunidade na PB-095



Fonte: Fotos da autora, agosto de 2012. Acervo próprio. Organização das imagens: Maracajá, M.S.L.

⁶⁶ Profissional de atividade em transporte de passageiro com motocicleta.

A comunidade está localizada numa área de difícil acesso. No entanto, não estamos nos referindo a uma caracterização geográfica comum a esse tipo de comunidade, que remete a certo isolamento geográfico. Conforme a historiografia do período colonial retrata, uma situação geográfica que expressa as condições de vida dos escravos, os quilombos.

Para entender essa caracterização geográfica, é necessário retomar as origens dessas formações socioespaciais.

O termo quilombo denota muitos significados. A busca da liberdade, o sonho de ter uma terra onde pudessem viver com dignidade, longe do açoite e da subordinação. Almeida (2002, p.47-48), por exemplo, expõe cinco elementos definidores de quilombo, dos quais destacamos três, que faziam parte do “imaginário dos operadores do direito e dos comentaristas com pretensão científica”, do Século XIX até fins do Século XX. Sobre os elementos, o autor destaca:

O primeiro é a fuga, isto é, a situação de quilombo sempre estaria vinculada a escravos fugidos. [...] O segundo é que quilombo sempre comportaria uma quantidade mínima de “fugidos”, a qual tem que ser exatamente definida. [...] O terceiro consiste numa localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada ‘civilização’.

Cabe registrar que o autor não comunga com os referenciais que defendiam esse entendimento de quilombo, ao contrário, Almeida (2002, p. 48) é bastante crítico ao afirmar que tal conceito “ficou, por assim dizer, frigorificado” durante muitos anos. Para ele, a característica principal da formação do quilombo está ligada à autonomia em relação ao controle da produção pelo grande proprietário. Ele argumenta, então, que se deve fazer uma releitura do conceito, relativizando-o, ou seja, “uma leitura crítica da representação jurídica que sempre se mostrou inclinada a interpretar o quilombo como algo que estava fora, isolado, para além da civilização e da cultura, confinado numa suposta auto-suficiência e negando a disciplina do trabalho”.

Lifschitz (2011, p. 39), ao discorrer sobre a releitura do termo *quilombo*, em diálogo com Funari e Carvalho (2005), Gomes (2006), Mattos (1998), O’ Dwyer (2005) e Allen (1998), afirma que esses espaços foram deixando de ser estudados como um local isolado. Assim, analisa o autor:

Nessas releituras dos quilombos históricos, também foi ganhando relevância a visão de que esses em realidades eram 'espaços multiétnicos' [...] uma vez

que as trocas comerciais e sociais promoviam a 'fusão de culturas' coloniais, europeias e africanas [...].

Não estamos reproduzindo o discurso que faz referência histórica ao termo *quilombo*, muito menos, queremos debater a perspectiva que coloca o autor sobre o novo termo que propõe, o de neocomunidade. Em verdade, ao tratar do termo *quilombo*, estamos nos referindo ao descaso dos órgãos administrativos municipais com as estradas que dão acesso à comunidade. Essa situação precária de acesso ao Grilo aparece nas narrativas dos entrevistados. Por exemplo, o que foi relatado por Paquinha: “*O desafio que a gente vai fazer para conseguir é rodagem que a gente tem que aterrar [...], um caminho para vim para cá, esse caminho deixa a gente muito na mão. Uma pessoa que ajude a gente na máquina, uma dinamite pá gente quebrar [...]*”⁶⁷.

Dessa narrativa, apreendemos que, ao mesmo tempo em que são mencionadas as conquistas decorrentes do processo de autorreconhecimento do território quilombola, como bem expressou a mesma interlocutora na epígrafe citada no início deste capítulo, são muitos os desafios a serem vencidos, e um deles é a infraestrutura de acesso ao lugar. Não é pretensão nossa negar as características da localização, pois, do ponto de vista geográfico, o lugar é de difícil acesso, algumas casas estão construídas sobre lajedos, e outras, em lugares mais baixos, tanto nas encostas quanto nas áreas de vale.

Imagens 23 e 24: Localização socioespacial das moradias construídas nas partes “alta” e “baixa” do Grilo

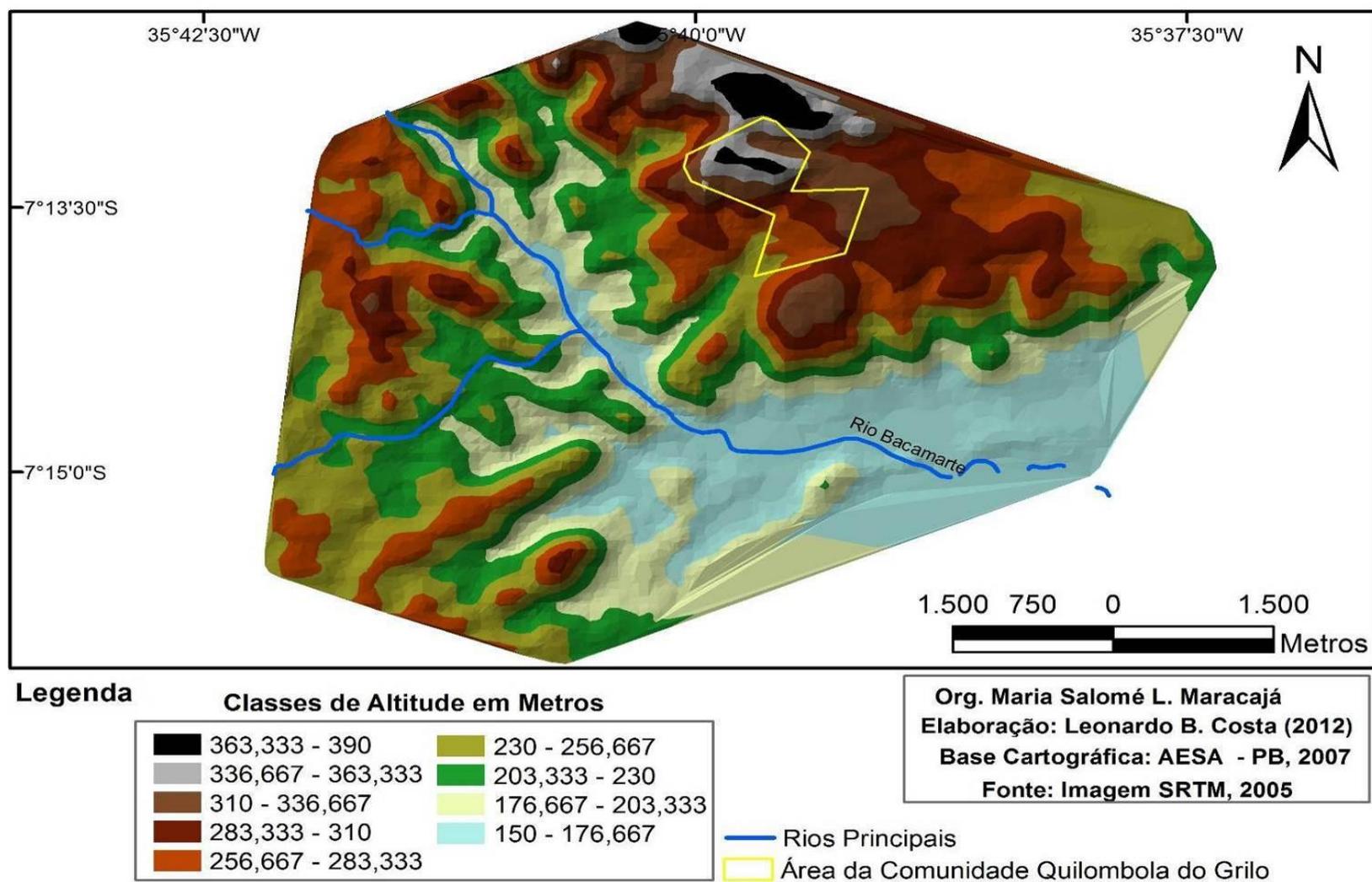


Fonte: Fotos da autora, respectivamente: maio e outubro de 2012. Acervo próprio.

⁶⁷ Entrevista cedida por Leonilda em agosto de 2012.

Não negamos também as evidências de que esses povos, por razões várias, decorrentes de sua condição de escravo, instalavam-se em áreas geográficas mais isoladas. Na verdade, a comunidade está situada numa serra em uma faixa que corresponde a uma altitude entre 256 a 390 metros. No mapa 06, na sequência, trabalhamos com as classes de altitudes em metros do relevo do município, para termos uma ideia de onde se encontra situada e como se caracteriza a área do território do Grilo, do ponto de vista geomorfológico, ambiental, enfim, geográfico.

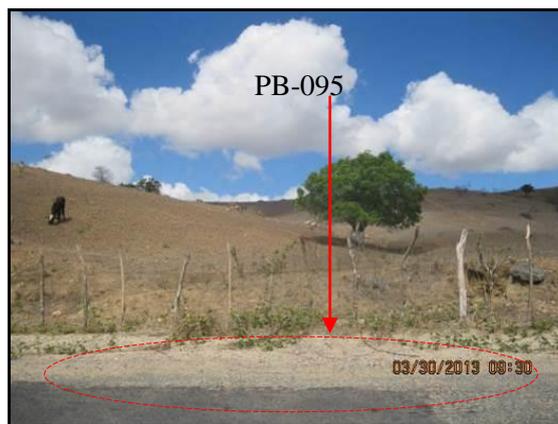
Mapa 06 – Altimetria do Relevo do Município Riachão do Bacamarte, PB



A partir desse mapa e das imagens que apresentam algumas das características físicas do lugar, podemos afirmar que a peculiaridade do relevo poderia justificar, até certo ponto, tal dificuldade, contudo, apesar dessa especificidade, ressaltamos que as condições e os avanços tecnológicos atuais permitem vencer esse tipo de problema, pois não estamos no Século XIX quando essas características seriam utilizadas como justificativas para a falta de acesso a determinados serviços e confortos.

Ainda na rodovia, deparamo-nos com subidas e descidas e, cada vez mais, temos a certeza de que, ao nos aventurarmos por esses caminhos, devemos ter, além do conhecimento da área, bastante agilidade para manobrar o veículo. Esses cuidados são necessários a quem deseja se aventurar em pesquisas nessa região, em decorrência da presença de alguns animais que pastam nas encostas que margeiam a rodovia. Apesar de essas áreas terem cercas, ficamos atentas para qualquer eventualidade.

Imagem 25: Animal pastando na encosta da rodovia



Fonte: Fotos da autora, março de 2013. Acervo próprio. Organização da imagem: Maracajá, M.S.L.

Durante os meses de ida a campo, descobrimos que existem três estradas carroçáveis que nos levam até o Grilo: a primeira, pelo povoado de Serra Rajada, onde só é possível chegar à parte mais alta de motocicleta ou a pé. A segunda e a terceira, que convergem para uma única entrada, estão mais à frente desse povoado, onde veículos mais pesados conseguem adentrar e chegar à parte central. A especificidade do terceiro acesso é que existem quatro porteiças que os moradores e os visitantes têm autorização para abrir, com a responsabilidade de fechá-las a cada passagem. A imagem abaixo evidencia um desses marcos de acesso.

Imagem 26: Terceiro caminho que dá acesso à Comunidade Grilo

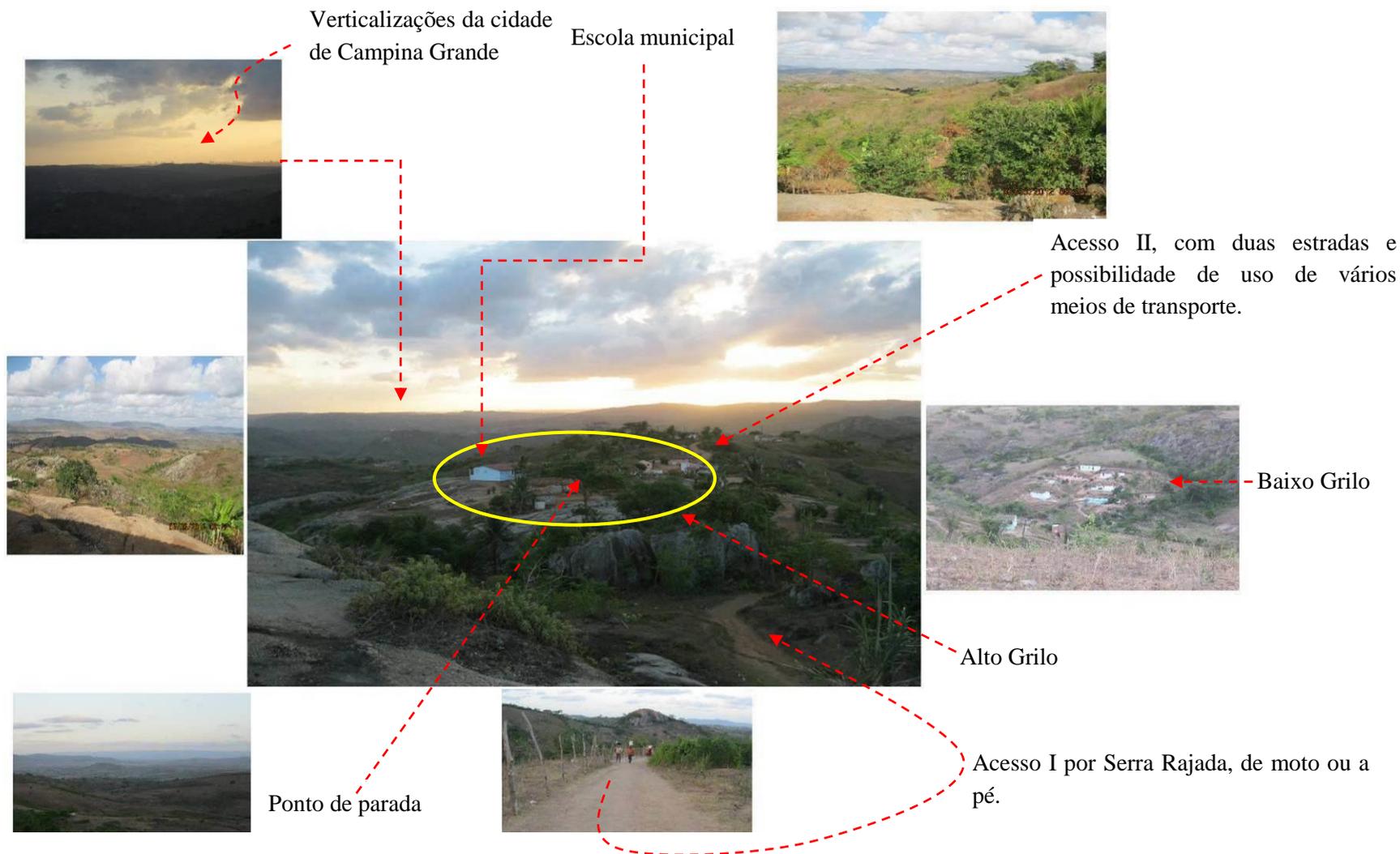


Fonte: Foto da autora, maio de 2012. Acervo próprio.

Depois de ultrapassar esses “obstáculos” e de algumas horas de viagem, chegamos ao nosso ponto de pouso, a Comunidade quilombola Grilo.

Em virtude da impossibilidade de captar uma imagem aérea do território, sistematizamos diferentes recortes de imagens que podem apresentar uma visão panorâmica de diferentes ângulos.

