



A GEOGRAFIA DOS POVOS TRADICIONAIS

VOLUME II

Organizadoras

MARIA DE FÁTIMA FERREIRA RODRIGUES

AMANDA CHRISTINNE NASCIMENTO MARQUES

MARIA SALOMÉ LOPES FREDRICH

 Editora
UFPB

A GEOGRAFIA DOS POVOS TRADICIONAIS

VOLUME II



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora

MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ

Vice-reitora

BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA



EDITORA UFPB

Diretor

REINALDO FARIAS PAIVA DE LUCENA

Chefe de produção

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

Conselho editorial

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
Eliana Vasconcelos da Silva Esval (Linguística, Letras e Artes)
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Conselho científico

Maria Aurora Cuevas-Cerveró (Universidad Complutense Madrid/ES)
José Miguel de Abreu (UC/PT)
Joan Manuel Rodriguez Diaz (Universidade Técnica de Manabí/EC)
José Manuel Peixoto Caldas (USP/SP)
Leticia Palazzi Perez (Unesp/Marília/SP)
Anete Roese (PUC Minas/MG)
Rosângela Rodrigues Borges (UNIFAL/MG)
Silvana Aparecida Borsetti Gregorio Vidotti (Unesp/Marília/SP)
Leilah Santiago Bufrem (UFPR/PR)
Marta Maria Leone Lima (UNEB/BA)
Lia Machado Fiuza Fialho (UECE/CE)
Valdonilson Barbosa dos Santos (UFCG/PB)

Editora filiada à:



MARIA DE FÁTIMA FERREIRA RODRIGUES
AMANDA CHRISTINNE NASCIMENTO MARQUES
MARIA SALOMÉ LOPES FREDRICH
(ORGANIZADORAS)

A GEOGRAFIA DOS POVOS TRADICIONAIS

VOLUME II

João Pessoa
Editora UFPB
2020

Direitos autorais 2020 – Editora UFPB
Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a
Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Projeto Gráfico

Editora UFPB

Catálogo na publicação Seção de Catalogação e Classificação

G345 A geografia dos povos tradicionais / Maria de Fátima Ferreira Rodrigues, Amanda Christinne Nascimento Marques, Maria Salomé Lopes Fredrich. - João Pessoa: Editora UFPB, 2020.
223 p.: il. ; v.2

E-book: Recurso digital (10MB)

Formato: PDF

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-65-5942-035-3

1. Geografia cultural. 2. Povos tradicionais. 3. Territorialidade étnica. 4. Cartografia social. 5. Indígenas - Identidade territorial. 6. Comunidade quilombola – Paraíba – Brasil. I. Rodrigues, Maria de Fátima Ferreira. II. Marques, Amanda Christinne Nascimento. III. Fredrich, Maria Salomé Lopes. IV. Título.

UFPB/BC

CDU 911.3

Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 01/2020/Editora Universitária/UFPB - Programa de Publicação de E-books.

EDITORA UFPB

Cidade Universitária, Campus I, Prédio da editora Universitária,
s/n João Pessoa – PB .• CEP 58.051-970

<http://www.editora.ufpb.br>

E-mail: editora@ufpb.br

Fone: (83) 3216-7147

APRESENTAÇÃO

Os artigos apresentados nesta coletânea partem de bases interdisciplinares e abordagens fundamentadas na geografia cultural, resultam de experiências de pesquisas de mestrado, doutorado e demais atividades acadêmicas desenvolvidas por pesquisadores integrados, em sua maioria, ao Grupo de Pesquisa GESTAR: Território, Trabalho e Cidadania, cadastrado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq.

A primeira edição desta coletânea foi publicada em 2018, sendo aprovada pelo edital de nº 01/2017/PRPG/UFPB, parceria entre a editora universitária da Universidade Federal da Paraíba/UFPB com a Pró-reitora de Pós-graduação/PRPG, sendo uma obra indicada pelo Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas – PPGDH.

Nesta edição, os autores se propuseram a refletir sobre a questão dos povos tradicionais sob abordagens metodológicas centradas nos trabalhos de campo e nas pesquisas bibliográfica e documental.

Tais reflexões pautam-se no que Santos (2004; 2006) denomina ecologia dos saberes que é entendida como desafios para as Ciências Humanas, e em nosso caso, para o entendimento das dinâmicas territoriais dos povos tradicionais.

Os textos resultam de diálogos construídos com pesquisadores de várias áreas do conhecimento e de formação inicial em Geografia, Direito, História, Ciências Sociais e Antropologia. A leitura do livro nos possibilita compreender trajetórias de grupos étnicos e suas práticas sociais na Paraíba, que demandam por terra e/ou espaços ancorados na memória social como territórios de esperança e de reprodução familiar. Articulam os saberes tradicionais como elementos demarcadores das diferenças, assim como acionadores de um direito ao território.

A Coletânea “A Geografia dos Povos Tradicionais”, Volume II, reúne sete textos que se articulam e se complementam. O primeiro artigo, intitulado “Território e territorialidade étnica em comunidades quilombolas do Litoral Sul da Paraíba, Brasil”, é de autoria de Maria de Fátima Ferreira Rodrigues. A autora articula a sua análise tendo como base a pesquisa documental, a pesquisa bibliográfica e os trabalhos de campo que se efetivaram em diferentes ocasiões da pesquisa. Imersa nas obras literárias, como as de Machado de Assis e Lima Barreto, e em diários de viagem, denota as narrativas sobre as práticas perversas exercidas pelas elites racistas e, assim, vai recompondo as histórias da superexploração do trabalho, o legado das práticas de tortura, da negação de direitos humanos, das existências e resistências étnicas e de autoafirmação das comunidades negras do Litoral Sul da Paraíba, Ipiranga, Gurugi e Mituaçu. Incorpora ao artigo as vozes dos negros e das negras das comunidades, e em meio ao entrelaçar das narrativas vai experienciando e revelando o que há de mais singular e que dá sustentação a identidade étnica, ao território de uso

tradicional, a memória dos ancestrais e as territorialidades. O território, do ponto de vista conceitual, se faz em meio a um liame entre as dimensões materiais e simbólicas e, assim, se revela como repositório da história dos homens e mulheres em seus afazeres cotidianos, lutas e vivências.

