



Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas e Letras - CCHL
Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos
Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania
e Políticas Públicas



“OLHA OS PIRANGUEIROS!”: TERRITORIALIDADE ÉTNICA E DIREITOS HUMANOS NO MUNICÍPIO DO CONDE/ PB

MAYRA PORTO DE ALMEIDA

João Pessoa - PB

Julho/2015

MAYRA PORTO DE ALMEIDA

**“OLHA OS PIRANGUEIROS!”: TERRITORIALIDADE ÉTNICA E
DIREITOS HUMANOS NO MUNICÍPIO DO CONDE/ PB**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos Cidadania e Políticas Públicas, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues.

João Pessoa – PB
Julho/2015

A447o Almeida, Mayra Porto de.
Olha os pirangueiros!: territorialidade étnica e direitos humanos no município do Conde-PB / Mayra Porto de Almeida.- João Pessoa, 2015.
136f. : il.
Orientadora: Maria de Fátima Ferreira Rodrigues
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Direitos humanos. 2. Quilombolas. 3. Território.
4. Territorialidade. 5. Memória. 6. Identidade.

UFPB/BC

CDU: 342.7(043)

MAYRA PORTO DE ALMEIDA

**“OLHA OS PIRANGUEIROS!”: TERRITORIALIDADE ÉTNICA E
DIREITOS HUMANOS NO MUNICÍPIO DO CONDE/ PB**

Dissertação de Mestrado aprovada em ____/____/____ como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes-CCHLA, Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba pela seguinte banca examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Orientadora - UFPB

Prof. Dr. Estevão Martins Palitot

Examinador Interno - UFPB

Prof. Dr. Anieres Barbosa da Silva

Examinador Externo - UFPB

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que colaboraram com a realização e conclusão desta dissertação de mestrado. A minha família, em especial a minha mãe Dione e meu irmão Adalberto, pelo apoio e estímulo para que eu alcançasse meus objetivos. Ao meu esposo Thomas, pelo incentivo e força constante. As minhas primas Marcele e Andréa, duas doutoras arretadas que me ajudaram com toda a sabedoria e experiência acadêmica e com o maior carinho a finalizar este trabalho.

Aos membros do Grupo de Pesquisa Território, Trabalho e Cidadania - Gestar, coordenado pela minha orientadora Maria de Fátima Ferreira Rodrigues. A inserção no grupo de pesquisa desde a graduação foi crucial na construção da minha trajetória enquanto pesquisadora e também nos trabalhos de extensão. Agradeço especialmente por todo o aprendizado, diálogo, apoio, ajuda e paciência a professora Fátima, Saló, Amanda, Manoel Jr, Rute, Viviane e Aline.

Aos integrantes do PPGDH e ao NCDH/UFPB: professores, colegas de turma, funcionários e demais militantes da defesa e fortalecimento dos Direitos Humanos pela oportunidade de ingressar nesse valioso programa e poder contribuir com a discussão que concerne aos povos tradicionais do Brasil.

Aos amigos que sempre estiveram junto nas alegrias e nos momentos de angústia: Danilla, Thaís, Louzi, Bianca, Danielle, Mayara, Denise, Ítalo, Carol, Matheus, Daniel, Wendel, Ana Karina, Patrícia, Lorena, Eliza, Deise, Murilo, Lívia, Raíssa e Ícaro. Além disso, as mulheres lutadoras da Marcha Mundial das Mulheres – MMM!

Quero agradecer, principalmente e imensamente, aos habitantes da Comunidade Quilombola Ipiranga por dividirem comigo suas memórias e histórias de vida. Cada conversa, caminhada pela comunidade e coco de roda foram vivências que me permitiram compreender e admirar ainda mais a trajetória bonita que o povo do Ipiranga tem construído secularmente. Esta dissertação é dedicada a vocês!

Por fim, a todos que tornaram esse sonho possível, mais uma vez, minha imensa gratidão!

RESUMO

As questões relativas às populações tradicionais, na perspectiva dos Direitos Humanos constituem um relevante tema no âmbito da sociedade brasileira, sobre tudo no contexto atual. Assim, no intuito de contribuir para uma investigação mais profunda sobre os grupos étnicos esta dissertação de mestrado tem por objetivo analisar o processo de construção da territorialidade étnica dos quilombolas da comunidade Ipiranga. A comunidade ora investigada está localizada no município do Conde, na mesorregião da Mata Paraibana. Nessa investigação, inicialmente, registramos a trajetória de luta do povo negro no Brasil, mediante sua resistência e a conquista de direitos. No que concerne a comunidade Ipiranga, buscamos analisamos o processo de ocupação tradicional de seu território, bem como as formas de uso tradicional desse território, tais como a agricultura, a pesca e a caça. Além disso, enfatizamos o processo de luta e resistência vivenciados pelos habitantes para não serem alijados de seu território tradicional. Como desdobramento desse processo de luta, discutimos o significado do autorreconhecimento enquanto quilombolas e a importância dos elementos culturais, como o coco de roda Novo Quilombo, na construção da identidade étnica. Do ponto de vista teórico-metodológico, trabalhando na perspectiva da interdisciplinaridade, realizamos uma revisão da literatura sobre a temática em documentos e bibliografias. O trabalho de campo também constituiu uma etapa vital da pesquisa por nos permitir a elucidação os objetivos investigados na comunidade. Os capítulos que integram esta dissertação foram construídos com base nessas metodologias. Assim, a investigação nos possibilitou afirmar a importância do território para a reprodução social e identidade étnica da comunidade. Nesse sentido, chamamos à atenção para a morosidade dos processos administrativos de regularização fundiária no país e a necessidade de ampliação e efetivação das titulações dos territórios quilombolas.

Palavras-chave: Quilombolas. Território. Territorialidade. Memória. Identidade.

ABSTRACT

Questions concerning the traditional communities, from the perspective of human rights are an important issue in Brazilian society, especially in the current context. Thus, in order to contribute to a deeper investigation into ethnic groups this dissertation aims to analyse the construction process of the ethnic territoriality of maroons in the Quilombo Community Ipiranga. The now investigated community is located in the municipality of Conde, in the mesoregion of Mata Paraibana. In this investigation, initially, we register the path of struggle of black people in Brazil through its resistance and the conquest of rights. Regarding the Quilombo Community Ipiranga, we seek to analyse the traditional process of occupation of its territory, as well as forms of traditional use of the territory, such as agriculture, fishing and hunting. We also emphasize the process of struggle and resistance experienced by the inhabitants not to be expelled from their traditional territory. As an outcome of this process of struggle, we discussed the meaning of self-recognition as Maroons and the importance of cultural elements, such as the coco de roda Novo Quilombo, in the construction of ethnic identity. From the theoretical and methodological point of view, working in interdisciplinary perspective, we conducted a literature review on the topic in documents and bibliographies. Fieldwork was also a vital part of the research for allowing us to elucidate the objectives investigated in the community. The chapters that make up this dissertation were based on those methodologies. Thus, research has enabled us to affirm the importance of territory for social reproduction and ethnic identity of the community. In this sense, we call attention to the lengthy administrative processes of land tenure in the country and the need for expansion and realization of the entitlements of quilombo territories.

Keywords: Quilombo. Territory. Territoriality. Memory. Identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – UM ECO DA ESCRAVIDÃO: APROPRIANDO-SE DE UMA REMINISCÊNCIA, TAL COMO ELA RELAMPEJA NO MOMENTO DE UM PERIGO	21
1.1 A coisificação de um povo: a escravidão moderna dos negros no Brasil	22
1.2 Escravidão na Paraíba: os registros da historiografia tradicional	30
1.3 Teorias Raciais do século XIX: o papel ideológico das ideias científicas.....	34
1.4 Transpondo a abolição: luta e resistência do Movimento Negro no Brasil	41
CAPÍTULO 2 – A TERRITORIALIDADE DO (I)PIRANGA TERRA, MEMÓRIA E LUTA	51
2.1 Território tradicional e memória coletiva dos negros do (I)piranga: “Pra mim essa terra é tudo, viu?”.....	52
2.2 “A terra é a mãe, é o pai, é tudo! Tudo começa pela terra”: uso dos recursos naturais e atividades produtivas no território de ocupação tradicional.....	64
2.3 “Isso aqui é uma casa de marimbondo danada”: relações de parentesco e luta pela terra	82
CAPÍTULO 3 – A COMUNIDADE QUILOMBOLA IPIRANGA: AUTORRECONHECIMENTO, IDENTIDADE ÉTNICA E PRÁTICAS CULTURAIS	89
3.1 Fazendo a própria história: identidade étnica, organização política e autoreconhecimento na Comunidade Quilombola Ipiranga	98
3.2 O Museu como memória de um espaço-tempo em movimento	108
3.3 O Coko de Roda Novo Quilombo	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123
ENTREVISTAS	129
APÊNDICE	130
ANEXO	133

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Reunião da FNB em São Paulo no ano de 1932	44
Figura 2 – Crianças negras estudam na escola Frente Negra	45
Figura 3 – Mulheres do Grupo Rosas Negras	45
Figura 4 – Abdias do Nascimento, líder do TEN, foi autor e protagonista da peça <i>Sortilégio</i> , 1957	47
Figura 5 – A atriz Ruth de Souza e Abdias do Nascimento atuando na peça <i>O filho pródigo</i> , em 1947	47
Figura 6 – Grande Otelo e elenco do TEM ensaiam ao ar livre a peça <i>Martim Pescador</i> , que nem chegou a estrear, em 1956	48
Figura 7 – Marco que possuía o símbolo da Coroa Real e marcava os limites entre Ipiranga e Gurugi	58
Figuras 8, 9, 10 e 11 – Dona Lenita em diversos momentos da sua história	59
Figura 121 – Dona Zefinha de Muriçoca	65
Figuras 23, 14 e 15 – Entrevista no quintal do Seu Xirui / Casa de taipa ainda mantida como depósito de material para a agricultura	67
Figuras 16, 17, 18 e 19 – Locais que antigamente eram utilizados para a extração da mangaba. Atualmente constituem propriedades de particulares	70
Figuras 20, 21 e 22 – Leito do Rio dos Homens, que teve sua nascente desmatada na construção do haras de propriedade inserido nos limites do Piranga	71
Figuras 23, 24 e 25 – Principais instrumentos utilizados na pesca: o samburá (23), o covo (24) e o gereré (25).....	76
Figura 26 – Quadro Geral da Política de Regularização Quilombola	393
Figura 27 – Quilombo Ipiranga	994
Figura 28 – Certidão de Auto-Reconhecimento da Comunidade Quilombola Ipiranga	104
Figuras 29, 30, 31 e 32 – Sede do Museu Quilombola do Ipiranga	109
Figuras 33 e 34 – Horta cultivada nos entornos da sede do Museu Quilombola do Ipiranga	110
Figura 35 – Objetos e utensílios que compõem a sala do Museu Quilombola do Ipiranga	111

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização da Comunidade Quilombola Ipiranga	14
Mapa 2 – Pormenor de <i>Nova et acurata Brasiliae Totius Tabula</i> (1637), de Joan Blaeu	52
Mapa 3 – Carta Topographica da Sesmaria dos Índios da Jacoca	55
Mapa 4 – Delimitação cartográfica da Posse do Gurugy realizada por Justa Araújo (1866). No detalhe, a delimitação do Sítio do Piranga	56
Mapa 5 – Delimitação cartográfica do Sítio do Piranga realizada por Justa Araújo (1866)	56
Mapa 6 – Perímetro da área de ocupação tradicional do Piranga	63
Mapa 7 - Croqui com áreas tradicionais de prática da agricultura, pesca e caça	82

LISTA DE QUADROS

Quadro 5 – Raças Humanas por Gobineau	37
Quadro 6 – Quadro comparativo da trajetória do movimento negro na República	42

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Situação da Regularização dos Territórios Quilombolas no Brasil.....	95
--	----

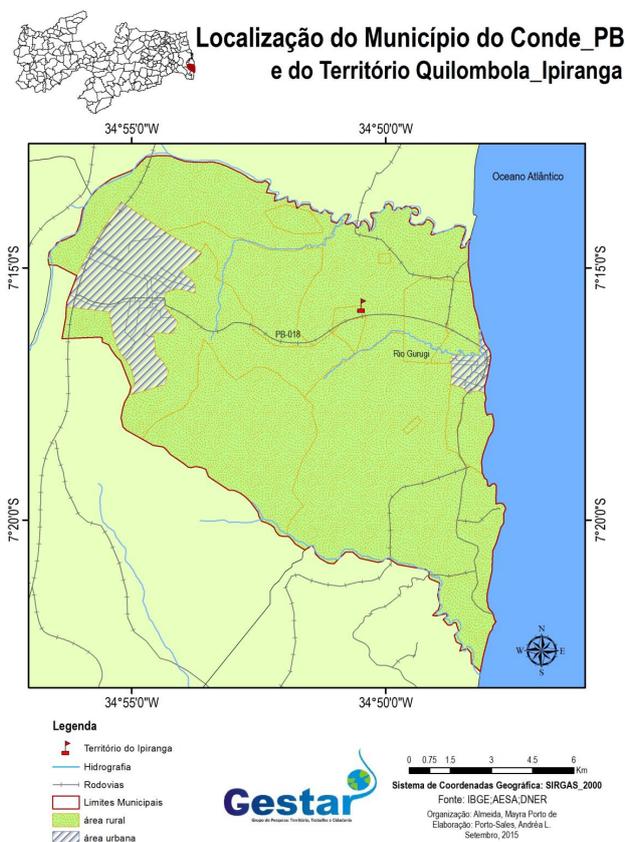
LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 - Títulos Expedidos de Territórios Quilombolas	95
---	-----------

INTRODUÇÃO

O título deste trabalho – “Olha os Pirangueiros!”: Territorialidade Étnica e Direitos Humanos no Município do Conde/PB – faz referência a uma fala de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, moradora e importante liderança política da Comunidade Quilombola Ipiranga. A referida comunidade foi por nós escolhida como território étnico a ser analisado nesta pesquisa de pós-graduação. A fala ilustra um relato da interlocutora sobre como os membros da comunidade eram denominados pelas pessoas externas ao grupo em função de uma variante de seu antigo nome, Sítio Piranga.

A Comunidade Ipiranga está localizada no município do Conde, mais precisamente entre este e o município de Jacumã, às margens da PB 018. O município do Conde integra a mesorregião da Mata Paraibana, que compreende a região do Litoral, estando mais especificamente inserido na microrregião de João Pessoa. Em relação aos municípios limítrofes temos: João Pessoa (Norte); Pitimbu (Sul); Alhandra e Santa Rita (Oeste). A leste é banhada pelo oceano Atlântico. No mapa a seguir podemos visualizar a localização da Comunidade Quilombola Ipiranga:



Mapa 2 - Localização da Comunidade Quilombola Ipiranga Fonte: IBGE/2015

Dados referentes ao censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam que o município possui de 21.400 habitantes. A população está distribuída numa área de 172.950 km² com densidade demográfica de 123,74 hab/km², portanto, um município bem povoado. Segundo informações da Associação da Comunidade Negra do Ipiranga (ACNI), atualmente 122 famílias vivem em Ipiranga. A comunidade recebeu a certidão de auto-reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares - FCP no dia 8 de setembro de 2006, mesmo ano em que realizaram a primeira assembleia geral para a constituição da ACNI. Atualmente, aguarda a finalização e a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação para obter a titulação de suas terras.

Assim como tem ocorrido com diversas outras comunidades quilombolas no país, o extenso processo administrativo para a titulação das terras do Ipiranga enquanto quilombolas apresenta questões complexas que tem dificultado sua concretude. Essas questões perpassam discussões que envolvem o papel do Estado brasileiro e a política de distribuição de terras no Brasil, bem como as relações antagônicas entre o latifúndio e a resitência camponesa representada pelo grupo étnico estudado.

Diante desse contexto, alguns questionamentos e reflexões nos possibilitaram delinear a problemática desta pesquisa. Quais processos têm sido efetivados pelo Estado para assegurar os Direitos Humanos e Constitucionais às populações quilombolas? De que forma as ações providas pelo Estado contribuem para legitimar o processo de territorialização destas comunidades? Até que ponto a afirmação de uma identidade étnica diferenciada tem se mostrado representativa e eficaz na sobrevivência destes grupos? Quais formas de reproduções e manifestações têm sido utilizadas pelos quilombolas para ressignificação de sua cultura?

As questões propostas são exemplos de algumas das indagações que nortearam o desenvolvimento desta dissertação de mestrado, na busca de acrescentar e ampliar as discussões acerca das populações quilombolas, fomentando a construção de registros acadêmicos que sirvam de base para que o Estado brasileiro possa asseverar o acesso e cumprimento de direitos para estes sujeitos.

Portanto, essa dissertação tem o propósito de analisar o processo de construção da territorialidade étnica dos quilombolas da comunidade Ipiranga. Para tanto, elencamos também objetivos específicos que pontuam o enfoque da pesquisa, são eles: reconstituir, a partir da pesquisa documental e da memória coletiva do grupo social quilombola, a história da ocupação territorial da comunidade; interpretar a Lei de Terras

de 1850 e as Legislações referentes às populações negras no Brasil para entender, respectivamente, suas conseqüências na estrutura fundiária do país e no acesso dessas populações à terra; bem como investigar os referenciais simbólicos, as representações culturais e as práticas sociais que caracterizam a territorialidade étnica na comunidade Ipiranga.

A emergência e relevância do tema no âmago da sociedade brasileira, em especial num contexto atual e voltado a comunidades específicas – digam-se as comunidades quilombolas – estabelecem a necessidade de uma investigação mais profunda sobre a conformação das territorialidades étnicas, devendo-se levar em conta sua distribuição espacial e os processos envolvidos na construção e manutenção desses territórios, sobretudo através de suas práticas sociais – a tradição do coco de roda na comunidade estudada é exemplo disso.

As informações que priorizamos estão estruturadas em três capítulos. No primeiro capítulo, “Um eco da escravidão: apropriando-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”, discutimos as peculiaridades da escravidão moderna no Brasil, considerando primeiramente a engrenagem do Estado colonizador, que apoiado pela Igreja, organizava e comandava os aspectos políticos, econômicos e sociais do país, impondo o trabalho escravo, como traçado por Andrade (1988). Autores utilizados nesse tópico ampliam a questão, como Nabuco (2010), Prado Jr (1992), Gorender (1992), Marquese (2006) e Lindoso (2011).

Sobre o escravismo colonial no continente americano, Gorender (1992) explica que surge e se desenvolve sob um determinismo sócio-econômico bem definido no tempo e no espaço. Para Prado Jr (1972) tal sistema não cabia mais na estrutura da civilização ocidental, contrariando os padrões morais e materiais estabelecidos no continente.

Na sequência, é apresentada a tese de entrada dos primeiros navios negreiros vindos da África. O tráfico negreiro transatlântico perdurou no Brasil por mais de dois séculos e juntamente com o sistema de *plantation* formou os principais pilares da economia colonial. Novamente utilizamos Gorender (1992) para explicar a condição de “coisificação” do escravo e a reação dos cativos, levando-se, entre outras rebeliões, à fuga individual ou coletiva, independentemente de idade ou de sexo, para lugares denominados “quilombos”. A partir desse ponto, busca desenvolver o conceito quilombo tanto etimologicamente quanto historicamente. Enfocamos também, em

função da conjuntura desfavorável a manutenção do sistema escravista, a implementação das campanhas e leis de cunho abolicionistas no Brasil.

Para além dos aspectos históricos, destacamos as questões relacionadas a escravidão no estado da Paraíba e o papel das teorias raciais do século XIX. Nesse momento, nosso aporte teórico-conceitual é estabelecido com autores da historiografia tradicional, a exemplo de Mello (1988), Galliza (1999) e Rodrigues (1982), mas também com abordagens centradas na história e no tocante à escravidão na Paraíba, como as de Rocha (2007) e Flores (2008). Sobre as teorias raciais nos baseamos em Munanga (2003), Schwarcz (1993), dentre outros. Encerramos o primeiro capítulo examinando a trajetória do movimento negro no pós-abolição, entendendo este como movimento social, sobretudo suas principais fases e entidades, observando sua atuação em âmbito nacional e estadual.

No segundo capítulo abordamos a construção do território e da territorialidade étnica de Piranga. Nesse momento, temos na categoria memória, acessada mediante o diálogo com os anciões da comunidade, o nosso maior alicerce para conceber e registrar a história do grupo. Essas memórias, juntamente com as evidências documentais, fotográficas e cartográficas com as quais trabalhamos nos proporcionaram uma compreensão mais ampla sobre o processo histórico de ocupação territorial e as formas de uso do território tradicional pelo grupo para garantir a sua reprodução social. Evidenciamos ainda, nesse capítulo, o processo de luta pela terra vivenciado pelo grupo, sobretudo no final da década de 1980.

Nossa análise no tocante a essas questões é respaldada por Halbwachs (1990), Bosi (1994) e Le Goff (1996), enfatizando-se a importância da memória. Nas discussões acerca do território e da territorialidade utilizamos Raffestin (1993), Moraes (2005), Moreira (1994), Haesbaert (2007), Rodrigues (2007), dentre outros.

No terceiro e último capítulo, enfocamos os desdobramentos das lutas protagonizadas pelos movimentos sociais, na perspectiva de afirmação dos direitos humanos e conquista de direitos constitucionais direcionados à efetivação da cidadania do povo negro, especialmente no que se refere aos quilombolas. É imprescindível ainda a avaliação das políticas públicas nacionais relacionadas aos quilombolas e a igualdade racial e como têm sido efetivadas no Brasil e na Paraíba.

Além disso, à luz do processo de autoreconhecimento da Comunidade Quilombola Ipiranga, enfocamos o contexto de emergência da identidade étnica dos povos tradicionais no Brasil, observando como tem contribuído para a organização

política e social do grupo objeto desta pesquisa. Assim, recorreremos à literatura produzida por Barth (2000), Arruti (1997), Almeida (2002, 2008 e 2013) e Hall (2003 e 2006), que nos auxiliam no entendimento da identidade e territorialidade étnica.

É considerando essa conjuntura de emergência étnica, reafirmação de identidade e construção da territorialidade e da cidadania do grupo social em pauta, que pretendemos estudar a comunidade quilombola Ipiranga. Entendemos que o estudo se justifica por apreender a espacialização dessa comunidade quilombola na Paraíba, ampliando-se a investigação sobre como o Estado brasileiro tem feito uso de suas atribuições para atender a demandas específicas.

No que se refere à metodologia, realizamos uma pesquisa exploratória tomando como base a interdisciplinaridade. Encontramos respaldo argumentativo na interlocução com outras áreas do conhecimento, dada a diversidade dos fenômenos sociais relacionados à temática em pauta nesta dissertação. Ademais, fizemos levantamentos de dados mediante pesquisa documental, pesquisa bibliográfica e contato direto a partir da realização de pesquisa de campo.

O grupo social pesquisado é formado pelos moradores e moradoras da Comunidade Quilombola Ipiranga. Por se tratar de um *lócus* de pesquisa amplo, utilizamos a amostragem não-probabilística, de modo que não nos amparamos cegamente na fundamentação matemática/estatística, mas nos relatos e nas entrevistas. Tais critérios buscaram abranger os diferentes sujeitos que compõem esta comunidade.

Com relação à prática do trabalho de campo, Rodrigues (2007) afirma que ao pesquisador, e em particular ao geógrafo, é de grande importância à investigação por se manifestar como um verdadeiro laboratório, dotado de inúmeras possibilidades. Assim, através da observação, descrição e interpretação da realidade, o pesquisador é capaz de captar novas informações. Ao tratar sobre a importância do trabalho de campo para a ciência geográfica, a autora reforça e afirma que os geógrafos devem fazer uso dessa metodologia. Em tais procedimentos o pesquisador deve destacar suas descobertas, além de dialogar com conhecimentos afins numa perspectiva interdisciplinar, evidenciando “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” (RODRIGUES, 2007, p. 2). Seguindo a mesma perspectiva, Marques (2008) nos relata o seguinte:

O trabalho de campo para o geógrafo é o momento onde conseguimos unir os elementos teóricos, práticos, fazer recortes espaciais, analisar e conceituar o espaço tempo de acordo com os objetivos definidos. Assim, o campo é uma ferramenta fundamental, já que sua importância se coloca enquanto uma base de um conhecimento (MARQUES, 2008. p. 15)

Ainda no campo da Geografia, Lacoste (1985) autor clássico dessa ciência, traz para o debate informações sobre o papel e a conduta que o pesquisador deve adotar ao tratar dos resultados da pesquisa. Destacamos a reflexão sobre o compromisso que o pesquisador deve manter ao retornar os resultados da pesquisa à população, contribuindo para elucidar os problemas/questões enfrentados pelo grupo. Isto posto, o profissional deve “esforçar-se em comunicar os resultados aos homens e às mulheres que foram objetos delas, pois estes resultados conferem poder a quem os detêm” (LACOSTE, 1985, p. 2). Foi tomando como base estas perspectivas que fizemos nossos trabalhos de campo na comunidade quilombola Ipiranga.

A coleta de dados foi desenvolvida mediante a realização de entrevistas semi-estruturadas que possibilitou ao entrevistador combinar. Utilizamos tanto perguntas abertas quanto fechadas, com o intuito de propiciar ao informante amplo caminho ao discorrer sobre o tema proposto. E ainda que o conjunto de questões fossem previamente definidas, buscamos nos aproximar das fontes, trazendo a um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal. O mais importante no trabalho de campo foi entrar em contato com o cotidiano dos habitantes da comunidade, fato que permitiu uma leitura não apenas das informações e das respostas, mas, sobretudo, do comportamento e das atitudes dos sujeitos.

A análise do material coletado durante a pesquisa foi realizada de maneira qualitativa, mediante a transcrição das entrevistas realizadas. No que se refere a essa análise, como não delimita tampouco engessa formas e receitas pré-definidas para orientar os pesquisadores, buscamos um estilo próprio de diálogo com a comunidade. Miles e Huberman (1994, apud GIL, 2008) apresentam um interessante modelo de sistematização dos dados neste tipo de análise. Trata-se de uma sistematização direcionada em três etapas: redução, exibição e conclusão/verificação.

De maneira resumida, essas etapas ocorrem do seguinte modo: a primeira consiste na seleção, focalização, simplificação, abstração e transformação dos dados obtidos em campo, organizados de acordo com os objetivos da pesquisa. A segunda

etapa envolve a organização dos dados selecionados de forma a possibilitar a análise sistemática das semelhanças e diferenças e seu inter-relacionamento. Já a terceira e última etapa requer uma revisão para considerar o significado dos dados, suas regularidades, padrões e explicações. Esta foi a lógica que procuramos seguir durante a realização do nosso estudo.

CAPÍTULO 1 – UM ECO DA ESCRAVIDÃO: APROPRIANDO-SE DE UMA REMINISCÊNCIA, TAL COMO ELA RELAMPEJA NO MOMENTO DE UM PERIGO¹

A gente sabia que era descendente de africano mas, aqui também tinha índio, tinha aldeias que já derrubaram os locais, mas a gente sabia que era dos índio. A gente não sabia se era descendente de índio só ou se era descendente de africano (depoimento de Lenita Lina do Nascimento, 76 anos, gravado em janeiro de 2014)².

A história é um quadro de mudanças, e é natural que ela se convença de que as sociedades mudam sem cessar, porque ela fixa seu olhar sobre o conjunto, e não passam muitos anos sem que dentro de uma região desse conjunto, alguma transformação se produza.[...] Tal é o ponto de vista da história, porque ela examina os grupos de fora, e porque ela abrange uma duração bastante longa (HALBWACHS, 1990, p. 88).

Para escrever sobre a Comunidade Quilombola Ipiranga é importante, e até mesmo imprescindível, compreender a conjuntura que culminou com a chegada de diversos povos africanos no Brasil e, posteriormente, como passaram a viver aqui na condição de escravos bem como quais foram as implicações do fim desse sistema produtivo e social para estes sujeitos. Os momentos de perigo aos quais os povos e territórios tradicionais³ foram, e ainda são, expostos exigem que esse quadro intitulado “escravidão indígena e negra” não seja obliterado no *hall* de acontecimentos que abrange a longa duração da história do nosso país.

Ao ouvir os relatos de habitantes da área previamente conhecida como “Sítio Piranga”, percebemos que a história de ocupação e povoamento desse território remete a

¹ Com a utilização desse trecho do texto “Teses sobre o conceito da história” (1940), de Walter Benjamin, pretendemos elucidar a necessidade da reminiscência do passado escravocrata, que por vezes o Estado e a sociedade civil brasileira preferiram ignorar para contextualizar a resistência e a trajetória de luta do povo negro.

² Desde já informamos que não adotaremos a sigla SIC tampouco corrigiremos erros/falhas gramaticais/ortográficas dos entrevistados, uma vez que é nossa vontade preservar, com o máximo de fidelidade, a fala, o linguajar e as expressões dos depoentes. Interessa-nos manter a originalidade de expressão do grupo estudado.

³ Destacamos a definição contida no Decreto nº 6.040/2007: Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

uma ancestralidade com os chamados povos tradicionais. Assim, a temática em pauta neste primeiro capítulo está presente como um eco que reverbera na memória e na história desta comunidade, inevitavelmente incorporado à identidade do grupo. Os depoimentos de entrevistados e os registros documentais apontam para um período inicial de ocupação anterior a meados do século XIX. Sobre esse período os dados censitários e a literatura acadêmica registram que o contingente de escravos diminuía drasticamente na Paraíba. Tal fator levou à formação de um contingente populacional conhecido na literatura (MARTINS, 2004; RODRIGUES, 2007) como “homens pobres livres”, que desde então tem lutado pelo acesso e permanência de suas terras.

As razões para esse decréscimo envolvem aspectos econômicos, políticos e legais internos e externos que sempre estiveram relacionados à questão da terra, a exemplo de duas leis implementadas no Brasil no ano de 1850: uma concernendo o tráfico de escravos e a outra a posse de terras, conforme veremos adiante. Para balizar o trabalho recorreremos a uma incursão no tempo que antecede a própria territorialização dos moradores da atual Comunidade Quilombola Ipiranga, mas que mantém com a sua história uma ligação simbiótica.

1.1 A coisificação de um povo: a escravidão moderna dos negros no Brasil

A crise do sistema feudal e a necessidade de expansão comercial, impulsionada pelo desenvolvimento mercantilista das grandes navegações, fomentou o processo de colonização realizado pelos Estados europeus no chamado Novo Mundo. No Brasil esse processo significou a ocupação do território e a exploração tanto dos recursos naturais (terras, minérios, flora e fauna) quanto dos nativos que aqui habitavam. Logo após os primeiros relatos oficiais, expedições “civilizadoras” foram enviadas para instituir a nova ordem na colônia. O Estado colonizador, apoiado pela Igreja, organizava e comandava os aspectos políticos, econômicos e sociais, impondo aos nativos suas leis, religião e costumes, forçando-os ao trabalho escravo:

Relativamente estruturada a divisão política da Europa, os países europeus se lançaram à conquista de territórios em outros continentes, ocupados por povos de outra cor, de outra cultura e de outra religião. Estes povos, uma vez dominados, eram levados a modificar o seu processo de crescimento, passando a produzir matérias-primas para a exportação e freando ou suprimindo a produção para o auto-abastecimento, perdendo, desse modo, a identidade cultural e política (ANDRADE, 1988, p. 36).

Para compreendermos melhor esta conjuntura de estruturação da economia produtiva e da organização social característica do processo de colonização das Américas pelos europeus buscamos aporte teórico em autores das Ciências Humanas, sobretudo da História, tais como: Nabuco (2010), Prado Jr (1992), Gorender (1992), Marques e (2006), Lindoso (2011), dentre outros.

Primeiramente, evidenciamos que a exploração de riquezas e a acumulação primitiva de capital⁴ que fortaleceu a economia das metrópoles colonizadoras teve como arcabouço a forma peculiar de escravidão moderna estabelecida desde o século XVI. É sabido que a escravidão não surgiu nas Américas, há registros desta prática desde os tempos da Antiguidade, na Mesopotâmia e no Egito. Todavia, para os estudiosos supracitados, o que distingue o escravismo clássico⁵ do escravismo colonial no continente americano é que este último, como explica Gorender (1992), surge e se desenvolve sob um determinismo socioeconômico bem definido no tempo e no espaço. Para Prado Jr (1972) tal sistema não cabia mais na estrutura da civilização ocidental, contrariando todos os padrões morais e materiais estabelecidos em tal conjuntura. Desse modo, o escravismo moderno pode ser entendido como um “sistema de exploração econômica em que os brancos de uma cultura pré-industrial fazem uma acumulação primitiva de capital explorando exclusivamente negros africanos que, na maioria, viviam em comunidades primitivas ágrafas” (LINDOSO, 2011, p. 48).