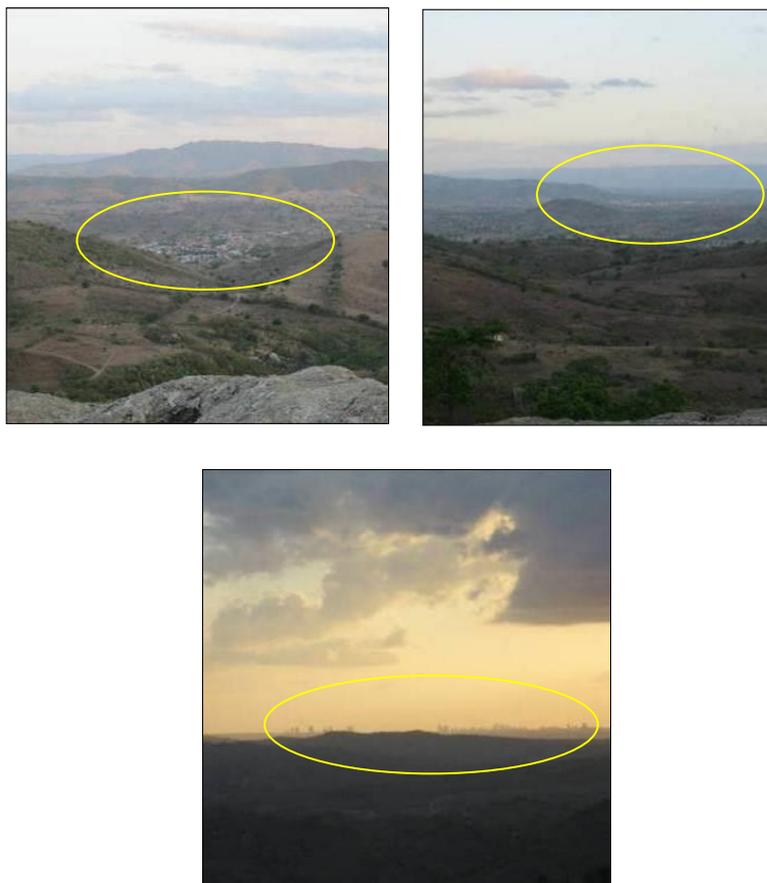
Imagem 27: Vista panorâmica do Grilo



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio. Organização da imagem: Maracajá, M.S. L.

A vista da parte mais alta é maravilhosa. Do local escolhido, de onde obtivemos a imagem central, podemos observar três municípios paraibanos, circunvizinhos da comunidade: respectivamente, as sedes dos municípios de Riachão do Bacamarte, de Ingá, e o crescimento urbano verticalizado da cidade de Campina Grande, conforme visualizamos nas imagens a seguir .

Imagens 28, 29 e 30: Áreas circunvizinhas da comunidade



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio. Organização das imagens: Maracajá, M.SL.

Uma especificidade do território é que alguns roçados estão sendo cultivados nas encostas da serra em decorrência, como já relatado, da formação do relevo e da falta de área para o plantio, uma vez que os negros do Grilo ainda estão à espera da titulação do território, como mostramos no primeiro capítulo, portanto nem todos têm acesso à área de roçado. No ponto de parada na comunidade, conforme delimitamos na imagem 27, dentro do círculo amarelo, estão os espaços coletivos ou de memória e, talvez, mais importantes para os

moradores e que correspondem à sede da Associação, ao templo religioso (católico) e à Escola de Ensino Fundamental I, Manoel Cândido Tenório⁶⁸.

Imagem 31: Espaços coletivos do Grilo



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio. Organização das imagens: Maracajá, M.S.L.

Os registros apresentados mostram diferentes encontros com a comunidade, os quais foram sempre calorosos e acolhedores na Associação dos Moradores, local que tem bastante significado político, como expressa Paquinha: “[...] antes de ter essa associação, as coisas aqui pra gente era tudo enrolado [...] não tinha nada. Já não sabia como falar nada. Aí depois da associação foi tudo maravilhoso” (Entrevista cedida em agosto de 2012). Atualmente a associação tem cinquenta associados, que contribuem mensalmente com a quantia de dois reais. Segundo Elias Tenório, presidente da Associação, os recursos adquiridos com as mensalidades são utilizados para melhorar a infraestrutura do prédio, uma vez que eles não recebem apoio financeiro de qualquer órgão governamental ou não governamental.

No território, há 80 famílias e, como vimos, nem todas são associadas, tampouco estão cadastradas para receber as cestas básicas⁶⁹. O que é real diz respeito ao número de cestas básicas que são entregues, 50. Além de o número de famílias ser superior à quantidade de kits que chegam, a situação agrava-se ainda mais porque não há um calendário regular para a entrega delas. Houve vezes em que o atraso durou mais de quatro meses, concomitantemente ao período de estiagem, o que agravou ainda mais a situação deles. Uma solução que eles

⁶⁸ Manoel Cândido, como já referimos no primeiro capítulo, foi um dos compradores da parte alta da comunidade, onde foram construídos esses espaços coletivos e de memória.

⁶⁹ Essa ação é realizada pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), empresa pública vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), numa articulação com os Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), do Desenvolvimento Agrário (MDA), do Incra, da Funai, da Fundação Cultural Palmares e de instituições estaduais e municipais.

encontraram para o problema foi dividir as 50 cestas básicas para todas as famílias⁷⁰ - “*de cada pessoa eu tiro dois quilo, é uma inteira, mai dá pra fazer uma meia. A gente fez reunião, não faço nada aqui de não ser por através de reunião. Eu gosto porque fica todo mundo pelo menos com pouco*” (Entrevista cedida por Paquinha em agosto de 2012).

Paquinha foi uma das interlocutoras mais importantes nessa etapa da pesquisa e, em um desses trabalhos, veio do roçado nos receber. Na ocasião, usava a indumentária de trabalho: calça jeans, camiseta, bota de borracha e chapéu. Ela nos convidou para ir até sua casa, onde adentramos pela porta dos fundos, para tomar água e café. Observando atentamente esse espaço, percebemos que se trata de uma construção mais recente em relação aos demais cômodos da casa. É um ambiente amplo, com fogão, geladeira, mesa, seis cadeiras e uma pia. A cozinha da casa também dá acesso ao banheiro, ainda em fase de conclusão, e que está sendo utilizado atualmente para guardar alimentos não perecíveis, geralmente armazenados em sacos de polipropileno ou em caixas de papelão.

Durante os momentos do café, as conversas são indispensáveis, até porque, nessas ocasiões, eles nos contavam acontecimentos de suas trajetórias pessoais e do cotidiano. A cena abaixo foi fotografada em um desses momentos, quando alguns membros da família foram prosear conosco.

Imagem 32: Família de Leonilda⁷¹ na cozinha de sua casa



Fonte: Foto da autora, maio de 2012. Acervo próprio.

⁷⁰ Durante as entrevistas, algumas opiniões foram polêmicas quanto à divisão da cesta básica, porque há aqueles que concordam, acham importante a divisão, e os que discordam.

⁷¹ Da direita para esquerda da fotografia estão Verônica, de blusa regata azul, sobrinha de Leonilda e filha de Elias; Aquilina, irmã de Leonilda, de camiseta listrada vermelha/branca, e seu filho Felipe, sentando sobre a mesa; no centro da fotografia está Leonilda, de blusa na cor branca; o jovem que está na parte de trás da fotografia é Márcio, filho de Leonilda; e a esquerda da fotografia estão Joseane e Vitória, respectivamente, prima/nora e neta de Leonilda.

Quando falamos em família, é no sentido atribuído por Cavalcanti (1975, p. 24), ao trabalhar em 1975 com a comunidade negra de Talhado, no município de Santa Luzia-PB. A autora afirma que o termo *família* “pode ser utilizado para denominar um grupo composto de marido, mulher e filhos, como também um grupo maior e, por vezes, a comunidade como um todo”, ou seja, é no sentido ampliado do termo, “de comunidade; sabem traçar sua linha de ascendência e descendência”. Essa questão foi bastante evidenciada quando falamos sobre a trajetória familiar deles, pois os laços de parentesco são muito fortes, “é tudo parente”, todos se identificam como parte da mesma família.

Para Batista (2009, p. 103), as relações de parentesco seriam a chave que a equipe de trabalho estava “utilizando para pensar o Grilo enquanto um quilombo”, ou seja, as relações de parentesco seriam um “fio condutor da própria possibilidade de comunidade”. Na imagem apresentada (32) tem-se a presença de três gerações - avós, filhos e netos - e de parentes de terceiro grau - sobrinhos e tias. Da mesma forma como ocorre o entrelaçamento do parentesco, acontecem as inter-relações no espaço político. Muitos dos componentes da diretoria da Associação são parentes próximos. Em entrevista com o presidente da Associação, ele relata essa peculiaridade.

Eu sou o presidente da associação, Paquinha é vice-presidente, a tesoureira é Maria de Fátima, que mora ali. A secretária é a sogra dela, que é Maria Viera, que você já conhece também, e tem a segunda secretária, é uma menina que é nora de Paquinha, que é uma cunhada minha e outra cunhada dela, que mora do outro lado, que é Maria Ivani, é o nome de tudinho aí. Era melho você olhar no papel da outra vez. (Entrevista cedida por Elias em agosto de 2012).

Tivemos a oportunidade de acompanhar Aquilina até a área de roçado de Seu Francisco e de Paquinha, marido e mulher. Ela veio de sua casa para ajudar a família no trabalho, uma vez que os filhos do casal, naquele momento, não estavam na comunidade, mas trabalhando na cidade de João Pessoa, na construção civil, uma prática frequente entre os homens de lá, pois não têm a terra para trabalhar. O receio maior era de que a chuva, que estava por vir, destruísse o plantio de feijão que já se encontrava no período de ser colhido. Nos roçados, o plantio do feijão, do inhame e da macaxeira é feito no regime de consórcio com o milho.

No roçado de Paquinha, contabilizamos três variedades de feijão - o verde, o macassar e o preto, que são os mais cultivados, porque fazem parte da “dieta alimentar” de todos. Além

de Aquilina, encontravam-se também ajudando a seu Francisco, no roçado, mais duas pessoas: um tio dele, “seu” Valdemar, e um amigo, todos se solidarizando na colheita, pois, segundo Lima (1992, p. 50), a época do plantio e da colheita “é um tempo de trabalho exaustivo, em que a participação da família (nesse caso do Grilo, a participação também de amigos) é a garantia para que o processo de produção se efetive”.

Imagens 33, 34 e 35: Visita a uma área de roçado



Fonte: Fotos da autora, agosto de 2012. Acervo próprio.

A cada retorno do Grilo para João Pessoa, a família de Paquinha nos fornecia, como presente, produtos da colheita, como feijão, macaxeira e inhame. Essa prática é muito importante e gratificante para eles, é uma forma de agradecer pelos momentos em que ficamos na comunidade. Ainda no campo, durante a caminhada pela área, nós nos deparávamos com cenas que, no cotidiano de algumas áreas da cidade não estamos habituadas a ver: são crianças, jovens, adultos e idosos carregando baldes cheios de água sobre a cabeça e, em alguns casos, com o auxílio do jumento. Essa água é utilizada na cozinha, no banho e para saciar a sede dos animais. Constatamos, ainda, o uso dessa água, em algumas casas, para

o consumo humano. As imagens a seguir foram registradas em dias e horas diferentes: a primeira, pela manhã, e a segunda, no final da tarde.

Imagens 36 e 37: Moradores transportando água para diferentes tipos de consumo



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio.

O trabalho nessa comunidade começa cedo, e a luta de todos é cotidiana. Ao longo desses meses, percebemos, em campo, que esse tipo de situação é frequente, em virtude de não haver água encanada nas casas. Por isso, foram implantadas 43 cisternas de placas, uma tecnologia social do Governo Federal, “Programa de Formação e Mobilização Social para a Convivência com o Semiárido: um milhão de Cisternas Rurais”. Corresponde a um tipo de reservatório para captar e armazenar água da chuva, uma forma de garantir água para o consumo⁷². Porém, do final de 2011 até meados de 2012, o período de estiagem foi crítico, não só no município, mas em toda a região. E como os moradores não estavam preparados para a falta de chuva, por volta do mês de dezembro de 2011, esvaziaram as cisternas para fazer a limpeza, o que também comprometeu o abastecimento. Outro problema sobre o acesso à água, é que nem todas as famílias da comunidade possuem esse tipo de reservatório. No entanto, nos meses de agosto de 2012, por meio de um convênio firmado entre o Governo do Estado, o Projeto Cooperar⁷³ e o Banco Mundial, a comunidade foi beneficiada com a construção de mais 40 cisternas. A primeira etapa, que previa a construção de 20, já havia sido concluída até o nosso último trabalho de campo, em maio de 2013.

⁷² Mais informações sobre as Tecnologias sociais, ler a Dissertação de Lopes (2008).

⁷³ O projeto cooperar, segundo Rodrigues (2011), “foi criado através da lei nº 6.523, de 10 de setembro de 1997, vinculado à Secretaria de Planejamento do estado da Paraíba (SEPLAN), parte integrante do Programa de Combate à Pobreza Rural”. Para saber mais sobre essa política pública, ler o livro da Coleção Território e Territorialidades camponesas do Grupo de Pesquisa Gestar, intitulado “Do campus ao campo: olhares sobre Políticas Públicas dirigidas à pobreza rural no Estado da Paraíba, Brasil”. Trata-se de uma coletânea de ensaios que objetivaram mostrar e debater sobre duas políticas públicas, o Pronaf (federal) e o Cooperar (estadual), a partir de territórios de comunidades rurais, indígenas, quilombolas e assentados de reforma agrária.

Imagens 38 e 39: Cisterna n° 1



Fonte: Fotos da autora, maio de 2013. Acervo próprio.

Tivemos a informação de que o recurso para a conclusão das 20 cisternas foi de 30 mil reais, depositados numa conta aberta por Elias, atual presidente da Associação dos Moradores. Porém, o que pode parecer que há certa autonomia em gerir o recurso é, em verdade, uma maquiagem, até porque as empresas que fornecem os materiais necessários para o serviço não são indicadas pela associação. Outra questão importante é que os próprios moradores da comunidade são remunerados para fazer o trabalho, sem qualquer vínculo empregatício ou contratação pela via legal trabalhista do serviço.

Ainda sobre a questão do acesso e a falta de água, a imagem dos moradores e do jumento transportando água nos deixou curiosas para ver locais onde fazem a coleta de água. Para isso, acompanhamos uma dessas atividades. O caminho que percorremos até uma das cacimbas é bastante íngreme e com muitas descidas. Além disso, estava num período de estiagem com forte presença de poeira e do barro seco e, nesse dia, sol forte.

Imagens 40 e 41: Jovem quilombola coletando água para diversos tipos de consumo



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio.

No local onde estivemos, encontramos um jovem quilombola, esperando sua irmã que vinha montada sobre o jumento – imagem 36 – com os recipientes em que iam armazenar a água. A cacimba, que é coletiva, já estava bastante comprometida, além do aspecto não muito agradável da água, como podemos perceber, havia fezes dos animais que fazem o transporte da água nas proximidades da fonte.

Retornamos em direção à parte mais alta do Grilo, onde fomos acolhidas, e o trecho agora era o de subida, o que tornou o trajeto ainda mais difícil, pois o dia estava quente e seco, faltava fôlego para subir a ladeira, e a sede estava nos deixando fisicamente cansadas. Desse deslocamento, retornamos às residências da comunidade, acompanhando os jovens com seus recipientes de água.