O artigo intitulado “Cartografia Social e Identidades Territoriais Indígenas e Quilombolas na Paraíba”, de autoria de Amanda Christinne Nascimento Marques, analisa por meio de experiências de campo com povos tradicionais, as representações sociais e as relações de poder no território de ocupação tradicional de grupos indígenas e quilombolas. A reflexão ocorre, notadamente, por intermédio de uma oficina sobre território e cartografia social no quilombola Cruz da Menina, situado no município de Dona Inês – PB. A autora partiu de uma abordagem qualitativa, considerando as expressões de linguagem escrita, desenhos de mapas pela comunidade e linguagem falada, sobretudo no que se refere à interpretação dos mapas produzidos pela comunidade. No estudo dos povos tradicionais, o território comporta a fixidez das fronteiras em alguns aspectos, por se tratar de uma porção territorial específica, que garante a reprodução da vida social. Sob à mira de papéis em branco, os traços e as cores adotam significado territorial, tendo em vista que a memória acionada traz à tona vínculos identitários com lugares de uso coletivo e de representação cultural para os quilombolas e indígenas.

“Território como Fonte de Existência e de Relação Afetiva no Quilombo Pedra D’água”, de autoria de Maria Salomé Lopes Fredrich e Maria Augusta Mundim Vargas, analisa por intermédio

dio de uma etnogeografia e dos mapas sociais, as territorialidades quilombolas. Para as autoras os mapas como metodologia utilizada para construção de abordagens culturais, são transmissores de experiências vividas no cotidiano, ferramenta de apreensão de um espaço e de pertença étnica. Entre os períodos das estações do ano, as famílias comportam saberes que emolduram a relação sociedade-natureza, como tempo de plantio, colheita e de captação de água. O trabalho com labirinto como tessituras emolduradas em formas geométricas e a divisão do trabalho por dia/famílias na casa de farinha, demonstram um saber tradicional coletivo e transmitido por gerações, que fortalecem os laços de solidariedade e a manutenção de uma ordem moral comunitária. Ao dialogarem com os sujeitos da pesquisa seu Adilson, dona Severina André Coelho, dona Minervina, seu Zito, dona Isaura e Elias concluem que a afetividade com o lugar é ingrediente para manifestação das territorialidades e da pertença do grupo.

“Relações de Gênero e Poder: Reflexões sobre a trajetória da luta por direitos nas comunidades negras sertanejas”, escrito por Vivianne de Sousa, versa sobre trajetórias de mulheres negras situadas em comunidades quilombolas no município de Catolé do Rocha/PB. Situando a narrativa de mulheres, a autora demonstra que o debate sobre mulheres negras tem ocupado espaço no tempo presente por intermédio de traduções de obras de autoras americanas, assim como de atuação constante dos movimentos de mulheres no Brasil que realizam leituras e ações que visam desconstruir elementos de representação e de estereotipagem que as colocam no lugar da condição subalterna. Em contracorrente de uma lógica patriarcal, tece afirmativas que as mulheres quilombo-

las no Sertão assumem papéis sociais fundamentais no processo de formação e organização políticas dos grupos étnicos que estão inseridas. As mulheres, para a autora, são as responsáveis por protagonizarem os processos de luta pela terra no sertão, ao tempo em que são transmissoras de memória, reproduzida na oralidade dessas lideranças. Elas resistem ao preconceito de cor, gênero e assumem protagonismo em espaços políticos de atuação.

“Geografia e quilombos: trajetórias nos Programas de Pós-Graduação no Brasil (1998 - 2019)”, é a reflexão proposta por Jádiele Cristina Berto da Silva. O texto emerge, de um modo fecundo, sobre o resultado da colonialidade gestada nos padrões eurocêntricos na gênese do sistema mundo, especificamente, nas raízes da formação espacial, social e cultural do estado brasileiro, com desdobramentos nos processos de marginalização do conhecimento científico à memória da população negra no país. A linha central do artigo recompõe o caminho trilhado pelos Programas de Pós-Graduação em Geografia no Brasil, tendo como recorte a temática pautada na dimensão racial e multidimensional das comunidades negras e quilombolas. Os interessados nos temas irão se debruçar sobre uma pesquisa que toma como base dados quantitativos e qualitativos, em uma análise centrada em autores que recompõem as nuances da trajetória dos corpos negros na sociedade brasileira como Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Arthur Ramos, e nos últimos anos leituras ancoradas na abordagem pós-colonial como Kabengele Munanga, Flávio Gomes, Alex Ratts e Rafael Sânzio. A autora reconhece a necessidade de expansão dos Programas de Pós-Graduação na perspectiva de ampliação dos horizontes e dos temas transversais acerca dos quilombos.

O artigo seguinte, de Josildo dos Santos Silva, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues e Amanda Christinne Nascimento Marques, versa sobre o “Racismo ambiental em áreas de proteção: uma análise a partir da Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xem-Xem em Bayeux-PB”. Os olhares se voltam ao racismo ambiental correlacionado à expropriação do território e a violação aos Direitos Humanos vivenciados pelas comunidades tradicionais e populações sociais vulneráveis. Ativam como dispositivo investigativo as vozes de grupos tradicionais florestais, revelando, em suas narrativas, a constituição de um lugar marcado pelo racismo ambiental em função de conflitualidades e interesses da especulação imobiliária que se estabelece na Mata do Xem-Xem pela Comunidade Colônia Getúlio Vargas. Empreendem as contradições vividas pelos remanescentes que se fazem e refazem num cotidiano marcado por múltiplas dimensões da vida e das formas de exclusão sócio-espacial, seja na relação com a natureza ou com a sociedade.

O desfecho da obra é com o artigo de Carla Mailde Feitosa Santa Cruz, intitulado “Território e identidades em disputa na Região do Cariri Paraibano: um estudo de caso a partir das Comunidades Rurais de Olho D’Água do Padre, Caititu e Catonho”. A autora transita pela multidimensionalidade territorial que se estabelece em uma fronteira territorial envolta por tênues redes e tramas. Entram em cena as vozes dos homens e das mulheres das comunidades rurais, que se reportam às histórias de ocupação, a identificação que perpassam pelo campo jurídico-político, social, cultural e simbólico do território. Chama à atenção dos leitores a constituição de uma crise identitária gestada pelo Instituto Brasileiro de Geografia (IBGE), que instituiu um novo ordenamento territorial

após o censo demográfico de 2010, desconsiderando as relações e à apropriação do território simbólico pelos grupos. Pontua a necessidade por considerar as reivindicações tecidas pelo elo que marca as territorialidades multidimensionais de grupos sociais de Olho D'Água do Padre, Caititu e Catonho.