No caso do Brasil, essa exploração teve início com o ciclo da cana-de-açúcar no litoral e posteriormente interiorizou-se no continente. Inicialmente utilizou-se a força de trabalho autóctone e estes, que já viabilizaram o ciclo do pau-brasil, foram predominantemente os responsáveis pela montagem dos engenhos de açúcar. Parte desses indígenas (recrutados em aldeamentos jesuíticos no litoral) trabalhava sob regime de assalariamento, mas a maioria era submetida à escravidão. Porém, em meados do século XVI, em função de diversos fatores – como epidemias que ocasionaram um grande número de óbitos e a pressão jesuíta sob a coroa para coibição da escravização indígena –, um novo paradigma de escravismo pairou sob os céus do Atlântico: os

⁴ “Tendo examinado as leis do desenvolvimento da produção do capital, Marx volta a sua atenção para o processo pelo qual o Capitalismo se afirmou historicamente. [...] Uma vez que as relações de produção pré-capitalistas são predominantemente agrícolas, dispendo os camponeses dos principais meios de produção, como a terra, o capitalismo só se pode afirmar esbulhando os camponeses de sua terra. Assim sendo, as origens do capitalismo encontram-se na transformação das relações de produção no campo. A separação entre os camponeses e a terra é o manancial de onde provêm os trabalhadores assalariados, tanto para o capital agrícola, como para a indústria” (BOTTOMORE, 2001, p. 2).

⁵ Cf. VASCONCELOS AVILA, B. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. **Revista UFG**, julho 2012, ano XIII, nº 12.

primeiros navios negreiros vindos da África chegaram ao Brasil. O tráfico negreiro transatlântico perdurou no Brasil por mais de dois séculos e juntamente com o sistema de *plantatition*⁶ formou os principais pilares da economia colonial.

A população negra, assim como os indígenas, não foi passivamente submetida às atrocidades da escravidão e suas formas de resistência, através da negação do trabalho, foram diversas. Como explica Gorender (1992), a reação ao trabalho é a reação da humanidade do escravo à coisificação e à respeito dessas reações, destacam-se: a prática do trabalho lento, a destruição de ferramentas, o incêndio de plantações, o assassinato de senhores de terras e feitores, o suicídio, bem como a fuga individual ou coletiva, independentemente de idade ou de sexo, para lugares denominados “quilombos”. É justamente sobre esta última forma de reação que iremos deter nossa atenção de maneira mais pormenorizada.

Etimologicamente, o *Kilombo* (em português: quilombo) é uma palavra originária dos povos de línguas bantu. Seu significado no Brasil reconstrói a memória desses povos – lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, entre tantos outros – cujos membros trazidos e escravizados aqui deram base a gerações em nosso país. Portanto, a história do quilombo, assim como a dos povos bantu, envolveu povos de diferentes regiões do Zaire e Angola. Nessas regiões, a principal fonte de informação sobre a história da África Negra, mesmo com suas lacunas e imprecisões, é a tradição oral. Assim, os significados míticos da palavra quilombo estão relacionados a bravura, resistência, exércitos e guerreiros (MUNANGA, 1996, p. 58 - 60).

Para dar continuidade à análise do termo, é pertinente que investiguemos as perspectivas históricas que o emprego desta palavra assumiu no Brasil. Assim, devemos considerá-lo pelas suas concepções antagônicas: a dos povos negros e a do colonizador. Em consonância com a conotação etimológica da palavra, para os cativos secularmente escravizados (e mesmo para os libertos e seus descendentes) a palavra é sinônimo de luta, resistência e redenção contra o sistema de colonização vigente e suas implicações violentas, subordinatórias e restritivas. A lógica imperialista e colonizadora, por sua vez, interpretava o quilombo como rebeldia, desobediência e afronta a ordem estabelecida, devendo ser combatido e aniquilado como ato criminoso.

⁶ “Nesse sistema, a produção econômica se concentrava em um único produto e o quadro social era marcado por desbalanço demográfico entre brancos livres e escravos negros, amplo predomínio de africanos nas escravarias, poucas oportunidades para a obtenção de alforria e altas taxas de absenteísmo senhorial” (MARQUESE, 2006, p. 109).

A Legislação Ultramarina em sua fase áurea definiu como sendo um quilombo a reunião de mais de cinco negros – tal era o potencial de revolta contido na união dos escravos. Quilombo e liberdade são, portanto, contrafaces de uma mesma realidade histórica. De um lado, as situações de força arbitrária e incontestável em que os “senhores” impunham a sua vontade por meio de atitudes explícitas ou dissimuladas, brandas ou violentas. De outro, as reações dos escravos e libertos, explícitas, sutis, violentas ou não, às diversas situações e regimes de autoridade (LEITE, 2008, p. 966).

Como um extraordinário exemplo do embate acerca da formação de um quilombo cabe destacar o caso emblemático do Quilombo dos Palmares. Constituiu o maior quilombo da América Portuguesa, situando-se na então chamada Serra da Barriga no estado de Alagoas, Palmares resistiu bravamente por dois séculos as ofensivas imperiais. Por conseguinte, tanto Palmares como alguns de seus mais importantes ícones, Zumbi e Dandara, consagraram-se como marco da luta e resistência negra no Brasil, sendo amplamente referenciados pelo Movimento Negro⁷.

Nesse contexto, atualmente o termo quilombo transcende suas implicações históricas e é resignificado, tanto simbolicamente quanto legalmente. Essa resignificação, no entanto, ainda é expressão do embate que permanece, mesmo diante de uma outra conjuntura política e socioeconômica, entre os senhores de terras (latifúndio) e as comunidades negras vinculadas ao passado escravista. Devemos considerar ainda o papel do Estado nesse conflito que, em uma postura de mediação, após amplas reivindicações do Movimento Negro, tem atuado diante de avanços no âmbito político, mas, majoritariamente, enfrentado entraves na efetivação de demandas.

Desde a abolição do sistema escravista colonial em 1888, o quilombo vem sendo, portanto, associado à luta contra o racismo e às políticas de reconhecimento da população afro-brasileira.[...] A expressão “comunidade remanescentes de quilombos” passou a ser veiculada no Brasil principalmente no final da década de 1980 para se referir às áreas territoriais onde passaram a viver os africanos e seus descendentes no período de transição que culminou com a abolição do regime de trabalho escravo, em 1888. Além de descrever um amplo processo de cidadania incompleto, veio também sistematizar um conjunto de anseios por ações em políticas públicas visando reconhecer e garantir os direitos territoriais dos descendentes de

⁷ 20 de novembro de 1695 é o dia da morte de Zumbi dos Palmares. Por essa razão, tornou-se o dia de celebração da Consciência Negra em substituição ao 13 de maio, dia da Abolição da Escravatura. A modificação dessas datas reflete a postura ideológica e indetitária assumida pelo Movimento Negro diante da representatividade da luta abolicionista. A opção busca prestar homenagens e dar maior visibilidade à história daqueles que consideram mais legitimamente como representante das conquistas do povo negro.

africanos capturados, aprisionados e escravizados pelo sistema colonial português (LEITE, 2008, p. 969).

As questões que abarcam os aspectos mais contemporâneos da luta quilombola serão ampliadas no segundo capítulo desta dissertação. Retomemos, por conseguinte as explicações e narrativas que contribuem para a compreensão histórica dos fatos, e a conjuntura que precedeu a abolição⁸.

Diversos fatores contribuíram para a crise do sistema escravocrata no Brasil. Diante do contexto político-econômico da época e das pressões externas, principalmente da Inglaterra, que visava aumentar seu mercado consumidor, levando-se em conta as revoltas nacionais que eclodiam a todo o momento, o império passa a promulgar ao longo de décadas leis paliativas para extinguir a escravidão.

Em uma periodização dessas leis, temos: Lei Eusébio de Queiroz (1850), que extingue o tráfico negreiro; Lei Nabuco de Araújo (1854), que previa sanções para as autoridades que encobrissem o contrabando de escravos; Lei do Ventre Livre (Lei nº. 2040, de 28 de setembro de 1871), declarando que os filhos de escravos nascidos a partir da data de sua aprovação eram considerados livres. No entanto, ela mantinha o direito dos senhores ao trabalho dessas crianças até os 21 anos; e Lei do Sexagenário (Lei nº 3270, de 28 de setembro de 1885), que declarava livre os escravos acima de 65 anos⁹.

O pernambucano Joaquim Nabuco, um dos grandes representantes nacionais e internacionais do movimento abolicionista, em um de seus mais importantes textos acerca da temática, *O abolicionismo*, publicado em 1883, faz uma pertinente análise dos momentos mais relevantes que antecederam o fim do sistema escravista no país.

Ele considera que a primeira oposição nacional à escravidão foi contra o tráfico pois, levando-se em consideração o alto índice de mortalidade da classe escrava, uma vez suprimida a fonte de chegada advinda da África, o escravismo seria progressivamente extinto. A segunda oposição irá surgir após um período de “calmaria” ou “satisfação” gerada com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós em virtude da

⁸ “A abolição da escravidão, embora almejada pelos que viviam a condição de escravizados, foi um projeto desenvolvido pela elite da época. O Brasil foi o último país a finalizar esse regime desumano. Contudo, a abolição da escravidão foi um ato isolado que não veio acompanhado de medidas de inclusão dos ex-escravos como cidadãos; tampouco contou com políticas voltadas a educação, moradia e trabalho, objetivando a inserção social dos ex-escravos” (RIBEIRO e PIOVESAN, 2008, p. 880).

⁹ Cf: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>, acesso em 28 de outubro de 2014.

Guerra do Paraguai¹⁰, que envolveu a participação compulsória e exorbitante de um grande contingente de escravos e ex-escravos. Disso, ao final da crise política que durou de 1866 a 1871 e com a promulgação da Lei do Ventre Livre, seguiu-se outro momento de quietude que só foi cessado em 1879, quando o fim definitivo do escravismo. Sobre esse terceiro e culminante momento de oposição, o autor explica:

[...] Não contra os interesses de expansão, como era o tráfico, ou as suas esperanças, como a fecundidade da mulher escrava, mas diretamente contra as suas posses, contra a legalidade e a legitimidade dos seus *direitos*, contra o escândalo da sua existência em um país civilizado e a sua perspectiva de embrutecer o *ingênuo* na mesma senzala onde embrutecera o escravo. Em 1850, queria-se suprimir a escravidão, acabando com o tráfico; em 1871, libertando desde o berço, mas de fato, depois dos 21 anos de idade, os filhos de escrava ainda por nascer. Hoje quer-se suprimi-la emancipando os escravos em massa e resgatando os *ingênuos* da servidão da lei de 28 de setembro. É este último movimento que se chama abolicionismo, e só este resolve o verdadeiro problema dos escravos que é a sua própria liberdade (NABUCO, 2010, p. 37).

A Lei Áurea, embora tenha alforriado legalmente os escravos, está longe de ser considerada a “redenção” dos negros no Brasil. Vale ressaltar que a escravidão moderna brasileira foi a mais longa das Américas, sendo contemporânea a Revoluções na Europa e vigorando ainda até praticamente o final do século XIX. Assim, a insistência na manutenção deste sistema, mesmo diante de seu enfraquecimento, atrasou demasiadamente a modernização do país. Além disso, mesmo diante desse contexto “a classe dos proprietários das *plantations* de cana de açúcar e café preferiu aos poucos perder ou empobrecer suas propriedades a ceder suas terras numa indenização justa aos ex-escravos” (LINDOSO, 2011, p. 50).

Nesse sentido, os senhores de terra tinham a seu favor as garantias da Lei de Terras (Lei n. 601, de 18/9/1850), que anulava o regime de sesmarias, e pela qual a compra passou a ser a única forma de acesso à terra. Portanto, conforme Costa (1992), no século XIX, a terra passou a ser incorporada à economia comercial, mudando a relação do proprietário com este bem. Por conseguinte, transformou-se em uma valiosa mercadoria, capaz de gerar lucro tanto por seu caráter específico quanto pela sua capacidade de produzir outros bens. Procurava-se dar à terra um caráter mais comercial,

¹⁰ Para uma abordagem mais abrangente sobre a participação de escravos na referida Guerra, vide: TORAL, André Amaral de. A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai. **Estudos Avançados**, 1995, vol. 9, n. 24, pp. 287-296.

e não apenas de *status* social, como fora típico nos engenhos do Brasil Colonial. No tangente a essa questão, numa cronologia dos fatos, Moreira (1990) analisa:

Quatro acontecimentos ponteiavam, portanto, esse século. O nascimento e consolidação do Estado Nacional (1822 a 1840), o nascimento do mercado de terras (Lei de 1850), o nascimento do trabalho capitalista (1850 a 1870) e o nascimento do regime republicano (1889). Isto é, todas as instituições da ordem burguesa, que irão desenvolver-se no decurso do século XX (MOREIRA, 1990, p.26).

A mudança para o regime republicano em 1889 não exprimiu modificações significativas nas estruturas de poder do Estado brasileiro. No alvorecer da república nascente, enfatizamos a análise feita por Manoel José Bonfim em seu livro *A América Latina: males de origem* (1905). Bonfim analisou a situação do Brasil e da América Latina à sombra do que chamou de “parasitismo” das metrópoles colonizadoras, e as consequências disto para as colônias ibéricas na América. Numa análise dos fatos históricos, o autor soube reconhecer os interesses e fazer a crítica a esse novo sistema político, denunciando que mesmo se autodenominando como a opção do “progresso” e da “democracia”, o novo regime na verdade apresentava caráter conservador e classista:

Que pretendem então defender, deste passado? Ele é uma série de crimes, iniquidades, violações de direitos, resistências sistemáticas ao progresso (...) É impossível que estes homens não reconheçam o absurdo de apresentar como programa político conservar (...) Há conservadores cujos esforços se dirigem no sentido, não de defender a sociedade contra supostas destruições impossíveis, mas de conservar para uma classe, para certos grupos, umas tantas vantagens, ligadas a abusos e iniquidades. Onde quer que surja a oposição conservadora há um privilégio que se quer manter. (...) Indivíduos que não serviriam nem para serem conduzidos, pois não avançam, impõem-se como diretores- para comandar (...) a paralisação, senão o recuo. Impõem o *status quo*, o *status quo* de quem se afunda (BONFIM, 2008, p. 117-119).

Nessas condições, os escravos recém libertos foram privados do acesso à terra e sua inserção social, econômica e política na sociedade ocorreu de maneira perversa, atrelada aos preceitos de exclusão em relação a sua cultura, costumes e religião, difundidos e incrustados na sociedade brasileira até os dias atuais. Evidências de tais afirmativas já ocorriam no pós-abolição, pois já havia um “[...] regime de “segregação racial” que incidia em várias cidades do país, impedindo o negro de ingressar ou freqüentar determinados hotéis, clubes, cinemas, teatros, restaurantes, orfanatos,

estabelecimentos comerciais e religiosos, além de algumas escolas, ruas e praças públicas” (DOMINGUES, 2007, p.105).

Outro exemplo discriminatório foi o caso da Capoeira. Hoje, a capoeira ou capoeiragem, legítima expressão cultural brasileira desenvolvida por descendentes de escravos, chegou a receber da Unesco, em 2014, o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Contudo, se olharmos o processo histórico de estabelecimento e desenvolvimento dessa dança/luta/esporte/cultura no país, os capoeiristas seguiram perseguições e ameaças.

No início do século XX, “libertos”, os negros viram-se abandonados à própria sorte. Em sua grande maioria, não tinham onde viver, trabalhar e eram desprezados pela sociedade, que os via como “vagabundos”, segundo expressão resgatada por Muniz Sodré (2002, p. 47)¹¹. O aumento da oferta de mão-de-obra europeia e asiática do período diminuía ainda mais as oportunidades para essa etnia e logo grande parte dos negros foi marginalizada e, naturalmente, com eles a capoeira.

Devido às circunstâncias, foi inevitável que diversos capoeiristas começassem a utilizar suas habilidades como guardas de corpo, mercenários e até mesmo capangas. Campos (2005), afirma que em 1890, a República decretou a proibição da capoeira em todo o território nacional, vista a situação caótica da capital brasileira e a notável vantagem que um capoeirista levava no confronto corporal contra um policial. Com a repressão, qualquer cidadão pego praticando capoeira era preso, torturado e muitas vezes mutilado pela polícia. Expressões culturais como a roda de capoeira eram praticadas em locais afastados ou escondidos¹².

Essa marginalização e discriminação continua se processando na atualidade e é bastante visível em relação aos níveis de criminalidade: jovens negros e pardos são as maiores vítimas de homicídios no país. O Mapa da Violência¹³, divulgado em 2014, mostra que em 2012, 41.127 negros morreram no Brasil, em comparação aos 14.928 brancos assassinados no mesmo período. Lembrando que essa questão não envolve apenas “números”, mas “números de mortos”. O próprio Mapa divulgado usa a expressão “seletividade social”.

¹¹ SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: Corpo de Mandiga*. Rio de Janeiro: Livraria da Travessa, 2002.

¹² CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2005.

¹³ Cf.: <http://www.mapadaviolencia.org.br/>, acesso em 04 de fevereiro de 2015.

Como mostra o diagnóstico, os homicídios são hoje a principal causa de morte de jovens de 15 a 29 anos no Brasil e atingem especialmente jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias e áreas metropolitanas dos centros urbanos. Dados do SIM/Datasus do Ministério da Saúde mostram que mais da metade dos 52.198 mortos por homicídios em 2011 no Brasil eram jovens (27.471, equivalente a 52,63%), dos quais 71,44% negros (pretos e pardos) e 93,03% do sexo masculino (WAISELFISZ, 2014, p. 10).

De fato, esses são apenas alguns exemplos de ações marginalizatórias vivenciadas pela população negra no país, que refletem a exclusão e o preconceito incrustados na sociedade brasileira até os dias atuais. Dados estatísticos sempre solidificam os discursos, por essa razão, entendemos ser de extrema importância sua utilização como forma de respaldar nossa argumentação.

1.2 Escravidão na Paraíba: os registros da historiografia tradicional

De acordo com Mello (1988), a contribuição do negro-escravo foi importante na formação e desenvolvimento das três principais regiões: o Litoral, por onde principiou a colonização paraibana através da cana-de-açúcar; o Brejo, com estrutura econômica aguardenteiro-rapadureira e de produção de alimentos; e o Sertão, centrado no binômio algodoeiro-pecuário. No entanto, estudos sobre a produção historiográfica tradicional na Paraíba revelam que ao longo do século XIX e até meados do século XX diversos importantes autores, vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP) e às Universidades Federais da Paraíba e de Pernambuco, foram responsáveis pela produção de discursos que minimizavam o papel da população negra na formação histórica do estado.

Na investigação desta temática, verificamos que a obra *Gente Negra na Paraíba Oitocentista: População, Família e Parentesco Espiritual* (2007), da autoria de Solange Pereira da Rocha – tese premiada pela Associação Nacional dos Professores Universitários de História (ANPUH) – constitui uma relevante análise deste período. Embora consulte autores e obras escritas em diferentes épocas, a autora explica que, ao serem comparados, apresentam escritos equivalentes, pois “elaboraram um conhecimento histórico no qual apenas as elites se fizeram presentes” (ROCHA, 2007, p. 52). Amparados na visão e interpretação de um Brasil resultante de ações

civilizadoras de brancos europeus na América, outros povos não partilharam da mesma relevância histórica.

Para uma análise mais detalhada, a autora elegeu obras de três importantes autores ligados ao IHGP: Maximiano Lopes Machado, Irineu Joffily e Horácio de Almeida. As conclusões as quais chegou evidenciam: silenciamento e/ou menosprezo em relação à representatividade da população negra na Paraíba e uma defesa das perspectivas freyreanas sobre a mestiçagem (no caso, valorizando mais a que ocorria entre brancos e índios) como suavizadora das relações sociais, concepções ainda veemente aceita por intelectuais de todo o país na década de 1970.

Não obstante, a autora afirma que a formação dos quilombos, especialmente Palmares – considerado a “Tróia Negra” – e mocambos no território paraibano foram reconhecidos por esses intelectuais. Apesar de todas as ressalvas, ela reconhece que o trabalho desenvolvido por esses intelectuais representam uma importante fonte de informações e dados sobre a Paraíba colonial e imperial, mas chama a atenção para a permanência do ideário difundido por eles nos dias atuais:

Qualquer produção é marcada, conforme Certeau (2002), pelo “lugar social” de quem produz um discurso histórico, sob tal perspectiva devem ser compreendidas. Com certeza, as questões investigadas por aqueles autores eram diferentes das que nos instigam na atualidade. Mas, o que me causa inquietação, é a durabilidade de tais perspectivas históricas e como elas têm permanecido no tempo como verdades incontestáveis e continuam sendo, às vezes, os principais suportes para a elaboração de material didático (ROCHA, 2007, p. 59).

Corroboramos as inquietações expostas pois, apesar de serem correspondentes ao contexto vigente na época, é preocupante que tais posicionamentos ideológicos sejam reproduzidos na educação nacional atual, principalmente após avanços tão significativos como as Lei nº 10.639/03, alterada pela Lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena em todas as escolas, públicas e particulares, do Ensino Fundamental até o Médio¹⁴.

Outra interessante fonte de informações sobre o tema ocorreu na exposição intitulada “A Escravidão na Paraíba”, conferida pela historiadora Diana Galliza (1999)

¹⁴ Cf: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm, acesso em 28 de novembro de 2014.

durante o Ciclo de Debates sobre a Paraíba nos 500 anos de Brasil. Inicialmente, a autora relata as consequências provocadas pela invasão holandesa no Estado:

Antes da invasão holandesa, havia 20 engenhos de açúcar na Paraíba, sendo 18 em atividade e dois de fogo morto. Mas a luta com os batavos desestruturou a economia açucareira. Os engenhos foram saqueados, as culturas de cana-de-açúcar, queimadas e os escravos, aproveitando-se da confusão, fugiram. Alguns registros mencionam que somente os velhos e crianças permaneceram nas unidades açucareiras. Os engenhos ficaram despovoados de negros e os cativos infestavam as ruas. A formação de quilombos remonta àquela época, sendo Palmares o mais importante. Não sabemos quantos redutos de escravos fugitivos surgiram, nem onde se localizavam. Temos notícias de que, após a expulsão dos batavos, havia três quilombos na Paraíba. Craúnas e Cumbe provocavam desordens e, segundo Irineu Pinto e Irineu Joffily, os negros, que os integravam, invadiam e queimavam as casas, aliciavam escravos para seu valhacouto. Ainda, durante a dominação holandesa, ocorreram enchentes e epidemias, como a varíola que, conforme Irineu Pinto dizimou 1000 escravos na Paraíba¹⁵.

A narrativa mencionada sobre a escravidão é reveladora da forte presença e importância dessa mão-de-obra para a economia paraibana. Nela se cruzam linhas de tempo e contextos diferenciados sobre o trabalho escravo que somente a pesquisa documental e a sua releitura poderá lançar luzes sobre os fatos.

As abordagens sobre os colonizadores costumeiramente são mais ricas em informações. Conta essa literatura que após a expulsão dos holandeses a economia paraibana se encontrava em crise. Na tentativa de restabelecer os padrões econômicos, os sucessivos governantes da capitania importaram muitos cativos da África e, no século XIX, o número de cativos existentes na Paraíba era significativa, como afirma Galizza (1999), baseando-se nos dados estatísticos apresentados por Irineu Pinto: 15% da população paraibana eram de escravos negros.

No Sertão, onde predominava a atividade pecuária, a presença do escravo negro estava voltada para a economia do criatório e suas diversas atividades. Analisando-se o Mapa da População Escrava de Piancó do ano de 1876, a autora encontrou no manuscrito registros de escravos desempenhando atividades de: vaqueiro, sapateiro, alfaiate, ferreiro, cozinheiro, fiandeiro e executando serviços que visavam a auto sustentação das fazendas (dado o isolamento no qual as propriedades viviam). Já nas

¹⁵ Cf. GALLIZA, Diana. **A Escravidão na Paraíba**. Disponível em: <http://ihgp.net/pb5001.htm>, acesso em 25 de outubro de 2014.

fazendas de algodão, segundo Irineo Joffily (apud GALLIZA, 1999), os escravos chegaram a rivalizar, em número, com os engenhos de açúcar. Mas, a partir de 1850, quando cessou o tráfico negreiro, os inventários evidenciam o declínio dessa mão-de-obra nas fazendas algodoeiras do Agreste.

Relatada a importância da mão-de-obra do escravo negro para o desenvolvimento dos diversos aspectos da economia paraibana, é imprescindível destacar suas formas de resistência diante do regime escravista. Em suas pesquisas, a já mencionada historiadora destaca que alguns quilombos se formaram na Paraíba, todavia esses redutos de escravos fugitivos não causaram embaraços à sociedade, nem à economia, exceto o de Craúnas, o de Cumbe e o do Espírito Santo. Somente nos anos de seca, movidos pela fome, os escravos atacavam, buscando alimentos. Em conformidade com documentos cartoriais, na seca de 1877, os cativos assaltavam comboios, que transportavam farinha e feijão, para comer. Portanto, eventualmente, diante da opressão e abandono recorreram a práticas de resistências nomeadas na historiografia tradicional como “perturbação da ordem estabelecida”.

Ainda, de acordo com Irineo Joffily e Irineu Pinto (apud GALLIZA, 1999), os quilombos de Craúnas e do Cumbe não somente invadiam as propriedades, bem como as incendiavam, aliciavam os escravos que encontravam e levavam-nos para seu reduto. Esses dois quilombos foram constituídos por negros remanescentes de Palmares. Foram, pois, os escravos fugitivos e revoltados que lutaram contra as tropas policiais, dispostas a destruí-los e exterminá-los. Dominava-os um sentimento de revolta e de vingança. Irineu Pinto narra que a destruição de Cumbe se deveu à iniciativa particular. João Tavares de Castro reuniu seus negros, contratou alguns soldados e conseguiu exterminar o quilombo de Cumbe.

Diante das colocações sobre a importância dessa historiografia – comumente nomeada de “tradicional” – para desvendar aspectos que envolvem os diferentes grupos étnicos, devemos pontuar algumas questões. É necessário destacar que a linguagem usada por esses autores, para nomear situações de fome e opressão vivenciadas pelos escravos, não contribui para esclarecer os fatos que os envolveram e os mantiveram na situação de cativos e oprimidos ao longo da nossa história. Recorreremos a essas fontes em função das informações nelas contidas, mas sem jamais deixar de estabelecer com os documentos um diálogo crítico.

1.3 Teorias Raciais do século XIX: o papel ideológico das ideias científicas

Como já afirmamos, para entender os motivos vinculados à manutenção dos povos negros na organização social e às posturas discriminatórias com esta etnia é importante saber como a ciência contribuiu para fixar no imaginário do senso comum concepções racistas. Importa-nos, igualmente, entender quais os interesses da classe dominante conservadora em disseminar o preconceito para se manter no poder. No intuito de desvendar tais questões, optamos por analisar as teorias raciais e seus desdobramentos nas relações raciais no Brasil.

Antes de tratarmos das teorias raciais propriamente ditas, faz-se imprescindível uma breve discussão acerca de um conceito essencial para estas teorias. Em seu texto intitulado *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia* (2003)¹⁶, o antropólogo Kabengele Munanga registra a raiz etimológica da palavra raça advinda do latim *ratio*, que significa sorte, no sentido de categoria ou espécie. Este conceito foi amplamente utilizado tanto nas Ciências Naturais quanto nas Ciências Humanas, sobretudo no século XIX, com a difusão das teorias de Darwin e do Naturalismo.

No caso das Ciências Naturais, Munanga (2003) esclarece que o conceito foi utilizado “na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais” (MUNANGA, 2003, p.1). Já em relação às Ciências Humanas, o autor evidencia que este conceito foi empregado, no sentido moderno da palavra, em 1684 pelo francês François Bernier para “classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominadas raças” (MUNANGA, 2003, p.1). Os usos do conceito de raça, numa abordagem social, modificar-se-á em função de fatores que irão surgir do século XV em diante, a partir dos debates que travam os europeus sobre a humanidade dos não-europeus, especialmente índios e negros:

As descobertas do século XV colocam em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental. Quem são esses recém descobertos (ameríndios, negros, melanésios, etc.)? São bestas ou são seres humanos como “nós”, europeus? Até o fim do século XVII, a explicação dos “outros” passava pela Teologia e pela Escritura, que tinham o monopólio da razão e da explicação. A península ibérica constitui nos séculos XVI-XVII o palco principal dos debates sobre esse assunto. Para aceitar a humanidade dos

¹⁶ Este texto é referente à palestra proferida pelo autor no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESBE- RJ, 05/11/2003.

“outros”, era preciso provar que são também descendentes do Adão, prova parcialmente fornecida pelo mito dos Reis Magos, cuja imagem exibe personagens representes das três raças, sendo Baltazar, o mais escuro de todos considerado como representante da raça negra. Mas o índio permanecia ainda um incógnito, pois não estava incluído entre os três personagens representando semitas, brancos e negros, até que os teólogos encontraram argumentos derivados da própria bíblia para demonstrar que ele também era descendente do Adão (MUNANGA, 2003, p. 1-2).

Outra importante questão apontada por esse autor é a que se refere à racionalidade característica do século XVIII, conhecido também como “século das luzes”, no qual os filósofos passam a questionar o monopólio do conhecimento detido pela Igreja. A relevância dessa contestação, a partir da tentativa de uma perspectiva mais racional do conhecimento, faz com que as explicações científicas adquiram maior destaque no estudo dos fenômenos naturais e sociais. O conceito de raça, portanto, não ficou alheio a essa lógica.

No caso dos seres humanos, no século XVIII a cor da pele passa a ser o critério para uma classificação em raças, sendo estes divididos em: brancos, negros e amarelos. No século XIX, outros critérios de caráter morfológicos passam a ser incorporados a essa classificação, a exemplo do formato do crânio e das feições faciais. Contudo, o avanço da genética no século XX demonstra a inoperabilidade do conceito de raça para explicar a diversidade humana, embora, o maior perigo ideológico envolvendo esta discussão esteja relacionado a sua conotação social:

O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperabilidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a

mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e, portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação (MUNANGA, 2003, p. 5).

Na segunda metade do século XIX as ideias positivo-evolucionistas importadas da Europa, considerada nascedouro do saber científico ocidental, cumprirão um papel importante na definição dos modelos raciais no Brasil. Como explica Cunha (1993), após a abolição da escravatura, a hierarquia social encontra refúgio e apoio ideológico no discurso racial. O fortalecimento deste discurso, sob o impacto das transformações econômicas e da pressão social ao imperialismo, fez com que pensadores europeus elaborassem de maneira sistemática teorias defensoras das diferenças raciais. De modo semelhante, a elite nacional pensante assume a tarefa de, diante das transformações sociais e políticas vivenciadas pelo país, tomar para si “as rédeas da situação”, fazendo com que tais mudanças não modificassem as relações de poder estabelecidas no Brasil desde a sua formação territorial:

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania. É nesse sentido que o tema racial, apesar de suas implicações negativas, se transforma em um novo argumento de sucesso para o estabelecimento das diferenças sociais (SCHWARCZ, 1993, p.18).

Este período foi caracterizado pelas discussões fomentadas pelos “homens de ciência” nas instituições brasileiras (destacando-se a importância das faculdades de Direito e Medicina), que assim como toda a América Latina estavam vulneráveis as doutrinas racistas estrangeiras. Isso se deve ao fato de que a maioria dos intelectuais brasileiros admiravam e se referenciavam no pensamento vigente e nas teses surgidas na Europa, que reforçavam cada vez mais a inferioridade do negro e do índio.

Além de servir para legitimar os interesses da elite, a incorporação dessas ideias buscava também se contrapor a imagem internacional do Brasil representada nos relatos dos viajantes naturalistas europeus, não mais das florestas e da selvageria de Hans-Staden, mas de uma nação moderna e civilizada. Um dos mais reconhecidos defensores

das perspectivas darwinistas sociais foi o Conde de Gobineau¹⁷. As perspectivas que ilustram o seu pensamento foram sintetizadas em tabela de sua autoria, reproduzida no livro *Revitalizando: uma introdução à Antropologia social* (1987), do antropólogo Roberto DaMatta:

RAÇAS HUMANAS			
	Negra	Amarela	Branca
<i>Intelecto</i>	Débil	Medíocre	Vigoroso
<i>Propensões animais</i>	Muito fortes	Moderadas	Fortes
<i>Manifestações morais</i>	Parcialmente latentes	Comparativamente desenvolvidas	Altamente cultivadas

(De acordo com Gobineau, 1856: 95, 96)

Quadro 7 – Raças Humanas por Gobineau. Fonte: DaMatta, 1987, pg. 72.

Todavia, no caso brasileiro, a utilização dessas teorias raciais sofreu algumas adaptações. Isto porque, em função do já avançado grau de miscigenação em que se encontrava o país, muitos dos preceitos vinculados às teorias raciais na Europa e nos Estados Unidos tiveram que ser adequados a esta realidade bem como aos objetivos que fundamentavam a construção do projeto de nação preconizado pela elite.

Diferentemente do caráter birracial da sociedade estadunidense, nossa sociedade era pluralista e multirracial, embora mantivesse pressupostos implicitamente racistas, e tivesse no mestiço uma figura emblemática para seu ideário de branqueamento:

Pode-se dizer que o mulato foi a figura central na “democracia racial” brasileira, por ter-lhe sido concedido ingresso – ainda que limitado – ao estrato social superior. Os limites a sua ascensão dependiam da aparência precisa (quanto mas ‘negroide’, menos mudança social) e do grau de ‘brancura’ cultural (educação, maneiras, renda) que fosse capaz de obter. A aplicação bem-sucedida desse sistema multirracial exigia que os brasileiros desenvolvessem uma intensa sensibilidade às

¹⁷ Em meados da década de 1860, o conde Joseph Arthur de Gobineau, diplomata francês em missão no Rio de Janeiro, foi um de nossos piores propagandistas. Autor do polêmico *Essai sur l'Inégalité de Races Humaines* (1853), no qual prega a superioridade da “raça branca”, descreveu como *insuportável* a sua estada no Rio de Janeiro e que seu martírio fora atenuado graças à amizade com o imperador D. Pedro II, a única figura, a seu ver, *civilizada* e de aspecto físico *agradável* que ele conheceu no Brasil (Cf. SOUZA, Ricardo Alexandre Santos de. **Agassiz e Gobineau: as Ciências contra o Brasil Mestiço**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-FIOCRUZ, 2008).

categorias raciais e às nuances na maneira de aplicá-las (SKIDMORE, 2012, p. 82).