Aprendemos, com essa experiência o quanto é difícil o atendimento de necessidades básicas. Cabe destacar que existe outro ponto de coleta de água. Trata-se de um reservatório localizado no baixo Grilo, conhecido como “cacimba do grilo”, a fonte de abastecimento de água mais antiga da comunidade e que, segundo os moradores, era um lugar onde havia muitos grilos. Paquinha relata outra peculiaridade para o batismo da fonte:

E-E aí criou o Grilo porque o seguinte: de manhã bem cedo era assim de gente (gesticula com as mãos para dizer que tinha muita gente), não tinha burro naquele tempo, 15 anos, a pobreza era grande aqui, aí de manhã você contava, se você contasse contava 100, 60 pessoas pegando água de pote [...]

P-E você se lembra de tudo isso?

E-Eu lembro de tudo isso, eu participei, eu pegava água lá, aqui era eu, Naná, Elias, Daniel, José e João (todos irmãos, filhos de dona Dora) aqui pra colocar a água, enchia três caminho e enchia a casa d'água e quem tinha pouca pessoa ia botar vários caminhos, né, tudo na cabeça, não tinha boi, hoje tem burro, ninguém quer nem burro mais, pra quê? Porque você vê hoje, mudou demais! Agora água da terra aqui, tem dia que tem água no poço, né, **então botou o nome de grilo por causa disso, por causa das pessoas aí ficou cacimba do grilo** [...] Agora grilo na cacimba d'água, quando a cacimba d'água é muito molhada existia muito grilo mesmo, esses grilim que canta, mais o grilo se formou por causa disso (Entrevista cedida por Leonilda em maio de 2012).

Imagem 42: “Cacimba do Grilo”- baixo Grilo



Fonte: Fotos da autora, agosto de 2012. Acervo próprio. Organização das imagens: Maracajá, M.S.L.

A história dos topônimos guarda forte relação com as características geográficas e com a história social. Claval (2001; 2011) expressa que os nomes dos lugares ou o batismo do terreno, ao mesmo tempo em que são uma forma de conhecimento para orientação geográfica, são também “uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço” (CLAVAL *apud* SEEMANN, 2005, p. 209). A toponímia pode estar relacionada a acidentes de relevo; às formas da vegetação; “aos caminhos ou às estradas ou aos lugares habitados”; “outros destacam pontos pequenos, como fazendas, vilarejos”. As argumentações que Claval (2011) faz são, notadamente, interessantes, no sentido de que a experiência do terreno deixa de ser puramente individual e passa a ser socializada. De fato, constatamos essa peculiaridade ao chegar à cidade de Riachão do Bacamarte pela primeira vez, onde pedimos informações sobre o Grilo e como chegaríamos até lá. Essa informação não foi difícil de ser obtida, pois a comunidade é bastante conhecida pelos motociclistas e pelos comerciantes da localidade, tanto quanto por seu nome.

Sobre a discussão dos topônimos, Da Matta (2005) destaca que, ao se aprofundar no estudo sobre a origem da urbanização, que ele denomina de proto-urbanização, em Minas Gerais, passou a se interessar pela questão da toponímia. Traz no texto as ideias de Max Müller, o qual afirma que “toda palavra é, originalmente um evento, é possível descobrir na palavra o registro dos pensamentos mais primitivos da humanidade”(MÜLLER *apud* DA MATA, 2005, p. 118).

Da Mata (2005, p. 119) concorda com a ideia explicitada pelo autor, “sobretudo no que se refere a uma classe muito especial de palavras: os nomes”, ou seja, para Da Matta, “o ato de nomear implica, necessariamente, uma doação de sentido”. Essas palavras são bastante

esclarecedoras quando postas em diálogo com o depoimento da Paquinha, ao afirmar que o batismo da cacimba e, conseqüentemente, do lugar onde ela estava, denominado de alto Grilo, decorreu de um momento sofrido, que é parte da história social dessa comunidade.

Defrontamo-nos aqui com dois elementos importantes e que nos fazem refletir com as questões expressas por Claval (2011), Seemann (2005) e Da Matta (2005): o primeiro elemento diz respeito ao batismo da cacimba de Grilo, em decorrência, como relatado pela interlocutora, da quantidade de pessoas que iam coletar água para uso, fazendo um barulho que se assemelhava ao canto do inseto; outros mencionaram a quantidade de grilos que existiam na cacimba; segundo, refere-se ao próprio nome *grilo*, que foi ampliado para o batismo do território quilombola. É fato afirmar que o topônimo *Grilo* não surgiu simplesmente de uma escolha do acaso, traduz uma memória coletiva⁷⁴, um sentimento de pertencimento ao lugar e referencial à consolidação de sua história.

Nossos deslocamentos e a presença na comunidade faziam-se acompanhar de alguns cuidados. Sempre que íamos caminhar pela comunidade, fazíamos questão de retornar à casa que nos acolhia antes de o almoço ser servido, com o intuito de estar presentes nessas ocasiões, visto ser um momento importante para todos. Houve momentos em que, ao voltar para a casa de Paquinha, onde fizemos a maioria das refeições, encontramos Aquilina lavando a roupa da casa e mais duas jovens quilombolas, também parentes, ajudando nos afazeres da casa e na preparação do almoço. O almoço é servido a partir das 12 horas. Esse horário é rotineiro, e no cardápio daquele dia, havia feijão preto, arroz e farinha, alimentos frequentes na dieta alimentar da maioria das famílias⁷⁵. Outras vezes, o macarrão também fez parte da refeição e, como mistura,⁷⁶ galinha de capoeira, criada pela família de Paquinha⁷⁷.

⁷⁴ Halbwachs (2006).

⁷⁵ Alguns alimentos fazem parte da cesta básica que eles recebem do Governo Federal.

⁷⁶ Mistura, para nós, nordestinos, é a carne que acompanha ou complementa os demais alimentos da dieta alimentar. Na obra, “Os herdeiros da terra”, Moura (1978) evidência, a partir de uma comunidade de camponeses do sul de Minas Gerais, que o arroz é o principal alimento da dieta local e a mistura, nesse caso particular, são os demais alimentos, como: “o angu de fubá, uma verdura (couve), tomate, a massa (macarrão), cebola frita e batatinha e, eventualmente, outro alimento que ajude a compor uma refeição”, o que justifica a expressão “a comida é o arroz, o resto é mistura”, que compõe parte da obra.

⁷⁷ É certo afirmar que os moradores do Grilo não têm o costume de matar galinha para o almoço, fazem isso apenas nos momentos importantes, como, por exemplo, a nossa presença naquele dia.

Imagens 43 e 44: Momentos dos afazeres domésticos na casa de Paquinha



Fonte: Fotos da autora, maio e agosto de 2012. Acervo próprio.

Essas imagens nos mostram a maneira como as mulheres trabalham, como lavam a roupa, preparam e limpam o alimento que vão consumir. Nos primeiros dias, evitamos ao máximo ajudar nos afazeres domésticos, principalmente nas atividades em que o uso da água era imprescindível, pois tínhamos receio de desperdiçá-la. Mas, sempre que podíamos, ficávamos atentas a observar a maneira como faziam, como lavavam os objetos e o quanto de água usavam em cada atividade.

A solidariedade foi algo que nos chamou à atenção no decorrer dos trabalhos de campo. Essa ajuda mútua é um traço marcante nas comunidades, onde as relações de parentesco estão fortemente presentes, como já mencionamos. Contatamos isso tanto no roçado de Paquinha e de seu Francisco, onde outras pessoas que não eram parentes consanguíneos ajudavam na colheita e nas atividades domésticas. Essas questões nos fazem refletir sobre as ponderações de Cavalcanti (1975, p. 23), que afirma que as relações de parentesco

[...] comandam todos os aspectos da vida dos indivíduos. Tais relações se estendem do núcleo de uma família e alcançam, na maioria dos casos, a comunidade inteira, como um aspecto primário de cooperação e uma coordenação de comportamentos individuais para fins econômicos e sociais. O acesso a terra, a ajuda mútua e as oportunidades políticas têm como fundamentos as relações de parentesco.

Para Batista (2009, p.113), “a solidariedade é um valor expresso por muitos dos moradores do Grilo”, porém, esse fato ultrapassa as relações de parentesco. A autora refere que isso “é o que faz Paquinha transformar 25 cestas em 50. O desejo de que todos possam ter com fartura”. Outra forma de estar sempre com eles, observando o seu cotidiano, foi

acompanhá-los ao se deslocarem de suas casas para outras localidades, por exemplo, para Serra Rajada, para a casa de um parente e, outras vezes, até a feira livre, localizada no município de Serra Redonda. Cabe registrar que, diversas vezes, fomos convidadas por eles. Em muitos casos, quando voltávamos para a comunidade já era noite.

Essas ocasiões foram sobremaneira interessantes e desafiadoras, pois, além do aspecto físico do local, que dificultava o processo, tínhamos que superar mais um agravante, a escuridão do caminho. Mas isso não nos impedia de fazer os registros fotográficos, mesmo sem o dispositivo do *flash*. As imagens a seguir não representam, de fato, a escuridão do trajeto.

Imagens 45 e 46: Registros do caminho percorrido à noite, com e sem o dispositivo do *flash*



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio.

O dia da feira livre foi muito interessante. A maioria dos moradores costumam fazer a feira no dia de sábado no município de Serra Redonda. O trajeto até lá foi realizado em, aproximadamente, 20 minutos, em um carro que faz o transporte ao custo de dois reais. Constatamos que essa é uma atividade realizada, na maioria dos casos, pelas mulheres, que, desde jovens, aprendem com as mães a tarefa de fazer as compras da casa nas feiras-livres. É o momento do encontro com os amigos e parentes, de se arrumar, de se enfeitar, em alguns casos, entre as mais jovens e solteiras, motivadas pela paquera.

A ida à feira-livre é mais uma das várias funções exercidas pelas mulheres do Grilo, as quais, além de serem responsáveis pelos filhos e pelas tarefas domésticas – cozinhar, lavar a roupa da família, limpar a casa, varrer o quintal – em alguns casos, também levam os animais para pastarem; outras vezes são responsáveis pelo roçado da família.

Imagens 47 e 48: As negras do Grilo na feira-livre em Serra Redonda



Fonte: Fotos da autora, maio de 2013. Acervo próprio.

Imagem 49: Seu Francisco na feira-livre de Serra Redonda



Fonte: Foto da autora, maio de 2013. Acervo próprio.

Imagens 50, 51, 52 e 53: Atividades variadas exercidas pelas negras do Grilo





Fonte: Fotos da autora, maio de 2013. Acervo próprio

Nas últimas entrevistas que fizemos, em maio de 2013, colocamos no roteiro algumas questões sobre as relações de gênero, por exemplo, a divisão das tarefas da casa, quem é responsável; se sofriam ou se já haviam passado por algum tipo de violência doméstica (verbal ou física). Nessa ocasião do trabalho de campo, entrevistamos quinze mulheres e três homens. A respeito da violência, quando, nesses casos, as entrevistas foram direcionadas às mulheres, algumas revelaram que sofreram violência física pelo cônjuge, e todas afirmaram que a agressão foi na ocasião em que eles, os maridos, estavam sob o efeito do álcool. Quando as entrevistas foram direcionadas aos homens, apenas um afirmou já ter agredido a esposa e os filhos quando estava alcoolizado, e que hoje não pratica mais esse tipo de violência. Constatamos, ainda, que a violência doméstica, na Comunidade Grilo, é conhecida pelos moradores. Muitos deles relataram esse tipo de conflito sem que estivéssemos falando sobre o caso.

Outra ocasião em que presenciamos outras funções exercidas pelas mulheres foi na casa de dona Rita dos Santos Tenório, como mostram estas duas imagens:

Imagens 54 e 55: Dona Rita em uma das atividades do seu pequeno comércio no quintal da casa



Fonte: Fotos da autora, maio de 2013. Acervo próprio

Dona Rita, que é casada com Manoel Tenório dos Santos, conhecido como Bomba, é aposentada e tem uma pequena mercearia dentro de casa onde comercializa balas (bombons), pipoca, bolo, refrigerante e outros alimentos, como macarrão, frango fresco, etc. O frango, por exemplo, é abatido por ela nos fundos da residência no final das tardes de sexta-feira. A venda do produto ocorre no sábado.

Verificamos que não há uma única função exercida somente pelas mulheres ou pelos homens da comunidade. É fato que as atividades da casa e dos filhos, prioritariamente, são desempenhadas por elas, que também participam de outros trabalhos, como no roçado e, as vezes, na construção civil. Nesse caso particular, referimo-nos a Paquinha que, além de todas essas funções, ainda atua como pedreira.

Durante os primeiros trabalhos de campo, percebíamos os olhares de estranheza em nossa direção, porque, para aquelas pessoas, significávamos o “outro”, e, muitas vezes, éramos apresentadas como “os da universidade”. Isso não nos incomodava, porque, de fato, estávamos representando a instituição e, nessas ocasiões, ressaltávamos a importância de sabermos a história de cada um deles e que, a qualquer momento, poderíamos visitá-los. O sorriso deles, nessa hora, era inevitável. Ressaltamos, inclusive, a atenção e a generosidade daquelas pessoas conosco, pois sempre éramos acompanhadas por algum deles (tanto pelos mais velhos quanto pelos mais jovens) durante as visitas às casas mais distantes da área central e aos roçados. Com o passar dos meses, já estávamos mais confiantes de fazer as caminhadas sozinhas.

À noite, também aproveitávamos para conversar com os interlocutores e as interlocutoras, antes ou depois de o jantar ser servido, e a cozinha foi um dos lugares das casas onde mais estivemos reunidos. Depois do jantar, reunimo-nos na sala para assistir a novelas, jornais e, às vezes, a programação eleitoral, vídeos, fotografias em papel ou gravadas em cds.

Os momentos em que compartilharam as imagens de família com a nossa equipe foi muito interessante, visto que registrar e interpretar a história de um lugar, de um povo ou de um grupo requer certas estratégias metodológicas que, nem sempre, estamos acostumados a fazer, seja através de uma fotografia guardada há anos, seja através de um documentário sobre eles, ou uma olhada em algum documento da Associação dos Moradores ou documento pessoal. Enfim, nesse sentido, tudo contribui para os resultados da pesquisa.

É certo afirmar que os estudos sobre a organização, os fundamentos simbólicos dos lugares e o vivido dos grupos sociais sempre foram questões que nortearam as pesquisas geográficas e perderam sua importância, como observamos no capítulo anterior, a partir do olhar geográfico para as práticas de uma ciência exata, com “o triunfo, a partir do fim do Século XVIII, das concepções positivistas da ciência” (CLAVAL, 2011, p. 67). No entanto, nos últimos anos, o geógrafo, como bem expressam Almeida (2009) e Claval (2011), voltou seu olhar para a paisagem, onde encontrou “uma multidão de traços que falam do trabalho dos homens e da vida social” (CLAVAL, 2011, p. 67). Por isso achamos pertinente revelar, por meio dos procedimentos metodológicos adotados nesta pesquisa, tudo o que possa contribuir para esse desvendamento.

A partir de agora, como temos feito desde o início desta dissertação, sentimos a necessidade de dar mais uma vez voz aos negros e às negras do Grilo, que tentam reconstruir sua história através da memória coletiva, sobretudo, dos mais velhos. Além disso, destacamos a importância das pesquisas realizadas antes do desenvolvimento deste trabalho, conforme já relatamos no começo deste capítulo.