No conjunto os artigos dialogam sobre o território, tradicionalidade, memória social a partir de conceitos como alteridade, identidade e direitos humanos, tendo a Geografia como ciência que articula e promove o debate interdisciplinar sobre o uso da terra como um direito humano e do território como espaço que se constrói a partir de relações de poder.

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Amanda Christinne Nascimento Marques

Maria Salomé Lopes Fredrich

Súmario

APRESENTAÇÃO..... 5

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues
Amanda Christinne Nascimento Marques
Maria Salomé Lopes Fredrich

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE ÉTNICA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO LITORAL SUL DA PARAÍBA, BRASIL..... 14

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

CARTOGRAFIA SOCIAL E IDENTIDADES TERRITORIAIS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NA PARAÍBA 51

Amanda Christinne Nascimento Marques

TERRITÓRIO COMO FONTE DE EXISTÊNCIA E DE RELAÇÃO AFETIVA NO QUILOMBO PEDRA D'ÁGUA83

Maria Salomé Lopes Fredrich
Maria Augusta Mundim Vargas

RELAÇÕES DE GÊNERO E PODER: REFLEXÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DA LUTA POR DIREITOS NAS COMUNIDADES NEGRAS SERTANEJAS..... 113

Vivianne de Sousa

**GEOGRAFIA E QUILOMBOS:
TRAJETÓRIAS NOS PROGRAMAS
DE PÓS-GRADUAÇÃO NO
BRASIL (1998 - 2019) 139**

Jadiele Cristina Berto da Silva

**RACISMO AMBIENTAL EM ÁREAS DE
PROTEÇÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DA
UNIDADE DE CONSERVAÇÃO
ESTADUAL DA MATA DO
XEM-XEM EM BAYEUX-PB 169**

Josildo dos Santos Silva

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Amanda Christinne Nascimento Marques

**TERRITÓRIO E IDENTIDADES EM DISPUTA
NA REGIÃO DO CARIRI PARAIBANO: UM
ESTUDO DE CASO A PARTIR
DAS COMUNIDADES RURAIS DE OLHO
D'ÁGUA DO PADRE,
CAITITU E CATONHO 197**

Carla Mailde Feitosa Santa Cruz

SOBRE OS AUTORES 219

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE ÉTNICA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO LITORAL SUL DA PARAÍBA, BRASIL

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

INTRODUÇÃO

A história dos negros e negras do Litoral Sul da Paraíba, área geográfica assim denominada pela Geografia, se inscreve nos marcos da diáspora e da exploração do trabalho a que foram submetidos os negros na América Latina ao longo da história da humanidade.

É sabido que a escravidão, prática introduzida no Brasil no processo de colonização, perdurou por mais de três séculos e contribuiu na configuração da formação econômica desse país, deixando como memória e legado práticas terríveis de tortura, super-exploração do trabalho, separação dos entes familiares e a negação de direitos. Essa memória marca a nossa literatura literária através de crônicas escritas por autores como Machado de Assis e Lima Barreto entre outros que trouxeram à cena cotidiana da cidade do Rio de Janeiro, narrativas verossímeis das atrocidades praticadas pelas elites contra crianças jovens, adultos e ido-

tos em pleno final do século XIX e até mesmo após a Abolição da Escravidão. Às narrativas desses escritores somam-se ao acervo fotográfico produzido por Jean-Baptiste Debret, além de diversos relatos de viajantes que estiveram no Brasil.

Há registros também, em diários de viagem, da forma ignóbil como foram tratados os negros e negras, registrado pelo cientista Charles Darwin ao passar pelo Brasil, especialmente na cidade do Rio de Janeiro, conforme destaca Rodrigues (2016). Da mesma forma abundam nos órgãos oficiais, bibliotecas e museus, em documentos cartoriais, folhetins e estudos acadêmicos diversos que testemunham e fundamentam a história da diáspora e da escravidão no Brasil, história que revela aspectos diversos da vida familiar, das relações de trabalho e das lutas dos negros e negras no Brasil, cujo rol de fontes mencionadas alimentam a memória coletiva de grupos de parentesco e comunidades, e, em suas características, dialogam com o que denominam Halbwacs (1990), Bosi (1994) e Le Goff (1992) sobre a memória coletiva. Já no que concerne à memória nacional o legado da escravidão é ambigualmente abordada em diversas circunstâncias, em consonância com o Mito da Democracia Racial. No sentido posto, foi de grande valia o referendo à Convenção 169 da OIT, ocorrido no governo do presidente Luis Inácio Lula da Silva no sentido de promover a reparação a essa etnia.

No estudo em pauta, embora os negros e negras do Litoral Sul da Paraíba tragam com vigor a dor do presente, o passado da escravidão povoa a sua memória, quando trazem os relatos de seus ancestrais vinculados à escravidão para enunciar sua origem e reivindicar os direitos à terra em que vivem.

Histórias como as que contam os negros e negras do Litoral Sul da Paraíba alimentaram resistências como Palmares, assim como deram origem a diversos movimentos sociais no Brasil, sobretudo o Movimento Negro Unificado (MMU), que através da sua militância e num processo político de construção de alianças com outros setores dos movimentos sociais, construiu as possibilidades para a inserção da questão étnico-racial na Constituição Brasileira de 1988, o que traduz um marco e a inauguração de um processo de reparação por parte do Estado Brasileiro aos negros e negras.

Se a memória retrata esse passado abominável, traz para o presente o patrimônio cultural construído nas relações familiares gestadas e transmitidas em atividades econômicas, nos usos que faz essa etnia do território, das águas e das florestas, e nas relações extra familiares que constroem no território, o que lhes assegura uma identidade étnica que lhes respaldaram na perspectiva de reivindicarem a autoafirmação de sua identidade.

São nesses limites que construímos esse trabalho, trazendo a história, a memória e a territorialidade étnica que dá substância a identidade étnica das comunidades do Ipiranga, Gurugi e Mituaçu, em seus processos de resistência, permeado pela mediação do Estado brasileiro em suas ambiguidades.

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NO LITORAL SUL DA PARAÍBA: PARTE DE UM TODO QUE SE REINVENTA

Os lugares e os territórios são depositários da história dos homens e mulheres em seus afazeres cotidianos, lutas e vivências.

Sem as pessoas os lugares não existiriam e as paisagens teriam sua diversidade restrita às especificidades naturais; sem as pessoas e sem o trabalho as paisagens não seriam sociais, seriam naturais. É, pois, a história dos homens quem inaugura através do trabalho, e das práticas culturais, em geral, um processo de elaboração e reelaboração permanente da paisagem, ao mesmo tempo em que configura lugares e territórios.