Com o intuito de ilustrar de forma sucinta como as teorias raciais foram expressas no trabalho dos intelectuais brasileiros da época, elegemos dois importantes nomes vinculados a relevantes instituições: o primeiro é o de Silvio Romero, vinculado à Faculdade de Direito de Recife; e Raimundo Nina Rodrigues, vinculado à Faculdade de Medicina Faculdade de Medicina da Bahia.

O fator de maior destaque nas contribuições de Silvio Romero no tocante às teorias raciais foi o modo como ele lidou com a questão da miscigenação. Ele nos denominava como um povo mestiço, quando não nos aspectos físicos éramos moralmente. Além disso, nos seus escritos literários, colocou o mestiço como parte da formação da história nacional e conferia as nossas particularidades mais exacerbadas a miscigenação com o negro.

A história do Brasil, como deve hoje ser compreendida, não é, conforme se julgava antigamente e era repetido pelos entusiastas lusos, a história exclusiva dos portugueses na América. Não é também, como quis de passagem supor o romanticismo, a história dos Tupis, ou, segundo o sonho de alguns representantes do africanismo entre nós, a dos negros em o Novo Mundo. É antes a história da formação de um tipo novo pela ação de cinco fatores, formação sextiária em que predomina a mestiçagem. Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias. Os operários deste fato inicial têm sido: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira (ROMERO, 1960, p. 54).

Com isso, esse estudioso fez com que o “impasse” representado por essa questão se tornasse, na realidade, a solução para os problemas e atrasos enfrentados pela nação. Tal conclusão residia na ideia de “branqueamento” da população, que se tornaria uma realidade dentro de alguns anos a partir do cruzamento dos brancos com outras raças.

Manda a verdade, porém, afirmar que essa almejada unidade, só possível pelo mestiçamento, só se realizará em futuro mais ou menos remoto; pois será mister que se dêem poucos cruzamentos dos dois povos inferiores entre si, produzindo-se assim a natural diminuição destes, e se dêem, ao contrário, em escala cada vez maior com indivíduos de raça branca. E, mais ainda, manda a verdade afirmar ser o mestiçamento uma das causas de certa instabilidade moral na população, pela desarmonia das índoles e das aspirações no povo, que traz a dificuldade da formação de um ideal nacional comum (ROMERO, 2001, p. 305).

O cruzamento entre esses povos de raça inferior (negros e índios) e a necessidade de disseminar o branqueamento no país também eram inquietações de Raimundo Nina Rodrigues. Ao analisarmos a obra *Os africanos no Brasil* (1932), percebemos que já na introdução Nina Rodrigues deixa claro seu posicionamento e o caráter de suas pesquisas ao afirmar que:

O critério científico da inferioridade da raça negra nada tem em comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. ‘Os negros africanos, ensina Hovalacque, são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral’ (RODRIGUES, 1982, p. 5).

Seguindo com suas argumentações, ele considera plausível o “compadecimento” em relação aos negros pela violência sofrida no processo de escravidão, todavia, parece temer que a influência do negro e a abrangente parcela de sua população no país nos leve a ruína cultural e social.

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros de seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. (...) extremando as especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, dos exames concretos das conseqüências imediatas das suas desigualdades atuais para o desenvolvimento do nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo (IBIDEM, p. 7).

Ao longo dos nove capítulos dessa obra, Nina Rodrigues discute diversos tópicos acerca dos negros em nosso país, abordando aspectos como as diversas etnias africanas aqui trazidas pelos navios negreiros, à formação dos quilombos – em especial o dos Palmares, em que o autor não esconde um tom de menosprezo ao afirmar que este se organizou da mesma forma que as tribos e estados que se encontravam na “África ainda inculta” e que “não é um caso especial e sem exemplo na história dos povos negros” (ibidem, p. 77) – trata ainda da língua, do folclore e da religião dos africanos.

No entanto, nos chamou à atenção o enfoque dado no penúltimo capítulo desse livro intitulado *Vida social das raças e povos negros que colonizaram o Brasil e seus descendentes*. Neste capítulo, Rodrigues (ibidem) esclarece logo de início que não é a inferioridade social do negro que está em discussão e explicita a sua predileção pelas teorias daqueles que julgam a inferioridade como inerente à constituição orgânica da raça e, por isso, definitiva e irreparável, em detrimento daqueles que a consideram transitória e remediável.

A constituição orgânica do negro modelada pelo *habitat* físico e moral em que se desenvolveu, não comporta uma adaptação à civilização das raças superiores, produtos de meio físico e cultural diferente. Trata-se mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica. Para alguns autores, e Keane esposa esta explicação, seria a ossificação precoce das suturas cranianas que, obstando o desenvolvimento do cérebro, se tornaria responsável por aquela conseqüência. E a permanência irreparável deste vício aí se está a atestar na incapacidade revelada pelos negros, em todo decurso do período histórico, não só para assimilar a civilização dos diversos povos com que estiveram em contato, como ainda para criar cultura própria (IBIDEM, p. 262).

Na tentativa de imprimir conclusões mais “estimuladoras” as suas pesquisas, Nina Rodrigues parece reconhecer a possibilidade de uma progressão, mesmo que vagarosa, as características dos negros. Mesmo sendo, por assim dizer, mais “otimista”, ainda julga como improvável a possibilidade de o negro atingir a superioridade do branco europeu.

O que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Melhoram e progredem; são, pois, aptos a uma civilização futura. Mas se é impossível dizer se essa civilização a de ser forçosamente a da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é extremamente morosa, por parte dos negros; a aquisição da civilização européia (IBIDEM, p. 264).

Por fim, enfatiza que o mais importante sobre o negro não é a concepção teórica especulativa e não demonstrada de uma incapacidade absoluta. Pois, a preocupação do povo brasileiro deve ser a de determinar o quanto de inferioridade resulta da dificuldade da população negra em se civilizar. Tal inferioridade é, pois, compensada pelo mestiçamento, processo natural pelo qual os negros se estão integrando ao povo brasileiro.

Pensamentos como estes predominaram e foram amplamente difundidos por autores da literatura nacional e internacional principalmente durante a segunda metade do século XIX e o início do século XX, contribuindo para manter os negros nas condições de desigualdade e inferioridade mesmo após a abolição da escravatura em 1888. Por essa razão julgamos necessário fazer a análise e discussão dessas questões, ao passo que a entendemos como circunstância para legitimar a dívida social histórica do Brasil para com os negros e a luta dos quilombolas pela manutenção de seus territórios e preservação cultural.

1.4 Transpondo a abolição: luta e resistência do Movimento Negro no Brasil

A trajetória histórica da população negra no Brasil é marcada pelo processo de luta e resistência para a efetivação de um projeto político almejado e em construção desde as lutas que resultaram na formação do quilombos até os dias atuais. Nesse sentido, acreditamos ser imprescindível a realização de uma revisão bibliográfica e documental dos principais fatos relacionados ao Movimento Negro. Muitas pesquisas destacam, com inquestionável razão, a ação do Movimento Negro no que concerne aos direitos promulgados com a Constituição Federal de 1988, considerada a “Constituição Cidadã”. Todavia, os pilares capazes de sustentar essas conquistas foram construídos ao longo de décadas, e porque não dizer séculos, de embates travados entre o povo negro, a elite conservadora e o Estado em processo de constituição.

Como já elucidamos, a alforria concedida pela Lei Áurea não assegurou aos libertos medidas de inclusão muito menos políticas públicas reparatórias. Em função disso, por ainda vivenciarem e perceberem o preconceito por parte da sociedade civil e do Estado, o povo negro precisou continuar se auto organizando para que seus anseios fossem pautados pela sociedade brasileira. Consideramos, portanto, fundamental abordar o papel do movimento negro no país, inclusive as suas demandas, formação e ação, assim como as conquistas e retrocessos que marcaram sua história.

Assim, buscamos fazer um breve panorama dessa trajetória em seus momentos mais marcantes. Para tanto, utilizamos o quadro comparativo elaborado por Domingues (2007) para enfatizar as principais características do movimento negro no contexto da República pós-abolição:

Quadro comparativo da trajetória do movimento negro na República

Movimento Negro Brasileiro	Primeira Fase (1889-1937)	Segunda Fase (1945-1964)	Terceira Fase (1978-2000)
Tipo de discurso racial predominante	Moderado	Moderado	Contundente
Estratégia cultural de "inclusão"	Assimilacionista	Integracionista	Diferencialista (igualdade na diferença)
Principais princípios ideológicos e posições políticas	Nacionalismo e defesa das forças políticas de "direita", nos anos 1930	Nacionalismo e defesa das forças políticas de "centro" e de "direita", nos anos 1940 e 1950	Internacionalismo e defesa das forças políticas da esquerda marxista, nos anos 1970 e 1980
Movimento Negro Brasileiro	Primeira Fase (1889-1937)	Segunda Fase (1945-1964)	Terceira Fase (1978-2000)
Conjuntura internacional	Movimento nazifascista e pan-africanista	Movimento da <i>negritude</i> e de descolonização da África	<i>Afrocentrismo</i> , movimento dos direitos civis nos Estados Unidos e de descolonização da África
Principais termos de auto-identificação	Homem de cor, negro e preto	Homem de cor, negro e preto	Adoção "oficial" do termo "negro". Posteriormente, usa-se, também, o "afro-brasileiro" e "afro-descendente"
Causa da marginalização do negro	A escravidão e o despreparo moral/educacional	A escravidão e o despreparo cultural/educacional	A escravidão e o sistema capitalista
Solução para o racismo	Pela via educacional e moral, nos marcos do capitalismo ou da sociedade burguesa	Pela via educacional e cultural, eliminando o complexo de inferioridade do negro e reeducando racialmente o branco, nos marcos do capitalismo ou sociedade burguesa	Pela via política ("negro no poder!"), nos marcos de uma sociedade socialista, a única que seria capaz de eliminar com todas as formas de opressão, inclusive a racial
Métodos de lutas	Criação de agremiações negras, palestras, atos públicos "cívicos" e publicação de jornais	Teatro, imprensa, eventos "acadêmicos" e ações visando à sensibilização da elite branca para o problema do negro no país	Manifestações públicas, imprensa, formação de comitês de base, formação de um movimento nacional
Relação com o "mito" da democracia racial	Denúncia assistemática do "mito" da democracia racial	Denúncia assistemática do "mito" da democracia racial	Denúncia sistemática do "mito" da democracia racial
Capacidade de mobilização	Movimento social que chegou a ter um caráter de massa	Movimento social de vanguarda	Movimento social de vanguarda
Relação com a "cultura negra"	Distanciamento frente alguns símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana)	Ambigüidade valorativa diante de alguns símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana)	Valorização dos símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé)

Movimento Negro Brasileiro	Primeira Fase (1889-1937)	Segunda Fase (1945-1964)	Terceira Fase (1978-2000)
Como concebiam o fenômeno da mestiçagem	De maneira positiva (discurso pró-mestiçagem)	De maneira positiva (discurso pró-mestiçagem)	De maneira negativa (discurso contra a mestiçagem)
Dia de reflexão e/ou protesto	13 de Maio (dia da assinatura da Lei Áurea, em 1888)	13 de Maio (dia da assinatura da Lei Áurea, em 1888)	20 de Novembro (dia de comemoração da morte de Zumbi dos Palmares)
Principais lideranças	Vicente Ferreira, José Correia Leite, Arlindo Veiga dos Santos	José Bernardo da Silva, Abdias do Nascimento	Hamilton Cardoso, Lélia Gonzalez

Quadro 8 - Quadro comparativo da trajetória do movimento negro na República.

Fonte: Domingues, 2007, p. 117-119.

O quadro nos permite visualizar a evolução nas características e nas demandas de cada fase do movimento negro na república. É mister, no entanto, o entendimento de que as particularidades de cada fase condizem com o período histórico em que ocorreram. Assim, estão em consonância com os fatores de ordem ideológica, política, econômica e social, interna e externa, que influenciaram o direcionamento das ações e posicionamento adotados pelo movimento.

Além disso, cada uma das fases possibilitou a ascensão de organizações criadas com o objetivo de denunciar e exigir do governo e da sociedade civil continuamente as reparações e equiparações negligenciadas pela abolição. Nesse sentido, gostaríamos de frisar a atuação dos seguintes movimentos em cada uma das fases, respectivamente: a Frente Negra Brasileira (FNB), União dos Homens de Cor (UHC), o Teatro Experimental do Negro (TEM) e o Movimento Negro Unificado (MNU).

Fundada no estado de São Paulo em 1931, a FNB pode ser considerada como uma das entidades pioneiras na conversão do movimento negro brasileiro em movimento de massas. Bem estruturado, o movimento procurou atender as demandas da população negra em diversos âmbitos (educação, saúde, cultura, justiça) e seu nível de organização permitiu que o mesmo chegasse a se tornar um partido político em 1936.

Outrossim, salientamos as estratégias de denúncia das privações vivenciadas pela população negra impressos nas publicações do jornal *A voz da raça* e a numerosa participação das mulheres no movimento:

A entidade desenvolveu um considerável nível de organização, mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal, o *A Voz da Raça* [...] as mulheres negras não tinham apenas importância simbólica no movimento negro. Segundo depoimento do antigo ativista Francisco Lucrécio, elas ‘eram mais assíduas na luta em favor do negro, de forma que na Frente [Negra] a maior parte eram mulheres. Era um contingente muito grande, eram elas que faziam todo movimento’. As mulheres assumiam diversas funções na FNB. A Cruzada Feminina, por exemplo, mobilizava as negras para realizar trabalhos assistencialistas. Já uma outra comissão feminina, as Rosas Negras, organizava bailes e festivais artísticos (DOMINGUES, 2007, p. 106).

As incumbências assumidas pela FNB nos leva à percepção de que esta entidade acabou tomando para si responsabilidades que deveriam ser de competência do Estado brasileiro, especialmente nesta fase inicial da república, na qual a população negra precisava urgentemente de meios para serem reintegrados a sociedade como cidadãos e não mais mercadorias. Abaixo algumas imagens do trabalho desenvolvido pela FNB:



Figura 1 - Reunião da FNB em São Paulo no ano de 1932.

Fonte: <http://www.pco.org.br/negros/80-anos-da-frente-negra-brasileira/ezoy.html>, acesso em 03 de março de 2015.



Figura 2 – Crianças negras estudam na escola Frente Negra.

Fonte: <http://www.quilombhoje2.com.br/blog/?p=492>, acesso em 03 de março de 2015.



Figura 3 – Mulheres do Grupo Rosas Negras

Fonte: <http://www.quilombhoje2.com.br/blog/?p=492>, acesso em 03 de março de 2015

A instituição do Estado Novo e a repressão da política Vargas, a FNB foi extinta em 1937 e os demais movimentos sociais foram enfraquecidos. O movimento negro só irá começar a se reestruturar na década de 1940, com o surgimento de duas importantes organizações: A União dos Homens de Cor (UHC) e o Teatro Experimental do Negro (TEN).

A UHC foi fundada em Porto Alegre em 1943 e tinha como objetivo elevar a condição do que chamava de “pessoas de cor” nos diversos âmbitos sociais para que estes se integrassem de fato a sociedade. Uma das razões de sua repercussão foi a ampla expansão territorial pelos estados do Sul, Sudeste e Nordeste do país. Essa difusão pode ser atribuída a organização administrativa dos quadros do movimento:

A rede constituía-se de uma complexa e sofisticada estrutura organizativa, já preconizada desde os seus primórdios. As diretorias estaduais e municipais dividiam-se nos cargos de presidente (no município, denominava-se presidente ou chefe municipal), secretário geral (no município eram primeiro e segundo secretários), tesoureiro, inspetor-geral, chefe do departamento de saúde e conselheiros/diretores. Os departamentos de saúde e de educação, em alguns estados, estavam sob a coordenação da mesma pessoa. A diretoria nacional, composta pelos fundadores, possuía a mesma formação que as estaduais, diferenciando-se apenas pela existência de um consultor jurídico (SILVA, 2003, p. 225).

A UHC também possuía um estatuto no qual sistematizava a sua pauta de defesa dos direitos da população “de cor”. Tendo em vista a dinâmica organizativa, a expansão por diversos estados da federação e os artigos estatutários, mais uma vez fica evidente como as organizações negras preenchem as lacunas deixadas pelo Estado.

Contemporâneo ao UHC, o TEN surgiu no Rio de Janeiro em 1944 e, diferentemente do que sugere o nome, foi muito além de um grupo de teatro constituído por atores negros. Nas palavras de uma de suas principais lideranças, se propunha a:

Resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana europeia, imbuída de conceitos pseudo-científicos sobre a inferioridade da raça negra. Propunha-se o TEN a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte (NASCIMENTO, 2004, p. 210).

O pensamento crítico expresso na fala de Abdias do Nascimento evoca o tom realmente vanguardista que o movimento negro possuía desde a segunda república. A sombra da farsa de uma democracia racial, a análise de conjuntura feita pelos seus militantes apontava para soluções visionárias para desmistificar a condição de igualdade em que supostamente se encontrava a população negra. Exemplo disso foi a realização do I Congresso do Negro Brasileiro no Rio de Janeiro em 1950.

A atuação do TEN deixou como herança ainda a criação do Instituto Nacional do Negro, que atuava não só como um recanto de arte mas era também um local terapêutico. Essa finalidade terapêutica utilizava-se da arte para recuperar ou cuidar das fragilidades que o racismo embutia na consciência negra. Por conseguinte, os atores que integraram o TEN encenaram diversas peças, tendo alguns posteriormente chegado a atuar na TV brasileira, a exemplo de Grande Otelo e Ruth de Souza.



Figura 4 – Abdias do Nascimento, líder do TEN, foi autor e protagonista da peça *Sortilégio*, 1957.
Fonte: <http://blogln.ning.com/profiles/blogs/preconceito-racial-no-teatro?id=2189391%3ABlogPost%3A180227&page=3>, acesso em 03 de março de 2015.



Figura 5 – A atriz Ruth de Souza e Abdias do Nascimento atuando na peça *O filho pródigo*, em 1947.
Fonte: <http://www.funarte.gov.br/brasilmemoriadasartes/imagens/imagens.../page/176/>, acesso em 03 de março de 2015.



Figura 6 – Grande Otelo e elenco do TEM ensaiam ao ar livre a peça *Martim Pescador*, que nem chegou a estrear, em 1956.

Fonte: <http://blogln.ning.com/profiles/blogs/preconceito-racial-no-teatro?id=2189391%3ABlogPost%3A180227&page=3>, acesso em 03 de março de 2015.

Ademais, a publicação do jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* teve repercussão por divulgar o trabalho do TEN em todos os seus âmbitos com assuntos de interesse a comunidade. Mesmo com sua contundente atuação, Abdias do Nascimento atribui a curta duração do TEN a limitação de recursos financeiros e do poder aquisitivo de seu público. Todavia, o grupo cumpriu um papel crucial abrindo caminho para o que estava por vir nos anos de 1970:

O TEN atuou sem descanso como um fermento provocativo, uma aventura da experimentação criativa, propondo caminhos inéditos ao futuro do negro, ao desenvolvimento da cultura brasileira. Para atingir esses objetivos, o TEN se desdobrava em várias frentes: tanto denunciava as formas de racismo sutis e ostensivas, como resistia à opressão cultural da brancura; procurou instalar mecanismos de apoio psicológico para que o negro pudesse dar um salto qualitativo para além do complexo de inferioridade a que o submetia o complexo de superioridade da sociedade que o condicionava (NASCIMENTO, 2004, p. 223).

O que ocorreu na década de 1970 teve influência e buscou dar continuidade ao trabalho visionado pelo TEN. Oliveira Silveira, Fundador do Grupo Palmares e

propositor do dia 20 de novembro¹⁸ como dia de comemoração da consciência negra (em substituição ao 13 de maio), costuma dizer que em 1971 começa o que se chama de período contemporâneo das lutas negras no Brasil.

Como destaque desta fase, em 07 de julho de 1978, surge o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), que posteriormente adotou a nomenclatura Movimento Negro Unificado (MNU) e “contra discriminação racial” ficou como uma bandeira, uma palavra de ordem¹⁹. Dando continuidade às demandas que o precederam, as reivindicações do movimento abarcam questões relativas à discriminação social, à preservação e respeito as suas tradições, culturas e religiões, dentre outras bandeiras.

Mediante uma postura combativa, a fase contemporânea do movimento negro foi marcada por desdobramentos importantes na década de 1980, sobretudo no processo de redemocratização do país. Dez anos depois, a representatividade da mudança de data para comemoração do Dia da Consciência Negra é expressa por Sueli Carneiro, uma das fundadoras do Coletivo de Mulheres Negras em São Paulo, ao afirmar que

Em 1988 o movimento negro brasileiro deu a resposta adequada ao Estado brasileiro, às tentativas de manipular o sentido do centenário da Abolição. Aquilo que a gente havia definido anos atrás como uma data de denúncia, acho que a gente fez isso cabalmente no contexto do centenário. Tanto que, no Rio, a repressão que foi feita em torno da Marcha contra a Farsa da Abolição²⁰ é a medida de quanto a gente conseguiu confrontar aquela tentativa de mistificação das condições em que se deu a Abolição (CARNEIRO, 2007, p. 252).

Nesse mesmo período o movimento negro articulava suas forças para consolidar como marcos legais na elaboração da nova constituição a garantia de direitos à população negra, nas suas amplas vertentes. Já em 1986, dois anos antes, o MNU organizou um congresso, aberto para todas as entidades do movimento negro do país, com o tema “O negro e a Constituinte”. O objetivo do evento era elaborar propostas a serem contempladas pela nova Constituição. Sobre as propostas ressaltamos que:

¹⁸ 20 de novembro de 1695 é o dia da morte de Zumbi dos Palmares, grande símbolo da resistência negra.

¹⁹ Cf: ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (org). **Histórias do Movimento Negro no Brasil:** depoimentos ao CPDOC /. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

²⁰ A “Marcha contra a Farsa da Abolição” aconteceu no dia 11 de maio de 1988, na avenida Presidente Vargas, Rio de Janeiro.

Havia consensos. O primeiro consenso era a criminalização do racismo. E depois, no curso dos debates, eu me lembro que foi a primeira vez que eu me ative a essa demanda das comunidades de quilombo. Porque em São Paulo nós temos 32 comunidades de quilombo, eu já tinha ouvido falar, mas não tinha realmente a dimensão do problema. Foi nesse encontro que especialmente o pessoal do Nordeste pautou o tema das terras de comunidades de quilombo com muito vigor e nós, então, tivemos a oportunidade de perceber a dimensão que o problema tinha (SILVA JÚNIOR, 2007, p. 250-51).

As propostas apresentadas pelo movimento negro encontraram respaldo junto a outras propostas fomentadas pela articulação de outros movimentos sociais (sindical, camponês, indígena, de mulheres, dentre outros) que tiveram a oportunidade, após séculos de lutas e embates, de incumbir o Estado brasileiro da promulgação de leis com vistas à garantia de direitos específicos. As diretrizes apontadas com a conquista desses direitos pressupunham a elaboração de políticas públicas para sua efetivação. Os desdobramentos oriundos destas lutas serão retomados no terceiro capítulo dessa dissertação.

CAPÍTULO 2 – A TERRITORIALIDADE DO (I)PIRANGA: TERRA, MEMÓRIA E LUTA

Não existe memória universal. Toda a memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo. [...] A memória coletiva é o grupo visto de dentro, e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana [...] Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesmo que, sem dúvida, se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele se reconhece sempre dentro dessas imagens sucessivas. A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros (Halbwachs, 1990, p. 86 - 88).

No capítulo anterior abordamos temáticas relacionadas à história do grupo étnico estudado no intuito de organizar o desenrolar dos eventos que antecederam a trajetória do povo negro no espaço e tempo em que estão inseridos. Recorremos novamente à análise das afirmações expressas por Halbwachs (1990) porque entendemos que, para além de inserí-los em um quadro de acontecimentos que envolveram seu povo ao longo de séculos, é na memória coletiva e singular do grupo que reside a chave para o entendimento das relações estabelecidas entre o seu passado e seu presente, e entre eles e os outros.

Corroboramos a assertiva do autor supracitado de que as narrativas firmadas na memória, que parecem pretender “conservar o passado no presente, ou introduzir o presente no passado” não são paradoxais. Exarcebam, contudo, as expectativas de um futuro mais familiar. Destarte, deteremo-nos a registrar e interpretar o que ouvimos e observamos durante nossos contatos e diálogos com os membros da comunidade quilombola Ipiranga. Para tanto, iniciamos nossa investigação com o processo de ocupação histórica da região onde está situada a comunidade para posteriormente discorrer sobre o processo de territorialização, evidenciado pelos relatos dos próprios sujeitos sociais.

2.1 Território tradicional e memória coletiva dos negros do (I)piranga: “Pra mim essa terra é tudo, viu?”²¹

Assim como o restante do território brasileiro, o processo de ocupação histórica da Mata Paraibana ocorreu mediante a instituição das chamadas Capitânicas Hereditárias. No caso da Paraíba, a ocupação iniciou-se pelo Litoral, fomentada pela instauração da intensa monocultura canavieira e seguiu em direção ao Sertão, onde predominou o cultivo de outras culturas e a pecuária.



Mapa 2 - Pormenor de *Nova et acurata Brasiliae Totius Tabula* (1637), de Joan Blaeu.
Fonte: Leitão (2011, p.173)

Em função da vasta extensão de terras aqui encontradas, aquelas que estavam ociosas e não eram utilizadas pelos proprietários das Capitânicas eram concedidas pelo Estado para os que quisessem cultivá-las, mediante critérios estabelecidos. Essas terras

²¹ Trecho de depoimento concedido por Dona Lenita em janeiro de 2014, no qual ela destaca a importância e o significado do território.

eram denominadas sesmarias. O regime de administração dessas terras estabelecido pela coroa portuguesa obedecia aos seguintes critérios:

Os donatários saíram em geral da pequena nobreza, dentre pessoas práticas da Índia, afeitas ao viver largo da conquista, porventura coactas na malhas acochadas da pragmática metropolitana. Muitos nunca vieram ao Brasil, ou desanimaram com o primeiro revés. El-rei cedeu às pessoas a quem doou capitâneas alguns dos direitos reais, levado pelo desejo de dar vigor ao regime agora organizado; muitas concessões fez também como administrador e grão-mestre da Ordem de Cristo. [...] Os donatários poderiam fundar vilas, com termo, jurisdição, insígnias, ao longo das costas e rios navegáveis; seriam senhores das ilhas adjacentes até distância de dez léguas da costa; os ouvidores, os tabeliães do público e judicial seriam nomeados pelos respectivos donatários, que poderiam livremente dar terras de sesmarias, exceto à própria mulher ou ao filho herdeiro (ABREU, 2009, p. 32-33).

As concessões de sesmarias nessa região designaram-se para aldeamentos missionários, instalação de engenhos e a criação de vilas de índios, das quais destacamos a do Conde e de Alhandra. O atual território do município do Conde foi no século XVII a sesmaria da aldeia dos índios da Jacoca. A bibliografia e os documentos consultados evidenciam que a aldeia era formada por caboclos²² de língua geral e, além disso, esse território – por meio de suas diferentes formas e fins de organização – apresentava-se como um mosaico que elucidava as diversas formas de sobrevivência e ocupação do espaço pela população local, como ainda podemos observar na atualidade²³.

Ainda sobre as características da ocupação do espaço hoje denominado de município do Conde, é importante destacar que após o conturbado período da Invasão Holandesa, a reorganização administrativa do território paraibano reconfigurou-se com a criação de vilas e freguesias que se originaram de antigos aldeamentos. Nesse processo organizatório, destaca-se a atuação da chamada Junta das Missões:

²² A literatura consultada bem como as entrevistas realizadas com os moradores da Comunidade Ipiranga durante nossos trabalhos de campo sugerem um concepção diferenciada do conceito de *caboclo*. A noção de cabloco concebida pelos membros da comunidade está mais próxima de uma miscigenação entre o índio e o negro, duas etnias com presença histórica relevante na área pesquisada. No entanto, a classificação censitária estabelecida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – denomina caboclo como a miscigenação entre índio e branco.

²³ Para uma melhor compreensão da formação de vilas e aldeamentos indígenas e missionários recomendamos a leitura na íntegra dos artigos de Léo Neto (2013) e Palitot (2013) presentes nos Cadernos do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos – LEME, que constam nas referências bibliográficas desta Dissertação.

No final do reinado de D. João IV era crescente o entendimento de que o meio mais eficaz para a conservação dos domínios ultramarinos portugueses era cuidar da propagação da Fé naquelas conquistas. A coroa portuguesa precisava manter os seus missionários atuantes nas possessões ultramarinas, a fim de poder garantir a autoridade do reino lusitano, ameaçada por outras potências estrangeiras. Para tanto, se fazia necessário a criação de um organismo ligado à administração central que tratasse exclusivamente das questões referentes às missões ultramarinas. Nesse sentido, por volta de 1655, foi criada em Lisboa uma Junta específica para as missões, mais conhecida por *Junta Geral das Missões*, e também denominada de Junta dos Missionários ou Junta da Propagação da Fé, em virtude de sua natureza (Mello, 2003, p. 397).

Em meados do século XVIII, em razão das reformas pombalinas, tem início o declínio da administração dos missionários. As vilas passam a ser administradas por membros da elite, os sesmeiros. Contudo, o domínio sobre essas terras passa por uma nova modificação com a suspensão de doações de sesmarias, por D. Pedro I, já em 1822. A lacuna para a regularização das posses deflagra conflitos entre os senhores de terras e os chamados homens pobres livres²⁴. Em função disso, o império é obrigado a fazer a medição e titularização de todas as sesmarias e posses em situação irregular sob pena de serem registradas como devolutas. Com a promulgação da Lei de Terras de 1850, estabeleceu-se um prazo para que os proprietários, posseiros ou sesmeiros, demarcassem e registrassem suas terras²⁵. No caso das demarcações realizadas na Paraíba, tem destaque a figura de Antônio Gonçalves da Justa Araújo²⁶.

Nos períodos de 1864 a 1871, essas terras foram demarcadas pela comissão de demarcação de terras publicas. Essa comissão foi criada com o propósito de tratar das demandas e colonização das terras públicas. O engenheiro responsável pela demarcação, avaliação e regularização dos arrendamentos das terras indígenas na Paraíba foi Antônio Gonçalves da Justa Araújo (MARQUES, 2010, p. 7).

* * *

Em novembro de 1864, o engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo, comunica ao Presidente da Província, que foi nomeado para proceder a medição das terras pertencentes aos patrimônios indígenas

²⁴ Cf. Nascimento Filho (2006).

²⁵ Para uma maior explanação da questão ver: <http://linux.an.gov.br/mapa/?p=7780>, acesso em 4 de julho de 2015.

²⁶ “Ator social responsável pela regularização da ocupação fundiária nos antigos aldeamentos de Alhandra (Aratagui), Conde (Jacoca), Monte-Mór (Preguiça), Baía da Traição e Pilar. Era da competência de Justa Araújo não só a demarcação das antigas sesmarias e a distribuição de lotes entre os índios casados, mas também a avaliação e regularização das posses de particulares e dos arrendamentos porventura existentes nelas” (PALITOT, 2013, p. 64-65).

da Paraíba. Em janeiro do ano seguinte, o engenheiro elabora um mapa onde se achavam relacionados todos os aldeamentos daquela Província e seus respectivos patrimônios (MOONEM e MAIA, 1992, p. 13).

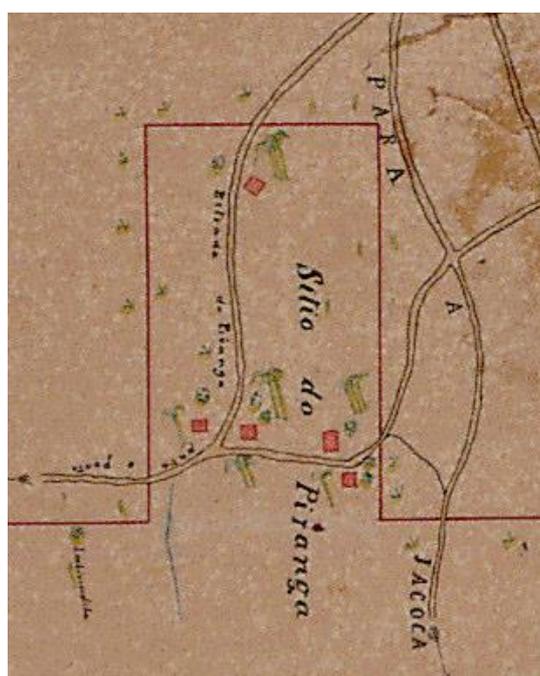


Mapa 3 – Carta Topographica da Sesmaria dos Índios da Jacoca. Fonte: Arquivo Nacional – AN.