3.3 O Grilo: memória e territorialidades (re) construídas

Começamos este texto com imagens que foram fotografadas em duas casas diferentes - retratos de família⁷⁸ - recorrentemente encontradas na maioria das casas da Comunidade Grilo. A primeira foi fotografada na casa de Ica, que está à direita da imagem, e à esquerda, Irene, sua irmã, já falecida.

⁷⁸ Sobre a importância da fotografia na construção da memória histórica, ler Leite (1993), “Retratos de Família - Leitura da fotografia histórica”. Para Leite (1994, p. 141), o hábito ou a “atração dos retratos de família corresponde, pois, a uma necessidade de identificação com a sua imagem. A necessidade de ver como os outros nos veem e procurar as ligações com o eu interior, que se dissocia através da busca de semelhanças e contrastes nos outros e nas metamorfoses que o tempo inscreve naquele presente atual ou transcorrido”. Texto disponível em <<http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n2/HA-v1n2a20.pdf>>. Acesso em julho de 2013.

Imagens 56 e 57: Retratos de parede dos moradores do Grilo



Fonte: Retratos de parede da casa de Ica e de Lurdes, respectivamente. Reprodução das imagens pela autora, agosto de 2012. Acervo próprio.

Ica, como é chamada pela maioria dos moradores do Grilo, não sabe sua idade, fala que está na faixa dos 90 anos, mas, segundo Batista (2009), ela nasceu em 1921. É uma das pessoas mais velhas da comunidade. Uma senhora de olhar triste, mas sempre com boas risadas nos momentos de conversa. É filha de uma família de dez irmãos. Atualmente, só estão vivos ela e o irmão, Severino Cândido Tenório, de 71 anos de idade, que está na segunda imagem com a esposa, Maria de Lurdes.

As narrativas que Ica nos concedeu estão carregadas de lembranças míticas, e essas histórias que ela nos conta fazem parte do imaginário popular dos negros do Grilo. Além desses momentos, ela revela-nos informações sobre sua vida quando morava no Rio de Janeiro⁷⁹, onde trabalhou trinta anos como doméstica. O mais interessante é que, apesar de ter vivido muito tempo fora do lugar de origem, não se desprende da terra em que nasceu, pois a relação com o lugar “está carregada de afetividade e exprime uma relação cultural”. Dito de outra forma, traduz uma territorialidade (BONNEMAISON, 2002, p. 91).

O autor aborda questões interessantes ao tratar sobre os povos melanésios da ilha de Vanuatu e oferece caminhos para que possamos entender essa relação de Ica com o território. Ele entende que existe, no interior desses povos que estudou, “certa relação entre o enraizamento e as viagens”. Na verdade, “a territorialidade se situa na junção dessas duas atitudes; ela engloba, simultaneamente, aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade – dito de outra maneira - os itinerários e os lugares” (BONNEMAISON, 2002, p. 99).

⁷⁹ Quando indagamos Ica sobre o bairro onde morou no Rio de Janeiro, respondeu que era próximo a Copacabana, e a casa onde trabalhou localizava-se no centro.

Essas questões ficam evidentes no momento em que ela diz: “*Quando eu levantei a cabeça que olhei pro tempo e disse: sabe de uma coisa, eu quero me enterrar na minha terra, eu não quero ficar por aqui não, aí comprei a passaginha*”⁸⁰. Em outro momento, entrevistamos Ica novamente, quando a indagamos sobre o porquê dela ter vivido tanto tempo morando no Rio de Janeiro, e assim nos revela que foi em virtude de ter trabalhado muito e por isso “*não tava ligada aqui não né, não tava ligada nesse mundo não, tava trabalhando, o negócio era pra trabalhar, trabaiano, trabalhar, trabalhar, todo santo dia*”⁸¹.

As indicações para ir ao encontro de Ica surgiram, pela primeira vez, em uma das entrevistas que fizemos com Paquinha, sobretudo, nos momentos em que fazíamos algumas perguntas cujas respostas ela não recordava, ou até mesmo de algum detalhe.

Halbwachs (2006, p. 26), no capítulo sobre memória individual e memória coletiva, indica alguns caminhos para entendermos essas questões suscitadas por Paquinha. O autor afirma que “recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para complementar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação, embora muitas circunstâncias a ele relativas permanecem obscuras para nós”. Se considerarmos as reflexões desse autor, entendemos que ela descortinou para nós aquilo que em seus descendentes aparecia como lacunas que ela deveria preencher:

[...] Mas ela (Ica) conhece a história, ela conhece a história do assunto [...] ela conhece tanta coisa de tio Justo! Ela vai te contar! Ela tem um pouco de conhecimento (esquecimento), aí a gente forçando, aí ela para pra passar pó no rosto, ficava pensando aí depois ela diz um bocado de coisa (Entrevista cedida por Leonilda em maio de 2012).

Não tivemos oportunidade de ver o “pó no rosto”, infelizmente, mas, de fato, as lembranças e os esquecimentos fizeram-se presentes nas entrevistas, e por mais que essas dificuldades fossem frequentes, tais situações não nos impediram de procurá-la em outros momentos, ou seja, Ica representa para Paquinha e para outros moradores do Grilo aquilo que bem expressa Bosi (1994), quando destaca que, no momento da velhice social, o homem tem “uma função própria, a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade”.

Tendo em vista as reflexões de Bosi (1994), tivemos a oportunidade de dialogar com Ica em três ocasiões: em maio e agosto de 2012 e em maio de 2013, porque concordamos com

⁸⁰ Entrevista cedida por Maria Josefa da Conceição em maio de 2012.

⁸¹ Entrevista cedida por Maria Josefa da Conceição em maio de 2013.

a opinião de Batista (2009, p. 76) de que “Ica é uma poderosa fonte de lembranças sobre a vida social mantida por muitos nessa região, especialmente entre os seus parentes e amigos”. Devido à riqueza das narrativas de Ica, a partir de agora, faremos algumas considerações sobre sua trajetória de vida e as histórias relatadas por ela e por outros, na Comunidade Grilo e no Rio de Janeiro.

Ica e Irene, sobretudo Ica, é citada por alguns entrevistados quando os questionamos são a respeito da religião de matriz africana, o candomblé, mais precisamente, e Severino Candido Tenório, único irmão vivo, traz narrativas de alguns acontecimentos vivenciados junto com suas irmãs no Rio de Janeiro.

P-Sobre a religião de matriz africana, o candomblé, lá no Rio de Janeiro.

E-Conheci lá foi, eu ia de oito em oito dia, no sábado, sempre eu ia lá. Quando tava lá, e essa Maria (fala de Ica, sua irmã), eu sempre, sempre fazia encontro com ela lá. Todo sábado de noite, todo sábado ela ia, quando eu não ia ela ligava pra mim....tu vem hoje? Eu dizia: eu vou. Quando eu chegava só quem entrava lá era eu, porque eu já tinha conhecido lá. Quando eu chegava lá tinha um portão com um porteiro lá. O porteiro dizia: chegou o irmão da Irene (muda o tom da voz, imitando outra pessoa), aí a chefe, porque tinha a chefe né (risos de Lurdes). Chegou o irmão da Irene, mande ele entrar e fecha o portão (gesticula imitando a voz grossa da chefe), aí eu entrava, fechava o portão. Só saía quando terminava tudim lá aquilo ali.....aí Irene ia para casa, (Lurdes pergunta: tu num caía não? não há resposta de Severino), essa ota morava no estado Rio e eu vinha pro trabalho.

P-Tinha muita gente?

E-Tinha gente!

P-A maioria era negro?

E-A maioria branco, tinha mais branco do que nego.

P-Como era a roupa?

E-A roupa tudo branca, um moi de musarão no pescoço (se refere aos colares). Aquelas moças, vestidos barreira no chão.

P-Ica e Irene vestiam?

E-Também, tudo de branco!

P-Elas recebiam espíritos?

E-Recebiam.

P-O senhor já recebeu?

E-Nunca recebi não!

P-Mas queria receber?

E-Ia não, não queria não, às vezes nego dizia, tu tem medo de receber, nem tinha medo disso, eu nada! oxe! Podia sambar dez mil vez. Podia! Gente caía nos meus pé eu nem ligava (risos de Lurdes), berrava que nem porta. Eu sempre gostava de ir, só pra olhar, brincar, mas se eu tinha medo de espírito, tinha nada. [...]

P-E aqui (no Grilo), não tinha?

E-Não! Aqui não. E aqui ninguém nunca ouviu isso aqui não. Eu ia, porque eu sempre tava lá, eu ia (Entrevista cedida por Severino Candido Tenório em agosto de 2012).

Na fala de “seu” Severino, são relatadas as características do lugar⁸² onde ocorriam as sessões de candomblé, de acesso restrito, pois apenas as pessoas conhecidas podiam adentrar, talvez evitar a violência a esse tipo de prática religiosa, algo que já foi muito frequente. Ao se referir à “chefe” - que tudo indica ser uma mulher - “seu” Severino muda o tom da voz fazendo uma fala mais grave, uma representação imaginária de alguém que estava sob o efeito de outro ser. Além disso, seu relato nos permite avaliar que a “chefe” era uma autoridade muito respeitada, pois só entrava na casa os que tinham sua permissão.

Esse tipo de figura, da qual fala “seu” Severino, é marcante na história dos templos religiosos de matriz africana. Quem já não ouviu falar da Mãe Menininha dos Gantois da Bahia? “Símbolo da luta pela aceitação do candomblé pela cultura dominante [...] abriu as portas do Gantois aos brancos e católicos”⁸³, foi uma personalidade forte na história do candomblé da Bahia, ou, como Augras (1983, p. 35) afirma, “a mais alta autoridade em matéria religiosa”.

Ainda segundo Augras (1983, p. 32), a etimologia “mais provável” da palavra *candomblé* se refere a “lugar de dança”. O candomblé, ou “nagô tradicional”, foi trazido pelas diversas tribos vindas da África para o Brasil. No Rio de Janeiro, lugar a que se refere “seu” Severino, essa prática foi bastante difundida pelos diversos núcleos de famílias baianas que se estabeleceram em alguns bairros, especificamente no Morro da Conceição, conforme expressa a autora.

A liberdade de realizar cultos religiosos foi amparada por lei desde a Constituição de 1891, no artigo 72, § 3º, o qual declara que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”⁸⁴. No entanto, o culto de raiz ou matriz africana não foi considerado como uma prática religiosa e, como consequência, passou a ser encarado como bruxaria, feitiçaria, que não é de Deus para as religiões da doutrina cristã. As perseguições e as prisões arbitrárias aos adeptos dessa religião eram práticas cruéis, na verdade, “aos olhos dos cidadãos honrados, era um amálgama de superstições tolas, cujas cerimônias, verdadeiras orgias, ameaçavam a segurança das famílias decentes” (AUGRAS,

⁸² Quando indagamos Ica e Seu Severino sobre a localidade ou o bairro onde ocorriam essas festas, eles não conseguiram se lembrar.

⁸³ Cf: <<http://www.palmares.gov.br/personalidades-negras-3/>>. Acesso em setembro de 2012.

⁸⁴ Cf: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em outubro de 2012.

1983, p. 37). O fato de esses homens e mulheres estarem reproduzindo os valores e a cultura de suas raízes ancestrais sequer foram consideradas.

A partir dos fins do Século XIX, Nina Rodrigues foi pioneiro nas pesquisas acerca da religião afro-brasileira, sobretudo na obra *Os africanos no Brasil*. Assim como Nina Rodrigues, Roger Bastide, na obra *Le Candomblé de Bahia*, contribuiu também com o estudo sobre a história e a cultura do negro no país.

A leitura de Augras (1983) nos permite, de certa forma, verificar o quanto essa religião foi e ainda é alvo de preconceito e de desconhecimento. Isso tem levado muita gente pertencente a comunidades negras a omitir ou até mesmo negar essas práticas. Em entrevista, perguntamos a Ica sobre a sua participação nos ritos de candomblé, e ela nega veementemente ter praticado a dança e já ter participado de terreiro de candomblé. Vejamos:

P-Conhece alguma religião de matriz africana, candomblé? (não entendeu a pergunta), é terreiro né, terreiro.

E-Conheço, conheço não, já fui olhar, aqui não, no Ri de Janeiro né, aqui não! Aqui apareceu num tempo desses, aqui não tinha não, foi no Ri de Janeiro, se ajuntava com aquela vizinhada aculá e ia pra olhar, pra dançar não! Não sabia dançar não que era daqui da Paraíba, não sabia dançar do Ri de Janeiro, mas ia olhar!

P-Era bonita a festa lá?

E-Era só, eu gostava! Olha a cara dela (refere-se a mim).

P-E o que a senhora acha dessa religião?

E-Da qual?

P-Do candomblé

E-Bom! Pra eles é bom, mas eu tinha umas amigas lá que dizia: Ica mulher faz tua ficha mulher faz (imitando a fala das amigas), eu, hum! Eu quero é ficar voando (risos). Eu não quero ficar nesse negócio de...coisas não, quero não, eu nunca quis não, eu ia olhar.

P-E as roupas, como elas se vestiam?

E-Com um vestido por aqui oh! (coloca a mão no pé pra mostrar como os vestidos eram longos), dessa largura assim! (estende as duas mão para os lados), quando fazia aquela roda a saia ia [...] (Entrevista cedida por Ica em maio de 2012).

Com a entrevista, verificamos o quanto esses fatos que envolvem as práticas religiosas do candomblé são difíceis de serem revelados. Dizemos isso não somente a partir das narrativas de Ica, mas também devido às reticências e aos silêncios nas entrevistas que fizemos na Comunidade Grilo.

Não há nenhuma informação dada por Ica a respeito da veracidade das informações de que praticava a dança. Mas, foi a partir de um gesto que compreendemos que a negação não foi pelo fato de Ica ter vergonha ou receio de assumir sua identidade religiosa. Entendemos que o receio se dá em decorrência de não termos construído uma relação de confiança, pois os laços de afinidades são frouxos, em virtude, sobretudo, dos problemas de memória que ela tem. Por isso sempre seremos estranhos ao seu olhar. Há cuidados, portanto, mas em revelar aos de fora, uma prática religiosa que sobrevive envolta em preconceitos, julgamentos e até em perseguições.

Moreira (2009, p. 86), por exemplo, ao verificar que a religião católica é uma forte marca da religiosidade da Comunidade Caiana dos Crioulos, parte da prerrogativa de que, nas associações das crenças do candomblé e da umbanda, “as doenças, a pobreza e a infelicidade dificultam a prática de cultos afros desde o período colonial e transforma os espaços remanescentes de quilombos em palcos para outras religiões”.

É comum, nas casas do Grilo, encontrarmos imagens e monumentos de santos católicos, visto que, como já evidenciamos no capítulo anterior, essa religião é a que predomina na comunidade. Quando entramos na sala da casa de Ica, vimos alguns quadros pendurados na parede, imagens de São Sebastião, São Pedro, São Paulo e Nossa Senhora, todos entrelaçados por fitas nas cores vermelha, azul e rosa.

Imagem 58: Quadros de santos católicos pendurados na parede da casa de Ica



Fonte: Fotos da autora, maio de 2013. Acervo próprio

Outro fator importante que deve ser relatado diz respeito à própria desconfiança, o temor de reprovação ou a crítica quanto à escolha religiosa. Isso ficou evidente nas respostas dos participantes da pesquisa sobre as indagações a respeito da festa no Rio de Janeiro,

melhor dizendo: se a festa do Rio de Janeiro era bonita, ao que Ica nos respondeu que sim, e essa resposta remete a certo entusiasmo, além de afirmar intensamente que gostava. Quando a resposta é concluída, ela olha em nossa direção, com o intuito de detectar qualquer que fosse a nossa reação. E ela diz: “olha a cara dela!” Ao mesmo tempo em que expõe isso, sorri. Espreitava nossa reação em forma de reprovação, o que, de fato, não ocorreu. A imagem a seguir, da Ica, foi registrada na primeira vez em que fomos a sua casa, com sua autorização para fazê-lo.