Com essa compreensão da importância que têm os homens e, por conseguinte, a sociedade na produção e reprodução do espaço e em sua relação com a natureza é que narramos, em suas várias dimensões, a história da construção territorial das Comunidades do Ipiranga, Gurugi e Mituaçu, trazendo seus dilemas e lutas, seus folguedos, e suas práticas de resistência cotidiana.

Os lugares, assim como os territórios ganham representações diversas na linguagem social, visto que essa comporta as instituições e as pessoas em seus processos de individuação e coletivização. As Comunidades do Ipiranga, Gurugi e Mituaçu poderiam ser consideradas para as localidades circunvizinhas apenas localidades com a presença significativa de negros e negras. Para outros poderiam ser lugares onde se dança o coco, evento que ocorre regularmente em Ipiranga, no último sábado de cada mês, e que atrai pessoas de diversas faixas etárias, pesquisadores, turistas e curiosos. Para quem passa nas imediações, ou contornos dessas comunidades, podem estas parecer bons locais para veraneio. Por conseguinte, diferentes podem ser as formas de representações sobre essas comunidades, mas para os seus habitantes elas são acima de tudo abrigo material e imaterial, visto que fornecem a possibilidade da

produção de alimentos, do artesanato, especialmente das biojóias, além da convivência com os parentes e vizinhos.

Sob nosso olhar, as comunidades do Ipiranga, Gurugi e Mi-tuaçu se revelam como espaços que comportam resistências, que têm identidade construída historicamente a partir do trabalho na terra, na produção de alimentos: frutas, hortaliças, legumes e tubérculos, e que mantêm uma rede de parentesco abrigada no próprio território e entre comunidades. Essas comunidades têm imbricadas em si a relação de parentesco assim como os têm com alguns bairros de João Pessoa, e com os Tabajara que habitam a Aldeia Vitória, e a Aldeia Gramame situadas no Litoral Sul. Há entre eles um trânsito permanente de trocas parentais, de ajuda-mútua, mas também de disputas políticas que os projetam dentro e fora do território num processo permanente de construção identitária perpassada por dimensões materiais e simbólicas.

O lugar geográfico de que falamos ganhou contornos visíveis, do ponto de vista interno e externo, com a presença do trabalho escravo, e, naturalmente, com a presença dos nativos, os indígenas Tabajara que até o século XIX se espriavam por todo o Litoral Sul da Paraíba.

O espaço geográfico relativo ao Litoral Sul da Paraíba, faixa de terra que contorna o oceano atlântico, com cenários paradisíacos, e que se apresenta alvo de empreendimentos turísticos e da especulação imobiliária, é depositário de uma concentração de riquezas extraordinárias decorrentes, sobretudo, do cultivo da cana-de-açú-

car, e da exploração mineral. Mas é, sobretudo, lugar de reprodução camponesa, abrigo de povos e populações tradicionais.

Ao trazermos essa diversidade sócio cultural e as disputas territoriais ratificamos o que afirma SANTOS (2004, p. 202) de que o espaço é produto e, ao mesmo tempo, condição de reprodução da sociedade.

O ato de produzir é igualmente o ato de produzir espaço. A promoção do homem animal a homem social deu-se quando ele começou a produzir. Produzir significa tirar da natureza os elementos indispensáveis à reprodução da vida humana. A produção, pois, supõe uma intermediação entre o homem e a natureza, através das técnicas e dos instrumentos de trabalho inventados para o exercício desse intermédio.

A produção da cana de açúcar conferiu, desde o passado colonial, notoriedade e riqueza aos “investidores” que para esse espaço vieram a convite da coroa portuguesa para explorar as riquezas do Brasil, de modo que tanto o Litoral Norte, quanto o Litoral Sul da Paraíba, ambas as porções territoriais situadas na Mata Paraibana, são produtoras de cana de açúcar. Em suas paisagens a Casa Grande e a Senzala conviveram sem nenhuma harmonia, pois a desigualdade social em grande escala predominava, gerando conflitos diversos, contudo a *obediência* e a *servidão* perdurou até o século XIX, numa aparente subalternidade que precisa ser relativizada, trazendo à memória social as insurreições contra o trabalho forçado que se fizeram presentes nesse espaço geográfico, dentre outros, a exemplo de movimentos sociais como o Quebra-

-quilos, o Ronco da Abelha, As Ligas Camponesas e mais recentemente as lutas empreendidas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra e pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), conforme destaca em seus estudos Maracajá (2013).

A despeito do entrelaçamento que existe entre essas comunidades, verificado através do trabalho de campo, da pesquisa bibliográfica e documental, somos cientes das suas peculiaridades, razão que nos leva a narrar a construção da territorialidade étnica em cada uma das comunidades estudadas.

TERRITÓRIO E VIDA: PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA TERRITORIALIDADE ÉTNICA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO IPIRANGA

A Comunidade Quilombola Ipiranga está situada no município do Conde, notadamente entre a sede municipal e o distrito de Jacumã, às margens da PB 018, Litoral Sul da Paraíba. A toponímia oficial é Ipiranga, todavia em alguns relatos é apresentada a designação *Piranga*.

O menino explicou porque Ipiranga, como o nome é Tupi, significa água. Quase todo nome em Tupi começa com água, “Ipiranga: rio de água vermelha”, no Piranguinha a água era vermelha enferrujada e até o cheiro de ferrugem tem. (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016).

A Associação da Comunidade Negra do Ipiranga foi fundada em 2006, em razão da necessidade dos moradores de debater

e reivindicar serviços básicos para a comunidade, embora muitas das suas reivindicações não tenham sido atendidas, sejam elas de responsabilidades da instância municipal, estadual, federal ou da ação conjunta desses entes federados. Atualmente, o quadro de associados é composto por aproximadamente 150 pessoas e a associação é regida, desde a sua formação, por mulheres.