O trabalho cartográfico realizado por Justa Araújo tornou-se uma fonte documental vital para o registro histórico dos limites tradicionais das terras atualmente reivindicadas pelo grupo étnico do qual essa pesquisa diz respeito. Portanto, é pertinente avaliá-lo juntamente com as memórias partilhadas pelos anciãos da comunidade Ipiranga, revisitando esse passado para que ele nos auxilie na compreensão do presente.



Mapa 4 – Delimitação cartográfica da Posse do Gurugy realizada por Justa Araújo (1866). No detalhe, a delimitação do Sítio do Piranga. Fonte: Arquivo Nacional – AN.



Mapa 5 – Delimitação cartográfica do Sítio do Piranga realizada por Justa Araújo (1866). Fonte: Arquivo Nacional – AN.

Como evidenciado nas duas imagens, constatamos a demarcação dos limites da chamada “Posse do Gurugy” e posteriormente, em detalhe ampliado, podemos identificar os limites do “Sítio do Piranga” inseridos dentro da Posse do Gurugy. Com base nessa cartografia, em registros paroquiais e cartoriais com mais de 150 anos e, sobretudo, na memória coletiva, o grupo pode atestar o seu longo tempo de estabelecimento neste território.

Entre os idosos entrevistados destacamos a senhora Lenita Lina do Nascimento²⁷, filha de José Inácio (conhecido como Zé Pequeno) e Lina Rodrigues²⁸, pertencente a uma das famílias mais antigas da comunidade e considerada uma das suas grandes referências. Foi justamente com ela que conversamos em nossos primeiros trabalhos de campo:

Meu nome é Lenita, eu fui nascida e criada aqui, minha mãe também foi nascida e criada aqui. [...] Aqui em Piranga era pequenas posses, era o pessoal antigo né. Eles disseram que ganharam de Dom Pedro em um documento só e cada um tinha um trequinho e cada um tomava conta. E foi passando de pai pra filho de pai pra filho [...] Aí ficou cada um dono de suas terras, mas aí a gente fomo procurar resolver como que ficava as questão das terras do Ipiranga aí sentamos começamos a conversar, aí quem sabia mais contava, a gente conversava, o outro contava menos e assim fomos acertando a história do Ipiranga, porque aqui só morava cinco famílias (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento concedido em janeiro de 2014)²⁹.

Se analisarmos cada trecho da fala da interlocutora podemos deprender diversas características que determinaram a territorialidade dos habitantes no espaço antigamente denominado Sítio Piranga³⁰. As memórias compartilhadas a respeito da origem das primeiras ocupações do grupo nestas terras remontam ao período imperial. Léo Neto (2013, p. 44) destaca ainda que depoimentos concedidos por alguns dos moradores mais antigos da região apontam para existência de “um mapa da época de Dom Pedro I que apresentava o selo com brasão real”.

²⁷ Dona Lenita, veio a falecer esse ano deixando toda a comunidade do Ipiranga saudosa e de luto.

²⁸ Primeira professora do município e por essa razão foi homenageada quando a escolheram para nomear uma escola do município.

²⁹ Como já mencionado na Introdução, não adotaremos a sigla SIC tampouco corrigiremos erros/falhas gramaticais/ortográficas dos entrevistados, pois é nosso intuito preservar, com o máximo de fidelidade, a fala, o linguajar e as expressões dos depoentes, visto que auxiliam na análise do processo de construção e decodificação da identidade desses indivíduos.

³⁰ Marques (2014) chama à atenção para a verossimilidade entre as cinco casas representadas pelos pequenos quadrados avermelhados no mapa de Justa Araújo (1865) e o depoimento relatado por D. Lenita.

Além disso, durante nossos trabalhos de campo, fizeram-nos ainda referência a um marco físico, também com a inscrustação do brasão real, que no passado encontrava-se presente nas terras que constituíam o Sítio Piranga:

[...] E lá em uma dessas fazenda, que eles chamam granja, tem um marco que tem um símbolo da coroa real. Esse marco desapareceu, a gente já foi lá já procurou e esse marco desapareceu de lá, mas tinha o símbolo da coroa real que era o limite do Gurugi com Ipiranga. [...]E Serafim disse que tinha vários desses. Era um material muito resistente a na ponta dele tinha essa coroa. E ele disse que tem vários por aqui por dentro (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em janeiro de 2014).

Ainda segundo o que nos foi relatado, o limite do marco foi preservado na construção do muro que atualmente constitui uma granja de propriedade de particulares. Conforme o depoimento, o que observamos hoje é o resquício do que alcança a memória dos moradores, que não sabem explicar como o símbolo real desapareceu do marco. Na imagem a seguir, a interlocutora nos mostra as reminiscências do marco.



Figura 7 – Marco que possuía o símbolo da Coroa Real e marcava os limites entre Ipiranga e Gurugi.
Autoria: Mayra Porto.

Esse encontro com D. Lenita foi uma oportunidade extraordinária de conhecer mais sobre o passado do Ipiranga e relacionar os documentos oficiais com as memórias e seus registros fotográficos pessoais partilhados conosco. Ela respondeu todas as perguntas com satisfação, expressando ao longo da entrevista sentimentos alternados: alegria, tristeza, saudosismo, orgulho. Seus relatos foram essenciais para recontar um pouco da história do lugar onde ela viveu e do qual partiu, para o lamento de familiares, amigos, conterrâneos e admiradores³¹.



Figuras 8, 9, 10 e 11 – Dona Lenita em diversos momentos da sua história: Canto superior esquerdo - Foto tirada para o seu passaporte/ Canto superior direito: Em sua viagem à Europa nos anos 80 como representante da CPT/ Canto inferior esquerdo: Apresentando-se com o Coco de Roda Novo Quilombo/ Canto inferior direito: Em sua casa, durante a realização do campo em janeiro de 2014.

Fonte: Acervo pessoal de Lenita do Nascimento.

³¹ Nota de falecimento e homenagem a D. Lenita por representantes da cultura: <http://www.museudopatrimoniiovivo.com/#!Brincantes-se-despedem-de-DonaLenita/c1aag/553af1c30cf2836c87f33d21>, acesso em 8 de julho de 2015.

Apesar de os depoimentos indicarem Ipiranga como terra de “posseiros”, como podemos verificar nos mapas de 1866 e nas falas dos entrevistados, o território do Piranga fica “ilhado” no centro da Fazenda Gurugi, antiga Posse do Gurugy:

[...] Então antes o dono dessa fazenda Gurugy era tudo uma fazenda só, Ipiranga fica no centro. Dona Iaiá foi a primeira dona disso aqui e Seu paizinho que Gurugy ao redor do Ipiranga é um terra só, chamava-se Gurugy da praia. Era dessa dona, dona Iaiá. Lá embaixo no Ipiranga meu avô por parte de mãe ele trabalhava nessas terras deles (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento concedido em janeiro de 2014).

Se por um lado, como afirmaram, as famílias do antigo Piranga detinham suas posses, na memória dos mesmos a Posse do Gurugy sempre esteve atrelada à figura de um proprietário. No entanto, antes disso, D. Lenita indicou que os territórios da Posse de Gurugy e do Sítio Piranga eram “uma terra só”.

Convém, portanto, para um melhor entendimento dessas características enunciadas, explorarmos um pouco essa relação entre espaço e território, bem como as relações sociais que neles se estabelecem.

A princípio, é importante ter em mente que o espaço precede o território. Em outras palavras, as relações de poder estabelecidas nas interações sociais se concretizam no espaço, dando origem ao território. Para Raffestin, “ao se apropriar de um espaço, concreto ou abstratamente, (por exemplo pela representação), o ator ‘territorializa’ o espaço” (1993, p. 143). Da mesma forma, Moraes (2005) afirma que o processo histórico de formação do território ocorre a partir da valorização do espaço, por isso, toda formação social é também territorial, uma vez que se espacializa.

A interlocutora afirma que seu ancestral materno trabalhava nas terras de Seu Paizinho e Dona Iaiá. Tal fato não nos surpreende: ao contrário, é compreensível na medida em que observamos no mapa a dimensão do território da Posse do Gurugy se comparado com a “ilha” constituída pelo Sítio Piranga. Como na memória dos interlocutores no passado esse território era “uma terra só”, os moradores que se apropriaram e valorizaram esse espaço, trabalhando nele para garantir sua reprodução social, permaneceram nessas terras mesmo após a figura do proprietário entrar em cena.

Desse modo, as relações de poder determinadas na interação social entre os moradores do antigo Piranga e os proprietários da Fazenda Gurugi são expostas pela forma como Lucidato Gomes de Leiros e Maria Josefa de Alação Izaiala são referenciados: Dona Iaiá e Seu Paizinho. De acordo com Chauí (2013, p. 87), a “cultura

senhorial”, conservada pela sociedade brasileira desde o escravismo colonial, manteve tal estrutura hierárquica do espaço social. As diferenças de classe e, no caso brasileiro, sobretudo as raciais, permanecem alimentando essas formas de relação:

As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito, nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. As relações entre os que se julgam iguais são de “parentesco”, isto é, de cumplicidade ou de compadrio; e entre os que são vistos como desiguais o relacionamento assume a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação (Chauí, 2013, p. 87).

Essas formas de relacionamento entre desiguais, como já advertimos, foi agravada com a implementação da Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601/1850), que estruturou o mercado de terras e impôs a diversos grupos sociais tais como indígenas, negros e camponeses, a expropriação da terra ou a sujeição a relações de trabalho desiguais. Algumas dessas relações já passaram a ocorrer em meados do século XIX.

Ocorria que os senhores de engenho, em função do alto custo para a aquisição de mão-de-obra escrava e para evitar gastos com trabalho assalariado, passaram a conceder aos chamados “homens pobres livres” porções de suas terras para que estes constituíssem moradia e cultivassem roçados, sob certos critérios. No caso do Nordeste brasileiro, essas relações de trabalho se estabeleceram da seguinte maneira:

Era frequente, nessa região, os senhores de engenho, por não poderem adquirir escravos devido a seus altos custos, para suprir a necessidade de braços, facilitarem o estabelecimento de moradores em suas terras, com a obrigação de trabalharem para a fazenda. Esses trabalhadores tinham permissão para derrubar trechos de matas, levantar choupanas de barro ou de palha, fazer pequeno roçado e dar dois ou três dias de trabalho semanal a baixo preço, ou gratuito ao senhor de engenho. Surgiu, assim, aquilo que se chamou de ‘morador de condição’, constituindo grande parcela dos trabalhadores do campo na segunda metade do século passado e até os nossos dias (ANDRADE, 1986, p.104).

De acordo com os relatos dos moradores, nas posses do antigo Piranga não havia terra para plantar, desse modo, seus habitantes plantavam nas áreas que correspondiam à vasta extensão de terras que compreendia a Posse do Gurugy, sob um regime de trabalho que era estabelecido nos seguintes moldes:

Antigamente eles falavam com o proprietário pra arrendar terra. Arrendavam a terra, ficavam plantando e pagando o que eles chamavam de foro, tucuca, tinha vários nomes³². E eles davam quatro dias de trabalho pra eles e um era do proprietário como forma de pagamento (Depoimento concedido por Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento em junho de 2015).

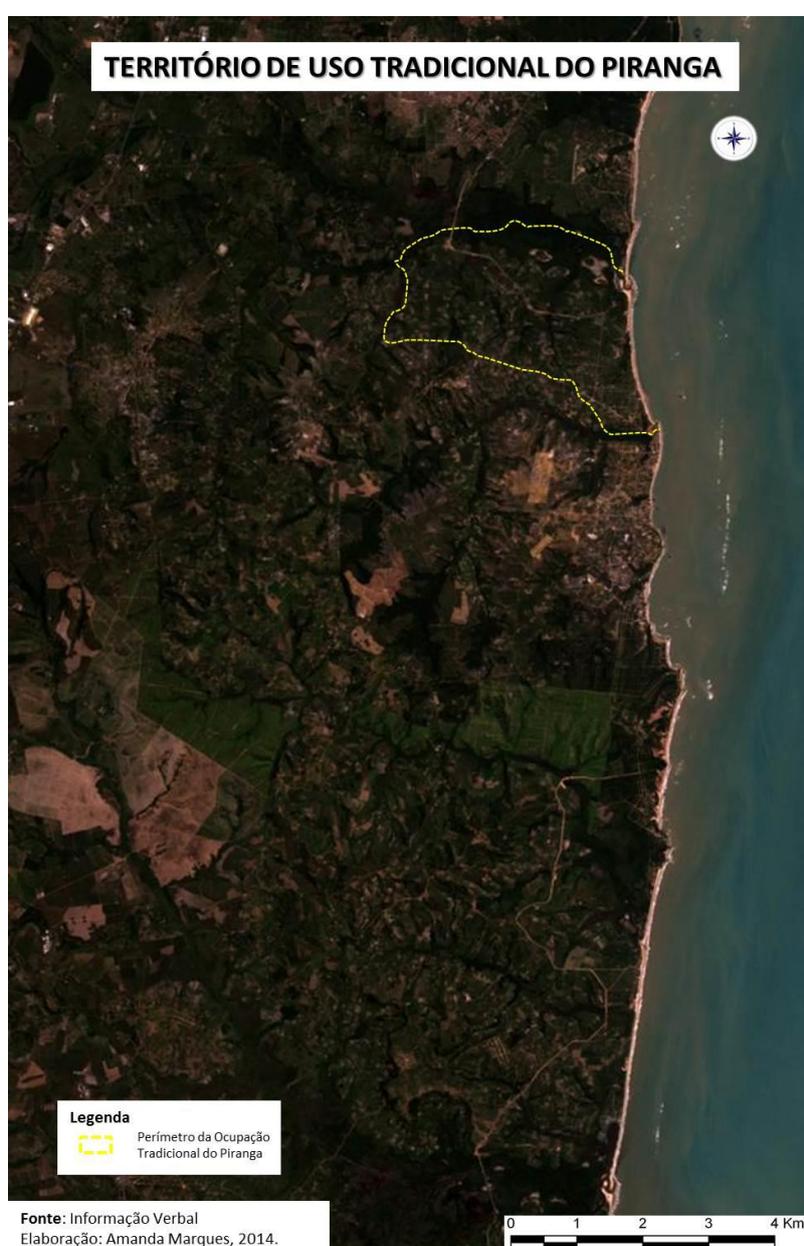
O meu avô trabalhava pra D. Iaiá, mas a gente aqui trabalhava sempre na agricultura, pagava foro. Pagava foro, aí o foro é quando a pessoal por exemplo, pede um hectare de terra aí eles dão pra gente e quando eles terminavam de lucrar aquela terra, ele pagava 50 cuias de farinha ao proprietário. Era o foro. Ou então toda semana pagava um dia pra ele, para o proprietário. As vezes era cavar cacimba, as vezes era limpar os terreiro, fazer outros serviços que eles tinham pra fazer, todo mundo ia. Quem não pagasse era tirado da terra (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento concedido em janeiro de 2014).

Ser tirado da terra não era uma opção para esses moradores uma vez que a valorização e o uso que faziam do território se estabelecia de modo diferenciado. Para Haesbaert (2007), o sentido etimológico do território conota duas opções: uma material e uma simbólica. No âmbito material, a ausência de uma dominação jurídico-política sobre a terra e, conseqüentemente, a possibilidade de ser aliados dela inspira medo nos que são impedidos de acessar o território. Porém, para os que podem dele usufruir, o território inspira uma identificação e uma efetiva apropriação. Assim, “ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação” (HAESBAERT, 2007, p. 21).

O uso e a apropriação ancestral da terra inspirou no grupo estudado uma identificação diferenciada com o seu território. Constatamos que essa identificação difere daquela lógica mercadológica característica dos grandes proprietários. Para os habitantes do Piranga, como é característico dos povos tradicionais, o território comporta diversos significados: de origem, de pertencimento, de vínculo com a terra. Foi essa terra que, diante das mais adversas circunstâncias, representou um refúgio, possibilitando a sua sobrevivência e reprodução social e cultural. Assim, para denominar as práticas e formas de uso dos recursos naturais nas terras tradicionalmente ocupadas por eles, os moradores do Ipiranga utilizam a terminologia “terra do comum”, como explicado por D. Lenita:

³² Os moradores utilizam mais de uma denominação para caracterizar o regime de trabalho. Ouvimos relatos de que o pagamento do arrendamento da terra era feito na forma de foro: pagamento de renda fundiária em dinheiro. Contudo, os moradores também denominam esse pagamento de “tucuca”, isto é: recebiam a renda em troca de produtos, algo semelhante ao cambão, em que eram obrigados a prestar serviços gratuitos ao senhor dois ou três dias por semana (MOREIRA e TARGINO, 1997, p. 44).

Piranga era muito grande, aqui extremava com Gurugi, lá embaixo na estrada do Porto e ia até o rio da Jacoca e pra cá não tinha limite, era a beira da praia, ali onde chamam Gramame e depois na praia mermo era, praia do amor ali. Até ali era Ipiranga, aí o pessoal vieram diministrando e puxando mais, puxando mais e nós ficamos só com isso aqui. Mas lá pra frente o pessoal fazia cavoeira, qualquer pessoa que morasse aqui fazia cavoeira. Porque diziam que era terra do comum e todo mundo trabalhava lá. Comum porque era de todo mundo, era de todo mundo e hoje essas terras nós não temos mais, tudo loteada, tudo loteada. Na terra do comum a gente usava para agricultura, aí fazia cavoeira, plantava roça. Hoje tem gente que foi beneficiado pela reforma agrária, ganhou a terra, mas a terra já era do Piranga (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento concedido em janeiro de 2014. Grifos nossos).



Mapa 6 – Perímetro da área de ocupação tradicional do Piranga.

Mais uma vez, o relato de D. Lenita se mostrou bastante revelador para a compreensão da abrangência e das formas de uso do território tradicional do Piranga. A imagem anterior, que tomou como base as informações verbais fornecidas pelos habitantes, ilustra as proporções que esse território costumava ter. Nesse espaço, como colocado pela interlocutora, a utilização do território era coletiva. Contudo, ao longo do tempo e em função de diversos fatores, que serão melhor trabalhados mais adiante, os moradores foram perdendo esses territórios. Inclusive, como veremos, os moradores tiveram que lutar para reaver terras que costumavam ser de uso tradicional do Piranga.

Discutiremos agora como os recursos do território tradicional eram utilizados, as interações sociais estabelecidas e as lutas nas quais a comunidade esteve envolvida.

2.2 “A terra é a mãe, é o pai, é tudo! Tudo começa pela terra”: uso dos recursos naturais e atividades produtivas no território de ocupação tradicional

A frase que intitula esse subcapítulo foi proferida durante uma entrevista com Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, primogênita de D. Lenita e, indubitavelmente, sua sucessora como liderança política da comunidade. Acreditamos que a representatividade da identificação da terra com os genitores, e enquanto princípio das coisas contempla adequadamente o significado que o uso dos recursos naturais providos por ela tem para este grupo.

Essa dedução advém das nossas observações em campo, não apenas ao que era dito verbalmente, mas na leitura das emoções, dos olhares e dos gestos dos interlocutores. Embora expressando reações variadas, as respostas audíveis (e inaudíveis) a indagação sobre “o uso da terra antigamente” fazia com que, ao lembrar seu passado difícil, os habitantes nitidamente deixassem transparecer que dos provimentos disponibilizados pela terra dependeu a sobrevivência do grupo.

Nos momentos de campo, tenham sido eles realizados nos dias ou finais de semana, deparávamo-nos com os entrevistados compenetrados em seus afazeres ou, em momentos de descanso ao voltar deles. Esses foram os casos das nossas entrevistas com os dois interlocutores aos quais damos voz mais a frente. A primeira é D. Josefa Maria dos Martires, conhecida na comunidade como “Zefinha de Muriçoca”. Uma senhora extremamente simpática e acolhedora, que nos recebeu em sua casa, juntamente com sua filha e netos, num horário próximo ao de almoço, mostrando-se disponível a

responder ao que precisássemos. Ao ser indagada sobre como era a vida no Ipiranga no passado, ela nos contou:

Minha filha, o Ipiranga antigamente é que nem...eu vou dizer a você. Se hoje nós tamo fraco né, tamo fraco, mas ainda era mais pior. Nós trabalhava era de roçado, era pescano, era no mangue, nós não tinha mermo nada, só tinha mermo a vida. É o que eu quero dizer a você viu? Só tinha mesmo a vida dada por Deus, porque nosso romance era mais fraco do que nós vive hoje! (Depoimento concedido por Josefa Maria dos Martires, a “Zefinha de Muriçoca”, 75 anos).



Figura 129 – Dona Zefinha de Muriçoca. Autoria: Gestar. Foto tirada em julho de 2015.

A confissão da interlocutora atesta que para os habitantes do Ipiranga o passado não foi fácil. Muitos, como D. Zefinha, expressam no corpo, nas condições físicas e de saúde as marcas de um tempo em que o trabalho exigia esforço em demasia. A conversa com o senhor Fernando Antônio da Silva, conhecido na comunidade como “Xirui” e sua esposa Josefa Vitoriano da Silva, também foi repleta de depoimentos sobre esses esforços.

Chegamos à casa de Seu Xirui no início da tarde, pois, fomos informados que no período da manhã ele estaria no roçado. Acordado de seu descanso pós almoço, como

era esperado, Seu Xirui nos recebeu com certa impaciência, querendo inclusive responder as nossas perguntas de pé. Pedimos um tempo da atenção dele para saber um pouco mais da história do Ipiranga – nesse momento, fomos conduzidos por ele e sua esposa até o quintal espaçoso da casa.

No quintal podiam-se observar árvores frutíferas e também um puleiro de galinhas, além de quatro cachorros, criados soltos. Dona Josefa retornou a atividade que fazia, lavando as roupas, e seu Xirui, trouxe algumas cadeiras de dentro de casa para servir de assento para o grupo, além da esteira³³. Apressado, pediu que fôssemos perguntando o que queríamos saber. Com o passar do tempo, o interlocutor foi ficando mais à vontade e a conversa rendeu bastante, para além das nossas expectativas. O casal também narrou em seu depoimento os momentos difíceis do passado. Após o depoimento, apresentamos algumas imagens do momento de nossa entrevista e visita a casa dele, em seu quintal.

Tinha vez aqui que eu saia quase uma hora da manhã pro roçado, chegava no roçado tava tudo escuro. [Por que saia tão cedo? A esposa responde no lugar dele] Porque antigamente minha fia, hoje é bom, mas antigamente eu mais ele trabalhava mais longe do que onde nós trabalha hoje. Ele saia daqui de casa de madrugada pra ir pra lá pro roçado, ficava perto do mangue, lá na PB08³⁴. Ele ia pescar pra eu comer mais ele, comer com macaxeira. E eu levava esse daí [apontando pra casa do filho], pequeno, no braço. Eu me levantava, dava de comer as galinhas, fazia o prato dele, botava esse menino de lado, uma sacola de cumê na cabeça, uma mamadeira de leite pra ele e tirava pro roçado, de pés (Depoimentos concedidos por Fernando Antônio da Silva, o “Xirui”, 68 anos e sua esposa Josefa Vitoriano da Silva, 67 anos).

³³ Banco feito artesanalmente com material retirado da mata.

³⁴ Aproximadamente 3 Km de caminhada até o roçado.



Figuras 103, 14 e 15 - Entrevista no quintal do Seu Xirui. Na imagem a direita abaixo, a casa de taipa ainda é mantida como depósito de material para a agricultura.
Autoria: Gestar. Foto tirada em julho de 2015.

Como vimos, para atender as suas necessidades mais básicas, como para se alimentar e ter acesso à água, os habitantes dependiam dos recursos naturais que a terra dava. Tais recursos eram utilizados de maneira coletiva, comum. Nesse sentido, além da expressão “terra do comum”, ouvimos também os habitantes falarem de “terra liberta”, enfatizando que nela se podia plantar e utilizar seus recursos livremente, como explicou Ana Rodrigues:

Terra do comum é o seguinte, o quilombo ele tem: aqui é de fulano, aqui é de beltrano, aqui é de sicrano. E tem uma terra que não é de ninguém. Então qualquer pessoa pode chegar, o filho de alguém que não tem terra pra trabalhar, então vai lá, faz aquele roçado, mas não

bota cultura permanente, quer dizer, mangueira, cajueiro, coqueiro. É só lavoura branca como eles chamam mandioca, feijão, milho, batata doce, porque tem um período pra tirar aquilo ali. De repente, outro queira também plantar, vai e planta. Aquele ali não quer mais plantar ali, já sai pra outro canto. Então fica essa rotatividade naquele local. (Depoimento Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos)

A definição de “terra do comum” explanada pela interlocutora dialoga com a análise feita por Almeida (2008). Para o referido autor, a utilização comum dos recursos ocorre combinada com a apropriação privada de bens mediante normas específicas consensuadas nos meandros das relações familiares e interações que compõem a unidade social do grupo. De maneira autônoma, nessas terras os recursos podem ser utilizados para agricultura, pesca, caça, extrativismo e também pastoreio, havendo uma cooperação simples, de base familiar.

Em suas terras tradicionais, os habitantes residentes na comunidade Ipiranga cultivavam suas roças e seus roçados. Nas palavras dos próprios habitantes, a despeito das diferenças de cada uma dessas formas de cultivo, explicaram-nos que roça é de mandioca. Roçado é tudo que está plantado em um determinado espaço de terra. O quintal se refere à parte de trás da casa. É o local onde podem ser cultivadas hortas e também fazer criações de pequenos animais. O terreiro seria a parte da frente da casa.

A agricultura era e ainda é a principal atividade na comunidade. Nos roçados cultivam inhame, macaxeira, feijão, batata, milho. Atualmente, alguns entrevistados relataram estar variando mais as culturas e cultivando acerola, maracujá, coco, mamão, dentre outras.

Sobre as formas de plantio pudemos perceber que houve algumas mudanças da forma como produziam no passado, sobretudo, com o acesso a técnicas mais modernas, bem como a meios de transporte (carro e moto), que facilitam o acesso aos roçados e propiciam o aumento na produção. Além das formas de plantio, outras práticas tradicionais, como os cuidados com a armazenagem de semente e o uso de coberturas verdes para proteger o plantio de inhame estão presentes nos relatos³⁵:

Eu lembro que a minha mãe, meu padastro, quando o milho secava, eles tiravam uma parte da ponta, uma parte do final do milho e o meio era debulhado, secado e plantava. Era o que plantava, diziam que era a semente boa, a semente crioula, a do meio, tinha uma parte do meio do milho que aquela parte ali é a que plantava. E eram muitas garrafas

³⁵ As questões que se referem a essas práticas, serão melhor desenvolvidas no terceiro capítulo desta dissertação.

cheias daquelas sementes. [...] Antigamente, o inhame era coberto com folha. Folhas de árvores, capim, limpava os matos e aquele capim botava em cima do olho do inhame, né? Ali se transformava em estrume (Depoimento concedido por Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento em junho de 2015).

O depoimento descreve que as técnicas utilizadas pelos antigos moradores do Ipiranga eram características de uma produção orgânica e autônoma. Os relatos também evidenciam que o trabalho era realizado com base familiar e os excedentes, quando produzidos, eram vendidos em feira nos municípios maiores, a exemplo de João Pessoa. Muitos dos adultos residentes na comunidade atestam que desde criança precisavam ajudar os pais no trabalho com a terra, como nos contaram Helena Regina Freira e Lourdes dos Martires, respectivamente:

Sou nascida e criada na agricultura, trabalhei muito. Eu limpava mato, eu roçava mato, eu pelava inhame, panhava feijão, plantava feijão. Minha vida foi de agricultora. Hoje minhas mão tá limpa, mas antigamente era cheia de calo de limpar mato! (Depoimento concedido por Helena Regina Freira, 58 anos, em junho de 2015).

Logo quando eu nasci o sofrimento era bastante, nossa como era! Hoje em dia tá mais fácil as coisas, a gente trabalha, mas antes, já passei também por um bom bocado que só Deus na vida! Eu era pequena, aí pai ia pra feira, eu não sabia contar nem sabia vender, mas eu ficava lá com um balai de manga e ele dizia “Quando chegar gente eu vejo e venho dizer o preço!”. Depois com os meus 9 anos eu apanhava mangaba e vendia na feira, nera mãe? Não sabia o que era madura nem de verde, qualquer uma eu pegava. Chegava aqui mãe ia escolher pra poder eu vender. Pai era doente, sofria do coração, mãe saia pra trabalhar e eu saia pra caçar mangaba. Aí quando chegava ia com meu irmão, esse que é deficiente, ia pro rio pescar, aí quando a gente via que dava pro jantar a gente vinha, preparava a isca e pra quando mãe chegar do trabalho ter a janta. [...] Quando eu aprendi plantar eu já tava lá no roçado com meus pais. Plantar feijão, plantar milho. As vezes eu queria que terminasse cedo sabe, aí no lugar de plantar 4, 5 que era o certo, eu plantava 50, 60 pé, aí quando pai via, pai dizia: “Mas neném, tu plantasse 60 caroço de feijão!” Eu doida pra vimimbora (Depoimento de Lourdes dos Martires, 35 anos, em julho de 2015. Grifos nossos).

Os depoimentos confirmam que desde muito jovens muitos dos moradores tiveram que trabalhar na agricultura com os pais e irmãos. Além de trabalhar no plantio alguns relataram, como no caso de Lourdes dos Martires, que chegavam a ir com os pais comercializar os produtos nas feiras, mesmo ainda não possuindo instrução suficiente. O depoimento de Lourdes dos Martires, assim como outros aos quais tivemos acesso,

revelam também que a realização de atividades de extrativismo, especialmente da mangaba (alguns entrevistados também mencionaram a manga) era bastante comum entre os moradores. Atualmente, como nos foi reportado no depoimento e, conforme visualizamos na figura em sequência, boa parte dessas áreas onde a extração de mangaba era feita está dentro de propriedades de particulares, pessoas de fora que adquiriram terras no Ipiranga.

Aqui é tudo granja, essas mangabeiras tudinho era de onde a gente tirava o pão pra comer, ficou tudo aqui dentro dessa granja aqui, São Bento. Eu não sei quem é o pessoal, são tudo gente de fora, aqui tem coronel, aqui tem major e sai descendo de mundaréu abaixo. Aqui era Ipiranga, era não é! Aqui tem uma piscina de água mineral. Que antes era um hotel fazenda, aí depois venderam pra esse pessoal que fizeram uma casa de recuperação de dependentes químicos. Era Piranga isso aqui tudo, era não, ainda é! Vai até a divisa com o rio Jacoca aqui embaixo (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 51 anos, em janeiro de 2014).



Figuras 16, 17, 18 e 19 – Locais que antigamente eram utilizados para a extração da mangaba. Atualmente constituem propriedades de particulares. Data: Janeiro de 2014.
Autoria: Mayra Porto e Amanda Marques.

Além dos locais ilustrados na imagem acima, outras áreas delimitadas como tradicionalmente pertencentes ao Sítio Piranga acabaram sendo adquiridas por pessoas de fora da comunidade. Esse fato, além de impossibilitar o livre acesso dos moradores a espaços que costumavam ser de uso comum, também provocaram alterações no ecossistema local, desestabilizando algumas áreas, como explicitado tanto no depoimento quanto na figura seguinte:

[...] Era um rio maravilhoso de se tomar banho, mas hoje a gente passa a água quase não molha os pés da gente. Porque esse haras aqui quando foi comprado o dono desmatou a nascente dele né, então ele secou quase por completo. O território do haras era da minha vó, e foi vendido por conta de briga com os vizinhos de frente, que foram os assassinos de Zé de Lela e de Bila. Minha vó tinha uma casa de farinha ali, tinha muita terra...era muita terra. Rio, meu Deus, os rios a gente pulava de cima de um pé de árvore dentro desse rio. Hoje a gente mal molha o pé. Então, ela teve que se desfazer porque era briga constante, minha vó nunca gostou de conflito, aí terminou vendendo. No começo foi uma propriedade mesmo normal, eles plantavam até. Depois o dono vendeu a esse que fez o haras, e aí ele desmatou a nascente do rio. Depois tentou reflorestar mas, leva muito tempo (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos, em julho de 2015. Grifos nossos).



Figuras 20, 21 e 22 – Leito do Rio dos Homens, que teve sua nascente desmatada na construção do haras de propriedade de particulares inserido nos limites do Piranga.

Autoria: Mayra Porto e Amanda Marques (Data: janeiro de 2014 e julho de 2015)

Os relatos compartilhados conosco revelam uma relação identitária e uma interação forte dos habitantes da comunidade Ipiranga com o ecossistema em que estão inseridos, não só no âmbito do labor, mas também para usufruir de atividades lúdicas e recreativas. Essa intimidade com o lugar transparece nas denominações utilizadas para esses locais, inclusive com o próprio nome da comunidade, como revelam as explicações a seguir:

[...] Hoje já é diferente: Ipiranga, Ipiranga, mas quando a gente diz somos do Piranga, aí o I vai na frente Ipiranga! (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento, 72 anos, em janeiro de 2014).