Imagem 59: Ica sorrindo para câmera fotográfica na sala de sua casa



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012. Acervo próprio.

Quando retornamos no mês de agosto de 2012, entregamos-lhe uma cópia da foto, e o mais curioso é que ela não se lembrava do momento do registro. Ficou um pouco acanhada ao receber o presente e indagou: “*Escuta, tu tira por quanto esse retrato, mia fia?*” Respondemos que se tratava de um presente. E continua: “*Não guardo dinheiro, que eu vou morrer mermo*”. Nas entrevistas, Ica sempre perguntava por que Deus ainda não a levava: “*Eu tô aqui não sei por que, fazendo o que ainda, tô véia demais!*”. Se para a comunidade e para nós, pesquisadores, a longevidade da entrevistada é tida como algo a se comemorar, para outra entrevistada, é motivo de preocupação, pois, segundo ela, que se declara evangélica, são os espíritos que não deixam Ica morrer.

Outra imagem que conseguimos reproduzir foi a de Maria das Dores Coelho Tenório, conhecida como dona Dora, mãe de Paquinha, Maria de Lurdes, Aquilina, Elias, Manoel e João, entre outras pessoas.

Imagens 60 e 61: Dona Dora em dois momentos de sua vida



Fonte: Álbum de família de Maria de Lurdes Tenório Cândido (60) e de Leonilda Coelho Tenório dos Santos (61). Reprodução das imagens pela autora, maio de 2012. Acervo próprio.

Destacamos a relevância das imagens utilizadas neste trabalho por entender que o material ou o *corpus* fotográfico pode revelar muitas memórias. Nessa perspectiva, lembramo-nos da afirmativa de Le Goff (1996, p. 476,477), quando diz que:

A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva [...] é onde cresce a história, que, por sua vez, a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens.

Dona Dora é lembrada como uma mãe que narrava diversos fatos da trajetória da comunidade e da vida dela na infância para os filhos, e uma dessas narrativas faz menção às fortes relações de parentesco com a Comunidade quilombola Pedra D'água e fala de um dos personagens que faz parte da memória coletiva dos moradores do Grilo, chamado de Justiliano, mais conhecido como Justo ou tio Justo, o mesmo que foi tratado no capítulo um e mencionado por Paquinha, quando nos indicou Ica, para uma conversa. Batista (2009) refere que, segundo as narrativas de dona Dora, Justo era primo de Vitô, avô dela, mas que é reconhecido por alguns como sendo um tio. Ainda segundo a entrevista concedida a Batista (2009, p. 64) por dona Dora, ela afirma que conheceu Justo, “Conheci, eu conheci tio Justo... Eu conheci tio Justo, é, só”.

Paquinha, apesar de nos indicar Ica para nos dar elementos sobre a história de Justo, durante a entrevista, fala de algumas memórias que dona Dora contava a ela, aos irmãos e a outros parentes, como mostra este depoimento: “*Ele tinha um contato não sei com quem, não*

sei se era com o Deus do céu ou com o Deus do inferno, não sei! Só sei que ele tinha uma magia que não tem quem pegasse ele”.

Nos próximos parágrafos, trazemos alguns relatos que expressam o comportamento e a capacidade que Justo tinha de se transformar em outros seres.

O Justo a minha mãe dizia que era, a minha mãe disse que na época, mãe era pequena, né, na época de Justo que veio também esse pai mané e a família de Justo, é a família dele, eu não sei se, não era irmão não, era primo que veio também nesse grupo, né, Bernada que veio também nesse grupo, Maria, uma tal de Maria Mercedes, vem tudo desse grupo, né, fugido lá de, não sei da onde, aí ele veio fugido ficaram por aí, Maria da Mercedes morreu um tempo desses, quatro anos atrás – Morreu bem idosa - é, morreu Maria das Mercedes, e esse Justo morava em Pedras D'água que mãe disse que ele ficava, disse que ele fazia, andava pelo mundo, andava, andava, andava. Quando chegava, disse que não tinha polícia, matou um sei por onde, ele matou sei por onde, a polícia veio atrás dele quando chegou, disse: onde ele mora? (pergunta a polícia, e alguém responde) numa casinha de palha aqui, sendo em Pedras D'águas, numa casinha de palha, aí a casinha de palha tava lá, ele aí avisaram já vem a polícia Justo, vai te buscar, ele da minha casa eu não saio, quando a polícia chegou e entrou, caçou por todo canto, tava um urubu preto na, em cima da, oxe! o que tá fazendo esse urubu aqui, traz esse urubu aqui, aí disse que deram uma pancada assim no urubu, quando o urubu voou, passou foi se embora, caçaram ele por todo canto e nada, quando eles saíram, rraai pra eu ir preso demora (Lurdes narrando como se fosse Justo falando). (Entrevista cedida por Maria de Lurdes Tenório Cândido em maio de 2012, grifo nosso).

[...] ele era um homem que gostava de andar, vivia pelo mundo andando, gostava do mundo o bicho era. Ele gostava de andar... polícia era quem perturbava ele um cara agressivo então ele tinha um negócio de lutar, não sei como era...alguém vinham daquela casa para cá, como se fosse ali na cada de Paquinha (sua irmã) e de repente não vi ele, mas quando via ele já vinha atrás da pessoa. Teve uma vez que a polícia foi atrás dele, porque ele fez umas presepadas no sertão onde ele estava, a polícia chegou na porta da casa dele e perguntou: Justo tá aí? Perguntando para mulher dele. Aí a polícia invadiu a casa dele de trás pela frente ele pulou pela porta (Entrevista cedida por Manoel Pedro Tenório em agosto de 2012).

As histórias sobre Justo estão carregadas de sentidos míticos, no entanto, apesar dessas peculiaridades, aqui, essas narrativas se caracterizam como histórias que, segundo Cunha (1987, p.14), “transborda de sentidos”, de identificações e de significações para eles. A maioria dos moradores do Grilo mais antigos da comunidade sabe narrar alguns fatos sobre Justo.

Essa história de tio justo quem falava era meu avô, meu sogro, minha sogra (dona Dora), meu pai e minha mãe contava essa história. Teve uma vez, ele

veio pra casa, quando chegou na porta, a polícia abriu a porta, aí a galinha voô de dentro de casa né, aquele barulho(pausa) espia! Cadê o homem? (aumento do tom da voz). Tá aqui não! Mais deixe que ele se imitava numa galinha e voava, se imitava no toco pegando fogo, né, ele sempre fazia essas coisas. Ele tinha ideia de tá moco, deu por morto, chutaram de pedra, bagunçaram ele, mas tava morto. Ele tinha muito presepe. Ica Maria (sua irmã) falou tinha medo de se encontrar com ele, ele era mei... capaz de.. perigoso né. (Entrevista cedida por Severino Candido Tenório em agosto de 2012).

Essas narrativas são ricas de simbologias e de sentidos que transcendem a racionalidade humana; uma força maior, que não é particular dos homens, mas da natureza. Essa força, muitas vezes, possibilitou a existência desse povo, em cujas lembranças guarda seu modo de vida, perseguição, violência e autonomia. Justo era “livre”, pelo menos nas narrativas cujo cerne traz peculiaridades que evidenciam o poder mágico de um homem negro, escravo, talvez, e que se transmutava em animais, às vezes, num pedaço de madeira pegando fogo, que o ocultava diante da polícia.

E-Em qualquer canto ele se escondia, caboclinho! Matando quem vai passando. Ele trabalhava, cuidado com aquele homi!! Ave Maria!, Aquele homem era bom não!

P- E como ele se escondia da polícia?

E-Ele podia tá em pé na estrada, que polícia passava e não via. Se escondia em qualquer canto. Ele já era conhecido. Ele se benzia, a polícia passa por ele e nem via ele e fazia aquele negócio dele lá. Vi ele, mas não era aquele homem.

P- Ele se transformava em outro?

E-Se transformava em outro homi.

P-Danado ele né, a senhora tinha medo dele? Por isso que todo mundo tinha medo dele?

E-Eu tinha mia fia, tinha medo não era flor que se cheire não. Parecia que era ele...e era, mas vista da criatura se transformava ... parecia que ele se transformava e ele andava por aqui.

P- Ele morava onde?

E-Morava em Pedra D'água (Entrevista cedida por Ica em agosto de 2012).

Comprendemos que os aspectos que são relativos à memória, para a Comunidade Grilo, contribuem no sentido de extrair do passado reminiscências de sua trajetória e de sua ancestralidade negra. Essa memória nos permite interpretar a comunidade, pois é através dela que as conquistas políticas e culturais passam de geração a geração, através da troca de conhecimentos entre os que partilham tradições, modos de vida, costumes, ideais, entre outros aspectos que nos levam a pensar que é em virtude dessas trocas de saberes que esses grupos

estão resistindo, através de lutas pela permanência e pela reprodução de seus valores étnicos em seus territórios.

O território do qual falamos é revelador de memórias e nos lança num passado não muito distante de histórias ambíguas, com momentos de alegria e de tristeza, narrativas que se misturam com fatos reais e, outras vezes, míticos, relatos de resistência e de desistência. E é nesse sentido que dialogamos com Bonnemaïson (2002, p. 107), segundo o qual a territorialidade é marcada por uma relação de movimentos contrários, “a expressão de um comportamento vivido”, que

[...] engloba, ao mesmo tempo a relação com o território e a partir dela, a relação com o espaço estrangeiro. Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa espaço. Portanto, toda análise de territorialidade se apóia sobre uma relação interna e sobre uma relação externa: a territorialidade é uma oscilação contínua entre fixo e o móvel, entre o território “que dá segurança”, símbolo de identidade, e o espaço que se abre para a liberdade, às vezes também para alienação.

Rodrigues (2007) parte do pressuposto de que, para as populações étnicas, o território tem como marca as relações de união, o respeito pela coletividade e, indiscutivelmente, o amor à “terra mãe”. Percebemos essa leitura do território expressa pela autora quando entrevistamos uma das moradoras do Grilo - Maria de Lurdes Tenório Cândido. Sua relação com a terra/território, ao mesmo tempo em que é política, pois reivindica a terra demarcada, tem um sentido simbólico. Para ela, a terra tem um valor materno - “*é a minha mãe, dá a todo mundo, é a minha mãe terra, é o que dá o sustento, né?*”.

A leitura que faz Bonnemaïson (2002, p. 103) do território é importante e nos permite compreender o sentimento e a fala da interlocutora. Para o autor, “o território é, ao mesmo tempo, espaço social e espaço cultural”, isto é, traduzido por sua função social, materializada e produzida, onde há uma “organização social hierárquica”, e por uma função ligada às questões do vivido, “uma espécie de relação secreta e emocional que liga os homens a sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural”.

Maria de Lurdes tem 66 anos e aprendeu com a mãe, dona Dora, a lidar com a terra. Reveladora de elementos significativos na construção da territorialidade do Grilo, por sua memória rica, faz da matéria-prima que a terra lhe fornece sua arte. Com argila, produz artesanatos, louças, uma prática que, segundo Amaral (2011, p. 109), é uma marca da identidade cultural dos moradores do Grilo. A autora avalia, com base nas falas de seus

interlocutores, que “a louça era um conhecimento passado para as futuras gerações”. Dependem da terra também as plantas, cultivadas em seu roçado e nos roçados de outras pessoas. Com as sementes e as cascas das árvores que coleta, faz alguns remédios caseiros para parentes, amigos e os que solicitam seus conhecimentos medicinais. Aprendeu também esses ensinamentos com a mãe.

Imagens 62, 63 e 64: Lurdes, com as louças que faz e as plantas que usa para fazer medicamentos caseiros



Fonte: Fotos da autora, maio de 2012 (62) e agosto de 2012 (63 e 64). Acervo próprio.

Essas lembranças de aprendizagem e as manifestações identitárias, simbólicas e de pertencimento a terra têm nos permitido dialogar com Almeida (2008), que contribui com a leitura, ao elencar os elementos do qual falamos, no sentido de que colaboraram para a formação e a construção da territorialidade. Isso significa que “a identidade cultural dá sentido ao território e delinea as territorialidades. A territorialidade, por sua vez, pode definir uma relação individual ou coletiva ao território e se apoia nas paisagens”. Almeida (2008)

parte da concepção que Paul Claval coloca de que é pela cultura que determinadas populações tradicionais constroem vínculos com o território.

Já Haesbaert (2008) parte do pressuposto de que o território “é concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural” (HAESBAERT, 2004 *apud* HAESBAERT, 2008, p. 401).

Algumas questões têm nos levado a dizer sobre a demarcação do território a partir da condição étnica, que representa para o grupo não só a apropriação de um território marcado pelas relações de poder como estratégia política, mas também a manutenção da memória herdada dos ancestrais e repassada aos descendentes que se materializam nas relações de vizinhança, solidariedades costumeiras, entre outros aspectos que nos levam a dialogar novamente com Haesbaert (2004, p. 45), ao afirmar que “território é um ‘produto da apropriação simbólica’ e, além do seu caráter econômico de base material, é também um símbolo cultural”.

Cabe destacar que a riqueza de depoimentos registrados neste trabalho e o abalo a muitas convicções anteriores somente ocorreu em decorrência da realização do trabalho de campo, técnica de pesquisa adotada e que se constituiu numa das etapas mais relevantes desta pesquisa. Concordamos com Claval (2011) em relação ao fato de que o geógrafo recorre a “metodologias variadas segundo as configurações da pesquisa em que quais ele se encontra”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as pesquisas documentais e bibliográficas, os trabalhos de campo e os conceitos empregados nesta dissertação, concluímos que ela se apresenta como uma contribuição para o desvelamento da trajetória histórica e geográfica da Comunidade quilombola Grilo e o processo de identificação étnica das comunidades quilombolas no estado da Paraíba.

Cada etapa da pesquisa foi essencial para os encaminhamentos do trabalho: a escolha da técnica de pesquisa, neste caso, a técnica qualitativa, pelo fato de estarmos trabalhando com a memória como um componente importante na construção da territorialidade do Grilo, e as leituras de Queiroz (2008), que foram imprescindíveis nessa ocasião; as etapas da metodologia para o processamento e a análise das entrevistas, quando do retorno do campo tivemos que transcrevê-las, conferir sua fidelidade e analisar o material transcrito (DELGADO, 2010). Também foi muito importante a construção de um registro “etnográfico” detalhado dos momentos de contato durante os trabalhos de campo, para que tivéssemos mais intimidade com a temática e compreendêssemos bem mais o campo da pesquisa, os sujeitos, o território, as relações entre eles, enfim, os fenômenos sociais, políticos e culturais que são inerentes ao nosso estudo de caso.

Ressaltamos, ainda, a importância da fotografia como suporte metodológico nesse registro, embora partamos da convicção de que elas, algumas vezes, dialogaram com o texto escrito e, outras vezes, foram utilizadas apenas como ferramenta ilustrativa. Muitas dessas imagens trazem não só o olhar do fotógrafo e sua intencionalidade, mas também proporcionam uma análise do leitor da fotografia, que, a partir dela, constrói suas percepções, tal como assinala Sontag (2006, 217)⁸⁵, ou seja, sobre a fotografia, a autora destaca: “una fotografia no es sólo una imagen (en e! sentido en que lo es una pintura), una interpretación de lo real; también es un vestigio, un rastro directo de lo real, como una huella o una máscara mortuoria”.