A expansão urbana intensificou a obtenção de terras na localidade, notadamente no território tradicional, por pessoas “de fora”, sendo grande a ocorrência de granjas, sítios, avançando os limites das terras de herdeiros, o que é um obstáculo no processo de regularização fundiária quilombola. Sobre a perda territorial e a venda de terras e recursos não mais usufruídos na comunidade, ouvimos o seguinte depoimento:

É porque vai vendendo, vai vendendo, vai vendendo, depois quando os netos tiver grande, vão morar onde? A única família que tem área de plantio aqui no quilombo é a nossa. Porque? Porque a gente nunca vendeu um palmo de terra. Tem gente aí que só tem o chão da casa, de tanto vender. E os netos? E os bisnetos? Vão viver aonde? Hoje a gente é vítima dessas vendas desses terrenos, vai comprando, aí quem vem não tem o mesmo zelo que a gente tem. A gente não tinha uma cerca, um muro, e todo mundo respeitava o de todo mundo. Hoje em dia é cerca, é muro, é tudo, e tá aí, quando chove a água nem pra onde ir ela tem, e castraram esse direito até das águas. Ali embaixo nós tinha rio de lavar roupa, rio de tomar banho, hoje em dia é tudo dos outros, eram rios comunitários, todo mundo usava, hoje em dia a gente não tem mais isso. Os rios são de fulano, de cicrano, é área de

preservação, é área de não sei o que lá, e a gente não tem mais onde lavar uma roupa. (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concebido em agosto de 2016)

Fica evidenciado nesse depoimento um processo de perdas do território por parte desses povos tradicionais. Essa questão já foi abordada por Martins (1986) ao tratar do caráter rentista da terra e que nós constatamos na Paraíba nas áreas de posse tradicional, com a especulação imobiliária bem como a expropriação pela intimidação, ou comercialização por preços irrisórios, deixando essas populações fragilizadas, sem terra para seus descendentes e sem espaço para produzir. Essas questões, dentre outras, são debatidas em reuniões promovidas pela associação quando os associados põem em pauta além desses, temas como: a necessidade de buscar soluções para o abastecimento e uso racional da água, o descarte dos resíduos sólidos, bem como a revitalização das estradas e a melhoria de condições da moradia.

A gente debate muito, a gente debate a questão das estradas, a questão da moradia que é um grito só, tem casas que tem três famílias morando na mesma casa então vira um conflito interno com as famílias. A gente precisa muito desse projeto de casas populares, são questões assim né, questão da gestão (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016).

Em busca de solucionar o problema da moradia a associação realizou em parceria com órgãos públicos, diversas ações com destaque para a construção de habitações em substituição as casas de taipa. Em 2008 foram construídas 69 casas, além de postos de abastecimento de água, mediante a ação do Governo Federal, pela Caixa Econômica Federal (CEF). A gestão municipal ficou responsável pela construção do Barracão, onde ocorrem reuniões e o coco de roda, e pela melhoria da estrada. O relacionamento com a gestão municipal do município do Conde foi dificultada até 2016 quando foi eleita Márcia Lucena. Até então a comunidade só recorria à mesma em casos de extrema necessidade, apenas em anos de eleição o diálogo com a prefeitura municipal era acessível.

Os ritos festivos tradicionais marcam o calendário dessas comunidades. A associação em parceria com as famílias das Comunidades Quilombolas do Gurugi e Ipiranga preparam no último sábado de cada mês a festividade do coco de roda, notadamente regida pela Família Nascimento. O barracão designado como Barracão do Mestre Bitonho localiza-se dentro da Comunidade do Ipiranga, no sítio da Dona Lenita, pertencente à família que dirige a festividade, e é o local onde ocorre o coco de roda e outros eventos da comunidade como as reuniões da associação. O Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) têm sido, segundo alguns entrevistados, um grande aliado para a associação, uma vez que proporcionou um curso de Guias Mirins para crianças e adolescentes para atuarem no Museu Quilombola da comunidade, cujo objetivo é a preservação da memória e da identidade étnica materializada no território. O SEBRAE também colabora com a produção de artesanato, especificamente, das biojóias, prestando

assistência a dez mulheres na produção de adornos produzidos com recursos da natureza, a exemplo de fibras e sementes. Acerca da produção desses elementos culturais em que buscam valorizar suas características étnicas, uma liderança da comunidade afirma:

A gente já trouxe aqui biojóia, a gente já trouxe fabricação de instrumentos de alfaia, a gente teve já artesanato de forma geral, curso de cerâmica só que ninguém quis levar a frente. E agora a gente tá pra receber também uma cozinha regional, trabalhar com o que a gente já tem e a gente só sabe fazer o trivial. A gente tá esperando ansiosa, é uma parceria da universidade com a gente (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016).

A memória coletiva é cultivada e compartilhada em diversos momentos onde se dá a “contação de histórias”, o coco de roda e a Lapinha. Esses eventos e práticas revigoram a identidade étnica, seja nas trocas parentais, seja em processos de resistência em que trazem seus cantos e místicas ou em atividades lúdicas a exemplo do coco de roda que é uma manifestação cultural secular no Brasil, e lembra a infância dos troncos mais velhos.

Sobre o coco de roda, alegam os negros e negras que mesmo sendo parte de suas tradições houve um tempo em que o coco de roda era pouco praticado. A ressignificação dessa memória se deu inicialmente com Ana Lucia e a sua mãe Dona Lenita.

Conforme Pimentel (2004, *apud* Marques, 2015, p. 198), a mistura de dança e música surge na região alagoana da Serra da Barriga, especificamente no Quilombo dos Palmares, de origem indígena e negra. Este fato é de extrema importância para o reconhecimento da comunidade negra Ipiranga em sua condição de comunidade quilombola.

Aí nós dançamos o coco de rodas, fizemos a ciranda e depois o coco de roda. Aí eu cantei “samba negro, branco não vem cá”. Aí Wellinton escutou, aí olhou e viu a gente brincando, aí me procurou e encontrou no abrigo dos escravos. Aí ele veio perguntar onde nós tínhamos aprendido aquele coco. Eu disse que tinha aprendido com a minha madrinha (Depoimento de Lenira Lina do Nascimento concedido em agosto de 2016).

O depoimento corrobora a hipótese dos troncos velhos¹ do território como uma memória em que ganha primazia a presença de escravizados fugitivos de Palmares, os quais passaram hereditariamente a tradição, sendo preservada a mais de 200 anos no Ipiranga reverberando a resistência e as dores da escravidão, conforme registro a seguir:

Samba negro, branco não vem cá. Se vier, pau há de levar. (bis)

Eu vou rachar os pés de tanto sapatear,
de dia tá no açoite, de noite pra batucar.
Samba negro, branco não vem cá.

1 Os troncos mais velhos são os chefes de famílias mais velhos no caso como comunidade negra pela ligação com a África, os troncos era muito mais velho as mulheres (Depoimento concedido por José Ricardo do Nascimento em setembro de 2014 – Arquivo Gestar)

Negro trabalhava muito e dormia bem
pouquinho, apanhava de chicote carregando o
sinhozinho. Samba
negro, branco não vem cá.