Eu achava que era Piranga, aí eu conversando com Júlio, aí Júlio me disse: ‘Olhe, a maioria desses nomes daqui é nome indígena, e como ela significa rio de água vermelha, então tem que ter o “I”, porque o “I” significa água na língua indígena, então deve ser Ipiranga’. A gente tem que buscar esses mapas mais antigos pra tirar essa dúvida. Tadeu explicou que Gurugi é caminhos da água, porque realmente dá pra água: “Gi”, né, água no final e Ipiranga, rios de água vermelha, tem que ser Ipiranga, eu pensava que era Piranga. Antigamente a gente chamava Piranga, não sei se era linguagem popular. Até as pessoas diziam assim: ‘Olha os Pirangueiro!’ (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 51 anos, em janeiro de 2014).

Não é somente pertinente, como crucial nos determos a essas questões de nomenclaturas, pois para os povos tradicionais as denominações e as formas de interação com os lugares adquirem um significado territorial e simbólico peculiar e nos permite compreender melhor a identidade do grupo. Indubitavelmente, no Brasil “essa heterogeneidade linguística tem profunda relação com a formação histórica das regiões” (BRITO e OLIVEIRA, 2013, p. 113).

Em função disso, depois de averiguar as interpretações dos interlocutores, decidimos consultar alguns dicionários virtuais acerca do significado da palavra (I)Piranga:

adjetivo de dois gêneros

1. Pelintra; reles.

substantivo feminino

2. [Brasil] Peixe fluvial.

3. Barro vermelho.

4. [Popular] Penúria; falta de dinheiro.

(“**pi.ran.ga**” in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <http://www.priberam.pt/dlpo/Piranga>, consultado em 09-02-2015).

Ipiranga significa água vermelha ou água barrenta. É uma palavra de origem indígena formada pela junção de “y” (rio) mais “pyrang”

(vermelho). (In: <http://www.significados.com.br/ipuranga/>, consultado em 09-02-2015).

Adj (tupi piránga) Vermelho. sm Barro vermelho. 2 Ictiol Espécie de piranha pequena, de queixo vermelho (*Serrasalmus rhomboeus*). sf Bot Planta bignoniácea de que os índios extraem uma tinta vermelha para fazer as suas tatuagens; carajuru. P.-saíra: ave de cor vermelho-cochinilha cuja fêmea é de cor azeitonada no dorso e amarela no ventre. (In: <http://www.dicio.com.br/ipuranga/>, consultado em 09-02-2015).

Ao examinarmos as definições apresentadas acima sobre o significado do termo Ipiranga, percebemos que estas se assemelham com as apresentadas pelos moradores da comunidade e são condizentes com as características relacionadas à ocupação histórica da região. São palavras que se desdobram dos nomes Piranga e Ipiranga: rio, peixes, aves, barro. O conjunto desses substantivos está correlacionado com o Bioma Mata Atlântica, onde essa população de caboclos habita desde tempos imemoriais.

Sobre a abrangência temporal, histórica e simbólica da toponímia, ou da nomeação de lugares – aspecto substancial na Geografia –, Claval explica:

A toponímia é uma herança preciosa das culturas passadas. Batizar as costas e as baías das regiões litorâneas foi a primeira tarefa dos descobridores [...]. O batismo do espaço e de todos os pontos importantes não é feito somente para ajudar uns aos outros a se referenciar. Trata-se de uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço (CLAVAL, 2001, p. 189).

Especialmente no estudo dos povos tradicionais, essa apropriação do espaço por meio da designação de nomes específicos aos lugares deve ser analisada para além de sua mera função identificadora. Isso se deve ao fato de que estes topônimos propiciam um melhor entendimento da história e das relações estabelecidas na produção do espaço geográfico e do território, pois “a análise da cultura e do conjunto de valores de uma sociedade exige, principalmente, um estudo centrado na língua – já que por meio dela que são revelados os pensamentos e os costumes dos diferentes grupos humanos” (SOUSA, 2013, p. 173).

No caso da comunidade Ipiranga, foi constante identificarmos a presença e utilização dos topônimos nas narrativas dos interlocutores. Tais narrativas evidenciam as funções simbólicas e relacionais atribuídas e como são respeitadas. Uma explicação sobre o tema pode ser conferida a seguir:

O rio da bica, aqui a gente tinha o rio da bica, que era onde a gente ia buscar água pra beber, água muito gostosa. O rio da ilha, a cacimba de Zé Pequeno, porque era o dono e levava o nome. Então tinha essas coisas. O rio da sucupira, porque ele era arrodado de pé de sucupira ao redor né, rio do Gurugi. Então, levava a característica local. O rio dos homens era um rio que pras mulheres chegarem lá pra tomar banho a gente tinha que gritar “Eu chego?”, pra lavar roupa, porque era um rio que os homens tomavam banho pelados e as mulheres também iam e tomavam seus banhos peladas também. E os homens perguntavam “Eu chego?” aí a gente dizia “Pere, lá!” que era o tempo pra gente vestir a roupa. O mesmo rio, mas era dos homens porque usava pra lavar cavalos, pros homens tomarem banho nu (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos, em julho de 2015).

Para trabalho ou lazer, durante a realização dos nossos trabalhos de campo, ficou evidente que o cotidiano desse grupo, seja no passado ou atualmente, está vinculado à permanência no local em que vivem e ao usufruto dos recursos que este tem para lhes oferecer. Como já abordamos no primeiro subtópico deste capítulo, pela limitação de áreas cultiváveis na área em que residiam, os moradores do Ipiranga ancestralmente tem utilizado os entornos da área limítrofe de suas posses, mais precisamente Barra de Gramame, para a realização da agricultura.

Além da agricultura e do extrativismo, as outras formas de uso dos recursos naturais do território de ocupação tradicional são a pesca e a caça. Conforme relataram os entrevistados, esses trabalhos também eram realizados com base familiar. Na maioria das vezes, tradicionalmente, a pesca servia para o próprio consumo doméstico, complementando a alimentação em tempos em que o acesso a comida dependia quase exclusivamente dos proveitos advindos dos recursos naturais de uso comum, como podemos observar na fala da interlocutora:

Pesquei muuuuito...cabei até minha saúde pescano. Pra arrumar essas comida pra dá pros menino nera, que a gente não tinha condição de comprar...tempo atrás isso aqui era difícil das coisa né...hoje em dia tá tudo mais fácil, todo mundo planta né, tem as coisa no roçado pra vender. Mas antigamente as coisa era mei difícil, viu? As coisa aqui, tinha que ir no mangue caçar comida (Depoimento de Helena Regina Freira, 58 anos, em julho de 2015).

Tradicionalmente, os principais locais de pesca apontados pelos moradores são os rios no entorno da comunidade (rio Gramame, rio da Ilha, rio da Bica), no mar de Jacumã e nos mangues do rio Gramame. Dentre as espécies pescadas foram mencionadas as seguintes: camarão, caranguejo, siri, goiamum e peixes de água doce e salgada, principalmente o amoré.

Eu pescava antigamente, mas agora não pesco mais não. [Pescava de quê?] Gereré. Mas vocês num conhece o que é gereré não, conhece? É um negocinho redondinho assim, a gente bota a isca e vai lá na água e bota. [Pegava o quê com o Gereré?] siri, amoré, um peixinho preto. Porque peixe branco só pesca no mar né? E grande, e aí a gente só pescava no mangue (Depoimento de Helena Regina Freira, 58 anos, em julho de 2015).

Pescava! Era do que se vivia mais, não vou mentir né? É minha filha, não vou contar riqueza sendo que nunca tive. [...] Num tem um gererezinho assim, umas coisinha de fio, nunca viu não? Tem aqueles cesto. Era nos mangue, era nas beira dos rio, era assim. Aqui embaixo no rio gramame. Nós pescava em camboa mas, mais nos braços mesmo dos rio. Tem uns mato chamado pasta, aí a gente ia com as cesta por debaixo, tirando as pastinha de dento e pegando o que ficava dento do cesto. Os homi tirava caranguejo nos mangue pra comer, pra trazer pra família comer (Depoimento de Josefa Maria dos Martires, a “Zefinha de Muriçoca”, 75 anos, em julho de 2015. Grifo nosso).

Mais uma vez, ressalta-se a importância da pesca, sobretudo no passado, em relação ao uso dos recursos do território tradicionalmente ocupado. Percebe-se ainda, o conhecimento hábil dos moradores acerca das formas e dos instrumentos de pesca e em relação aos locais e as espécies buscadas. Dentre esses locais destacam-se as camboas, especialmente a do Jequi, que de acordo com Léo Neto seriam uma espécie de “pequeno riacho com o percurso dentro do mangue. Seriam locais nos quais ocorre deslocamento, por exemplo, através de embarcações e excelentes pontos de pesca, já que propiciam, através do movimento das marés, uma maior diversificação de peixes que podem ser encontrados” (2013, p. 140).

O mesmo autor destaca ainda a utilização pelo grupo de diversas outras camboas (das pedras, da menina) da região, mesmo as não inseridas dentro da delimitação do “Sítio do Piranga”. Todavia, destaca que a Camboa do Jequi possui um lago de mesmo nome no qual se encontrava um dos marcos do antigo Piranga, como destaca Ana Rodrigues:

Temos a camboa do Jequi que fica já dentro do território dos Tabajara³⁶, que era onde era a delimitação do Ipiranga, ela fica dentro da propriedade de Barra do Gramame, que é a parcela de Carlinhos Tabajara (Depoimento Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 51 anos, em janeiro de 2014. Grifo nosso).

³⁶ Cf: Mura, Palitot e Marques (2010).

A época em que cada espécie deve ser pescada e as iscas a serem utilizadas também são facilmente identificadas pelos moradores, assim como os cuidados a serem tomados na hora da pescada, conforme nos explicam os entrevistados:

Por exemplo, o tempo da andada do caranguejo é janeiro, fevereiro e março, que é quando o caranguejo está magro, desse modo fica mais fácil de pegar. Depois de março, quando ele vai para a engorda, é mais difícil, só se pega de redinha, pois eles se escondem dentro dos buracos. Já o amoré, pode ser pescado todo o tempo, mas sua predominância é no inverno, no verão ele diminui. [...] O camarão, amoré e siri é tudo de gereré, só não serve pro caranguejo. Bota a isca e eles vem. Pro camarão mandioca mole, pro siri peixe ou couro de galinha (Depoimento de Marlene Silvino da Silva, 66 anos, em julho de 2015).

Eu tinha canoa camurim. O mero, nunca peguei mas o mero se você for tomar um banho no rio e você souber que tem mero e você entrar de flecheiro assim se ele tiver na loca ele vem e chama você e crau. Oxe não alisa não. O camurim não ele só come isca mesmo, eu pescava de rede. Camarão quando era em tempo de inverno eu botava treze quatorze covo, pegava 3, 4 quilos de camarão já dava suficiente, nunca vendi (Depoimento de Manoel Lourenço de Moura, o “Serafim”, 82 anos, em janeiro de 2014).



Figuras 23, 24 e 25 – Principais instrumentos utilizados na pesca: o samburá (1), o covo (2) e o gereré (3).
Data: janeiro de 2014. Autoria: Mayra Porto

Atualmente, o número de pessoas e a frequência com a qual elas exercem a atividade da pesca diminuiu se comparada à atividade no passado. Muitos que exerciam a pesca com ativa frequência hoje justificam ter abandonado ou diminuído drasticamente a atividade por problemas de saúde. Ademais, o acesso mais fácil a alimentos, bem como a políticas públicas de fortalecimento de renda tem feito com que a pesca ocorra de forma opcional. O depoimento ilustra tal fato:

Mas menina era direto! Tinha dia de eu ir de manhã e de tarde. Eu gostava muito de pescar. Hoje eu não aguento mais, as pernas, muita dor nas minhas pernas, aí eu não vou mais não. [...] Pescava em Guaxinduba, de gereré (Depoimento de Marlene Silvino da Silva, 66 anos, em julho de 2015).

A atividade de caça também era bem frequente na comunidade. Assim como com a pesca, a caça fornecia aos moradores uma variedade de alimentos. No passado, a disponibilidade de ambientes para caçada era muito mais vasta, uma vez que as áreas que circundavam a comunidade ainda não haviam sofrido os efeitos da expansão do mercado imobiliário e do turismo na região.

Esses fatores acabaram fazendo com que diversas matas fossem derrubadas, para dar lugar a construções e empreendimentos diversos, modificando o habitat natural das espécies que foram reduzidas ou mesmo desapareceram. De acordo com os moradores, os principais alvos das caçadas eram: tatu, capivara, tamanduá, cutia, papa mel, camaleão, jacaré, falou-se até em veado.

Um dos maiores interlocutores a respeito desse assunto foi o senhor Xirui. Não muito afeito à pesca, mas um exímio caçador, ele nos contou com entusiasmo a respeito dos principais locais de caça, dos bichos alvos e das formas de caçada. Como a pesca, as caçadas também eram feitas em família, normalmente pai e filhos, ou com um grupo de amigos. Ao que parece, era uma atividade predominantemente masculina.

Seu Xirui também nos contou que no passado havia muitas matas. Nos entornos do Piranga, eram bastante utilizadas para a caça e também a retirada de lenha. O interlocutor trabalhou em matas do município de Mamanguape, localizado na microrregião do Litoral Norte do estado da Paraíba. Chegava a passar 15 dias fora de casa trabalhando no corte de lenha de metro. Ele explicou que ganhavam por metro cortado. Acrescentou ainda que, nesse município, as áreas de mata foram devastadas

pela família Lundgren³⁷ para arrendamento, loteamento e plantação de cana-de-açúcar. Diante de toda essa experiência, sobre as características da atividade de caça, narrou:

Ah, caçar é minha praia! Aqui a maioria dos canto tinha mata, agora acabou-se. Sabe um canto que tinha mata, já ouviu falar no village? Village era mata, daqui pra Jacumã a rodage, rodage de barro, o mato cobria a rodage. Hoje você vê ó, imendou: Gurugi, Ipiranga com Jacumã. Que o village é em Jacumã. Dali da ponte da bueira pra cá já é village. E ali era mata, mata mesmo. [Caçava o quê?] E eu sei lá que tanto de bicho caçava. Eu, meu pai. Meu pai gostava da caçada também. A maioria dos pessoal velho aqui gostava da caçada. Caçava com cachorro. O cachorro dá nos bicho, já sabe os caminho que eles passa. Porque o bicho do mato tem a vareda dele passar, ele não passa aqui e aculá, cada bicho tem sua vareda. Aí o cachorro dá nele ele corre naquele caminho onde ele passa. Aí o cara sabe do caminho, se esconde, aí quando ele vem vindo, pronto. Tinha muito bicho aqui: cutia, paca, tatu, veado, tinha demais, porco do mato, tamanduá. Por todo canto aqui tinha bicho. Hoje o veado acabou-se, o mato acabou-se, o veado foi simhora. O que tem hoje mais aqui é uma cutiazinha, um tatuzin ainda acha. Só os bicho mais que tem por aqui agora. (Depoimento de Fernando Antônio da Silva, o “Xirui”, 68 anos, em julho de 2015. Grifo nosso).

O depoimento acima corrobora a afirmativa de que muitos locais de caça, as matas, foram modificadas comprometendo a dinâmica da atividade atualmente. O que nos chama à atenção, mais uma vez, é o conhecimento dos habitantes acerca dos espaços utilizados tradicionalmente por eles, confirmando que “as práticas de ajuda mútua, incidindo sobre recursos naturais renováveis, revelam um conhecimento aprofundado e peculiar dos ecossistemas de referência” (ALMEIDA, 2008, p. 28-29).

Outro aspecto que, pelo relato dos moradores, tem dificultado bastante a realização de caçadas nos dias atuais é a fiscalização do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA³⁸. Desse modo, muitos deixaram de praticar essa atividade com frequência e, quando praticam, procuram ter cautela e discrição, por medo de sofrer algum tipo de punição, como atestam os depoimentos sobre as caçadas antigamente e hoje em dia:

Mar minina, era direto! Não tinha esse negócio de IBAMA. Toda noite ele ia, pra caçada. Leva os cachorro, os cachorro dá no tatu e eles atirava nele. No Porto, em Guaxinduba. Hoje não tem mais esses

³⁷ Cf: MARQUES, Amanda Christinne Nascimento (2009).

³⁸ LEI Nº 5.197, DE 3 DE JANEIRO DE 1967 que “Dispõe sobre a proteção à fauna e dá outras providências”. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L5197.htm>. Acesso em julho de 2015.

bicho tanto não, por causa do roçado do povo, aí ele se muda e vai acabando. Hoje em dia só pega se for de ratueira. Bota a ceva³⁹, ele se acostuma, aí depois bota aquela ceva dentro da ratueira, bota lá, quando é no outro dia ele tá dento. Aí traz ninguém sabe, nem eu sei, nem você sabe, ninguém sabe. Só sua família mesmo, porque se o IBAMA souber.[...] O IBAMA tá com a mulesta! Se pegar uma pessoa na caçada. O caranguejo o IBAMA tá tomando, na andada (Depoimento de Marlene Silvino da Silva, 66 anos, em julho de 2015).

Caçava tatu, camaleão. Hoje é proibido por causa do IBAMA que não quer né, se o IBAMA souber que as pessoa tão matando esses bicho é uma cadeia na certa. Aí, os povo agora não caça mais não por causa disso. [...] Lá em barra de gramame tem mata também. Mas agora o IBAMA não quer mais nem que a gente desmate. E é da gente né, parcela da gente, a gente paga, mas o IBAMA não quer que corte os mato não. Se souber que corta aí eles vem prender a pessoa. Quer que conserve...até porque é bom! Porque, agora não, tá chovendo, mas quando não tá chovendo eles não quer que desmate por mode não secar as águas né, porque as mata já é pra conservar as águas. Por isso que aqui pra cima quando é no verão não tem água, porque o povo acaba com as matas né, aí acaba as fonte da água. Mas devido a desmatar os mato, aí a água secou (Depoimento de Helena Regina Freira, 58 ano, em julho de 2015).

Como podemos observar, o controle institucional tem inibido a realização desta atividade tradicional do grupo, bem como qualquer tipo de modificação na vegetação nativa. Tal controle ocorre em função dessas áreas tradicionais de caça estarem inseridas em um que foi secularmente devastado e hoje tem suas poucas reservas mais fortemente protegidas, como é o caso da Mata Atlântica⁴⁰. Contudo, pelo depoimento anterior, percebe-se que apesar das restrições, os habitantes estão cientes da importância da preservação para a manutenção e bom funcionamento do bioma.

Mas, retomando a caracterização da caça tradicional, os moradores nos relataram também sobre as dificuldades de se caçar na mata a noite. Seu Xirui nos explicou que a caçada dos bichos na mata à noite não é fácil. Além das espécies vegetais, como a tiririca, que podem cortar a pele, ele enfatizou era/é comum se perder na mata à noite, pois, rapidamente, você pode se “ariar”. Ariar seria se desorientar na mata, perder o caminho de saída.

³⁹ Isca para peixe.

⁴⁰ Cf: DEAN, Warren. **A ferro e fogo: A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Nessa perspectiva, aproveitamos para averiguar se o interlocutor conhecia a história de Cumadre Fulorzinha⁴¹. Em um relato rico de significâncias e detalhes, Seu Xirui nos confessou que não apenas conhece como também acredita no ser etéreo. Explicou-nos ainda que ela era uma das responsáveis por deixar as pessoas “ariadas” na mata. Quando indagamos o motivo dela fazer isso, obtivemos a seguinte resposta:

Porque ela é a dona dos bicho. Ela só dá os bicho que ela quiser, se ela não quiser ela não dá, entendeu como é? O cachorro ficar atrás de um bicho, sendo dela, duvido você matar, o bicho dela, duvido! [...] Você fica de um jeito, dento do mato, você se ariano, você tá na beira do caminho e pra você fecha, tudo igual. Fica trancado, fica perdido. E quanto mais você se aperriar, é pior! [...] É só ficar num canto, que daqui a pouco, desarea, aí pronto. Eu já me perdi dento do mato (Depoimento de Fernando Antônio da Silva, o “Xirui”, 68 anos, em julho de 2015).

Seu Xirui enriqueceu a sua narrativa, contando-nos o acontecido com um amigo de caçada, chamado “Ali”, que não respeitou as regras da mata estabelecidas pela Cumadre Fulorzinha. Ele nos explicou que não se pode caçar todas as noites, existem os dias e as noites certas. Assim, narrou-nos que seu amigo, que tinha um bom cão de caça, costumava caçar todas as noites. Certo dia, teve um sonho com Cumadre Fulorzinha advertindo-o de que se ele quisesse continuar com o cachorro, deixasse de caçar todas as noites. O amigo não deu ouvidos ao aviso, e acabou perdendo o animal ao caçar um papa-mel. Também contou outro caso de um morador da região que acabou se dando mal por causa da Cumadre:

Aqui tinha um velho, João Sapo, ele tá vivo, e tinha um veado aqui que chamava veado da oreinha, que ele tinha um sinal na orelha. E lá vai, pra qui pra aculá, ele trazia, matava o parceiro dele, ele ia buscar um parceiro, matava o parceiro, mas ele não matava. Se era ele ou ela, não matava. Aí inventaro, foro pra caçada, e esse João Sapo botou uma, uma bucha de pinho roxo, botou lá dento da coisa e foi pra caçada. Chegou lá, o veado passou, esse próprio veado, passou junto dele ele atirou nele botou abaixo, matou! Mas também o tiro que ele levou também, disse que ele morre e não se acaba a ronxa. Ele tá vivo, sério, ele conta, de boca limpa disse que não sabe como foi. Ele foi atrás e levou uma sipuada, ficou com medo, só voltou depois pra pegar, comero. Agora só que era o cavalo dela, cada bicho tem um

⁴¹“Inserida na cultura nordestina, há um ser etéreo conhecido na Paraíba como *Cumadre Fulorzinha* (flor-do-mato). Diz a lenda que é o espírito de uma cabocla de longos cabelos, que vive na mata protegendo a natureza dos caçadores e, que gosta de ser agradada com presentes principalmente mingau, fumo e mel”. Fonte: <http://antropocontando.blogspot.com.br/p/a-cumade-fulozinha-caipora-do-mato.html>, acesso em 18 de julho de 2015.

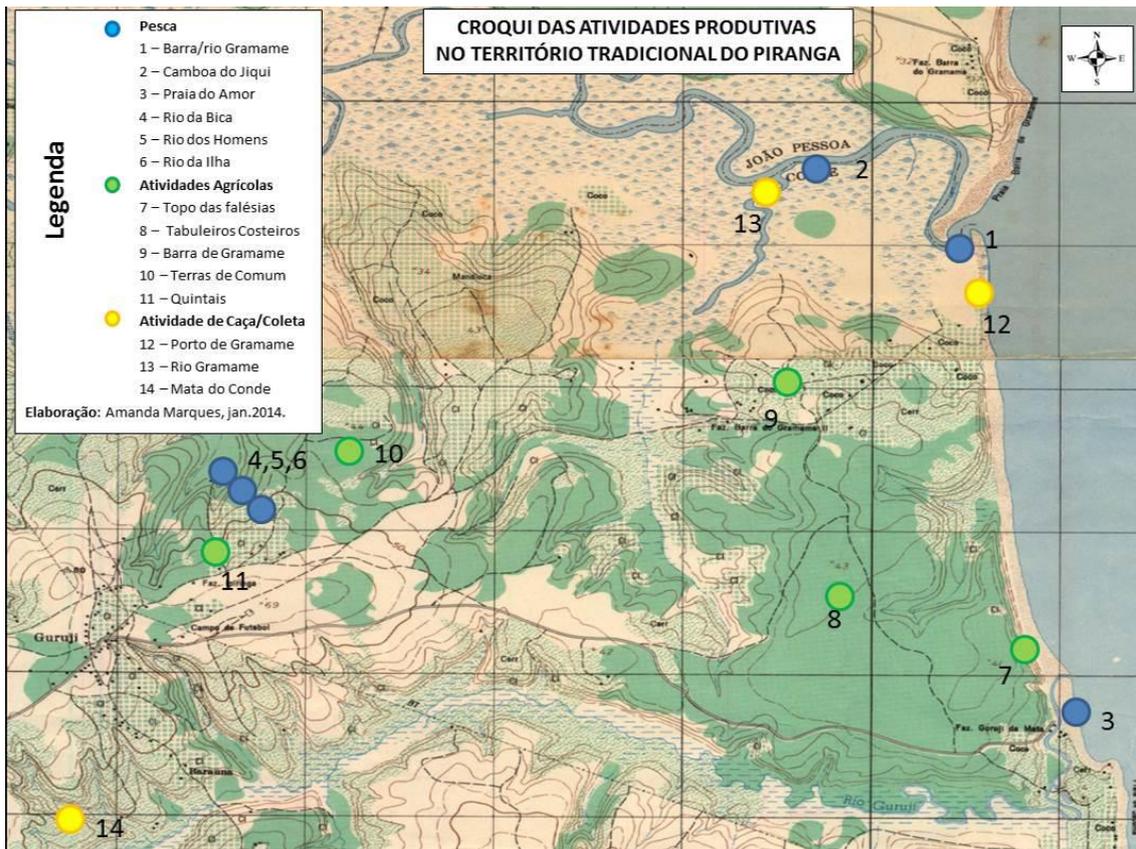
cavalo dela, entendeu como é? Aí essa veada era cavalo dela, aí ele só matou, porque ele botô a folha de pinho roxo na espingarda, foi por isso que ele matou. Agora ele matou e levou um tiro e uma surra e ainda catucaro a bunda dele, pra deixar de ser besta. Ela solta dos bicho dela, se for dela ela não deixa, mas se não for ela libera. É assim minha fia, tudo tem domínio nesse mundo! Às vezes você tá de noite caçando, vê ela assuviar “Fiiiiiiiu”, ela assuvêa, ela tá dando o sinal que ela tá por ali. Às vezes arêa o cachorro, o cachorro tá trabalhando sem ver nada, ela enganando. [O senhor nunca teve medo dela?] Tive não porque eu nunca fiz mal a ela, também graças a Deus ela nunca fez mal a mim. E outra, eu respeito às normas da lei como diz a história, pronto, aí tô tranquilo (Depoimento de Fernando Antônio da Silva, o “Xirui”, 68 anos, em julho de 2015).

As narrativas compartilhadas por Seu Xirui trazem à tona aspectos do imaginário social das populações tradicionais em suas vivências com a natureza.

Como uma forma de agradar Cumade Fulozinha, o interlocutor reportou que alguns caçadores colocavam fumo ou mesmo mingau nos tocos das matas. Ela vinha buscar essas oferendas e dessa forma “soltava mais os bicho” e a caça costumava ser produtiva. Afirmando que “todo canto tem seu protetor”, além de Cumadre Fulorzinha, Seu Xirui fez menção também ao “Pai do Mangue”⁴², dizendo que em uma ida ao mangue se deparou com esse outro ser etéreo que descreveu como sendo “um caba forte. É tipo um homi, um vulto”.

Conforme visualização na imagem a seguir, podemos identificar as áreas nas quais as atividades tradicionais de agricultura, pesca e caça eram realizadas.

⁴² “O Pai do mangue supostamente seria um senhor que vive no mangue para protegê-lo”. Fonte: <http://antropocontando.blogspot.com.br/p/pai-do-mangue.html>, acesso em 18 de julho de 2015.



Mapa 7 - Croqui com as áreas tradicionais de prática da agricultura, pesca e caça. Fonte: Marques (2014).

2.3 “Isso aqui é uma casa de marimbondo danada”: relações de parentesco e luta pela terra

Como algumas das atividades tradicionais eram realizadas no território que na delimitação topográfica do século XIX constituíam a Posse do Gurugi, em nossas entrevistas indagamos aos entrevistados se possuíam família nessa localidade. As respostas obtidas demonstraram que muitos habitantes do Ipiranga possuem relações de parentesco com membros das comunidades Gurugi e Mituaçu, sendo a primeira mais recorrente.

É comum encontrar relações de casamento entre famílias tradicionais do Ipiranga, Gurugi e Mituaçu. Esta ligação entre essas comunidades está relacionada em função do uso da terra e da constituição de laços de parentesco.

A minha família por parte de pai é toda de Mituaçu. É tudo negro. Meu pai era José Inácio, mais conhecido como Zé Pequeno, se disser Inácio ninguém sabe quem é. A minha família é todinha de Mituaçu. Lá em Mituaçu chamava Zé de Joana o nome dele. Se chegar lá e

disser eu sou neto de Zé de Joana já sabe que é da minha família [...] (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento, 72 anos).

A família é grande. Agora Mituaçu tenho uns parente longe, distante, mas tem. Gurugi tenho muito. Família grande, acabei de dizer, tem um pé de pessoa aqui, um pé de pessoa ali, quando se ajunta é uma casa de maribondo (Depoimento de Fernando Antônio da Silva, o “Xirui”, 68 anos, em julho de 2015).

Na memória dos moradores das comunidades de Ipiranga e Gurugi, essas duas comunidades se interligam ancestralmente, tanto do ponto de vista territorial – em função dos limites – quanto do uso da terra. Documentos consultados, sobretudo nos arquivos de registros eclesiásticos, a exemplo de certidões de batismo, e mesmo os depoimentos dos moradores nos revelam um passado comum:

Agora Gurugi era gente da gente também, mas moravam lá em Gurugi. Tem um bocado de gente da minha família que mora em Gurugi, para falar a verdade o pessoal que veio de fora, os sobrenome são diferente, mas da família da gente, quase tudo, Gurugi e Ipiranga é uma família só (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento, 76 anos, em janeiro de 2014).

O Ipiranga, aqui nós temos parte de nosso território dentro do Gurugi I, parte dentro de Gurugi II (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 51 anos, em janeiro de 2014).

Os estabelecimentos destes vínculos contribuíram também para demonstrações de companheirismo. Esse companheirismo manifestou-se de maneira mais forte quando um dos grupos esteve ameaçado no processo de luta pela permanência no território, no caso, a comunidade Gurugi.

Contudo, a comunidade Ipiranga também teve terras tradicionais ameaçadas. Os conflitos por terra surgem quando os limites passam a ser desrespeitados. No caso de Ipiranga, mesmo sendo considerada “terra de herdeiros”, a comunidade perdeu terreno através de processos de grilagem⁴³ realizada por proprietários circuvizinhos ao seu território.

⁴³ A venda ilegal de terrenos que pertencem ao poder público ou de propriedade particular com falsificação de documentos de propriedade da área é a chamada GRILAGEM DE TERRA. Segundo o artigo 50 da Lei nº 6.766/1979, o cidadão que for flagrado exercendo essa prática poderá ter punição com prisão e pagamento de multa. A grilagem de terra está associada à especulação imobiliária, venda de madeiras e lavagem de dinheiro (<http://www.seops.df.gov.br/frentes-de-fiscalizacao/2012-08-21-17-01-06/grilagem-de-terra.html>, acesso em 27 de março de 2015).

Nos depoimentos concedidos pelos interlocutores percebemos que os conflitos por terra que envolveram os moradores da comunidade Ipiranga estão relacionados a três grandes propriedades: as fazendas Gurugi I, Gurugi II e Barra de Gramame.

Para concebermos como o conflito no Gurugi ocorreu, é prudente que façamos uma retrospectiva do cenário que o engendrou e de seus principais acontecimentos.

Conforme explicitado em conteúdo precedente desta dissertação, a história de ocupação de terras no Brasil é bastante controversa e desigual e tem alimentado disputas e conflitos no campo entre latifundiários e camponeses. Há séculos. Em relação ao conflito que marcou essa região cabe destacar, a partir dos anos de 1940 e 1950, a atuação e a resistência organizada dos camponeses do Nordeste pelo acesso e permanência na terra. É desse período o surgimento das Ligas Camponesas, um dos movimentos agrários mais expressivos do país.

Nos anos 50 e 60 do século XX as ligas camponesas sacudiram o campo nordestino e ganharam projeção nacional, mas muitas de suas lideranças foram assassinadas. A Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (Contag) foi criada e o governo de João Goulart iniciou um processo de Reforma Agrária, criando a SUPRA. Entretanto, a violência do golpe militar de 64 sufocou o anseio de liberdade do morador sujeito dos latifúndios armados do Nordeste brasileiro e de muitos camponeses sem terra que a crise do café e o início da industrialização estavam gerando (OLIVEIRA, 2001, p. 190).

Evidenciamos a importância das Ligas, pois tiveram um importante papel na organização das lutas camponesas no estado da Paraíba. Porém, de acordo com Justo (2002), na luta do Gurugi quase não se percebe uma influência direta das Ligas Camponesas, com exceção da participação de alguns membros que atualmente residem em Barra de Gramame, a exemplo do Senhor Manoel Lourenço de Moura, conhecido como Serafim.

Consideramos esse fato de extrema importância no processo de luta pela terra nessa região, por isso, em nossos trabalhos de campo, buscamos ouvir os relatos dos envolvidos com as Ligas Camponesas para saber mais sobre a contribuição e de que forma o movimento influenciou a luta no município do Conde⁴⁴.