De um modo geral, buscávamos, com esse exercício, ampliar o nosso olhar sobre o tema e contribuir para o fortalecimento do grupo de pesquisa que integramos, no qual alguns integrantes vêm discutindo a questão nos espaços institucionais e não institucionais.

⁸⁵ Texto em espanhol disponível em <http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Sontag_Susan-Sobre_la_fotografia.pdf>. Acesso em jul. de 2013.

No decorrer desses vinte e nove meses de curso, estivemos na Comunidade Grilo em seis momentos, totalizando dezessete dias em campo, o que resultou em mais de dezoito horas de gravação de áudio. Se, de um lado, esse período em campo foi interessante para a pesquisa, de outro, percebemos que, durante os contatos, as relações pessoais e de proximidade com os sujeitos foram se estreitando cada vez mais, e essas circunstâncias foram nos deixando preocupadas e inquietas. Assim, tivemos certo cuidado quanto ao tratamento e às análises das informações coletadas e que poderiam, de algum modo, constar no trabalho, sem que esses resultados comprometessem as relações e acirrassem os conflitos internos entre eles. No entanto, embora essas situações fossem inquietantes, mantivemos o olhar do pesquisador, o de fora, e isso foi muito importante para demarcar novas estratégias, o que, de fato, não comprometeu as análises que foram aqui apresentadas.

Para entender o presente, buscamos, no passado, alguns fragmentos de memória e da história das lutas e da resistência dos negros na Paraíba. Assim, deparamo-nos com uma memória, muitas vezes, silenciada em diversos estudos. Nesse contexto, vale destacar que a historiografia tradicional, de autores como Horácio de Almeida, José Octávio, Maximiano Machado, Irineu Pinto, entre outros⁸⁶, ainda que contribua para apoiar os pesquisadores na elucidação dos fatos históricos e na leitura que trazem dos documentos, demanda uma análise crítica, pois, com frequência, enaltece figuras e fatos e coloca-se, frontalmente, com seus interesses acima de direitos já reconhecidos por outras nações ou narrando de forma valorativa eventos que macularam a história do país.

Tendo em vista essa carência, foi preciso lançar mão de pesquisa documental, analisando alguns manuscritos, como correspondências recebidas e emitidas pelos presidentes da província da Parahyba, as atas da Assembleia Legislativa, matérias de jornais, em instituições públicas, como o Arquivo Público do estado da Paraíba (APEPB), o Arquivo do Comando Geral da Polícia Militar da Paraíba, ambos localizados na cidade de João Pessoa, e o arquivo do Museu Histórico de Campina Grande, localizado nessa cidade. Além disso, foi preciso dialogar com estudos mais recentes, principalmente os que vêm sendo publicados na perspectiva de estabelecer uma crítica pertinente e trazer informações importantes aos fatos relacionados à escravidão, à resistência e às contribuições do negro, sobretudo, na Paraíba, tais como Rocha (2007; 2012), Lima (2004), Rodrigues (2007), Sá (2003; 2005) e Sá e Medeiros (1999).

⁸⁶ Sobre alguns autores da historiografia paraibana ver Rocha (2007).

Na Paraíba, houve resistência da população negra, frente às crueldades da escravidão, às perseguições e aos maus-tratos, em diversos contextos e de várias formas, que formaram territórios de resistência e de vivência, como os quilombos, e participaram de eventos contestatórios que ocorreram em algumas cidades e vilas na Paraíba, como foi a ocasião em que ocorreram o Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos.

Demonstramos, nos mapas 02, 03 e 04, as coincidências da extensão geográfica que foram palco das estratégias de resistência no território paraibano desses dois movimentos, no Século XIX. Hoje essas áreas abrigam comunidades negras, algumas já certificadas pela FCP como comunidades quilombolas que reivindicam a demarcação dos seus territórios, com base no Artigo 68 do ADCT de 1988, por exemplo, a Comunidade Grilo, que está à espera da regularização fundiária do território. Vimos, ainda, de acordo com as fontes secundárias consultadas, como Rodrigues (2007), que, nessas localidades, existe uma forte presença da população indígena, tanto no litoral Sul da Paraíba quanto no Litoral Norte.

Nesse sentido posto, rememorar essa história nos deu a possibilidade de compreender bem mais a história da formação do lugar de morada da Comunidade quilombola Grilo, suas relações de parentesco com a Comunidade quilombola Pedra D'água e as vinculações dessas comunidades com essas resistências, com a participação de um ancestral comum de Pedra D'água no Quebra-Quilos. Em se tratando dessas relações de parentesco, vimos que todos os moradores mais velhos da Comunidade Grilo, que foram entrevistados, confirmam esses vínculos com a Comunidade Pedra D'água, que se encontra situada no município de Ingá, seja através dos casamentos ou por meio das relações familiares, como, por exemplo, Leonilda e Maria de Lurdes, que afirmam que são parentes de dona Isaura, uma moradora de Pedra D'água, e que, em entrevista a Rogério Nascimento, em 2009, estava com 79 anos (BATISTA, 2009). Dona Maria Helena Coelho também confirmou essas relações. Ela morou, durante muitos anos, com os filhos em Pedra D'água e afirmou que a família do pai, primo de dona Dora, são moradores de lá.

Ainda sobre Quebra-Quilos, Pedra D'água e Grilo, enfatizamos que foi possível trazer testemunhos dessas vinculações, sobretudo a partir de outras fontes, conforme mostramos no primeiro capítulo. Vimos, ainda, que há um silêncio acerca dessa memória entre o primeiro (Quebra-Quilos) e o terceiro (Grilo). Embora esse silêncio esteja presente, isso não significa dizer que essas relações não estão postas. Pedra D'água é o ponto chave dessas vinculações. Lima (1992), por exemplo, apontou para os nexos entre os negros de Pedra D'água e a

resistência do Quebra-Quilos, com a participação do negro Manoel Paulo Grande no movimento. Batista (2009, p. 114) nos direcionou para possíveis vinculações entre esse personagem, o negro Paulo Grande, e Justiniano, reconhecido pelos moradores do Grilo como tio Justo, que morreu em Pedra D'água.

O mítico fundador de Pedra D'água, Manuel Paulo Grande, chefe e líder de uma família composta por um número expressivo de filhos, parece tê-los vistos, alguns ao menos, se dirigirem para localidades próximas. É o que parece ter acontecido com Grilo e, em alguma medida, Matão e Matias. A forma recorrente de se dizerem parentes parece ser um forte indicador de tal hipótese.

As narrativas sobre Justo nos forneceram para a pesquisa momentos que demonstraram as estratégias de resistência e autonomia e certa circulação pela região, ou, como já dissemos nas páginas anteriores, essa história mítica sobre Justo permite-nos afirmar que se trata de uma força maior, que não é particular dos homens, mas da natureza. Essa força contribuiu, muitas vezes, para a existência desse povo, que guarda em suas lembranças o modo de vida e esses relatos de enfrentamento e sobrevivência.

Foi necessário caminhar por outras áreas do conhecimento para compreender essas particularidades que foram aparecendo nos trabalhos de campo, por isso tivemos que recorrer a outros domínios para entender o que essas histórias transmitidas por eles podiam revelar, por exemplo, por que, para as lideranças do Grilo, é importante retomar a ciranda como elemento da cultura e da identidade negra da comunidade, como eles colocam, ou, por que voltar depois de trinta anos morando no Rio de Janeiro para morrer na terra, no Grilo, como foi enfatizado por Ica. E por fim, por que o território quilombola foi batizado pelo topônimo *Grilo*, uma vez que a cacimba do grilo, fonte de abastecimento de água mais antiga da comunidade, e inspiradora para o batismo, guarda tantas recordações tristes de falta de água, como referiu Paquinha na narrativa: “*15 anos a pobreza era grande aqui, aí de manhã você contava, se você contasse contava 100, 60 pessoas pegando água de pote [...]*”.

Essas repostas e tantas outras questões só foram possíveis de compreender a partir da escolha por se trabalhar com uma abordagem interdisciplinar na ciência geográfica, como propõem Gomes (2009), Silva (2009) e Claval (2011), um debate que tem avançando na Geografia. Nesta investigação, na perspectiva de interpretar a construção da territorialidade étnica e por consequência da identidade cultural no território Grilo, tivemos a necessidade de buscar, na epistemologia da Geografia, os clássicos da disciplina que trabalharam com os

fatos culturais para justificar nossas escolhas. Vimos, com isso, que os estudos sobre os fatos culturais, na ciência geográfica, não são recentes. Friedrich Ratzel e Paul Vidal de La Blache foram talvez os pioneiros que trouxeram para suas análises esse elemento, embora tenham se dedicado mais ao aspecto material da cultura.

Esse caminho nos fez enxergar que a memória, as histórias sobre Justo, as relações de parentesco, a relação com a terra, a ciranda e a religiosidade são elementos que dão sentido ao território Grilo, apresentam-se como uma tomada de posse, fortalecem-se e são retomados tanto por uma questão material, política, quanto simbólica. A territorialidade se estabelece dessa forma a partir desses vínculos que eles têm com o território. Como bem expressa Bonnemaison (2002, p. 99), uma “etnia se cria e se fortalece pela profundidade de sua ancoragem no solo e pelo grau de correspondência mais ou menos elaborada que mantém com um espaço [...] e polariza-se de acordo com suas próprias finalidades e representações simbólicas”.

No que diz respeito à área de moradia da Comunidade Grilo, vimos que a localidade onde estão construídas algumas casas foi adquirida a partir da compra de alguns lotes dos herdeiros de Honório Alves, um dos antigos proprietários das terras da área. Hoje tanto essa área de moradia, que já pertencia a eles, quanto uma parte do território de trabalho, que pertencia ao antigo patrão, conhecido por Américo Sobrinho, estão no processo de desapropriação como território de remanescente de quilombo. Verificamos que há urgência em se regularizarem essas terras, pois, com frequência, a terra deixa de ser o fator principal de sobrevivência para eles, e desse modo, os homens, sobretudo, os jovens, estão cada vez mais migrando para os centros urbanos em busca de trabalho e renda, especialmente na construção civil, pois, como ainda não possuem a titulação das terras, não há área para todos manterem os roçados, tampouco os moradores têm condições financeiras de alugar a terra para o plantio. A incerteza e a demora da regularização do território assolam todos eles. Atualmente, de fato, eles têm acesso à área destinada à moradia que, conforme dissemos, já lhes pertencia.

Ressaltamos, ainda, sobre essa questão da regularização fundiária, que a área pretendida, que consta na Portaria nº 54, de 4 de fevereiro de 2013, é de 138,8964 ha, já incluídas a área de moradia e a parte do território de trabalho. Contudo, segundo Elias, atual presidente da Associação dos Moradores, essa quantidade de hectare não corresponde à área do território de trabalho pretendido, de propriedade de Américo Sobrinho, que, para ele, são 150 ha. Entendemos que essa quantidade de terra é insuficiente para a reprodução social das

80 famílias, por exemplo, ao dividir a área pretendida pelo número de famílias, cada uma delas terá uma área de aproximadamente 1,7 ha, sem contar que nem todas as áreas são boas para o plantio, como ressaltou Elias:

P-Qual é a melhor parte para plantar.

E-É essa parte daqui da frente, naquelas bolotas de terra, aqui na frente.

P-E nessa parte aí do baixo grilo.

E-Ali é ruim. A água desce lá pra baixo e sai lavando tudo. Essa parte daqui da frente não faz isso e é melhor pra plantar, naquelas bolotas que eu já mostrei aqui na frente (Entrevista cedida por Elias em março de 2013).

Muitas vezes, os territórios são demarcados, entretanto não existe o pensamento da reprodução familiar, em que as famílias crescem, e as áreas ficam pequenas para se manterem, gerando muitos problemas, até mesmo a migração. Sem contar que a burocratização do processo de identificação e a demora em instituir as equipes dos laudos geram, muitas vezes, a descrença das comunidades e a desmobilização dos grupos.

Para finalizar, acreditamos que, embora o Estado brasileiro tenha avançado nas questões ligadas à população negra, no sentido de promover e pautar pleitos para ela, a luta contra o racismo para esse segmento da sociedade brasileira se põe como uma demanda urgente e necessária, para que depoimentos como **“a gente nunca teve acesso de ir a uma prefeitura falar com o prefeito, nem um vereador, nem com nada. A gente nunca teve acesso de eu botar um filho meu pra ser professor, nem eu nem ninguém”** possam mostrar a nossa sociedade a necessidade de reparação. A luta se amplia em busca da construção da cidadania: a luta, além de ser contra o racismo, é também pela permanência nos seus territórios de origem e pela reprodução de seus valores culturais (grifo nosso).

REFERÊNCIAS (livros, teses, dissertações, artigos acadêmicos, artigos de revistas, arquivos públicos, órgãos oficiais e não oficiais)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS-ABNT. NBR 147224, 2011.

ABREU, M. A. **Sobre a memória das cidades**. Revista da Faculdade de Letras – Geografia I série, Vol. XIV, Porto, 1998, pp. 77-97.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. Disponível em <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/Quilombos.pdf>>. Acesso em julho de 2012.

ALMEIDA, H. **História da Paraíba**. 2º edição. Ed. Universitária. João Pessoa, 1978.

ALMEIDA, M. G. Geografia Cultural: contemporaneidade e um flashback na sua ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. (orgs). **Espaço e Tempo: Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina (ADEMADAN), 2009.

_____. Diversidade Paisagística e Identidades Territoriais e Culturais – Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. **Geografia e cultura: a vida dos lugares e lugares da vida**. Goiânia, UFG, 2008.

AMARAL, E. C. do. **Subindo a serra, descendo a história: memória e identidade cultural na comunidade remanescente de quilombo Grilo-PB (1930-2010)**. 2011. Dissertação de Mestrado em História UFCG/PPH, Campina Grande, 2011.

ANDRADE, M. C. de. **A questão do Território no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1987.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **Cultura e Tradição Nordestina (Ensaio de História cultural e intelectual)**. Ed. 2º. Editora Manufatura, João Pessoa, 2000.

ANJOS, R. S. A. dos. O Brasil africano: cartografia & territorialidade. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. (orgs). **Espaço e Tempo: Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina (ADEMADAN), 2009.

_____. **Quilombolas: tradições e cultura de resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARAÚJO, E. B.; BATISTA, M. R. R. **Quilombos na Paraíba: notas sobre a emergência de uma comunidade quilombola**. Ariús, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 61–75, jan./dez. 2008.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA PARAÍBA (APEPB). Espaço Cultural José Lins do Rego- FUNESC. Cxs nº 023, de 1845 e nº 030 de 1852.

ARRUTI, J. M. “Quilombos”. In: **Raça: Perspectivas Antropológicas**. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2007. Disponível em <<http://www.ufgd.edu.br/reitoria/neab/downloads/quilombos-2013-jose-mauricio-arruti>>. Acesso em maio de 2013.

ARRUTI, J. M. Emergência dos “remanescentes”: Nota para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **MANA** [online]. Rio de Janeiro, vol. 3, n.2, p. 7-38, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>>. Acesso em agosto de 2010.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe (Org.). **Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2000.

BATISTA, M. R. R. **Grilo: das memórias de assujeitado ao direito quilombola. RELATÓRIO FINAL DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA**. Campina Grande, INCRA /PaqTc, 2009.