Representando a associação as lideranças participam do Conselho do Idoso, Conselho da Saúde, Conselho da Educação e Conselho da Segurança Alimentar. A ocupação desses espaços é mais uma estratégia adotada para dar visibilidade a comunidade em sua luta no território, seja pela própria terra, seja por recursos básicos para a sobrevivência.

Eu acho que só o fato da gente participar já de todas as reuniões, onde a gente vai se identificando como quilombola, já deu assim um ar de respeito pra comunidade, de empoderamento né, a gente vê hoje ainda placas de venda aqui no quilombo, mas antigamente aonde você chegava tinha “venda de terreno”, hoje em dia eles já têm medo, tanto que uma placa de venda passa anos, todo mundo tem medo de comprar. Por quê? Porque é de terreno quilombola. Isso foi uma forma da gente barrar pra que mais tarde os filhos dessas pessoas não vão morar nas favelas (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016).

Embora a diretoria da associação seja composta por pessoas da comunidade existe certa centralidade na figura do presidente.

No depoimento, “O presidente é o faz tudo, e o presidente não é isso, o presidente é um porta-voz. [...] Eu faço questão de ir pra essas reuniões e trazer o que aconteceu lá para a comunidade. Cada reunião que a gente vai, a gente tem as conquistas”.

Percebe-se nas palavras da liderança Ana Lúcia Rodrigues, uma preocupação em ocupar espaços, mas, sobretudo o desejo de que a comunidade integre os espaços de luta.

O território Ipiranga caracteriza-se como “terra de herdeiro”, em razão das relações matrimoniais constantes entre pessoas “da mesma grande família” e pela validação das posses via laços sanguíneos. A principal atividade produtiva continua sendo a agricultura e em menor escala as funções públicas. Os agricultores vendem na própria localidade a preços irrisórios os produtos cultivados aos atravessadores, que por sua vez vendem nos mercados circunvizinhos a preços elevados.

A afirmação da identidade enquanto etnia preta se deu para a comunidade externamente com a participação e motivação a partir da ação do movimento negro paraibano, embora os moradores já se atribuíssem anteriormente a identidade negra, tanto pelos fatores fenóticos, quanto pelos percalços que incidem sobre eles historicamente. Na mesma perspectiva, por reconhecerem o território como tradicionalmente ocupado. Sobre o ser quilombola argumentam:

Ser quilombola pra mim primeiro de tudo é ter uma história, uma história negra no sentido bonito de vivência, de costumes, de cultura, de raízes, danças, comidas, penteados, até o modo de rir do quilombola é diferente, aquela risada escandalosa que não tá nem aí pro que os outros acham. Então até o jeito de rir, de falar, de se expressar, de brincar, é próprio nosso. Porque assim nós procuramos as palavras, mas quilombolas de tempos antigos eles não procuravam palavras, todas palavras que eles pronunciavam

você que adivinhasse o significado, mas eles tinham um pronunciado (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016).

A identidade quilombola está relacionada com a identidade negra e, sobretudo com a construção histórica desse grupo étnico e, se configura na seguinte perspectiva:

Além da pele, ter a pele escura, para os descendentes negros é ter a consciência de que você veio dessa origem e você tem as atitudes, formas de agir e pensar que levam a isso (Depoimento Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016).

Para Munanga (1994, p. 177-178) a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico, sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc.

A comunidade foi certificada em 08 de setembro de 2006 pela Fundação Cultural Palmares (FCP), apresentando na ocasião 50 famílias. No ano de 2007 foi aberto processo administrativo visando à regularização fundiária do território remanescente de quilombo, no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) cuja identificação é intitulada SR-18/PB

54320.000145/2007-00 aberta por Valquíria Rodrigues de Nascimento, então presidente da associação.

O relatório antropológico da Comunidade Quilombola Ipiranga foi concluído no mês de janeiro do ano de 2013, mas as terras ainda não foram demarcadas. O principal desafio quanto ao processo de regularização do território consiste na indecisão da população em abrir mão do título individual de propriedade e no temor à represálias. Verifica-se a indecisão quanto à retirada de estrangeiros (desintrusão) e, por consequente a reação desses pseudos proprietários. Neste contexto, é revelado o temor da população no tocante ao processo de luta pela terra na Fazenda Gurugi.

A gente já fez algumas reuniões, tem mais de anos que a gente não mexe no processo, mas na última que a gente colocou, alguns colocaram o medo disso aqui ter um conflito. A gente percebe que os mais jovens, até por não viverem a história que a gente viveu, mas eles não viveram o que a gente viveu, tipo assassinatos, o filho dela por pouco não morreu. O filho, duas netas, uma nora, uma prima nossa, que foi a chacina de Alhandra. A gente foi em apoio a comunidade vizinha, e lá, o capanga do proprietário jogou uma caminhonete em cima dos trabalhadores. E a gente sabe que a gente dizendo assim "eu quero meu território de volta", tem muita gente aqui que não vai querer perder, e gente grande, gente ruim. Então é essa resistência que a gente vê dos mais velhos, esse medo, de que a gente de repente tome essa decisão e essa decisão de repente recaia sobre eles. (Depoimento de Ana Lúcia Rodrigues do Nascimento concedido em agosto de 2016)

Mesmo com a conclusão do relatório antropológico, o perímetro do território tradicional não foi indicado pela comunidade, portanto, o processo se encontra parado. A atual liderança afirma o desejo de retornar a dialogar com INCRA, mas precisa da autorização da comunidade, a qual manifesta resistência em dar continuidade ao processo, pois teme as represálias de vizinhos que lá se instalaram há anos.

O MEU TAMBOR NÃO SE CALA NÃO, A MINHA VOZ NÃO MORRE JAMAIS²: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO TERRITORIALIDADE ÉTNICA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO GURUGI³

A Comunidade Quilombola do Gurugi está situada entre a cidade do Conde e o Distrito de Jacumã, às margens da PB 018, Litoral Sul da Paraíba. A raiz etimológica de Gurugi advém do tupi *Guru*, cujo significado é *caminho* e *ri* que significa rio, assim a palavra significa caminhos das águas.

Os depoimentos sobre a história dos negros do Gurugi revelam que o desmatamento realizado no atual território resultava na comercialização madeira que escoava pelo Rio Gurugi e Rio

2 A música intitulada “Não há silêncio” faz referência ao processo de lula pela terra e a função exercida pelo coco de roda neste processo.