Durante a entrevista, percebemos que o interlocutor, de início, apresentou uma desconfiança para falar sobre o assunto – acreditamos que pela forma como as Ligas Camponesas foram reprimidas pelos latifundiários e diante do golpe militar. Contudo,

⁴⁴ Sobre a memória das Ligas Camponesas no Litoral Sul, Lima (2006) também faz referência.

ao longo da entrevista, conseguimos reunir informações interessantes, conforme elucidam os depoimentos:

Eu participei das Ligas Camponesas era aquelas coisa tudo aperrado. O proprietário que a gente já arrendava aqui, aí o homem que tomava conta, aí quando eu fui falar de outro roçado pra ele aí ele disse; eu não vou arrendar mais não! Mais porque? Aí na época se chamava um conto de réis, eu paguei de foro. Aí dei o dinheiro pra ele e disse: Olha aí Manoel o dinheiro do foro. E então eu disse, sim Manoel e o outro roçado que eu vou fazer? Aí então ele que não fazia mais. Aí meu irmão e o outro, Heleno e Arcanjo que a gente convivia junto, trabalhava todo mundo junto. Aí disse: vamos botar o roçado na marra aí! Aí a policia veio a gente fumo preso [...] Aí foi que a gente fumo fazer novo roçado de novo, aí chegou a Liga Camponesa e da Liga Camponesa foi que a gente caiu dentro do bagaço e lá vai, ainda passei umas noite dormindo no mato eu e meus dois irmão. Ai as luta foi assim, negócio assim. É no mato rapaz, se uma noite eu tava aqui, na outra noite eu já tava no outro canto, porque eles podia ver os pojarão que a gente dormia, sabe como é? Isso era em 64 esse ninhado que foi quando a Liga Camponesa terminou-se foi em 31 de março né. Tinha muito dirigente disso, porque era o tipo da coisa, como hoje aí você não quer fazer uma coisa, mas tem uma pessoa que incentiva. [...] Fiz carteira e tudo da Liga Camponesa, aquilo quando foi na época que terminou o prefeito do Conde era Tonho Maranhão, aí ele disse que quem tivesse carteira entregasse que era por mó de não ter perigo. Foi difícil mas como diz, se o negocio tá ruim e você pendurar o beijo fica pior! Você tem que levantar a cabeça pra ver até onde vai chegar né (Depoimento concedido por Manoel Lourenço de Moura, o Serafim, 82 anos).

Serafim foi das Ligas Camponesas. Já pelemos pra levar eles pra Comissão da Verdade⁴⁵, mas eles tem tanto medo. Tem ele e Arcanjo o irmão dele. Arcanjo tem uma orelha cortada, durante as Ligas (Depoimento concedido por Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 51 anos).

Esses depoimentos evidenciam apenas alguns dos exorbitantes casos de graves violações dos direitos humanos na cultura e na política. Esses aspectos interferem no desenvolvimento da cidadania do amálgama população camponesa (indígenas,

⁴⁵ A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Em dezembro de 2013, o mandato da CNV foi prorrogado até dezembro de 2014 pela medida provisória nº 632 (<http://www.cnv.gov.br/index.php/institucional-acesso-informacao/a-cnv>, acesso em 21 de fevereiro de 2015).

quilombolas, acampados, assentados, dentre outros) e, conseqüentemente, na instituição concreta do Estado de Direito.

Assim, ainda que no município do Conde a abrangência das Ligas Camponesas não tenha ocorrido com a mesma intensidade que teve em outros municípios paraibanos, acreditamos que o movimento serviu como base para que outras organizações de luta e resistência camponesa surgissem. Nesse sentido, devemos sobrelevar a atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT):

No âmbito nacional, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), apoiada pela CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil), começou oficialmente suas atividades em 1975, como resultado do trabalho das pastorais regionais. Na Paraíba já havia uma pastoral rural. Em 1974, frei Anastácio já exercia atividades missionárias na paróquia de Gurugi (1 e 2). [...] Na luta em Gurugi 2 e Barra do Gramame na década de oitenta, a CPT teve um papel atuante (JUSTO, 2002, p. 179).

Nesse processo organizacional da CPT, descobrimos que membros da Comunidade Ipiranga participaram ativamente e assumiram cargos de liderança na entidade, como é o caso de Dona Lenita e de sua filha Ana Lúcia. Sobre esse fato, consideramos ter sido extremamente valioso o acesso às informações e registros fotográficos que obtivemos mediante a entrevista com a primeira e a leitura do trabalho monográfico⁴⁶ da segunda. Sobre a fundação e participação na CPT e no processo de luta pela terra no Conde, mãe e filha relatam:

A fundação se deu através da luta, tinha uma equipe de Pernambuco reunida com várias pessoas daqui da Paraíba e trouxeram a proposta de criar uma entidade que cuidasse das lutas de terra que estavam surgindo no estado e já eram bastante. Foi aceita a proposta e feita a criação mais hoje me foge da lembrança, a data em que isso se deu, só sei que, em 1985 ela passou a se chamar CPT. Era um apoio a luta dos trabalhadores, como continua sendo até hoje. Em 1987 fui convidada para representar os trabalhadores na luta pela terra e visitei vários países da Europa (Portugal, Itália, Bélgica, Alemanha, Holanda). Essa visita teve como objetivo, dar palestras e mostrar como estava a situação dos trabalhadores e como se dava a organização dos mesmos. Também representava Margarida Maria Alves onde havia pouco tempo de seu assassinato. Estas entidades que me convidaram eram as

⁴⁶ NASCIMENTO, Ana Lúcia do. **Comercialização do inhame no assentamento barra de gramame no município do Conde - PB: Uma Análise Do Papel Do Atravessador.** Monografia de Graduação em Geografia, João Pessoa, 2010.

mesmas que davam ajuda financeira a CPT para as lutas dos trabalhadores. Lá estavam padres, freiras e pessoas que eram comprometidos com a luta (APUD entrevista com Lenita concedida em janeiro de 2010).

Desde 1975 tenho uma relação muito forte com a luta pela terra. Minha mãe Dona Lenita (forma carinhosa como a trato) foi uma das fundadoras da Comissão Pastoral da Terra – CPT na época denominada Pastoral Rural, e era naquela época “um dos cabras marcados para morrer”⁴⁷ e nós, seus doze filhos acostumamos a acompanhá-la em todas as lutas e mobilizações. Em nossa casa, os termos “luta pela terra”, “companheiros”, “solidariedade” e “comunidade” estavam presentes no café da manhã, almoço e janta. Depois da chacina de Alhandra em 30 de março de 1987, onde a companheira e prima Bila foi brutalmente assassinada, fui convidada pelo Frei Anastácio para trabalhar como secretária da CPT onde permaneci por 10 (dez) anos. De 1988 a 1998, participei de todas as lutas de terra do litoral ao sertão paraibano, onde adquiri uma vasta experiência que me acompanha até hoje (NASCIMENTO, 2010, p. 14).

Como podemos observar, a luta pela terra no Gurugi 2 e em Barra de Gramame marcou e também envolveu intensamente os moradores de Ipiranga. O estopim do conflito aconteceu na época da posse da Fazenda Gurugy pelos irmãos Nilson e Nelson Albino Pimentel, e com a posterior disputa destes com os posseiros que viviam e produziam nessas terras. Os relatos sobre esse período trazem à memória do grupo o luto pela perda de dois companheiros de luta: Zé de Lela⁴⁸, assassinado em 1988; e Bila, assassinada em 1989.

Teve, muita! Morreu gente! Lá bem barra de gramame onde meu marido trabalha é terra do INCRA né, aí o INCRA dividiu cada cá tem seus hectare. Mas pra gente conseguir essa terra foi luta viu? Foi meu marido quem participou (Depoimento concedido por Helena Regina Freira, 58 anos, em junho de 2015).

Era dois irmão aqui dento. Era dividido. Gurugi e Barra de Gramame. Era Nilson e Nelson. Aí dividiro a fazenda: ficou Nelson pra Gurugi e Nilson pra Barra de Gramame. Aí sempre nós, meus pais, fazia muito

⁴⁷ Referência ao documentário “Cabra Marcado pra Morrer” (1984) do cineasta Eduardo Coutinho que conta a história de João Pedro Teixeira, liderança das Ligas Camponesas na Paraíba assassinado em 1962.

⁴⁸ A fazenda Gurugi, em Conde, também já tinha sido desapropriada, mas os abusos do antigo proprietário continuaram, favorecidos pela não imissão de posse. Inconformado com a desapropriação, para beneficiar 74 famílias de posseiros, o administrador José Alves de Sena Filho, matou na noite de 29 de dezembro o posseiro José Francisco Avelino. José Francisco conversava com a esposa, no alpendre da casa, quando foi atingido com um tiro de espingarda 12 no rosto. Era animador das Comunidades Eclesiais de Base e militante do Partido dos trabalhadores. Deixou 6 filhos. Toda a arquidiocese se solidarizou com os posseiros da Fazenda Gurugi e novamente seus padres foram acusados de “perturbadores” (CPT, 1988, p. 31).

tempo que trabalhava ali nessa fazenda. Agora como é que ele trabalhava? Pagava foro. [...] Aí o negócio foi evoluino, evoluino, os véio foi morreno e ficou a relação menor. Aí daí, o proprietário começo lotear. Imprensando, aquela coisa, lá vai...aí nós se revoltemo! Fizemo umgrupo, uma associação com a comunidade, aí essa associação expulsemo fotógrafo, quebrems coisa de juiz e hoje, nós tamo cada qual em seu local. Através disso, através de luta! Morreu gente ainda na luta da gente! (Depoimentos de Fernando Antônio da Silva, o "Xirui", 68 anos, em julho de 2015).

No processo de luta pela terra foram reproduzidas formas de apropriação do território tradicional do Ipiranga. Embora, no momento abordado neste subcapítulo as famílias não tenham acionado o distintivo étnico, elas lutaram para ter de volta a terra do comum, ou seja, o seu território tradicional. Veremos no próximo capítulo como essas famílias passam a reivindicar sua identidade étnica, bem como a anunciação de suas práticas culturais.

CAPÍTULO 3 - A COMUNIDADE QUILOMBOLA IPIRANGA: AUTORRECONHECIMENTO, IDENTIDADE ÉTNICA E PRÁTICAS CULTURAIS

No que concerne aos direitos quilombolas reconhecidos pela Constituição Federal de 1988, temos como marco o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que determina a regularização fundiária das chamadas comunidades remanescentes de quilombos. Além deste, cabe ressaltar também os artigos nº 215 e 216 que protegem os direitos culturais do povo negro. Todavia, acreditamos ser pertinente indagar: o que tem sido feito desde então?

Passados quase vinte e sete anos de promulgação da CF/1988 e levando em consideração as reivindicações dos movimentos sociais pela titulação de quase cinco mil comunidades quilombolas, podemos dizer que os resultados até agora tem se mostrado insuficientes e insignificantes diante das demandas postas pelo povo negro. Em relação a elaboração de dispositivos legais que regulassem a efetivação do Art. 68 do ADCT, para uma análise mais eficaz, podemos distinguir dois períodos: o primeiro vai da promulgação consitucional até o ano de 2002. O segundo período pode ser contabilizado do ano de 2003 até o corrente ano.

Os atos normativos só começarão a ser publicados sete anos após a CF/1988, contudo, não obtiveram a eficácia de resultados necessários ao atendimento da demanda. Em 22 de novembro de 1995, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) divulga a Portaria n.º 307/95, que define plano de trabalho para a concessão, às comunidades remanescentes dos quilombos, de títulos de reconhecimento de domínio sobre suas terras insertas em áreas públicas federais. Quatro anos depois, em 26 de outubro de 1999, foi editada medida provisória pela Presidência da República que introduziu na área de competência do Ministério da Cultura a atribuição de dar cumprimento ao disposto no artigo 68 do ADCT. Logo em seguida, meses depois, o Ministério da Cultura atribui esta competência para a Fundação Cultural Palmares (FCP).

No final de 2000 e início de 2001, duas medidas provisórias da presidência da república incumbem ainda a FCP de identificar os remanescentes das comunidades de quilombos, bem como fazer o reconhecimento, delimitação e demarcação de terras, que serão homologadas mediante decreto. Em setembro de 2001, entra em vigor o Decreto

n.º 3.912/2001, que regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras ocupadas. Porém, uma série de entraves dificulta esse processo.

De acordo com Caldas e Garcia (2007)⁴⁹, a principal dificuldade apresentada foi o entendimento de que o Estado deveria reconhecer apenas um direito de propriedade que já pertencia às comunidades quilombolas e às quais lhes faltava um título. Tal procedimento é ultrajante, na medida em que designa ao Estado a escolha de quais propriedades poderiam ser consideradas “comunidades quilombola”:

O grande obstáculo trazido pelo Decreto 3.912/2001 ao reconhecimento da propriedade dos territórios era a exigência de que estivessem ocupados pelos quilombos desde 1888 e houvesse a presença de remanescentes em outubro de 1988. Assim, o Estado brasileiro estabeleceu critérios artificiais para a propriedade das terras, contribuindo para desqualificar análises antropológicas e sociológicas aplicáveis à identificação das comunidades e seus territórios e estabelecendo uma situação de total incompatibilidade entre as categorias “oficiais” de classificação e à realidade das comunidades remanescentes de quilombos (CALDAS e GARCIA, 2007).

Corroborando a crítica acima, Almeida (2002) chama à atenção para esse entendimento “frigorificado” do conceito de quilombo, que tem contribuído para tornar morosa a titulação das comunidades quilombolas. Assim sendo, percebemos que a noção de quilombo apresentada na CF/1988 e atos normativos consequentes estão atrelados a uma concepção jurídica reducionista e obsoleta, evidenciados pela utilização do termo “remanescentes”, como algo que está em processo de desaparecimento ou extinção:

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. A relativização dessa força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos agentes sociais que viveram e construíram essas situações hoje designadas como quilombo (ALMEIDA, 1998, p. 63).

⁴⁹ <http://global.org.br/programas/direito-a-terra-das-comunidades-remanescentes-de-quilombos-o-longo-e-tortuoso-caminho-da-titulacao/>, acesso em 26/06/2015.

Mais adiante, deteremo-nos em “relativizar” com maior acuidade as diversas situações de quilombo que ocorreram no Brasil e a legitimidade das autoatribuições concebidas pelos próprios quilombolas. Pretendemos com isso ampliar o olhar sobre este conceito, como já enfatizamos, para além da perspectiva jurídica do período colonial e imperial, já discutida no primeiro capítulo desta dissertação. Por ora, voltemos à análise das legislações quilombolas.

Em função de seu caráter restrito e burocrático, o Decreto nº 3.912/2001 vigorou por um curto período de tempo. Já em 20 de novembro de 2003, com a alternância da presidência da república de Fernando Henrique Cardoso para a de Luiz Inácio Lula da Silva, foi divulgado o Decreto nº 4.887 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68 do ADCT. Quais mudanças ocorreram entre este e o anterior?

A partir de então, foi transferida do Ministério da Cultura para o Incra⁵⁰ a competência para a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como a determinação de suas demarcações e titulações. Contudo, um dos pontos importantes neste decreto diz respeito à definição de quilombo:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Artigo 2º, Decreto 4.887/2003).

A mudança traduzida nesse artigo apresenta aspectos relevantes para o entendimento e caracterização das comunidades quilombolas, pois, a partir de então, cabe a própria comunidade o autoreconhecimento enquanto quilombolas. O amparo legal para isso é fornecido pela Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), cujas determinações foram incorporadas à legislação brasileira pelo Decreto Legislativo 143/2002 e Decreto Nº 5.051/2004. Após o autoreconhecimento

⁵⁰ O Incra é o órgão competente, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. Os estados, o Distrito Federal e os municípios têm competência comum e concorrente com o poder federal para promover e executar esses procedimentos de regularização fundiária. Para cuidar dos processos de titulação, o Incra criou, na sua Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, a Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) e nas Superintendências Regionais, os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas.

enquanto comunidade quilombola, é de responsabilidade da Fundação Cultural Palmares emitir uma certidão sobre essa autodefinição. O processo para essa certificação obedece norma específica desse órgão (Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26 de novembro de 2007).

Em posse dessa certidão de autoreconhecimento e com base na Instrução Normativa nº 57⁵¹, de 20 de outubro de 2009, as comunidades, usualmente representadas pelas respectivas associações comunitárias, podem encaminhar à Superintendência Regional do Incra do seu estado uma solicitação de abertura de procedimentos administrativos para acessar as políticas de regularização de territórios quilombolas.

De acordo com o INCRA, após a abertura do processo administrativo, a primeira parte dos trabalhos consiste na elaboração de um estudo da área, destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. Uma segunda etapa é a de recepção, análise e julgamento de eventuais contestações. Aprovado em definitivo esse relatório, o Incra publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola.

Posteriormente, é realizada a regularização fundiária, com desintrusão de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. Por fim, ocorre a concessão do título de propriedade à comunidade. Este título é coletivo, pró-indiviso e em nome da associação dos moradores, registrado no cartório de imóveis, sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada. Na sequência, apresentamos as etapas relativas ao processo de regularização fundiária.

⁵¹ Regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas *por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e o Decreto nº 4.887/2003.*

Etapas da REGULARIZAÇÃO QUILOMBOLA

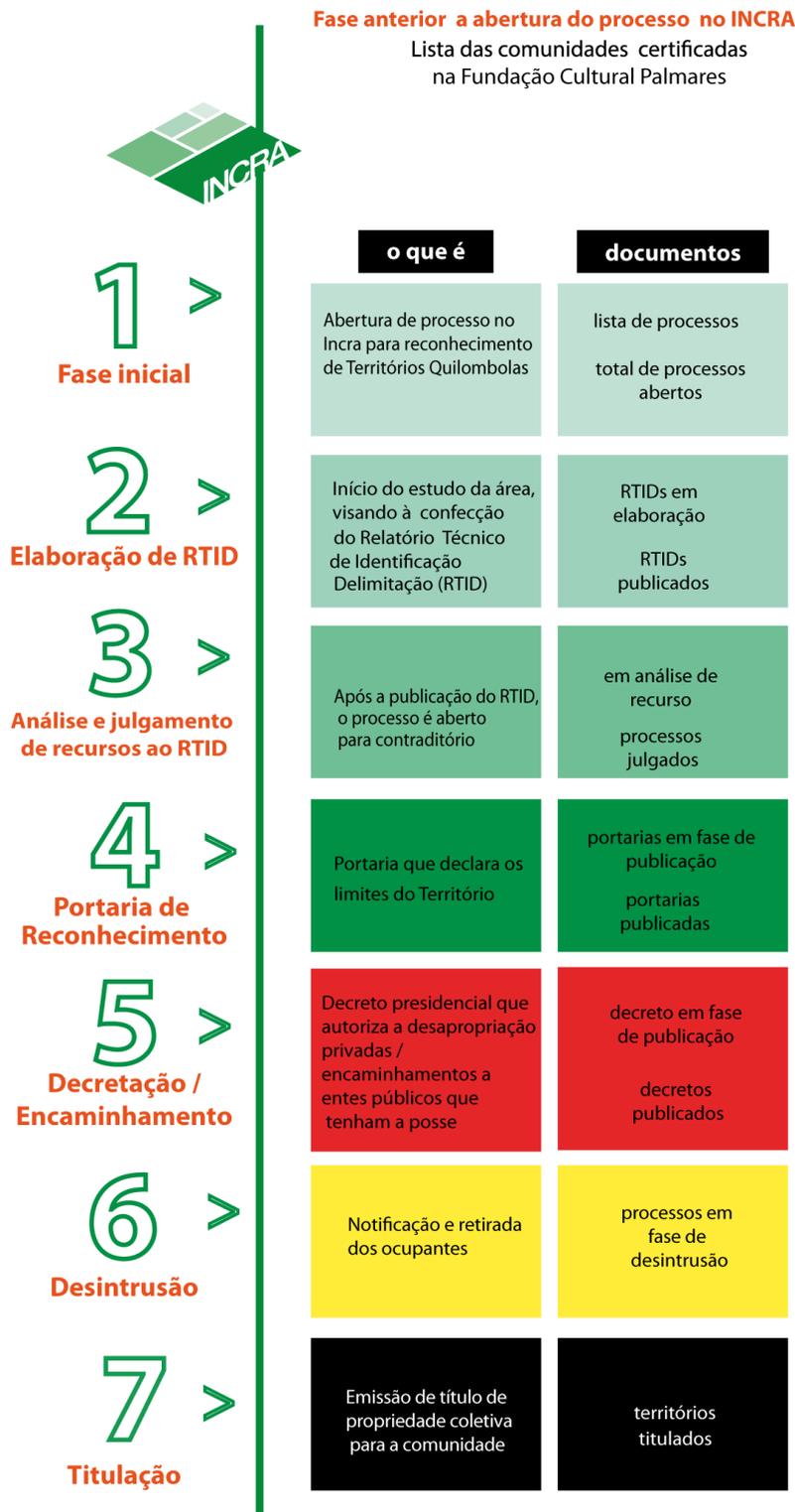


Figura 26 – Quadro Geral da Política de Regularização Quilombola. Fonte: <http://www.incra.gov.br/>

As mudanças normativas ocorridas a partir de 2003 possibilitaram a ampliação de algumas discussões e o acesso a políticas públicas para as comunidades quilombolas. Contudo, a questão fundiária continua sendo o impasse mais sério, tendo poucos avanços diante da demanda a atender. Mesmo constituindo uma identidade autoatribuída, os equívocos interpretativos acerca do conceito de quilombo persistem e fomentam embates no cenário político-conservador, dificultando ainda mais a realização das titulações.

Um fato que atesta esse embate foi a ação protocolada no Supremo Tribunal Federal (STF) pelos atuais Democratas, que exige a revogação do Decreto nº 4.887. Trata-se de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN nº 3.239) interposta pelo então Partido da Frente Liberal (PFL) em junho de 2004, que pede a impugnação do decreto, questionando os critérios adotados para a identificação da condição quilombola e para a delimitação do território, bem como o uso do instrumento da desapropriação.

Nos onze anos passados, desde a protocolação da ação, o julgamento já foi adiado duas vezes: no dia 19 de março de 2015 e no dia 25 do mesmo mês (por tempo indeterminado, devido ao pedido de vista do ministro Dias Toffoli). Sobre a última audiência, destacamos o voto da ministra Rosa Weber, que se mostrou contrária ao posicionamento do relator do processo, o ministro Cesar Peluso, defendendo a constitucionalidade do Decreto nº 4.887⁵².

Ainda que o adiamento de decisões por parte do STF seja comum, cabe ressaltar as implicações da morosidade aos quilombolas. Essa decisão direciona o futuro de garantia de um direito constitucional a esses sujeitos sociais, ameaçando titulações já concedidas e pondo em risco o andamento de processos administrativos em todo o país. O resultado é a angústia e o desgaste do movimento quilombola, que passa a enfrentar a ineficácia dos processos com maior apreensão. Contudo, não podemos deixar de congratular o vigor do povo quilombola para continuar sua luta e o apoio e solidariedade dos demais movimentos e entidades sociais à causa⁵³.

Para ilustrar as dificuldades relativas a essa questão basta recorremos aos números expressos nos dados oficiais de emissão de certificados de autoreconhecimento emitidos pela FCP e ao andamento dos processos administrativos abertos nas

⁵² Para maiores detalhes sobre a última audiência ver: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>, acesso em 26/06/2015.

⁵³ Moção de apoio da CPT à causa quilombola: <http://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/noticias/geral/2511-adi-3239-pedido-de-vista-suspende-julgamento-sobre-terras-quilombolas-no-stf#>, acesso em 26/06/2015.

superintendências regionais do INCRA em todo o país. As informações pontuadas na tabela e no gráfico a seguir ilustram esses números.

TABELA 1 - Situação da Regularização dos Territórios Quilombolas no Brasil

Situação da Regularização dos Territórios Quilombolas no Brasil					
Ano	Títulos Expedidos	Hectares Regularizados	Nº de Comunidades Beneficiadas	Nº de Territórios	Famílias Beneficiadas
1995/2002	46	775.441.17	91	43	6.778
2003/2010	75	212.614.87	99	66	5.147
2011/2015	69	45.406.86	43	34	3.246
Total até julho de 2015	190	1.033.426.90	233	143	15.171

Tabela 1. Fonte INCRA (2015)

GRÁFICO 1 - Títulos Expedidos de Territórios Quilombolas

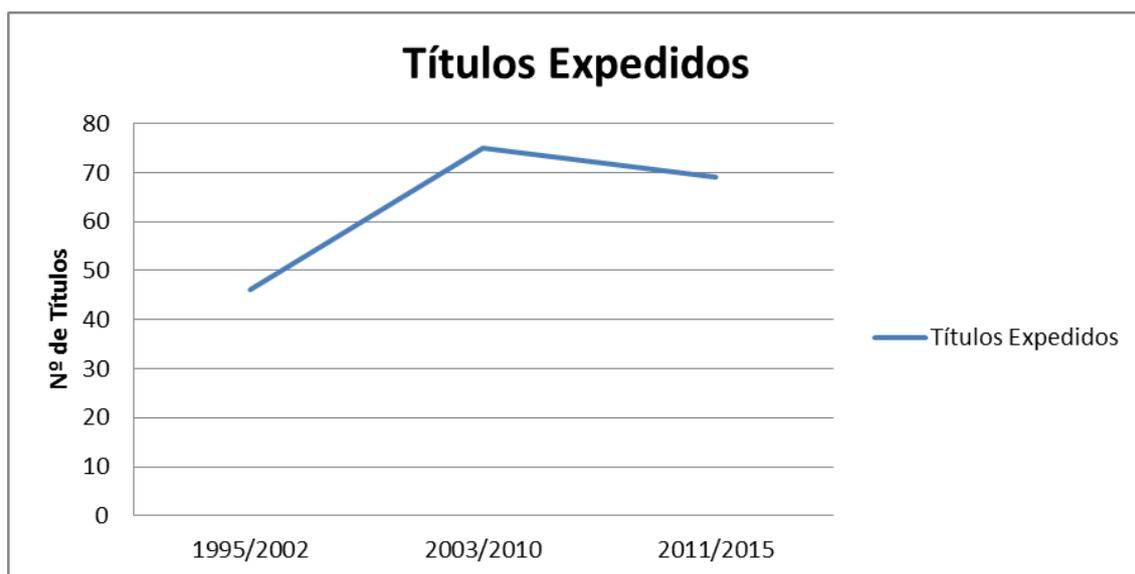


Gráfico 1. Fonte: INCRA

Se levarmos em consideração o tempo decorrido desde as promulgações das legislações, a demanda a ser atendida e o que foi feito até agora chegamos à conclusão de que o andamento dos processos permanece muito aquém do resultado esperado. Conforme o gráfico, de 1995 a 2003 os números de títulos expedidos tendem a crescer. A partir de 2004, durante o governo Lula, houve redução dos títulos, cuja tendência continua a decrescer no governo Dilma. Acreditamos que um dos fatores que justificam esse decréscimo seja a interposição da ADIN nº 3.239.

No intuito de averiguar a realidade do Superintendência Regional da Paraíba – SR/18, entrevistamos a antropóloga Maria Esther Fortes, responsável pelo Serviço de Regularização Quilombola do estado. Em se tratando de uma demanda ampla e urgente, o que nos foi relatado comprova que a limitação no número de pessoal especializado dentro da própria instituição é um fator que atrapalha desde o início:

Eu acho que falta gente, com certeza. Nós temos tido algumas dificuldades muito grandes para cumprir algumas etapas dos processos porque, por exemplo, existe uma etapa em que a gente tem necessidade de um agrônomo. Embora o INCRA tenha vários agrônomos lotados aqui né, a gente teve muita dificuldade de conseguir, a gente não tem um agrônomo lotado aqui no setor, que seja responsável pelos processos aqui dos quilombolas. Então a gente tem que ficar “caçando” os agrônomos, assim, é a maior dificuldade. [...] Aí temos necessidade de gente da cartografia também pra nos atender, na hora de fazer um mapa e tal. E muitas vezes o ideal seria que essas equipes fossem pra campo juntas desde o início do trabalho pra que pudesse sendo feito tudo simultaneamente. Aqui a gente não tem condições de fazer isso! De deslocar alguém da cartografia e algum dos agrônomos pra ir fechando junto com o antropólogo o relatório. A gente acaba sempre fechando primeiro o relatório antropológico e depois deslocando essas pessoas, e dependendo da agenda deles, porque são poucos também. Agrônomos têm mais, mas a disponibilidade é muito pequena. E cartografia a gente tem assim, dois “gatos pingados” pra atender o INCRA inteiro, então também temos essa dificuldade (Depoimento concedido pela antropóloga da SR- 18 em julho de 2015).

Como podemos observar, a falta de sincronia na realização das tarefas exigidas a cada etapa do processo impossibilita a eficácia dos resultados. Uma vez que tais etapas são concatenadas, a não conclusão ou conclusão parcial de uma etapa passa a estagnar a seguinte e assim o processo como um todo. Dessa forma, a dependência de outras instâncias também não facilita:

E tem a parte também de cadeia dominial⁵⁴, que a gente tem que fazer o levantamento. Então nós não temos ninguém experiente fazendo esse trabalho. E aí a gente faz da maneira como a gente consegue só que, por exemplo, a gente tem dificuldades com cartórios, sabe. A gente pede a documentação no cartório, e quando essa documentação chega, as vezes chega incompleta ou o cartório demora pra entregar,

⁵⁴ Por cadeia dominial entende-se a relação dos proprietários de determinado imóvel rural, desde a titulação original pelo Poder Público até o último dono (atual proprietário). O estudo, feito junto ao Cartório de Registro de Imóveis, é utilizado pelo Incra para o cadastramento de imóveis rurais e emissão do Certificado de Cadastro de Imóvel Rural, o CCIR. Está presente em praticamente todos os processos administrativos da autarquia e é de extrema importância para que o Incra nunca venha a pagar uma eventual desapropriação a quem não é efetivamente dono da área. Fonte: <http://www.incra.gov.br/o-que-e-cadeia-dominial>, acesso em 07 de julho de 2015.

enfim...as vezes se perde aqui dentro do INCRA, são essas coisas. Então tudo torna o processo moroso, a dificuldade pra juntar essas coisas pra que tudo funcione nos prazos que a gente gostaria é muito complicado. E o próprio número de etapas do processo administrativo torna ele super moroso também (Depoimento concedido pelo antropóloga da SR- 18 em julho de 2015).

Se a conjuntura legal a ser obedecida já não tem colaborado com a execução das titulações desses territórios, questionamos a entrevistada a respeito do agravante representado pela ADIN nº 3.239 e o impacto da dubiedade em torno do resultado dessa decisão pelo STF:

Aí o fato da ADIN, dela tá em suspensão, não se sabe ainda se o supremo vai ser contra ou a favor, também faz com que a instituição inteira né, o INCRA lá de Brasília, também dê uma puxada no freio de mão. Por que fala, de repente a gente vai liberando, vai liberando coisas e chega lá no fim o decreto é considerado inconstitucional, a gente gastou recurso, tempo, expectativa das comunidades e isso tudo vai por água abaixo (Depoimento concedido pelo antropóloga da SR- 18 em julho de 2015).

O diálogo com a antropóloga Ester Fortes, bem como as pesquisas documentais e bibliográficas realizadas nos proveram de argumentos essenciais para interpretarmos essa conjuntura complicada envolvendo a titulação de terras quilombolas. Diante do exposto, é irrefutável afirmar que além do preconceito racial com indivíduos afrodescendentes, constata-se no Brasil um racismo institucional, conforme já atestado pela ONU em estudo realizado em 2014⁵⁵.

Essa forma de discriminação racial institucionalizada se materializa nas práticas do Estado brasileiro para reconhecer e executar políticas públicas de igualdade racial e ações afirmativas. Uma vez que as instituições são compostas por pessoas, destacamos a influência das reações majoritariamente conservadoras e preconceituosas da sociedade civil.

Estas reações são reforçadas ainda pelo que é difundido cotidianamente nos meios de comunicação mais influentes do país, a despeito das políticas destinadas ao povo negro. O discurso segregador orquestrado pela grande mídia tem amparo no mito da democracia racial⁵⁶ e numa concepção classista de meritocracia, que é abraçado por forças políticas elitistas e conservadoras e aclamado pelo senso comum. Em seu script, a

⁵⁵ Ver: <http://www.geledes.org.br/relatorio-da-onu-diz-que-brasil-tem-racismo-institucional/>, acesso em 07 de julho de 2015.

⁵⁶ Cf. Chauí (2000), Bernardino (2002), Guimarães (2006), Reis (2009).

condição social do negro ainda se justifica pela “vadiagem” e a existência de quilombolas é uma falácia encerrada com a abolição da escravidão.

Não obstante, sendo mais uma das inúmeras comunidades constituídas por negros e autoreconhecidas quilombolas no Brasil, buscaremos analisar no item subsequente como a comunidade quilombola Ipiranga tem se mobilizado para acessar os seus direitos.

3.1 Fazendo a própria história: identidade étnica, organização política e autoreconhecimento na Comunidade Quilombola Ipiranga

O trajeto até lá é composto por paisagens diferenciadas, um misto de urbano e rural, com áreas de comércio, bares, praias e também de matas, criação de animais e plantações em quintais. Ao longo da PB008 passamos ainda pela comunidade quilombola de Paratibe, uma das duas comunidades quilombolas urbanas autoreconhecidas na Paraíba.

Ao longo do caminho observa-se também a forte presença da especulação imobiliária, com placas anunciando venda e aluguéis de lotes e estabelecimentos. No que diz respeito à infraestrutura, podemos observar que não tem ocorrido a manutenção das estradas, pois nos deparamos com muitos buracos no asfalto. Além disso, outro problema infraestrutural é a ausência de iluminação nas vias públicas, havendo trechos imensos sem postes, o que dificulta e torna vulnerável o deslocamento até a comunidade, sobretudo à noite. Uma placa artesanal indica o acesso à comunidade. A partir de então, a estrada segue não mais no asfalto, mas no barro.