_____: **E tinha uma índia pura no começo da família: exercício etnográfico em torno de categorias identitárias em algumas comunidades quilombolas na Paraíba**. Raízes: v.31, n.2, jul-dez / 2011. Disponível em <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_270.pdf>. Acesso em maio de 2013.

BEZERRA, J. S. **O território como um trunfo: um estudo sobre a criação de municípios na Paraíba (anos de 1990)**. 2006. Dissertação (Mestrado) do programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Exatas e da Natureza da Universidade Federal da Paraíba-João Pessoa - PB.

BENEDITO, M. **Luiz Gama – o libertador de escravos e sua mãe libertária, Luíza Mahin**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROZENDHAL, Z. (org.) **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

BOSI, A. O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração. In: PERRONE-MOYSÉS, L. (Org.). **Do positivismo à desconstrução: idéias francesas na América**. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. Colônia, Culto e Cultura. In: BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1994.

BRASIL. **Constituição de República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm Acesso em fevereiro de 2012.

_____. **Instrução Normativa N° 57, de 20 de outubro de 2009.** Disponível em <<http://www.incra.gov.br/index.php/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009>>. Acesso em março de 2012.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em outubro de 2012.

_____. **Decreto n° 5.051, de 19 de abril de 2004.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em abril de 2012.

_____. **Legislação quilombola condensada.** Disponível em <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/107-legislacao-quilombola-condensada>>. Acesso em setembro de 2012.

_____. **Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em www.planalto.gov.br, acesso em 02/11/2008.

CÂMARA, E. **Municípios e Freguesias da Paraíba** - Notas acerca da divisão administrativa, jurídica, eclesiástica. Campina Grande: Edições Caravela; Núcleo Cultural Português, 1997.

CAPEL, H. **Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea.** Barcelona: Editorial Barcanova, 1981.

CAVALCANTI, J. S. B. **Talhado: um estudo de organização social e política.** Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1975 (Dissertação de Mestrado em Sociologia-UFRJ).

CHAUÍ, M. Janela da alma, espelho do mundo. In: Adauto Novaes (org.). **O Olhar.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CLAVAL, P. Aprofundamento, crise e renovação (segunda parte). In: **Geografia cultural.** Florianópolis: UFSC, 1999.

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia.** Florianópolis: Editora Universitária da UFSC, 2011.

CLAVAL, P. Gênese e Interpretações Culturais na Geografia (primeira parte) In: **Geografia cultural.** Florianópolis: UFSC, 1999.

CLAVAL, P. A contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Abordagem Cultural na Geografia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.) **Introdução à geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO. **Directorio dos Grupos de Pesquisa-Gestar**. Disponível em <<http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0083706GQBISOY>>. Acesso em setembro de 2012.

COORDENAÇÃO ESTADUAL DAS COMUNIDADES NEGRAS E QUILOMBOLAS-CECNEQ. **Estudo censitário da população quilombola da Paraíba-2012**: perfil de 38 comunidades quilombolas no Estado da Paraíba (Manual do Recenseador).

CORRÊA, R. L. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. In: **Espaço e cultura**. Ano I. UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

CORRÊA, R. L. Carl Sauer e a Escola de Berkeley – uma apreciação. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.) **Matrizes da Geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Geografia Cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.) **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.

COSTA, E. V. da. **Da monarquia à república, momentos decisivos**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DA MATA, S. O desencantamento da toponímia. In: ROSENDAHL, Z; CORREIA, R. L. (org.) **Geografia**: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2005.

DALLARI, D. A. O Brasil e a Constituição de 1988: a luta por uma nova sociedade. In: **Cátedra Unesco de Cultura Luso-Brasileira** (Org.). Atlas Simpósio: “Brasil: 500 anos depois”. Santiago de Compostela, 6 a 10 de novembro de 2000. A Coruña. Depuración Pronincial da Coruña, 2002.

DEAN, W. A Segunda Leva de Invasores Humanos. In: **A Ferro e Fogo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 (da pág.38 a 82).

DELGADO, L. A. N. **História oral**: memória, tempo, identidades. 2 ed.. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DUARTE, R. **Pesquisa qualitativa**: reflexões sobre o trabalho de campo. *Cad. Pesqui.* [online]. 2002, n.115, pp. 139-154. ISSN 0100-1574. Cf: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n115/a05n115.pdf>. Acesso em julho de 2012.

DUNCAN, J. O Supra-orgânico na Geografia Cultural Americana. In: CORREIA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

ELIADE, M. **O Sagrado o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Disponível em <http://ibpan.com.br/site/images/stories/Downloads/Estudos_Biblicos/O%20Sagrado%20e%20o%20Profano.pdf>. Acesso em maio de 2013.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades quilombolas**. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/quilombola/>. Acesso em outubro de 2012.

_____. **Personalidades Negras – Mãe Menininha dos Gantois**. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/personalidades-negras-3/>>. Acesso em setembro de 2012.

FREMONT, A. **Pesquisas sobre o espaço vivido**. In: L Espace Géographique n° 3, 1974, p. 231-238.

GALLIZA, D. S. de. **Modernização sem desenvolvimento na Paraíba (1890-1930)**. João Pessoa: Idéia, 1993.

GEERTZ, C. **A Interpretações das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GOHN, M. G. **Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. São Paulo; 6° Ed; editora Loyola, 1997.

GOMES, P. C. C. Que espaço pode haver para uma geografia cultural? Elementos para uma reflexão sobre a relação entre o cultural e o geográfico. In: LEMOS, A. I. G. de; GALVANI, E. (org.). **Geografia tradições e perspectivas: interdisciplinaridade, meio ambiente e representações**, Clacso, Buenos Aires; Expressão popular, São Paulo, 2009.

_____. **História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

GURAN, M. **Fotografar Para Descobrir, Fotografar Para Contar. Cadernos de Antropologia e Imagem**. n. 10 (1) ano 2000.

HAESBAERT, R. Epílogo: Hibridismo, mobilidade, e Multiterritorialidade Abordagem Cultural da Geografia numa perspectiva Geográfico-Cultural Integradora. In: SERPA, Â. (Org.) **Espaços Culturais, Vivências, Imaginação e Representações**. Salvador, UFBA, 2008.

_____. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 2006.

HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOBBSAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRARIA (INCRA). Relação dos processos abertos. **INCRA-DFQ**. Disponível em <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/110-relacao-de-processos-abertos>>. Acesso em março de 2013.

IANNI, O. **Enigmas do pensamento latinoamericano**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Disponível em <<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/iannienigmas.pdf>>. Acesso em maio de 2013.

INSTITUTO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo populacional de Riachão do Bacamarte, 2010. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/xtras/perfil.php?codmun=251275>>. Acesso em março de 2013.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 63.

JOFFILY, G. I. **Um cronista do Sertão paraibano no século passado**. Campina Grande. Prefeitura Municipal de Campina Grande, 1965.

JOFFILY, G. I. **Um cronista do Sertão paraibano no século passado**. 1ª Edição. Editora: Prefeitura Municipal de Campina Grande. Campina Grande, 1965.

_____. **O Quebra-kilo: A Revolta dos Matutos Contra os Doutores**. 1 edição. Editora Thesaurus. 1ª edição. Brasília, 1977.

JOFFILY, I. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília: Thesaurus, (1892) 1977.

KAYSER, B. **O Geógrafo e a Pesquisa de Campo**. Seleção de textos 11. Co-edição AGBSP/ AGB nacional. São Paulo, 1985. p. 25-40.

LACOSTE, Y. **A Pesquisa e o trabalho de Campo**. Seleção de textos 11. Co-edição AGBSP/ AGB nacional. São Paulo, 1985. p. 01-23.

LE GOFF, J. **História e memória**. 4 ed. Editora da Unicamp. Campinas-SP, 1996.

LEITE, I. B. **Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas**. NUER / UFSC, v. 7, p. 1-38, 2000. Disponível em <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf>. Acesso em julho de 2011.

LEITE, M. L. M. **Retratos de Família - Leitura da fotografia histórica**. São Paulo: EDUSP FAPESP, 1993.

_____. **Leitura da fotografia.** Disponível em <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16099/14643%E2%80%8E%20de%20MLM%20Leite%20-%201994>>. Acesso em julho de 2013.

LIFSCHITZ, J. A. **Comunidades tradicionais e neocomunidades.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

LIMA, D.; GURJÃO E. Q.; AMORIM, L. M.; SILVA, M. S. S.; ARAUJO, M. L. R. **Estudando a História da Paraíba.** Ed 1°. Editora Cultural Nordestina. Campina Grande, 1999.

LIMA, E. C. de A. **Os negros de Pedra D'água: um estudo de identidade étnica, história, parentesco e territorialidade numa comunidade rural (dissertação de mestrado em Sociologia) UFPB/Centro de Humanidades/Mestrado em Sociologia.** Campina Grande, 1992.

LIMA, L. M. de. **Sombras em movimento: os escravos e o Quebra-Quilos em campina Grande.** Afro-Ásia, 31 (2004), p. 163-196. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n31_p163.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2009.

LOPES, C. S. **Tecnologias sociais: experiências de uso e manejo de água em território paraibano.** Dissertação (Mestrado em Geografia). João Pessoa: UFPB, 2008.

MACENA, H. L. S. **Acesso às Políticas Públicas pelas Comunidades Quilombolas na Paraíba: uma análise das comunidades do Paratibe, Mítuaçu e Pedra D'água.** (Monografia de Graduação) UFPB/DGEOC João Pessoa, 2010.

MARACAJÁ, M. S. L.; RODRIGUES, M. F. F. Memórias de lutas camponesas no Estado da Paraíba-Brasil. In: **O ESPAÇO NÃO PÁRA: POR UMA AGB EM MOVIMENTO**, 15, 2008, São Paulo. Anais do ENG: USP, São Paulo, 2008.

_____. Território e Memória: as lutas dos Movimentos Sociais no Estado da Paraíba-Brasil. In: **A QUESTÃO (DA REFORMA) AGRÁRIA NA AMÉRICA LATINA: BALANÇO E PERSPECTIVAS**, 4, 5. Anais do SINGA: UFF, Niterói, 2009.

_____. **Territórios e Iconografias: Memória das lutas camponesas no Estado da Paraíba - Brasil.** RELATÓRIO FINAL DE PESQUISA PIBIC-UFPB, João Pessoa, 2010.

MARQUES, A. C. N. **Direito à diferença: olhares sobre as legislações indígena e quilombola no Brasil.** In: 3 SERRNE, 2012, UFPB. (mimeografado).

_____. **Imagens do Território Potiguara: Conflitos e Resistência na Aldeia Três Rios, Marcação – PB.** 2006. 120f. Monografia (Monografia de Graduação em Geografia) UFPB/DGEOC, João Pessoa, 2006.

_____. **Território de memória e territorialidades da vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios.** João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2009 (Dissertação de Mestrado em Geografia-UFPB).

MARTINS, J. S. **O cativo da terra**. São Paulo: Contexto, 2010.

MARX, K. **Cultura, Arte e Literatura**: textos escolhidos/Karl Marx e Friedrich Engels; tradução de João Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MCDOWELL, L. A Transformação da Geografia Cultural. In: GREGORY, D.; MARTIN, R.; SMITH, G. **Geografia Humana**: sociedade, espaço e Ciência Social. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.

MELLO, J. O. A.. **História da Paraíba: lutas e resistência**. Editora A União: João Pessoa, 2002.

MILLET, H. A. **Os Quebra- Kilos e a crise da lavoura**. Introdução Manuel Correia de Andrade. 2º Ed. Editora Global. São Paulo, 1987.

MONTEIRO, H. M. Nordeste Insurgente (1850-1890). 1ª edição. Editora Brasiliense. São Paulo, 1981.

MOREIRA, A. P. C. **A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2009 (Dissertação de Mestrado em Geografia-UFPB).

MOURA, M. M. **Os Herdeiros da Terra**: parentesco e herança numa área rural. São Paulo, HUCITEC, 1978.

MUNANGA, K. **Origem e histórico do Quilombo na África**. Revista USP. No. 28, p. 56-63, 1995-1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/04-kabe.pdf>>. Acesso em outubro de 2012.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MUSEU HISTÓRICO DE CAMPINA GRANDE. Matéria do jornal “**O Século**” do dia sábado 11 de agosto de 1928.

NASCIMENTO FILHO, C. R. do. **A fronteira móvel**: os homens livres pobres e a produção do espaço da Mata Sul da Paraíba (1799-1881). 2006. Dissertação (Mestrado) do programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Exatas e da Natureza da Universidade Federal da Paraíba-João Pessoa-PB.

NASCIMENTO, R. H. Z. **O quilombo de Pedra D’Água**. RELATÓRIO FINAL DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA. Campina Grande, INCRA /PaqTc, 2009. Março 2009.

NEGRÃO, L. N. Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros. Revista USP, São Paulo, n. 82, p. 32-45, junho/agosto 2009. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/82/04-lisias.pdf>. Acesso em junho de 2013.

OCTÁVIO, J. **6 Estudos Rápidos**. João Pessoa: edições Macunaíma, 1993.

OLIVEIRA, A. U. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo: Ática, 1986.

OLIVEIRA, M. L. F. O Ronco da Abelha: resistência popular e conflito na consolidação do estado Nacional, 1851-1852, Revista Almanack Braziliense, 2005. Disponível em <http://www.almanack.usp.br/PDFS/1/01_informe_4.pdf>. Acesso em dezembro de 2012.

OLIVEIRA, R. C. de. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

PALACIOS Y OLIVARES, G. J. Revoltas camponesas no Brasil escravista: a ‘Guerra do Marimbondos’ (Pernambuco, 1851-1852). Revista Almanack Braziliense, 2006. Disponível em <http://www.almanack.usp.br/PDFS/3/03_forum_2.pdf>. Acesso em dezembro de 2012.

PIMENTEL, A. A. **Ciranda de Adultos**. João Pessoa, Governo da Paraíba, 2005.

_____. **Coco de Roda**. João Pessoa, Governo da Paraíba, 2004.

PINTO, I. F. **Datas e Notas para a História da Paraíba**. Volume II. Ed. Universitária. João Pessoa, 1977.

QUEIROZ, M. I. P. de. O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões; Relatos orais: do “indizível” ao “dizível” In: CAMPOS, M. C. S. S. DEMARTINI, Z. B. F.; LUCENA, C. R. T. (Orgs.). **Pesquisa em Ciências Sociais**: olhares de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Humanitas - CERU, 2008. v. 1. 206 p.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).

RATTS, A. **Os lugares da gente negra**: raça, gênero e espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez (2011). Disponível em <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308498461_ARQUIVO_Ratts_Os_lugares_da_gente_negra.pdf>. Acesso em setembro de 2012.

ROCHA, S. P. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2007. (Tese de Doutorado em História). Disponível em <http://www.bdtf.ufpe.br/bdtf/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3418>. Acesso em março de 2013.

_____. Mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista: trabalho, contradições e lutas por liberdade. In: XAVIER, G; FARIAS, J. B.; GOMES, F. (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do Pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012.

RODRIGUES, M. de F. F. Paisagens, Geossímbolos e Dimensões da Cultura em Comunidades Quilombolas. **Revista Mercator**. Vol.10, nº22, 2011.

_____. Um olhar dirigido ao Campo e ao campus. In: RODRIGUES, M. de F. F (org) **Do campus ao campo**: olhares sobre Políticas Públicas dirigidas a pobreza rural no Estado da Paraíba, Brasil. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2011.