3 Embora o território tradicional do Gurugi compreenda Gurugi I e Gurugi II, em razão dos desdobramentos se faz necessário colocar que quando explanado o processo de territorialização trabalhamos com as duas comunidades, quando trabalhamos com o processo de titulação quilombola abordamos apenas o Gurugi I.

Gramame, ambos desembocam na Barra de Gramame e na Barra da Praia do Amor, onde existiam balsas que escoavam a madeira para a Baía da Traição de onde seguia para Portugal.

Os troncos mais velhos narram que a ocupação do território do Gurugi foi originada por negros fugitivos, especificamente Mãe Bu e Pai Caboclo, ambos comprovados na árvore genealógica que compõe o laudo antropológico produzido pelo INCRA-PB.

Esses negros percorreram o Litoral Norte de Pernambuco, procedentes da última resistência do grande Quilombo dos Palmares. O território tradicional quilombola do Gurugi emerge da aliança entre caboclos e indígenas que viviam em diferentes localidades no Litoral Sul, cuja última resistência foi o Sítio dos Caboclos.

Os negros e caboclos que viviam da Posse do Gurugi a Praia do Amor, lutaram contra os supostos proprietários que se apropriaram das terras da localidade e posteriormente enfrentaram novos fazendeiros, processo que deu origem aos assentamentos rurais Gurugi I e Gurugi II: o primeiro, o conflito foi resolvido na década de 1980 e o segundo na década de 1990, conforme relata Monteiro (2010).

A Associação Comunitária dos Parceiros Rurais do Gurugi⁴ (ACPRG) foi fundada em 1983, no processo de luta pela terra que culminou com a demarcação da área em assentamento de Reforma Agrária, e atualmente contém 80 sócios cadastrados. A comunidade dispõe de tratores e caminhões, atualmente em desuso,

4 Os cargos que compõem a diretoria da ACPRG são: presidente, tesoureiro, secretário, três conselheiros fiscais.

devido à falta de manutenção, como também de alguns imóveis doados na época da desapropriação, todavia como não foram registrados em cartórios, os sucessores dos doadores não reconhecem a doação e privam pessoas da comunidade do uso, é o que ocorre com a Casa de Farinha. A Prefeitura Municipal do Conde está desenvolvendo com ACPRG um projeto de instalação da rede hidráulica e construção de uma caixa d' água, objetivando o abastecimento para toda a comunidade, embora haja depoimento de que a gestão municipal não valorize a cultura da comunidade.

Os laços familiares legitimam a vivência e a ocupação da terra da comunidade, no entanto por vezes dificultam o trabalho da associação, enquanto entidade que representa os moradores, Josinaldo Rodrigues de Sena mais conhecido como Nego da Capoeira, atual presidente da associação, relata:

o povo é que é a dificuldade de trabalhar com a associação, porque como é uma comunidade quilombola tem laços familiares muito forte, aí todo atrito que gera entre uma família e outra, porque digamos de um vizinho aí tem família aí dificulta muito o trabalho, é um povo unido contra quem vem de fora, mas dentro da Comunidade tem os atritos internos e esses atritos é que dificultam o trabalho (Nego da Capoeira, agosto de 2016).

As principais atividades a que se vinculam os negros do Gurugi são: serviço público na prefeitura municipal do Conde, serviços de atendimento ao turismo no distrito de Jacumã, no município do Conde e, as atividades industriais no Pólo Industrial de João Pessoa. Mesmo se constituindo como assentados pela Reforma Agrá-

ria e agora acionando o distintivo étnico, apresentando-se como comunidade remanescente de quilombo, a questão territorial permanece problemática, principalmente por causa do lento processo de demarcação comandado pelo INCRA. Os quilombolas relatam a dificuldade de sobreviver da terra possuindo cada família apenas de 3 a 4 hectares de terras, fator que dificulta a permanência da descendência na terra. Os moradores sofrem com a perda territorial e recorrem ao uso da terra em outras fazendas que lhes pertencem por direito como a Fazenda Marogi e Fazenda Tião dos Bodes.

Alegam os quilombolas que essas propriedades estão abandonadas e improdutivas há mais de 15 anos.

A gente teve uma demarcação que eles consideram errada. A gente tem 3/4 hectares pra cada família, sendo que pra viver da agricultura que eu creio que foi esse um dos motivos pro pessoal também largar a agricultura pra trabalhar na indústria ou no turismo, é a questão do território que também é pouco, não dá pra manter, pra uma família 4 hectares é muito pouco pra se cultivar. Então a maior dificuldade que a gente tem hoje é o espaço territorial. Praticamente aquela coisa, quem consegue se beneficiar no turismo é quem investe. O pessoal daqui é apenas funcionários, geralmente é na cozinha, é garçom, serviços gerais, esse é o cargo que o pessoal daqui assume nas pousadas e meios turísticos. (Nego da Capoeira, agosto de 2016)

A comunidade acessa o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) em parceria com o INCRA, bem como está no transcurso para a obtenção de 45 casas pelo Programa Minha

Casa, Minha Vida. O Governo Federal auxiliou na construção do *Grupo Mães do Barro*, composto por mulheres artesãs da comunidade que produzem peças de argila. A Comissão Pastoral da Terra (CPT) atua na comunidade desde os primórdios do conflito pela posse da terra até os dias atuais, promovendo reuniões, cursos e viabilizando o PRONERA. Cabe ressaltar que existe uma escola na comunidade, todavia além de levar o nome de um fazendeiro também responsável pelo conflito de terra, a escola José Albino Pimentel, não segue as orientações que propugna a Lei 10639/2003 substituída pela Lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira, africana e indígena em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio.

Mesmo não mantendo o Terreiro de Umbanda no território, parte dos moradores relata frequentar terreiros de áreas circunvizinhas.

A capoeira surge no município do Conde no território do Gurugi, em 1994, através de um grupo regional. Entretanto, em 1997 entrou em declínio, tendo retomado em 2001. No processo de luta pela terra, o coco se apresentou como uma tática de comunicação de suma importância. A emergência do coco de roda no Ipiranga contou com a ajuda de alguns mestres de coco do Gurugi.