Figura 2711 - Quilombo Ipiranga. Fonte: Acervo da autora.

Com o objetivo de entender como ocorreu o processo de autoconhecimento da Comunidade Quilombola Ipiranga dialogamos com Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, líder comunitária que esteve à frente do processo. Inicialmente, chamamos à atenção para o fato de que a história do Ipiranga está intrinsecamente vinculada com a história de duas outras comunidades do Litoral Sul da Paraíba, localizadas no mesmo município, que também foram autoconhecidas como quilombolas: Gurugi e Mituaçu⁵⁷, sobretudo a primeira.

Logo que indagamos a Ana sobre o início do processo administrativo, a representante da comunidade iniciou sua fala observando que os moradores do Ipiranga costumavam dizer que eram “do Gurugi” quando iam às feiras vender seus produtos. A razão para isso era o fato do Gurugi ser mais conhecido:

⁵⁷ A Comunidade Quilombola Mituaçu recebeu a certidão de Comunidades Remanescentes de Quilombos – CRQs em 19/08/2005 e a Comunidade Quilombola Gurugi em 28/07/2006.

Então quando a gente andava pra cidade, o pessoal dizia: ‘Vocês são de onde?’. Aí a gente dizia somos do Gurugi, porque era mais conhecido. A gente sabia que era de Piranga, mas ninguém falava (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento).

A gente sempre se autodenominou Gurugi. Desde que íamos pras feiras vender os produtos e diziam: “Vocês moram aonde?” “Gurugi”, e Gurugi ficou, né? E de repente, a gente viu que a gente tinha duas histórias diferentes (Depoimento Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos).

Enquanto não havia necessidade da distinção entre as duas comunidades, os moradores do Ipiranga se autodenominavam como sendo do Gurugi. Ana afirma que foi o processo de luta pela terra que envolveu os moradores das duas comunidades e induziu o grupo à reflexão de que apesar de estarem relacionadas, as origens das comunidades Ipiranga e Gurugi eram diferentes, emanando suas singularidades.

Esse fato nos remeteu a Bosi (1994, p. 48) que em sua análise da memória, realça o que identifica como princípio dialetizador dos estudos de Henri Bergson, afirmando que “é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde”:

Gurugi tem uma característica, que foi uma luta de terras né, passou por um processo de luta, houve assassinatos, pelo menos Gurugi II, Gurugi I foi mais calmo. Ipiranga não, sempre tiveram seus títulos. E a gente ia mais dar apoio mesmo. Lá tinha mãe Bu e pai Caboclo, que foram duas pessoas que a gente chama da pilastra da criação do quilombo de lá. Aqui minha mãe já contava que era Torquata, que era uma negra refugiada, que ela viveu muito tempo aqui (Depoimento Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos).

As questão das terras do Ipiranga... sentamos começamos a conversar, aí quem sabia mais contava, a gente conversava, o outro contava menos e assim fomos acertando a história do Ipiranga porque aqui só morava cinco famílias. Tinha escrava, aqui na frente mesmo tinha uma escrava e chamava-se Torcata (Depoimento de Lenita Lina do Nascimento, 72 anos).

Diante do exposto, verificamos que a identidade étnica emerge num processo de luta e mobilização política frente à ameaça a direitos territoriais dos grupos. Uma organização política interna para o processo de autoreconhecimento, mediante a criação de uma associação comunitária, foi necessária aos habitantes do Ipiranga para demandar do Estado brasileiro o acesso a direitos:

Comunidades quilombolas em processo de luta e de mobilização elaboram uma percepção de justiça que passa necessariamente pela efetivação de seus direitos territoriais. O processo de emergência identitária é indissociável de semelhante percepção (ALMEIDA, 2013, p. 16).

Então tem muitas histórias de como essas terras foram adquiridas, que é diferente de Gurugi. E quando surgiu, a partir do governo Lula, o reconhecimento do povo negro, do povo quilombola, a gente começou a despertar pr' aquilo. Então, vamos criar uma associação né, a gente começou a se reunir, nas casas, no quintal das casas. E se reunir: “Vamos criar uma associação?” “Vamo!” e começamos esse processo. Depois da criação da associação a gente começou a fazer o autoreconhecimento. O movimento negro, balula⁵⁸, esse pessoal aí, foi dando as orientações pra gente de como é que a gente fazia esse autoreconhecimento, fizemos e viemos pra Brasília, aí já desmembrou Gurugi do Ipiranga. Aí Gurugi passou a fazer sua própria história e nós também (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos. Grifos nossos).

Percebemos que a assunção dessa identidade atribuída fortaleceu a autonomia do grupo em diversos aspectos. Conforme ressalta Barth (2000), a identidade étnica pode ser manipulada diante do contexto político, por assimilação e nas relações interétnicas.

Para tratar de um tema tão complexo e fluido quanto à identidade buscamos suporte nas discussões feitas por Hall (2006; 2009) e Arruti (1997). Examinando as concepções de identidade desde o Iluminismo até suas acepções pós-modernas, Hall (2006) nos ajuda a entender o conceito a partir de diferentes conjunturas sociais e culturais. A identidade não é fixa, portanto, para analisá-la é preciso romper com os ideários essencialistas, pois os sujeitos estão em constante transformação, e a identidade é construída nesse processo de tensão entre o eu e o outro, logo, é relacional. No caso do Ipiranga, a tensão foi estabelecida com a luta pelo território na qual estiveram envolvidos e, impeliu os habitantes a fazerem “sua própria história”, assumindo suas diferenças em relação aos outros.

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades estas que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente (...). A identidade

⁵⁸ Para mais informações sobre o militante negro João Silva de Carvalho Filho, o Balula, ver: <http://diretodosanhua.blogspot.com.br/2008/04/balula-morreu-viva-balula.html> e http://www.obeabadosertao.com.br/v3/ativista_cultural_joao_balula_e_sepultado_na_capital__1019.html#, acesso em 4 de julho de 2015.

plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2006, p. 12-13).

No caso dos grupos étnicos, mais especificamente das comunidades quilombolas, a assunção desta identidade emerge mediante a disputa por recursos territoriais, fato que demanda reflexões acerca da “cultura e origem comum”, como pontua Arruti (1997). É o que observamos em Ipiranga: a adoção da identidade diferenciada torna-se um instrumento de luta para essa coletividade, que tem no autoreconhecimento um meio para assegurar o território, construído socialmente, e representa um recurso de reprodução social.

A ‘plasticidade identitária’ formadora desses grupos permite, efetivamente, que eles ‘resgatem’, ‘recuperem’, elementos substantivos de identidade que passam a integrar seus processos de emergência, mas como ‘matérias-primas’ que precisam ser manufaturadas pelas forças mobilizadas no seu interior, na forma de desejos coletivos (ARRUTI, 1997, p. 28).

No Ipiranga, assim como observamos em outras comunidades quilombolas na Paraíba, as forças mobilizadora têm sido impulsionadas majoritariamente pelas mulheres. Acreditamos que a possibilidade de reivindicação de direitos despertou nestas mulheres a vontade de assumir um posicionamento político, paralelamente e transcendentemente as suas atuações como donas de casa e esposas, na tentativa de alcançar os desejos coletivos da comunidade. Tanto o é que desde sua fundação os cargos da diretoria da associação só foram ocupados por mulheres:

A primeira presidente foi Walquíria, depois ela começou a subir, subir, subir, aí ela foi embora pra João Pessoa né, deixou o quilombo. Mas as raízes dela são daqui. De dois em dois anos tem eleição, eu já vou passando por dois mandatos, o segundo mandato depois de Walquíria foi meu... Não, o segundo foi de Edilma, o terceiro foi meu, o quarto foi Josélia e agora o quinto eu de novo. Só mulheres, a diretoria⁵⁹ é toda formada por mulheres. As reuniões são de quinze em quinze dias e se você vier pras reuniões a predominância maior aqui é mulher (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos).

⁵⁹ Os cargos que compõem a diretoria da ACNI são: presidente, vice-presidente, tesoureiro, secretário, primeiro secretário, segundo secretário, primeiro conselho fiscal, segundo conselho fiscal, terceiro conselho fiscal e três suplentes do conselho.

Consideramos que a identidade quilombola redimensionou a visão que essas mulheres tinham de sua própria condição de gênero. A organização para o reconhecimento de uma identidade diferenciada proporcionou transformações no papel assumido por elas. Assim, conforme Sales (2007, p. 438), “ao ingressar em movimentos, as mulheres rurais criam possibilidades de se afirmarem como portadoras de um saber-poder no campo da política, que lhes proporcione também repensar seu cotidiano”.

Enfatizamos ainda que esse protagonismo feminino já podia ser verificado em gerações anteriores de mulheres do Ipiranga, especialmente na família da atual presidente. Sua mãe, D. Lenita, foi a primeira mulher candidata à prefeita no município do Conde e, sua avó Lina, destacou-se como professora no município.

O nome da minha mãe era Lina, tem uma escola aqui embaixo com o nome dela, ela era professora. A professora que ensinou esse pessoal daqui tudinho, tudo foi ela que ensinou. Aí só tinha essa escola que era escola do estado mas não tinha. Ela ensinava na casa dela, quando era muita gente ela pedia outra casa maior. Aí botava uns tamborete a gente se sentava. Aí quando não dava mais, que o pessoal pedia a casa, aí já ia pra outro canto. Até que ficamos na igreja por muito tempo. Aí o Pimentel pediu a igreja dizendo que era pra ajeitar, aí deixa que foi pra derrubar, aí derrubou. Aí ela voltou a ensinar na casa dela. Faltava uns ano pra ela se aposentar aí ela foi e terminou na casa dela (Depoimento Lenita Lina do Nascimento).

Esses fatos elucidam a representatividade das mulheres do Ipiranga no enfrentamento de adversidades sociais e políticas ao longo de gerações, seja pelo pioneirismo de concorrer numa disputa política em um cenário machista e oligárquico ou mesmo na árdua tarefa de educar em condições desfavoráveis. No contexto do autoreconhecimento, há representatividade novamente quando três dos cinco declarantes da certidão foram mulheres.



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade Ipiranga**, localizada no município de Conde, Estado da Paraíba, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 06, Registro n. 688, fl. 198, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Joana Rodrigues da Silva – CPF/MF nº 395.424.404-72
Benedita Lourenço de Moura – CPF/MF nº 981.270.674-82
Paulo da Silva Batista – CPF/MF nº 726.274.414-34
Marcos do Nascimento Santos – CPF/MF nº 035.393.534-45
Lucilene Maria dos Santos – CPF/MF nº 885.176.404-20

Eu, **Miriam Caetana de Souza Ferreira**, (Ass.) *Miriam Caetana de Souza Ferreira*
Diretora-Substituta da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, à lavrei s a
extraí. Brasília, DF, **08 de setembro de 2006.**

O referido é verdade e dou fé.

Ubiratan Castro de Araújo
Ubiratan Castro de Araújo
Presidente

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
Fone: (0 XX 61) 3424-0106(0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
E-mail: chefiadegabinete@palmars.gov.br <http://www.palmars.gov.br>

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)

Figura 28 – Certidão de Auto-Reconhecimento da Comunidade Quilombola Ipiranga.
Fonte: Acervo da autora.

Com o autoreconhecimento concretizado, o passo seguinte foi a abertura do processo administrativo no INCRA. Na entrevista realizada com a antropóloga da instituição, nós a questionamos sobre o processo do Ipiranga. Conforme nos foi relatado, a abertura do processo foi solicitada durante o primeiro mandato de Ana Lúcia na ACNI:

A gente tinha sido provocado para iniciar esse relatório lá pela Ana, que estava na época na diretoria da associação. Aí ela relatou vários problemas de lá, que ela relacionava com a questão do território mesmo, da falta de controle, digamos assim, da comunidade sobre o território e pediu para que o INCRA desse início ao processo. Daí nós fizemos uma licitação, incluímos Ipiranga na licitação, e Nivaldo foi fazer o relatório (Depoimento concedido pelo antropóloga da SR- 18 em julho de 2015).

O relatório antropológico da Comunidade Quilombola Ipiranga foi concluído no mês de janeiro do ano de 2013. Porém, este relatório é apenas uma das diversas etapas do processo administrativo. Posteriormente, diversas outras etapas devem ser concluídas antes da publicação do RTID. A não conclusão, ou melhor, nem mesmo o início da elaboração das etapas seguintes tem impossibilitado o andamento do processo administrativo do Ipiranga.

O relatório antropológico que está pronto. Mas ele é apenas uma peça dessa teia. Você tem que fazer um mapa e um memorial descritivo do território que está sendo pleitiado, por que o INCRA lá em Brasília vai se basear em que pra titular esse território? A gente não pode chegar lá e impôr, isso tem que ser dito pela comunidade. E aí, depois disso a gente tem que fazer o levantamento dominial de todo mundo que tá lá dentro: quem é quilombola quem não é, tem título ou não tem, tem documento em cartório, onde é que tá isso... Então tem todo um trabalho ainda pra fazer, é um trabalho grande (Depoimento concedido pelo antropóloga da SR- 18 em julho de 2015).

Como verificamos, a dimensão hegemônica do território foi o que demandou mais uma mobilização política da comunidade para iniciar no INCRA a segunda etapa para a regularização quilombola: a elaboração do RTID. O entrave no prosseguimento tem ocorrido, de acordo com o INCRA, na dificuldade da comunidade em apontar a abrangência do território pleitiado. Esse ponto, inclusive, foi difícil de ser abordado durante a elaboração do laudo antropológico.

Para estudar a fundo as circunstâncias responsáveis pela conformação desse quadro achamos pertinente o diálogo com Almeida (2002, 2008 e 2013) e Little (2002) no tocante à relativização do conceito de quilombo e povos tradicionais e no entendimento da ocupação de terra por esses povos, que ocorre de maneira diferenciada.

Para tanto, ainda que no âmbito legal os quilombos sejam denominados de “terras tradicionalmente ocupadas” e seus ocupantes de “povos e comunidades tradicionais”, há que se relativizar, reconhecer e considerar tanto as situações que desencadearam o processo de territorialização quanto a identidade desses povos. É preciso que predomine um afastamento da concepção inercial do passado para entender a dinâmica do presente. Esse exercício nos auxilia na percepção da identidade étnica como critério político-organizativo e mobilizador para fazer frente ao Estado nacional.

A condição de ex-escravos, a descendência afrobrasileira, a memória da escravidão, as estratégias de resistência suscitaram nos mais diversos pontos do território brasileiro os amplos processos de emergência étnica. Esmiuçando os elementos constitutivos do conceito histórico de quilombo, Almeida (2002) destaca cinco deles para, posteriormente, contrapô-los a circunstâncias históricas que ocorreram no país, tão legítimas quanto, porém consideradas destoantes das tidas como essenciais.

Esses cinco elementos enfatizados pelo autor supracitado são: primeiramente a fuga, sendo a situação de quilombo atrelada a escravos fugidos. O segundo é que o quilombo sempre comportaria uma quantidade mínima de “fugidos”, minimalisticamente definida. O terceiro é relativo à localização, que deve ser marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada “civilização”. O quarto diz respeito ao chamado “rancho”, ou seja, se há moradia habitual, consolidada ou não, enfatizando as benfeitorias porventura existentes. E o quinto seria essa premissa: “nem se achem pilões nele” – indício que representa a autonomia produtiva do grupo. Dessa forma, esses cinco elementos funcionaram como definitivos e como definidores de *quilombo*. E como afirma Almeida (2002, p. 48): “jazem encastoados no imaginário dos operadores do direito e dos comentadores com pretensão científica.”

Pelo exposto fica evidenciado que esses referenciais não devem se manter como uma camisa-de-força para a definição da identidade étnica das CRQs. No prefácio de *Quilombos: a realidade de hoje e os desafios para o futuro* – que retrata a situação das comunidades quilombolas na Paraíba –, Almeida (2013) chama à atenção para o *modus operandi* do mercado de terras no país, incompatível com a forma de relação das

comunidades tradicionais. Portanto, essa recusa de titulações definitivas das terras quilombolas evidencia:

Uma prática de dominação intimamente ligada à ideologia da concentração fundiária como sinônimo de “progresso”, numa economia agrário-exportadora, apoiada na monocultura, na concentração fundiária e em formas de imobilização da força de trabalho - características das “novas *plantations*” e da circulação de *commodities*, que remetem, de certo modo, à sociedade colonial (ALMEIDA, 2013, p. 12).

Essa prática tem dificultado a conformação das titulações e também a realização de uma reforma agrária eficaz. De acordo com Little (2002), a diversidade fundiária do Brasil foi pouco conhecida e reconhecida pelo Estado brasileiro. Considerando ainda a diversidade cultural, temos nas sociedades indígenas e comunidades quilombolas seus maiores representantes. O autor chama também à atenção para a heterogeneidade interna desses povos tradicionais.

Nesse sentido, ele argumenta que a questão fundiária vai além da distribuição de terras: relaciona-se, sobretudo, à problemática centrada nos processos de ocupação e distribuição territorial, que estão ligadas às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. Esse reconhecimento territorial dialoga com o que Little (2002) chama de “teoria da territorialidade”, que consiste no esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se em seu território.

Assim, o território surge a partir das condutas de territorialidade de cada grupo social, sendo um produto histórico de processos sociais e políticos, conforme Raffestin (1993), Haesbaert (2004) e Souza (2003), quando tratam da territorialidade no singular e no plural:

A territorialidade, no singular, remeteria a algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, de acordo com o que se disse há pouco, relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial. As territorialidades, no plural, significam os tipos gerais em que podem ser classificados os territórios conforme suas propriedades, dinâmica, etc. (SOUZA, 2003, p. 99).

As territorialidades nesse sentido se constituem de dinâmicas efetuadas pelas comunidades, no caso específico do Ipiranga, cujo mote de uso – descrito nos capítulos anteriores – se manifesta na apropriação do espaço de atividades produtivas como caça,

pesca e agricultura. Em suma, o conceito consoma-se por meio de relações de poder geradas pela luta e permanência na terra.

Um dos elementos mais contundentes dessa territorialidade se dá por meio da criação do museu quilombola do Ipiranga. Nele, as formas de uso são concentradas em um espaço que misturava o passado e o presente.

3.2 O Museu como memória de um espaço-tempo em movimento

A memória 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 a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF, 1996, p. 477).

A categoria memória nos auxilia no entendimento e na valorização das narrativas que evidenciam um passado que foi por muito tempo silenciado. Para os povos étnicos, como é o caso das comunidades quilombolas, a memória é um importante componente na construção da identidade, pois é através dela que as práticas culturais se mantêm vivas e sua trajetória de luta e resistência é registrada. Ao discutir sobre memória, principalmente a memória coletiva, o historiador francês Jacques Le Goff (1996) ressalta sua importância ao afirmar que a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva.

A criação do Museu Quilombola do Ipiranga demonstra a preocupação que as líderes comunitárias tiveram em preservar as evidências físicas de sua história, de seu passado e, portanto, de sua identidade. Na casa em que hoje funciona o museu, D. Lenita residiu por muito tempo. Posteriormente, dois de seus filhos chegaram a morar lá. Porém, Ana nos explicou que para a construção de 69 casas populares pelo governo federal na comunidade exigia-se que as casas de taipa fossem derrubadas. Poucas ainda restavam na comunidade. Foi quando ela, juntamente com sua mãe, teve a ideia:

Aí a gente sempre conversou com mãe e eu disse: mãe a gente tem tanta coisa. Tem ferro de passar, tem panela de barro. Por que que a gente não transforma essa casa num museu? E mãe disse “É!”. Aí começamos a ter essa idéia né! (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos).

A ideia foi reforçada por uma visita que Ana fez ao Quilombo dos Quarenta em Triunfo, na divisa da Paraíba com o Rio Grande do Norte. Ela nos contou que neste quilombo havia um museu que, em seu exterior, diferenciava-se do museu do Ipiranga por sediar uma casa de alvenaria. No entanto, internamente, esse museu possuía utensílios ainda mais antigos que os do Ipiranga, chegando mesmo a ter um “tronco de castigo”.

Após essa visita, Ana retornou ao Ipiranga inspirada e sentou com sua mãe para organizar tanto a estrutura quanto o acervo do museu. No que se refere à estrutura, praticamente não foi feita nenhuma modificação, com exceção do chão, que era de cimento e foi quebrado para que voltasse a ser de barro.



Figuras 29, 30, 31 e 32 – Sede do Museu Quilombola do Ipiranga.
Autoria: Mayra Porto e Daniel Paulino Araújo. Fotos tiradas em janeiro de 2014 e junho de 2015.

Já em relação ao acervo, houve um levantamento dos objetos e utensílios que pertenceram aos avós e bisavós da interlocutora. A maior parte desses objetos e utensílios eram de propriedade da família de D. Lenita, exceto um pilão e duas panelas de barro (doadas pelo sogro de uma das filhas de Ana); bem como a janela e uma esteira onde são colocadas as fotos, que foi feito por uma moradora do Gurugi. Há que se pontuar que um dos dois ferros de passar e um rádio são objetos descritos pela entrevistada como “modernos” em relação aos demais. Ao se lembrar do rádio, Ana relatou que a primeira vez que D. Lenita ouviu um rádio foi aos vinte e poucos anos. Sua reação: assustou-se e “fez carreira dentro dos matos”, amedrontada com a novidade.

Além dos objetos e utensílios conservados no interior da casa, que buscam retratar como os ancestrais dos habitantes da comunidade viviam, nos entornos da casa são cultivadas espécies vegetais que foram e continuam sendo utilizadas pelo grupo para fins medicinais e culinários.



Figuras 33 e 34 – Horta cultivada nos entornos da sede do Museu Quilombola do Ipiranga. Autoria: Mayra Porto. Foto tirada em Janeiro de 2014.

O Museu Quilombola do Ipiranga foi inaugurado em maio de 2013. Sobre o funcionamento do museu, algumas das crianças e adolescentes fizeram um curso de “Guias Mirins” oferecido pelo Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae). A intenção foi fazer com que essa nova geração da comunidade pudesse aprender ainda mais sobre o passado do Ipiranga e que fossem eles os responsáveis pela apresentação desse acervo.

Durante a visita ao museu pudemos perceber que, apesar do nervosismo, os guias mirins procuram apresentar o significado de cada um dos objetos e utensílios do acervo do museu. Cada guia é responsável pela apresentação de um cômodo da casa, trabalhando em equipe. A pequena casa é formada pelos seguintes cômodos: uma sala, uma cozinha, um quarto e um cômodo que a organização do museu transformou em uma pequena biblioteca, compostas por livros doados e trabalhos de arte e artesanais, como as bonecas de pano.



Figura 35 – Objetos e utensílios que compõem a sala do Museu Quilombola do Ipiranga.
Autoria: Mayra Porto, Daniel Paulino Araújo e Amanda Marques

Ao adentrarmos na casa, o primeiro cômodo ao qual temos acesso é a sala. Nela encontramos objetos, instrumentos e utensílios variados utilizados para finalidades diversas, a exemplo de um andajar de criança, um santuário que mescla caboclo velho e santos, bem como um candeeiro – retratando os aspectos simbólicos da cultura da comunidade quilombola Ipiranga.

Por algum tempo, em função de problemas causados pela interferência dos pais dos guias, a interlocutora explicou que se afastou da administração do museu. Contudo, retomou a presidência da associação, Ana Lúcia nos informou que está retornando a organização: *“Estou retomando de novo, fui eu quem criei, então ele vai voltar pra minha administração. Não quero ser a dona, mas tá muito complicado o processo”*. As complicações as quais ela se refere dizem respeito à necessidade de ter sempre um adulto por perto para auxiliar no funcionamento e gerenciamento. Além disso, ela confidenciou que tem tido uma preocupação em relação aos guias mirins: estão desenvolvendo uma visão mercadológica da atividade⁶⁰. Ela explicou que a visão que sucitou a criação e o objetivo que norteia a manutenção do local não correspondem a essa lógica:

Se eu tivesse visão de dinheiro, já tava a placa do Governo Federal ali, o governo bancando, mas não é essa visão que eu quero. Se depender de mim ele nunca vai ser do governo, isso aí. Pra botar uma placa e ser dono e vir um bocado de gente querer mandar e desmandar. Não! Eu só quero que as pessoas vejam como é que a gente vivia há 100-150 anos atrás (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento, 53 anos).

Mantendo essa visão mais autônoma da administração do museu, a líder comunitária revelou que atualmente o local está necessitando de uma reforma urgente em seu teto, que ainda não foi iniciada pela falta de recursos. No entanto, deixa evidente o seu entendimento de que o problema pode ser solucionado mediante uma chamada na comunidade para tentar conseguir alguém que possa contribuir financeiramente, pois a madeira e os materiais necessários podem ser encontrados na comunidade, o que falta é a mão-de-obra.

As atividades do museu se intensificam nos dias em que acontece o coco de roda na comunidade. Os frequentadores desta festividade aproveitam este momento para conhecer um pouco da história do grupo.

⁶⁰ Para entrada e apresentação guiada no Museu Quilombola do Ipiranga é cobrada uma tarifa simbólica de R\$ 2,00.

3.3 O Coco de Roda Novo Quilombo

O coco de roda é uma tradição que remete a infância dos anciões da comunidade Ipiranga. Assim, se configura enquanto um traço diacrítico do grupo, que os distingue dos demais conforme assinala Barth (2000). Os moradores que brincavam coco em sua juventude nos explicaram como costumava ser:

Quando eu dançava coco eu tinha uma idade de cinco anos, meu pai já dançava coco, minha mãe. A gente ia dançar, ali em cima tem uma casa de um compade meu, o marido de Bila a gente brincava lá, brincava no Gurugi, brincava no Mituaçu, eles mandava o recado e a gente ia pra lá. Brincava em todo canto. Agora só que brincava assim: a gente brincava véspera de ano, São João, São Pedro, Santana e Santo Antônio era quando a gente brincava. Agora hoje não, a gente brinca para os turista, qualquer hora que chama nós tamos brincando (Depoimento concedido por D. Lenita, 72 anos).

Desde minha mininice que eu encontrei. Antigamente era mesmo do jeito de hoje. Hoje porque tem mais coisa, Ana tomou conta. Hoje em dia nós vê muita gente que chega, muitos amigo. Mas antigamente era nós mermo. A festa era da gente mesmo. Durava até a hora que aguentasse sono. Hoje em dia eu brinco ainda, não vou todo sábado não porque hoje em dia eu tive um AVC, mas desde que começou esse coco a gente aqui com Ana, muito foi os que já morrero, mas os que tão vivo ainda acompanha. Nós tem andado muitos canto mais Ana. [Onde eram os cocos?] Minha filha, fazia em qualquer uma casa. Em qualquer uma casa que desse pra brincar tava se brincando. Um tempo de São João. Ah, São João aqui era brincadeira dos velho, dos moço. Era o que nós tinha, outra coisa ninguém via. Num tinha uma televisão, num tinha um somzinho, não tinha de nada né. Pronto, tinha que tocar, cantar e bater o pé no chão né. [Quem tocava?] Minha filha, num falta tocador não! Pra negoço de zabumda, negoço de coco não falta tocador não, pra outras coisa, pra outras coisa né de estudo...mas negoço de zabumba só é pegar danar a marreta naquele danado e nego sapateia! (Depoimento concedido por Josefa Maria dos Martires, a “Zefinha de Muriçoca”, 75 anos).

Os depoimentos retratam as características sobre como o coco de roda do Ipiranga ocorria tradicionalmente. Percebemos que os moradores têm esta dimensão cultural de sua identidade étnica como uma celebração lúdica, uma das principais brincadeira para se divertir em um período em que a vida era difícil, conforme relatos que constam no segundo capítulo desta dissertação.

Não havia um dia certo para as celebrações do coco de roda acontecer nessa época. Os moradores nos confienciaram que, geralmente, ocorriam durante as

festividades juninas e alguns dias santos. Além disso, também era comum brincar no advento de algum batismo, no qual o grupo se reunia.

Por um tempo, o coco deixou de ser brincado com a mesma frequência de antigamente. A retomada do coco ocorreu por iniciativa de Ana Lúcia e sua mãe, D. Lenita, nostálgicas do sentimento do coco antigamente, como comenta Ana:

O pessoal começava a conversar e dizia assim ‘Ah, naquele tempo os cocos de roda!’ Aí eu chega via uma água nos olhos deles menina, quando eles falavam. Porque antigamente não dançava todo mês como a gente faz, mas dançava assim, três vezes no ano. Quando tinha um batizado aí ‘Vamo fazer um coco?’ Três dias de coco, hoje a gente não aguenta cantar uma noite. Era três dias de coco! Um pegava outro pegava, um ia dormir, o outro voltava. E o coco rolando. Aí a gente ‘Meu Deus, porque é que a gente não volta, não retoma o coco?’ ‘Ah, não tem mais instrumento, não tem mais nada’. Papai Luiz tinha um bombo, não tinha mais caixa, não tinha ganzá. Como era feito o ganzá? Eu sempre tive essa coisa de pesquisadora, nem geografia eu sonhava em fazer. Aí começava a conversar com o pessoal e papai Luiz a contar as histórias, como é que criava os cocos né, as letras dos cocos. Aí ‘Vamo fazer um ganzá!’ A lata do óleo com chumbo e a lata de querosene ia ser a caixa, e o bombo era o bombo que ele tinha. E aí há 25 anos atrás a gente retomou com 12 ou 14 pessoas. Começamos a cantar os cocos, dançar. E Inês Ayala ajudou muito nessa época, porque ela veio fazer uma pesquisa quando ela soube que o coco tinha sido retomado.

Em pesquisa auxiliada por Inês Ayala, o grupo buscou resgatar os cocos antigos e escrever novas composições. Em relação às autorias dos cocos antigos, destacam-se as letras de Papai Luiz, Seu Zé Cocó, Seu Zé Maria, Joana Calista, João Henrique (pai de Elias e Jurandir, que atualmente tocam no coco). Ela recorda-se que o primeiro coco criado por sua mãe, depois de o grupo já formado, foi no surgimento do Plano Real:

*Fernando Henrique
Saiu na televisão
Fazendo aceno com a mão
Dizendo: ‘Sou brasileiro!’
Foi pra Europa e lá
Trocou o cruzeiro
Desde o Plano Real
Que o povo não vê dinheiro.*

Durante a criação dos cocos, quando as letras não estavam se encaixando com a melodia (e vice-versa), Ana recorda de sua mãe advertir: “Esse coco tá com o pé quebrado”. E ainda: “Essa sofrá não presta”. A “sofrá” se referia à música, numa alusão

a palavra “sopra”. Contabilizando as composições, Ana afirmou que o Coco Novo Quilombo possui 130 cocos autorais. Dentre os cocos antigos não autorais que são de conhecimento do grupo, a interlocutora chama à atenção para o “Samba Negro”, que o grupo não sabe como veio parar na comunidade, mas que pesquisadores afirmaram ter sido cantado no Quilombo dos Palmares. Tal fato fez Ana refletir sobre como o coco chegou até o Ipiranga: “Alguém veio de lá? Ou alguém foi pra lá? Não sei, sei que a gente já sabe dele há muitos, muitos anos”.

Sobre o registro desses 130 cocos Ana lamenta um episódio que ocasionou a perda do livro, organizado por ela e os membros mais antigos que fazem parte do coco, que continha todas as letras dos cocos e que foi esquecido em uma bolsa junto com outros instrumentos que durante uma apresentação no bairro do Rangel, em João Pessoa, jamais reavido. Ela disse que nesse tempo, desde a perda do caderno, o grupo criou cerca de 10 cocos novos. Por esse motivo, já estão produzindo um novo caderno: sempre que vão relembrando, a líder tem registrado as letras – dessa vez preferindo manter o objeto em casa.

Depois que o coco foi retomado, as primeiras “brincadeiras” ocorreram na própria comunidade. Logo, o grupo passou a ser chamado para se apresentar em outros locais. Participaram do “Primeiro Encontro de Cocos do Nordeste”, no qual a Fundação Cultural de João Pessoa esteve presente e, a partir de então, passaram a ser convidados para fazer inúmeras apresentações e participar de eventos nacionais na área. Nas interações regionais em eventos, Ana destaca a troca de influências e experiências com outros grupos:

Há três anos atrás nós fomos para a Segunda Mostra de Cocos do Recôncavo Baiano, em Iará e Maragogipe. Fizemos umas 50 apresentações. Que experiência gostosa! A gente aprendeu samba de roda, porque lá tinha grupos de todo o Brasil, a gente aprendeu carimbó... Fomos pra dois quilombos lá em Irecê. E a gente dava oficina de coco e recebia samba de roda. As senhoras de idade, é não sei o que é aquilo não, dançam parecendo umas menina nova o samba de roda, tá no sangue! Conhecemos Bule-bule, cantamos com Bule-Bule...Puxa vida, que figura! “Vou lá no coco de vocês!” Eu só acredito quando eu ver!

Após adquirirem e partilharem experiências fora da comunidade, Ana nos relatou que o grupo começou a se preocupar em como levar essa cultura dentro do Ipiranga com o intuito de transmitir e ensinar o coco aos mais jovens. Até então, desde a retomada do

coco, as apresentações eram majoritariamente fora da comunidade, nem sempre recebendo cachê. Sentiram assim, que deveriam fazer esse exercício na comunidade.