_____. **Trajetórias de Exclusão, Territorialidades em Construção:** processo de resistência de negros, índios e camponeses no Estado da Paraíba-Brasil. In: ESPACIALIDADES CONTEMPORÂNEAS: O BRASIL, A AMÉRICA LATINA E O MUNDO, 7, 2007. Anais da ANPEGE: UFF, Niterói, 2007.

_____. Tem Truká na Aldeia: Narrativa de um Trabalho de Campo na Ilha de Assunção, Cabrobó-Pe. **Revista OKARA: Geografia em Debate.** João Pessoa, v.1, n.1, p.101-117, 2007. Disponível em <<http://www.geociencias.ufpb.br/posgrad/okara/okaraVIN1.pdf>>. Acesso em ago.2010.

SÁ, A. N. M.; MARIANO, S. **Histórias da Paraíba.** Autores e análises sobre o século XIX. João Pessoa: Ed. da UFP, 2003.

SÁ, A. N. M. **Escravos, livres e Insurgentes na Parahyba (1850-1888).** João Pessoa: Universitária/UFPB, 2005.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências.** São Paulo, Cortez, 2010.

SANTOS, R. E. dos. Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SAUER, C. O. Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.) **Introdução à geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.

SEEMANN, J. **A toponímia como construção histórico-cultural:** O exemplo dos municípios do estado do Ceará. Disponível em <http://www.academia.edu/647642/A_TOPONIMIA_COMO_CONSTRUCAO_HISTORICO-CULTURAL_o_exemplo_dos_municipios_do_estado_do_Ceara>. Acesso em outubro de 2012.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). **Prestação de contas ordinária anual – Relatório de gestão do exercício de 2012.** Disponível EM <<http://www.portaldaignaldade.gov.br/relatorios-de-gestao/2012/2012>>. Acesso em maio de 2013.

SERPA, Â. O trabalho de Campo em Geografia: Uma Abordagem Teórico- Metodológica. In: **Boletim Paulista de Geografia.** São Paulo, Jul. 2006. nº 84.

SILVA, J. B. da. Geografia e interdisciplinaridade. In: LEMOS, A. I. G. de; GALVANI, E. (org). **Geografia tradições e perspectivas:** interdisciplinaridade, meio ambiente e representações, Clacso, Buenos Aires; Expressão popular, São Paulo, 2009.

SONTAG, S. **Sobre la fotografia.** México: SantiUana Ediciones Generales, S. A. de C. V., 2006. Disponível em <http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Sontag_Susan-Sobre_la_fotografia.pdf>. Acesso em julho de 2013.

THOMPSON. E. P. Introdução: costume e cultura. In. **Costumes em comum:** estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

ENTREVISTAS

Entrevista cedida por Maria Josefa da Conceição, “Ica”, em maio de 2012.

Entrevista cedida por Maria de Lurdes Tenório Cândido em agosto de 2012.

_____. Maio de 2012

Entrevista cedida por Elias Coelho Tenório em agosto de 2012.

_____. Março de 2013.

Entrevista cedida por Maria Júlia da Conceição em agosto de 2012.

Entrevista cedida por Rita dos Santos Tenório em maio de 2013.

Entrevista cedida por Francimar Fernandes em maio de 2013.

Entrevista cedida por Maria Aparecida Tenório, “Pixuca”, em maio de 2013.

Entrevista cedida por Leonilda Coelho Tenório dos Santos, Paquinha, em Maio de 2012.

_____. Agosto de 2012.

_____. Maio de 2013.

_____. Maio de 2013.

Entrevista cedida por Rosicleide Coelho dos Santos em maio de 2013.

Entrevista cedida por Severino Candido Tenório em agosto de 2012.

Entrevista cedida por Aquilina Tenório no mês de maio de 2012.

Entrevista cedida por Maria Júlia da Conceição em agosto de 2012.

Entrevista cedida por Manoel Pedro Tenório em agosto de 2012.

APÊNDICE

APÊNDICE 01 – Primeiro roteiro de entrevista semiestruturadas

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

DATA DA ENTREVISTA: ____/____/____

Nº DA ENTREVISTA _____

NOME DO ENTREVISTADOR: MARIA SALOMÉ LOPES MARACAJÁ
ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA: PROJETO TERRITÓRIO E
MEMÓRIA: A CONSTRUÇÃO DA TERRITORIALIDADE DE UMA COMUNIDADE
NEGRA NA PARAÍBA

1- DADOS PESSOAIS DO ENTREVISTADO

Nome completo _____

Sexo: () Feminino () Masculino

Idade: _____

Estado civil _____

Número de integrantes da família _____

Lugar de nascimento _____

2- TRAJETÓRIA FAMILIAR

Número de pessoas na família que moram no Grilo _____

Existe algum parente que mora em Pedra D água? () Sim () Não

Qual o grau de parentesco? _____

Tem parente em outra comunidade quilombola? () Sim () Não

Onde _____ Qual o grau de parentesco? _____

Tem parentes morando em outros estados do Brasil ? Onde ? _____

Tem parentes morando em outras cidades da Paraíba ? Onde ? _____

3- MEMÓRIA E CULTURA

O que você sabe sobre a história da comunidade Grilo?

Algum de seus ancestrais/parentes contava alguma história sobre o surgimento da comunidade?

Já ouviu falar do Tio Justo? Sim () Não ()

E de Manoel Paulo Grande? Sim () Não ()

O que ouviu sobre eles?

Existem festividades no Grilo? Quais ?

Caso existam, fale um pouco sobre as festas da comunidade.

Na comunidade tem alguma dança, ritmo que marcou a história da comunidade? Qual?

Quem dançava?

Como era organizada a dança?

Fale sobre as vestimentas.

Tem informações sobre a participação de seus familiares em revoltas/lutas de tempos passados ?

Já ouviu falar no movimento do Quebra-Quilos e do Ronco da Abelha? () Sim () Não

Relate o que ouviu:

Já ouviu falar de religião de matriz africana, a exemplo do Candomblé? () Sim () Não

O que sabe sobre elas? _____

Conhece ou faz parte da religião de matriz africana? () Sim () Não

Seus familiares fazem parte de alguma religião de matriz africana? () Sim () Não

Qual a sua opinião sobre essa religião?

4- AUTORRECONHECIMENTO

Participou do processo de autoidentificação do Grilo? Sim () Não () por que ?

Em sua opinião quais foram as principais conquistas decorrentes do processo de autoidentificação do Grilo?

Quais os principais desafios decorrentes desse processo?

5- RELAÇÕES DE TRABALHO E COM A TERRA

Trabalha com a terra? () Sim () Não

Vende o que planta? () Sim () Não

Fale da sua relação com a terra? [em que período inicia a preparação para o plantio, o que planta, quando colhe, se tem ajuda da família etc, Falar livremente)

Como aprendeu a trabalhar com a terra ?

Seus pais ou avós lhe passaram algum ensinamento sobre plantio, colheita, poda e armazenamento da produção? () Sim () Não.

Além dessas práticas que outra lembrança de aprendizado tem?

De tudo que faz na terra o que mais gosta e o que menos gosta?

06-ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DA COMUNIDADE

A comunidade tem associação? () Sim () Não qual o nome ?

Como é composta a diretoria?

Tem quantos sócios? _____

A associação já realizou projetos ? Quais ? quem financiou ?

Quais os resultados?

A comunidade recebe apoio externo de alguma entidade, partido político ou pessoas de fora?

() Sim () Não

Que ajudas citaria

APÊNDICE 02– Segundo roteiro de entrevista semiestruturadas

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
DATA DA ENTREVISTA: ____/MAIO /2013
Nº DA ENTREVISTA _____
NOME DO ENTREVISTADOR: MARIA SALOMÉ LOPES MARACAJÁ
ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA: PROJETO TERRITÓRIO E
MEMÓRIA: A CONSTRUÇÃO DA TERRITORIALIDADE DE UMA COMUNIDADE
NEGRA NA PARAÍBA

6- DADOS PESSOAIS DO ENTREVISTADO

Nome completo _____
Sexo: () Feminino () Masculino
Idade: _____
Estado civil _____
Número de integrantes da família _____
Lugar de nascimento _____

7- TRAJETÓRIA FAMILIAR E MIGRAÇÃO

Número de pessoas na família que moram no Grilo _____
Existe algum parente que mora em Pedra D água? () Sim () Não
Qual o grau de parentesco? _____
Tem parente em outra comunidade quilombola? () Sim () Não
Onde _____ Qual o grau de parentesco? _____
Tem parentes morando em outros estados do Brasil ? Onde ? _____

Tem parentes morando em outras cidades da Paraíba ? Onde ? trabalhando em que?

Tem conhecimento de alguém que foi assassinado depois que foi embora?
Conhece alguém que nunca mais retornou?
Já migrou para outra cidade? () Sim () Não
Onde _____
Trabalhou em que? _____
Quanto tempo
passou _____
Porque
retornou? _____

8- MEMÓRIA, CULTURA E RELIGIÃO

O que você sabe sobre a história da comunidade Grilo?
Algun de seus ancestrais/parentes contava alguma história sobre o surgimento da comunidade?
Existem festividades no Grilo? Quais ?

Caso existam, fale um pouco sobre as festas da comunidade.

Na comunidade tem alguma dança, ritmo que marcou a história da comunidade? Qual?

Quem dançava? _____

Em que momento a ciranda era praticada?

Como era organizada a dança?

Homens e mulheres dançavam juntos? Fale sobre isso.

Fale sobre as vestimentas.

Tem informações sobre a participação de seus familiares em revoltas/lutas de tempos passados ?

Já ouviu falar no movimento do Quebra-Quilos e do Ronco da Abelha? () Sim () Não

Relate o que ouviu.

Qual a religião sua religião?

Já ouviu falar de religião de **matriz africana**, a exemplo do Candomblé? () Sim () Não

O que sabe sobre elas? _____

Conhece ou faz parte da religião de matriz africana? () Sim () Não

Seus familiares fazem parte de alguma religião de matriz africana? () Sim () Não

Qual a sua opinião sobre essa

religião? _____

9- IDENTIDADE NEGRA/IDENTIDADE QUILOMBOLA

Sabe o que é quilombola? Fale o que você entende por quilombola.

Você é quilombola? () Sim () Não

Você é negro (a)? () Sim () Não

Já sofreu preconceito por ser quilombola? () Sim () Não

Já passou ou sabe de alguém que já sofreu algum tipo de preconceito por ser negro? () Sim ()

Não. Fale como foi.

Gosta de ser negro/quilombola? () Sim () Não. Por quê?

10- AUTORRECONHECIMENTO

Participou do processo de autoidentificação do Grilo? Sim () Não () por que ?

Em sua opinião quais foram as principais conquistas decorrentes do processo de autoidentificação do Grilo?

Quais os principais desafios decorrentes desse processo?

Porque o nome Grilo?

Participa da reunião da associação?

11- RELAÇÕES DE GENERO

Como é a divisão das tarefas da casa?

Já sofreu ou sofre algum tipo de violência doméstica (verbal ou física)? () Sim () Não. Qual?

Sabe dizer o porquê que a violência acontece?

O marido trabalha em que?

12- RELAÇÕES DE TRABALHO E COM A TERRA, QUESTÃO DA ÁGUA

Trabalha com a terra? () Sim () Não. Por quê?

Vende o que planta? () Sim () Não

Fale da sua relação com a terra? [em que período inicia a preparação para o plantio, o que planta, quando colhe , se tem ajuda da família etc)

Como aprendeu a trabalhar com a terra ?

Seus pais ou avós lhe passaram algum ensinamento sobre plantio, colheita, poda e armazenamento da produção? () Sim () Não.

Além dessas práticas que outra lembrança de aprendizado tem?

De tudo que faz na terra o que mais gosta e o que menos gosta?

Tem cisterna? () Sim () Não

Onde faz a coleta da água?

Essa água usa em que?

A água usada para beber, fazer os alimentos é a mesma usada para lavar roupa, louça, saciar a sede dos animais?

Quem faz a coleta da água?

Em qual período (manha, tarde, noite) faz a coleta da água?

ANEXO

ANEXO 01 - Fichas de Levantamento Bibliográfico

FICHAS DE LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA – CCEN
DEPARTAMENTO DE GEOCIÊNCIAS – DGEOC
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE BOLSAS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA
CNPQ/PIBIC/UFPB

Projeto de Pesquisa: Trajetórias de Exclusão, Territorialidade em Construção: verso e reverso do
campesinato no Estado da Paraíba – Brasil

Subprojeto: Territórios e Iconografias: memórias das lutas camponesas no Estado da Paraíba-Brasil
Levantamento Bibliográfico

LOCAL E DATA DO LEVANTAMENTO

BIBLIOGRÁFICO:.....

TÍTULO:

AUTOR(A):.....

EDITORA:.....

LOCAL:

DATA:.....

EDIÇÃO.....

(COLEÇÃO).....

ARTIGO () LIVRO () REVISTA () BOLETIM () TESE () DISSERTAÇÃO () MONOGRAFIA
() OUTROS ()

.....
RESUMO:.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

ANEXO 02- Normas para fornecimento de material cartográfico fornecido pelo INCRA



MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DA PARAÍBA – SR-18
DIVISÃO DE ORDENAMENTO DA ESTRUTURA FUNDIÁRIA – F
SERVIÇO DE CARTOGRAFIA - F2

NORMAS GERAIS PARA FORNECIMENTO DE MATERIAL CARTOGRÁFICO

- 1) Todos os produtos serão disponibilizados gratuitamente, porém com restrições à forma de disponibilização, a depender do produto e do usuário.
- 2) Em qualquer situação de atendimento, cópias são permitidas, desde que citada a fonte (órgão executor). Quando for pertinente o usuário compromete-se a respeitar:
 - a) Normas gerais para fornecimento de material cartográficos do INCRA;
 - b) Direitos Autorais (Lei Nº 9.610 de 10.02.98);
 - c) Legislação vigente de utilização de material cartográfico.
- 3) A reprodução somente poderá ser feita nas dependências do INCRA, exceto caso fortuito, devidamente autorizado por superior hierárquico e acompanhado por um funcionário do setor.
- 4) Qualquer despesa decorrente das cópias seja em formato analógico ou digital como papel de fotocópia, etiqueta adesiva, CD ou DVD, será de plena responsabilidade do usuário.
- 5) No caso de Cessão de Uso de produtos digitais, a quantidade de Cds, DVDs e etiquetas são solicitadas em número duplicado devido às constantes perdas decorrentes do processo de gravação e impressão.
- 6) Reprodução e/ou alteração dos produtos digitais, devem ser previamente autorizadas pelo INCRA, Nos casos de alterações, correções e/ou subprodutos derivados do material entregue uma cópia deve ser fornecida ao INCRA.

Procedimento para o fornecimento:

- 1) Enviar ofício, assinado pelo responsável do órgão solicitante e pelo usuário do material, ao Superintendente *Regional do INCRA/PB*, solicitando e justificando o uso dos dados;
- 2) Se autorizado, encaminhar ao Serviço de Cartografia do INCRA, as mídias e etiquetas necessárias para reprodução;
- 3) Preencher o Termo de Compromisso (Anexo 1) e a Ficha de Cessão de Uso (Anexo 2) no Serviço de Cartografia do INCRA, que deverão ser assinados pelo responsável do órgão ou entidade de ensino solicitante.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO-MDA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA-INCRA
Superintendência Regional na Paraíba
RECEBIDO NO PROTOCOLO
Em, 13/05/2011 por Jeniele HS. 10:58