A primeira apresentação depois dessa resolução foi no Gurugi, e sobre ela, Ana narrou um fato interessante. Como se tratava de uma apresentação, os integrantes do coco foram vestidos com a camisa do grupo e com as tradicionais saias. No entanto, durante a apresentação, a comunidade ficou de fora apenas olhando, não entrou ninguém para dançar. Intrigada, Ana resolveu perguntar a uma pessoa do público o motivo disso ter acontecido e obteve a seguinte resposta: “Não, é coco de farda, e a gente não tem farda!”. Sendo assim, os integrantes passaram a fazer outras apresentações sem as camisas, as mulheres utilizando as saias: foi quando a comunidade começou a participar.

Quando passou a ser realizado com frequência na própria comunidade, primeiramente o coco ocorria na casa do padrasto de Ana. O Barracão do Coco de Roda Mestre Bitonho foi adquirido a partir de um projeto do Ministério da Cultura (MinC), chamado Cultura Viva – a comunidade inscreveu o grupo das crianças, o “Quilombinho” e foram contemplados ganhando um recurso de dez mil reais. Com esta quantia o grupo comprou caixa de som, microfones, instrumentos, roupa para 120 pessoas e com o restante começaram a construir o pavilhão.

Mas, com a quantia de dinheiro que havia restado para utilizar, a construção do pavilhão não pode ser finalizada. Assim, o local chegou a passar dois anos sem a estrutura de telhado, até que a Secretaria de Turismo do município, em parceria com os empresários de turismo de jacumã, proporcionaram o término da obra do pavilhão. Desde então, o coco tem sido realizado nele.

Sobre o coco, ainda há muito a ser pesquisado e relatado. De fato, como observa Mário de Andrade na “Introdução” do inacabado *Na pancada do ganzá*, o que vale ao pesquisador

(...) é a documentação que o povo do Nordeste me forneceu. Procurei recolher esses documentos, da maneira, essa sim, mais cuidadosa, mais científica. Segui, na colheita folclórica, todos os conselhos e processos indicados pelos folcloristas bons. Ouvi o povo, aceitei o povo, não colaborei com o povo enquanto ele se revelava. (...) não pretendi fazer obra de etnógrafo, nem mesmo de folclorista, que isso não sou: pretendi foi assuntar, atocaiar com mais garantias a namorada chegando. Se acaso algumas constâncias me interessaram mais, se alguma nova eu terei fixado, foi sempre por essa precisão que tem o amante verdadeiro, de conhecer a quem ama. Não tanto pra compreender o objeto amado em si mesmo, como pra se identificar

com ele e milhormente poder servi-lo e gozar (ANDRADE, 1984, p. 387-388).

É com esse espírito que os estudos sobre o coco de roda devem ser ampliados: tentando extrair, sempre que possível, o diálogo entre a poética popular deflagrada nos cantos, nos gestos, nas danças, nas falas, nos corpos e nos olhos daqueles que comungam da tradição. Eis um assunto a ser trabalhado com afinco em um próximo trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada uma das etapas vivenciadas desde a elaboração do Projeto de Mestrado até a defesa da Dissertação foi extremamente importante. A revisão bibliográfica, o levantamento documental e, sobretudo, os trabalhos de campo na Comunidade Quilombola Ipiranga nos proporcionaram o embasamento necessário para a pesquisa.

As disciplinas cursadas ampliaram o nosso olhar sobre a temática dos grupos étnicos, proporcionando discussões analíticas a partir de uma abordagem interdisciplinar no campo dos Direitos Humanos. O levantamento de informações documentais permitiu-nos fazer inferências sobre fatos históricos do passado, dialogando com informações verbais do presente. O trabalho de campo, mediante entrevistas, registros fotográficos e em áudio, caderno de campo e participação em dinâmicas do cotidiano do grupo étnico estudado possibilitaram recontar a trajetória desses sujeitos e também registrar suas memórias.

A organização desta dissertação, no que se refere aos tópicos abordados nos três capítulos, pretendeu mostrar a amplitude do tema quando pensamos o processo de ocupação do território brasileiro e a relevância da resistência do povo negro ao longo de séculos de exploração colonial no país. Sabemos que temas como a escravidão, as formas de resistência, as relações raciais e os movimentos pré e pós-abolicionistas protagonizados pelo povo negro já foram amplamente discutidos e abordados no âmbito da recente história da instituição das universidades no país. Todavia, acreditamos que as pesquisas científicas devam servir não apenas para fomentar os debates acadêmicos. Ao ter acesso a esses materiais, os sujeitos sociais aos quais eles dizem respeito têm a oportunidade de apropriar-se da história de seu povo, uma história que a memória não alcança e que por muito tempo foi silenciada e invisibilizada.

Assim, no primeiro capítulo vimos que a escravidão moderna nas Américas violentou primeiramente os povos autóctones físico, psíquico e espiritualmente, quando por meio da desvalorização e tentativa de erradicação de sua cultura os imperialistas estrangeiros impuseram sua dominação. Quase que concomitantemente, o povo negro também foi coisificado, alijado de seu continente e inserido no mercado de comercialização do capitalismo mercantil.

Não obstante, assim como os nativos, não se conformaram a essa violência apaticamente. Lançaram mão de diversas formas de resistência à opressão sofrida,

rebelando-se, sendo a formação dos quilombos a de maior repercussão. Por isso, podemos afirmar que os movimentos que a priori tiveram um cunho abolicionista não cessaram com a promulgação tardia do fim da escravidão no Brasil. Na verdade, esse final significou a obsolescência de uma dinâmica econômica e social que não mais convinha aos mandos das potências econômicas européias e que foi acatado tardiamente pelo Estado brasileiro e a classe dominante.

Desse modo, a “república” brasileira tratou a questão como uma forma de “lavar as mãos” diante das pressões externas. Em outras palavras, não houve por parte do Estado brasileiros mecanismos de integração do povo negro na sociedade por meio de políticas públicas. Ao contrário, ao longo do século XIX, a ciência assumiu um papel essencial para a manutenção do *status quo* econômico e social, tratando de construir e validar um discurso que preconizava a miscigenação como saída para o mal derivado da inferioridade racial do negro.

Ainda sobre esse assunto, foram igualmente importantes os registros da história tradicional e das instituições censitárias que trataram de distorcer estatisticamente a representatividade populacional do povo negro na demografia nacional. Toda essa conjuntura facilitou a consolidação do mito da democracia racial no âmbito da sociedade civil. Esse quadro tem feito com que haja por parte do Estado uma dificuldade para garantir direitos e efetivar políticas públicas e ações afirmativas.

No tocante aos Direitos Humanos, temos diversos tratados e convenções dos quais o Brasil é signatário, reforçado pelo aporte legal com o reconhecimento de direitos aos povos tradicionais e ao povo negro pela Constituição Federal de 1988. Como explanamos, essas conquistas foram fruto de décadas de organização política do movimento negro e demais movimentos sociais a política conservadora do Estado brasileiro.

Dentre os direitos prerrogados na CF/1988, temos no Art. 68 do ADTC o dispositivo legal que garante aos povos tradicionais afro-brasileiros, então denominados remanescentes de quilombos, a permanência em seus territórios tradicionais. Os decretos, instruções normativas e programas governamentais oriundos da efetivação desse artigo tem fomentado processos de emergências étnicas em todo o país.

Todavia, a conclusão desses processos tem sido dificultada por um “congelamento” do conceito de quilombo, como uma reminiscência, algo que está desaparecendo. Esse empecilho jurídico serve de mote para que instâncias e partidos

políticos conservadores contestem esse direito do povo quilombola, como pretende a ADIN nº 3.239.

Na contramão desta conduta, destacamos a relevância de pesquisas que redimensionam e legitimam as análises das diversas situações de quilombo ocorridas no Brasil com suas organizações autônomas do trabalho e das interações sociais estabelecidas internamente e externamente a esses grupos. Foi no sentido de colaborar com essas investigações que optamos por investigar uma das comunidades tradicionais, e quilombolas, que compõem o mosaico étnico do Litoral Sul paraibano.

Sobre o processo de ocupação histórica da região em que está inserida, a literatura e os documentos consultados evidenciaram que a área foi voltada para a formação de aldeamentos missionários, instalação de engenhos e formação de vilas, sendo forte a presença de caboclos de língua geral. Pudemos averiguar que a concepção de caboclo para os habitantes da comunidade se diferencia da categorização utilizada pelos institutos censitários, pois, ao invés de ser a miscigenação entre índio e branco, para os povos tradicionais, particularmente da comunidade Ipiranga trata-se da mistura do índio com o negro.

Quanto ao tempo de ocupação ancestral de suas terras, a memória coletiva dos interlocutores e os registros bibliográficos, cartoriais, eclesiásticos e cartográficos apontam para uma ocupação que alcança o período imperial, chegando na verdade a se remeter a períodos anteriores.

Em função de sua condição social e sua posição na pirâmide econômica que foi estruturada com o projeto colonial no país, os povos tradicionais constituídos por índios, negros e os homens pobres livres dependiam da natureza e dos recursos oferecidos por ela para atender as suas necessidades básicas de sobrevivência e se refugiar de situações de perseguição.

O espaço de refúgio tornou-se território mediante as iterações sociais e com a natureza. Essas relações criaram territorialidades que denotam a identificação simbólica da comunidade com a terra em que vivem. Os traços que constituem essa territorialidade perpassam as formas de uso dos recursos naturais, reproduzidas no trabalho autônomo de base familiar, no vasto conhecimento simbólico e material acerca do ecossistema em que vivem e na identificação com uma origem e um território comum.

A construção de laços de parentesco por meio de uniões matrimoniais interligam a comunidade Ipiranga a duas outras comunidades quilombolas inseridas na mesma região: Gurugi e Mituaçu. Essa relação de parentesco teve sua força demonstrada

quando o território de ocupação tradicional comum do Gurugi e do Ipiranga foi ameaçado. O fato de estarem ocupando e produzindo nesse território desde tempos imemoriais, fez com que o grupo, mesmo diante da figura de proprietários, sujeitasse-se a regimes de trabalho autoritários para assegurar o acesso a esse território. No momento em que esses proprietários quiseram impor aos grupos a expulsão do território, deflagrou-se um conflito que exigiu do grupo mobilização e organização política para reivindicar sua permanência.

Nesse conflito, os moradores recordam a importância do apoio de movimentos sociais, como a CPT, para auxiliar nas ações políticas no momento em que a conjuntura das disputas fundiárias no país registravam altos índices de mortes, torturas e perseguições no campo. Essa disputa ocasionou duas grandes perdas para o grupo, assassinatos que repercutiram nacionalmente e marcaram profundamente a memória coletiva dos moradores.

Embora no entendimento dos moradores do Ipiranga a luta pela terra tenha sido característica da comunidade Gurugi, pelo fato do Ipiranga se constituir enquanto terra de “posseiros” e terra de “herdeiros”, o grupo também teve motivos para protagonizar essa luta. A luta não foi apenas de apoio à permanência do Gurugi em seu território, mas também pelo direito de os moradores do Ipiranga a continuar usufruindo de seu território de ocupação e uso ancestral.

Diante de todo esse processo, muitos dos habitantes do Ipiranga puderam garantir o seu acesso e posse do território de uso tradicional ao se tornarem assentados de reforma agrária em Barra de Gramame, já que, por não terem terra para produzir, era nesse território que produziam desde o passado.

A investigação das territorialidades construídas pelos habitantes da comunidade quilombola Ipiranga indicam que a mobilização que ocorreu na década de 1980 teve como objetivo a reivindicação do direito ao acesso e permanência em sua terra tradicional de trabalho.

Percebemos, contudo, que o processo de emergência étnica quilombola perpassa a interlocução com membros externos ao grupo que fazem parte de entidades do movimento negro, que os ajudaram no acesso aos dispositivos legais de reconhecimento. Todavia, a comunidade não mantém proximidade com as entidades estaduais como a AACADE e a CEQNEQ.

A intermediação com o INCRA e os governos estaduais e municipais é realizada pela diretoria da ACNI, especialmente pela presidente da associação, Ana Lúcia

Rodrigues do Nascimento. A mobilização étnica pelo autoreconhecimento dos moradores enquanto remanescente de quilombo é legitimada pela ancestralidade negra e narrada pelos moradores mais antigos da comunidade.

Ela emerge também como forma de garantia de acesso a políticas públicas específicas e a posse do território, que passa a ter uma titulação coletiva. Esse ainda tem sido um empecilho no diálogo entre a comunidade e o INCRA, pois ao apontar os limites do território ancestral pleiteado envolve certa “indisposição” com proprietários particulares que possuem terras no Ipiranga.

Atualmente, um dos maiores sinais diacríticos que singularizam a identidade étnica da comunidade quilombola Ipiranga é o coco de roda Novo Quilombo. De tradição que sempre propiciou interação social entre os membros, atualmente tem-se constituído enquanto atrativo turístico do município do Conde, juntamente com o Museu Quilombola do Ipiranga.

Ela emerge também como forma de garantia de acesso a políticas públicas específicas e a posse do território, que passa a ter uma titulação coletiva. Em função da história de conflitos e das perdas de companheiros vivenciadas pela comunidade, muitos habitantes, sobretudo os mais velhos, ficam receosos de se verem envolvidos em mais uma disputa territorial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. PEREIRA, Amilcar Araújo. O negro e a constituição. In: **Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- 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 maio de 2015.
- _____. **Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto**. 2 ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008.
- _____. “Prefácio: mobilizações étnicas não-tardias”. In: BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (orgs.) **Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro**. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013.
- ANDRADE, M. C. de. **A questão do Território no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1988.
- ANDRADE, Mário de. **Os cocos**. Prep., introd. e notas de Oneyda Alvarenga. São Paulo, Duas Cidades; Brasília. INL/Fundação Pró-Memória, 1984.
- 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 dezembro de 2014.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história (1940). In: **Obras escolhidas**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, v. 1.
- BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. In: **Em Tese**, v. 2, n 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80.
- BOSI, A. Colônia, Culto e Cultura. In: **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.
- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- 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 2014.
- _____. **Instrução Normativa N° 57, de 20 de outubro de 2009**. Disponível em: <<http://www.incr.gov.br/index.php/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009>>. Acesso em março de 2014.

_____. **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 2014.

_____. **Decreto nº 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 2014.

_____. **Legislação quilombola condensada.** Disponível em: <<http://www.incr.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/107-legislacao-quilombola-condensada>>. Acesso em setembro de 2014.

_____. **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 02/11/2014.

BRITO, Vanderley de. OLIVEIRA, Thomas Bruno. Topôminos da Paraíba: um estudo dos vocábulos Banabuyê, Puxinanã e Bruxaxá à luz de idiomas macro-jê para a compreensão do povoamento do brejo paraibano. **TARAIRIÚ – Revista Eletrônica do Laboratório de Arqueologia e Paleontologia da UEPB**, Campina Grande-PB, ano IV, v 1, n. 6, junho de 2013.

CAMPOS, Andreilino. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado”** no Rio de Janeiro Editora Bertrand Brasil, 2005.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem.** Uma Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana. Ed: Martins Fontes, São Paulo, 1994.

CHAUI, M. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária.** São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2013.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República.** Edusp, São Paulo, 1992.

DAMATTA, Roberto. **Revitalizando - uma introdução à Antropologia social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo (UFF)**, v. 23, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes** (o legado da “raça branca”). 6 ed. São Paulo: Editora Globo, 2008. v. 1.

FLORES, Elio Chaves. Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande. In: Eduardo Bittar; Giuseppe Tosi. (Org.). **Democracia e Educação em Direitos Humanos.** Brasília: SEDH, 2008.

GALLIZA, Diana. **A Escravidão na Paraíba.** Palestra proferida no Ciclo de Debates sobre a Paraíba nos 500 anos de Brasil, João Pessoa, 1999. Disponível em <http://ihgp.net/pb500l.htm>, acesso em 16 de outubro de 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas da pesquisa social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. 6 ed. São Paulo: Editora Loyola, 1997.
- GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. 6 ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. In: **Revista GEOgraphia**, ano IX, n. 17, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guarnia Resende, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- INSTITUTO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo populacional do Conde, 2010.
- JUSTA ARAÚJO, Antonio Gonçalves da. **Ofícios, Cartas, Relatórios e demais documentos da comissão demarcadora de terras na Parahyba do Norte entre 1865-1868**. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional. Seção Terras Públicas e Colonização. Caixa 1219.
- JUSTO, Marcelo Gomes. **Capim na fresta do asfalto: conflito agrário violento e justiça**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Fapesp, 2002.
- LACOSTE, Yves. Pesquisa e trabalho de campo. In: **Seleção de Textos**. São Paulo: AGB-SP, 1985.
- LE GOFF, J. **História e memória**. 4 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- LEITE, I. B. O projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas** 16(3), 2008.
- LÉO NETO, N. A. **As Flores do (I)Piranga: Etnicidade e Territorialização em uma Comunidade Negra no Litoral Sul da Paraíba**. RTID/CTR/PB05/2012. João Pessoa: INCRA, 2013.
- _____. Voz ativa, voz política: organização, resistência e luta do Quilombo Ipiranga (Paraíba). **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 5, n 1, p. 27-59. Jan./Jun. 2013.
- LIMA, A. B. de. **Assentamento Apasa-PB: a Agroecologia na construção de novas territorialidades (DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA)**. João Pessoa: UFPB: João Pessoa, 2008.
- LINDOSO, D. **A razão quilombola**. Alagoas: Edufal, 2011.
- LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais do Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia. 322. Brasília, 2002.
- MARACAJÁ, Maria Salomé Lopes; RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. **Resistência negra na Paraíba: um debate sobre o cientificismo racial no Brasil a partir do século XIX**. Anais do ENG, São Paulo, 2008.

- MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Revista Novos Estudos**, n. 74, março 2006.
- MARQUES, Amanda C. N. **A marcha dos Potiguara de Três Rios**: Significados e Práticas sociais de um grupo étnico. Anais do ENG, São Paulo, 2008.
- _____. **Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da aldeia Três Rios**. Dissertação (Mestrado). João Pessoa: UFPB, 2009.
- _____. **Fronteira étnica: Tabajara e Comunidades Negras no processo de territorialização do Litoral Sul Paraibano**. (QUALIFICAÇÃO DE TESE EM GEOGRAFIA). Aracaju: UFS, 2014.
- MARTINS, J. de S. Para compreender e temer a exclusão social. **Vida Pastoral**, ano XLV, n. 239, São Paulo, Editora Paulus, novembro-dezembro de 2004.
- 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, José Otávio de Arruda. **A escravidão na Paraíba: Historiografia e História (Preconceitos e, racismo numa produção cultural)**. João Pessoa: A União, 1988.
- MOONEN, F.; MAIA, L. M. **Etnohistória dos índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos**. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e história do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2002 (Série “Linha de Frente”).
- MOREIRA, E.; TARGINO, I. **Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba**. João Pessoa: Ed. Universitaria da UFPB, 1997.
- MOREIRA, Ruy. **Formação do Espaço Agrário Brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação (PENESB-RJ), em 05/11/03. Disponível em <http://www.scribd.com/doc/3474693/UMA-ABORDAGEM-CONCEITUAL-DAS-NOCOES-DE-RACA-RACISMO>, acesso em 30 de abril de 2013.
- _____. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo (28): 56-63, dezembro/fevereiro 95/96.
- _____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- MURA, F; PALITOT, E; MARQUES, A. **Relatório de Fundamentação antropológica para Caracterizar a Ocupação Territorial Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. Instrução Técnica Executiva nº 34/DAF/2009. /FUNAI: João Pessoa, 2010.
- NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. **Estudos Avançados** 18 (50), 2004.
- NASCIMENTO FILHO, C. R. do. **A fronteira móvel: os homens livres pobres e a produção do espaço da Mata Sul da Paraíba (1799-1881)**. Dissertação (Mestrado). João Pessoa: UFPB, 2006.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco**: estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. **Estudos Avançados** 15 (43), 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana** v.4, n.1, abril 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003, acesso em 14 de julho de 2013.

PALITOT, Estêvão Martins. “Questões que ali se agitam”: O processo de *extinção* dos aldeamentos de índios no Litoral Sul da Paraíba (1865-1867). **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 5, n. 1, p. 60-92, Jan./Jun. 2013.

PIOVESAN, Flávia; RIBEIRO, Matilde. Dossiê – 120 anos da abolição da escravidão no Brasil: um processo inacabado. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 13, dez. 2008.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A. J. P. A Geografia entre as aldeias e os quilombos – Territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J.P. (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

RIOS, Aurélio Virgílio. Quilombos na perspectiva da igualdade étnico-racial: raízes, conceitos, perspectivas. In: **Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-Racial**. Coord. Flávia Piovesan e Douglas Martins de Souza. Brasília: SEPPPIR, 2006.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista**: População, Família e Parentesco Espiritual. Tese de doutorado. Recife: UFPE, 2007.

RODRIGUES, M. de F. F. Tem Truká na Aldeia: Narrativa de um Trabalho de Campo na Ilha de Assunção, Cabrobó-Pe. **Revista OKARA: Geografia em Debate**. v.1, n.1, 2007, p.101 – 117.

_____. Paisagens, geossímbolos e dimensões da cultura em comunidades quilombolas. **Mercator**, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 103-121, mai./ago. 2011.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 6 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Joselina da. A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 25, n. 2, 2003, p. 215-235.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba**: Corpo de Mandiga. Rio de Janeiro: Livraria da Travessa, 2002.

SOUSA, Alexandre Melo de. Marcas Culturais Nordestinas no Atlas Toponímico da Amazônia Ocidental Brasileira. **Cadernos do CNLF**, Vol. XVII, Nº 12. Rio de Janeiro: CIFEFiL, 2013.

SOUZA, Ricardo Alexandre Santos de. **Agassiz e Gobineau: as Ciências contra o Brasil Mestiço**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, 2008.

TORAL, André Amaral de. A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai. **Estudos Avançados**, v. 9, n. 24, pp. 287-296, 1995.

VASCONCELOS AVILA, B. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. **Revista UFG**, julho 2012, ano XIII, n. 12.

VÁZQUEZ, D.; DELAPLACE, D. Políticas Públicas na Perspectiva de Direitos Humanos: um Campo em Construção. **SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos**. São Paulo, v. 8, n. 14, jun. p.35-66, 2011.

WAISELFISZ, J. J. **Homicídios e juventude no Brasil: atualização 15 a 29 anos**. Brasília: Secretaria Geral da República, 2014.

WARREN, I. S. **Redes de Movimentos Sociais**. 3 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

ENTREVISTAS

Entrevista cedida por Lenita Lina do Nascimento em janeiro de 2014.

Entrevista cedida por Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento em janeiro de 2014.

_____. Junho de 2015.

_____. Julho de 2015.

Entrevista cedida por Helena Regina Freira em julho de 2015.

Entrevista cedida por Josefa Maria dos Martires em julho de 2015

Entrevista cedida por Fernando Antônio da Silva, “Xirui”, em julho de 2015.

Entrevista cedida por Marlene Silvino da Silva em julho de 2015.

Entrevista cedida por Lourdes dos Martires em julho de 2015.

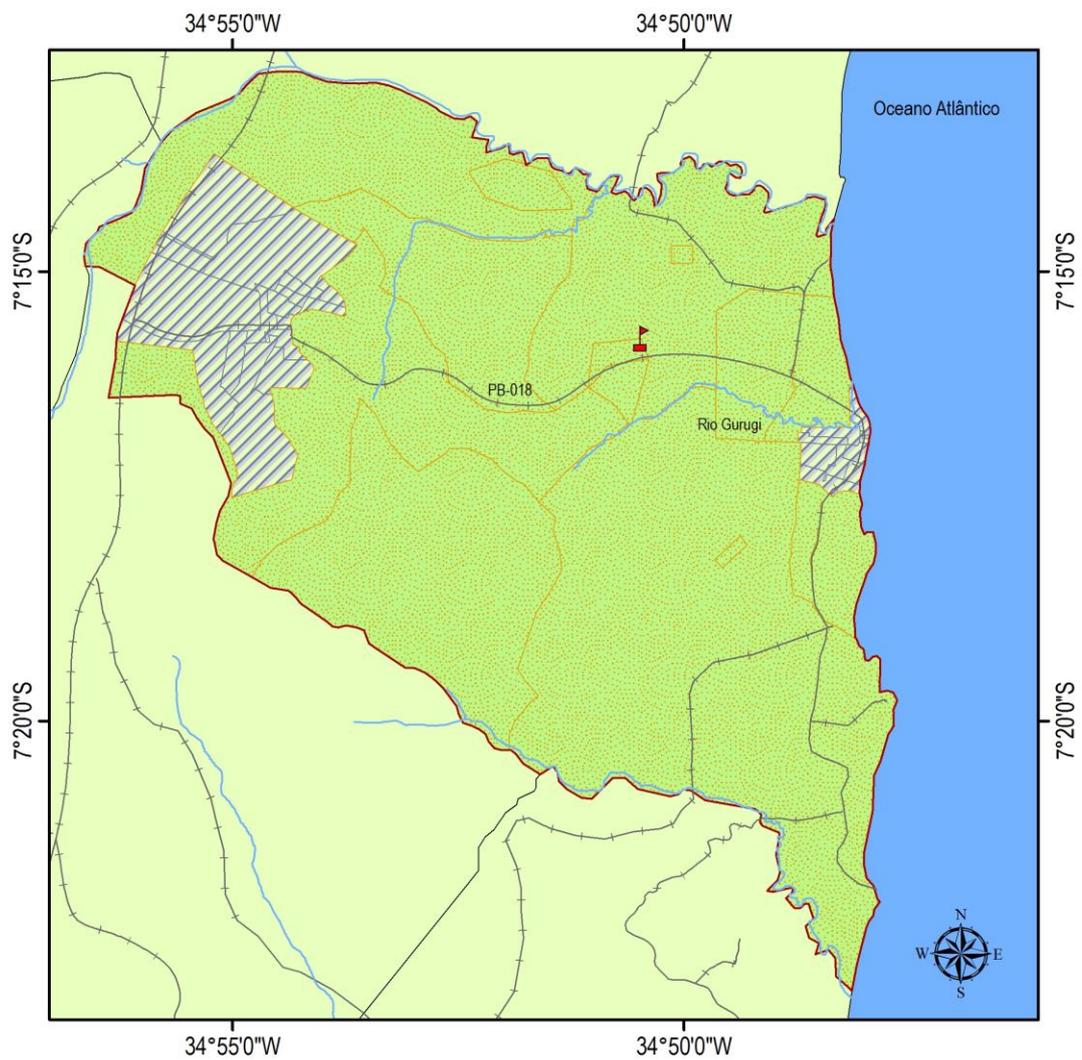
Entrevista cedida por Josefa Vitoriano da Silva julho de 2015.

APÊNDICE

Apêndice 1 – Mapa de localização do Ipiranga



Localização do Município do Conde_PB e do Território Quilombola_Ipiranga



Legenda

-  Território do Ipiranga
-  Hidrografia
-  Rodovias
-  Limites Municipais
-  área rural
-  área urbana



Sistema de Coordenadas Geográfica: SIRGAS_2000

Fonte: IBGE; AESA; DNER

Organização: Almeida, Mayra Porto de

Elaboração: Porto-Sales, Andréa L.

Setembro, 2015

Apêndice 2 – Roteiro de entrevista semiestruturada

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS
DATA DA ENTREVISTA: ____/____/____ N° DA ENTREVISTA ____
NOME DO ENTREVISTADOR: MAYRA PORTO DE ALMEIDA
ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA: PROJETO “OLHA OS
PIRANGUEIROS!”: TERRITORIALIDADE ÉTNICA E DIREITOS HUMANOS NO
MUNICÍPIO DO CONDE/ PB.

1- DADOS PESSOAIS DO ENTREVISTADO

Nome completo _____
Sexo: () Feminino () Masculino
Idade: _____
Estado civil _____
Número de integrantes da família _____
Lugar de nascimento _____

2 – MEMÓRIA E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO

O que você sabe sobre a história do Ipiranga?
O que os ancestrais da comunidade falavam/falam a respeito do surgimento do
Ipiranga?
Como a terra foi ocupada?
Como era a vida no Ipiranga antigamente?
Já houve conflito por terra no Ipiranga? Sim () Não () Quando ocorreu? Por que
ocorreu? Quais foram as consequências do conflito?

3 – RELAÇÃO E USOS DA TERRA

Para você qual a importância dessa terra?
Trabalha como a terra? Sim () Não () Desde quando? O que planta? Como planta?
Comercializam os produtos cultivados? Onde? Vendem para quem?
Você pesca? Onde? O que pesca? Como pesca? Comercializa o pescado? Onde? Vende
a quem?
Você caça? Sim () Não ()
Antigamente caçava-se no Ipiranga?
O que caçavam? Como caçavam? Onde caçavam?

4 – RELAÇÕES DE PARENTESCO

Qual o número de pessoas na família que moram em Ipiranga?
Possui parentes nas Comunidades Quilombolas de Gurugi e Mituaçu? Qual o grau de
parentesco?

Como é a relação do Ipiranga com os habitantes do Gurugi e de Mituaçu?

5 – AUTORRECONHECIMENTO E IDENTIDADE

Participou do processo de autorreconhecimento de Ipiranga? Sim () Não () Por que ?

Como foi o processo de autorreconhecimento? Em que etapa se encontra o RTID?

O que mudou com o autorreconhecimento enquanto quilombolas?

Quais os principais desafios decorrentes desse processo?

Como está organizada a associação? Quais as principais demandas?

Participa da reunião da associação?

Para você, o que é ser quilombola?

6 – CULTURA E ETNICIDADE

Qual a história do coco de roda na comunidade Ipiranga?

O que representa o coco de roda? De que falam as letras? Como são compostas?

Como foi a retomada do coco de roda Novo Quilombo?

Quais as características do coco de roda do Ipiranga?

Como foi o processo de criação do Museu?

Qual a importância do museu?

ANEXO

Anexo 1 - Ficha 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: Territorialização e Espacialização dos Quilombolas no Estado da Paraíba.

LOCAL E DATA DO LEVANTAMENTO

BIBLIOGRÁFICO:.....

TÍTULO:

AUTOR(A):.....

EDITORA:.....

LOCAL:

DATA:.....

EDIÇÃO.....

(COLEÇÃO).....

ARTIGO () LIVRO () REVISTA () BOLETIM () TESE () DISSERTAÇÃO ()

MONOGRAFIA () OUTROS ()

.....

RESUMO:.....

.....

.....

.....

.....

Observações adicionais:

.....

.....

RESPONSÁVEL PELO LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO:

.....

Anexo 2 – Fotos do processo de luta pela terra no Gurugi na década de 1980



Anexo 3 – Notícia sobre os assassinatos de Zé de Lela e Bila durante os conflitos por terra envolvendo moradores das comunidades Ipiranga e Gurugi

PARAÍBA - POLÍCIA E JUIZ CONTRA OS TRABALHADORES

1 - A fazenda Gurupi foi desapropriada a 19/02/88, mas os posseiros não têm imissão de posse. Zé de Lela assassinado a 29/12/88 e os assassinos não são presos. A 25/01/89, Biju Mariano ameaça Frei Anastácio na Redação do "Correio da Paraíba", dizendo que "se o padre continuar liderando a comunidade na invasão de terras vai acontecer outra morte".

Dia 28/01/89, 15 comunidades e 2 sindicatos se reúnem para avaliar o clima de violência. Dia 30 é feita uma representação criminal ao juiz, exigindo garantias de vida para Frei Anastácio. No mesmo dia em frente ao Fórum, Biju Mariano passa três vezes sua camioneta em cima dos lavradores, atira neles e mata Bila. O juiz Antônio Leobaldo assiste tudo e a polícia só apareceu meia hora depois.

2 - Dia 14/04/89, trinta capangas e 25 policiais militares fora juntos para cumprir uma ordem de despejo de 4 famílias, expedida pelo juiz Carlos Martins B. Filho, também de Alhandra, contra os moradores da fazenda Tambaba. "As autoridades" atearam fogo a 21 casas, destruí-

ram a casa de farinha, queimaram e roubaram utensílios domésticos, despejaram 20 famílias de posseiros e 4 proprietários. O secretário de Segurança Pública e os chefes da Polícia visitando o local, reconheceram o abuso e a injustiça - "vandalismo reprovável" - e enviaram colchões, agasalhos e suprimentos para subsistência dos trabalhadores que perderam tudo.

Dia 28/04/89, os ditos proprietários, Enio Pessoa Guerra e Luiz Pedrosa Melo, foram de novo a Tambaba com 60 policiais e 50 pistoleiros para repetir as violências contra o povo e agredir o presidente do STR e jornalistas.

Dia 15/05/89 o Tribunal de Justiça do Estado cassa a reintegração de posse concedida aos supostos proprietários pelo juiz de Alhandra. Três dias depois as famílias tentam recuperar suas terras, mas ainda encontram capangas e policiais. Os trabalhadores constatam que o juiz Antônio Leobaldo Monteiro, ligado à UDR, convidou os fazendeiros à desobediência ao Tribunal de Justiça.



CPT - CONFLITOS NO CAMPO
BRASIL - 1989



"COMPANHEIROS"

Eu não dei a vida pela desunião, pela falta de fé e pela desigualdade.

Minha vida foi tirada porque eu queria me unir aos irmãos na luta por dias melhores. Mas estou sentindo a falta de alguns nesta luta.

Força companheiros!

* -BILA *

Anexo 4 – Texto informativo escrito pelos moradores do Ipiranga que encontra-se na entrada do Museu Quilombola do Ipiranga