Antes até pra fazer as reuniões, quando era um Gurugi só e não Gurugi 1 e 2, a gente fazia um coco pra avisar ao povo. "Vai ter um coco na casa de fulano", porque aí os donos da fazenda não queriam que o povo se organizasse, aí o coco era que fazia o convite. Aí passava o dia inteiro escutando, "oxente, hoje não tem festa de

nada, é da onde esse coco? é de uma reunião”,
aí só quem sabia era o povo da comunidade.
(Nego da Capoeira, agosto de 2016)

O processo de reconhecimento do Gurugi como território quilombola teve início em 2001, quando a partir da solicitação de implantação de um projeto de capoeira da Angola, na escola da Prefeitura Municipal de Conde, os moradores conheceram o direito assegurados na Constituição Cidadã no que tange à titulação das terras quilombolas. Entretanto, o processo de reconhecimento da comunidade como território quilombola só foi iniciado em 2006, cinco anos mais tarde, tendo a comunidade recorrido, para auxiliar nesse processo, ao prof. Estevão Palitot. Dona Lenita, da Comunidade Ipiranga, que já era reconhecida como negra e engajada nos movimentos sociais foi uma das articuladoras dessa ação que somente se concretizou a partir do Governo do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, quando houve um despertar maior dos interesses pelo tema pelos próprios habitantes, visto que alguns preceitos a colocavam como quilombola. Sobre o pleito do reconhecimento ouvimos o seguinte relato:

a gente enviou o projeto pra fundação Palmares, eles já tinha um conhecimento de que o Gurugi era comunidade quilombola, uma das primeiras do Brasil, a gente já tava aguardando o nosso documento aí quando chegou lá ele fez “faz tempo que a gente espera o documento de vocês”. Aí daí toda comunidade sempre discutiu não só pelas questões culturais como o coco de roda, a pesca, a caça, um meio de vida assim geral, agricultura, que praticamente é toda tradicional. aí se juntou com a outra comunidade que é Gurugi 2, que agora então se recusaram

a aceitar o território quilombola, mas eles também foram incluídos no estudo, porque de uma forma ou de outra a família do Gurugi 2 é a mesma que a do Gurugi 1. Aí fez o levantamento histórico e a gente enviou a documentação lá na época (Nego da Capoeira, agosto de 2016).

Em 2006, os assentamentos de Gurugi I e Gurugi II foram certificados pela Fundação Cultural Palmares como um só território quilombola, ocupado por 253 famílias. Porém, a titulação quilombola revogaria os títulos individuais dos assentados. Desse modo, os moradores do Gurugi II recusaram o título da terra como quilombola, embora ainda se apresentem como comunidade negra.

O caráter coletivo da terra se opõe ao modo de produção capitalista e a lógica da propriedade privada. O processo administrativo do Gurugi foi aberto em 2007, intitulado Processo Administrativo 54320.000038/2007-73 e nas instâncias do INCRA e do Ministério Público de 2007 a 2009 foi discutido acerca da problemática da recusa do reconhecimento quilombola por Gurugi II, e por entender que a recusa do reconhecimento encaminha automaticamente a comunidade ao processo de titulação, a decisão da comunidade Gurugi II foi acatada pela Superintendência Regional. O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da comunidade do Gurugi I foi concluído em 2014, todavia não foi publicado oficialmente.

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA TERRITORIALIDADE ÉTNICA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU

A comunidade quilombola de Mituaçu está situada no município do Conde-PB, entre o Rio Gramame e o Rio Jacoca, historicamente é classificada como pertencente à etnia negra.

Etimologicamente, a palavra Mituaçu advém da língua indígena e significa “*ave grande*”. Os rios Gramame e Jacoca foram fundamentais para a sobrevivência dos moradores, dado que eles viviam da agricultura e da pesca. O vínculo com o território é expresso nas lutas por redenção, pela reprodução material e imaterial no território. Como uma comunidade localizada próxima às cidades, os moradores mantiveram as relações comerciais com os municípios vizinhos.

Os relatos revelam que a origem da comunidade sucede a ocupação de uma negra escravizada que veio com suas duas irmãs para a sesmaria da Jacoca. Outras narrativas as apresentam como a de três irmãs ex-escravas, vindas da Bahia. Os troncos mais velhos da comunidade foram constituídos, posterior a ocupação dos indígenas e a descendência negra, nos núcleos familiares de Maria Leite e seu filho Joaquim Leite, Manuel Caboco, a família de Patrício são consideradas as mais antigas da comunidade.

Não existe datação sobre a origem da comunidade, visto que já se passaram gerações, levando em consideração a ocupação dos territórios vizinhos e principalmente os depoimentos de

mortes de moradores já no século XXI, no ano de 2007, com cento e vinte seis anos.

Os moradores relatam que a ocupação se deu por volta de duzentos a trezentos anos desde que os primeiros negros chegaram a este sítio. Santos (2011) afirma que “a população de Mituaçu foi iniciada pelo povo negro anterior em “1881, sete anos antes da abolição da escravatura”. Pois, em 1850 quando teve início o processo de registro de terras já tinha passado quase uma geração existente em Mituaçu”.

Em 2004, os moradores começaram o processo de autoatribuição pela Fundação Cultural Palmares, todavia entendiam que era o reconhecimento como comunidade negra e não como remanescentes de quilombo que lhes interessava. Em 28 de julho de 2005, a comunidade é reconhecida como quilombola com 254 famílias abrigando 877 pessoas. O conceito de quilombola presente no discurso dos moradores é algo em construção e está associado em parte a ação de agentes externos à comunidade.

Internamente a identidade quilombola da comunidade é marcada por danças como o coco de roda, a lapinha e a alvorada. O coco se diferenciava do que se divulga em outras regiões, pois os versos eram improvisados e os dançantes davam umbigada. A umbigada⁵ é uma manifestação cultural africana trazida para o Brasil pelos escravos de origem banto.

5 ANTONIO, M.M.; CHITOLINA, N.; SAMPAIO, T.M.V. Relação das festas e danças de batuque de umbigada na perspectiva do lazer e religião. São Paulo, 2008.

Os moradores de Mituaçu vivem sob ameaça de invasão de suas terras. Nos dias atuais ainda existem propriedades vizinhas que procederam de invasões ao território tradicional, por isto a luta pela terra é uma constante. A implantação dos serviços básicos encontram oposição num proprietário (coronel) Senhor Euvidio Tavares de Moraes que impediu a construção da rede elétrica passando por sua propriedade e destruiu a escola da comunidade.

A IDENTIDADE ÉTNICA PARA ALÉM DO CATIVEIRO

O debate sobre os povos e comunidades tradicionais, especificamente as comunidades quilombolas tem como elemento central da disputa o território. A territorialidade étnica define os moldes de relações que o grupo institui com o espaço onde está localizado. Logo, consiste como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (Little, 2002: 3).

Para além do esforço de que fala esse autor compreendemos o território como resultado histórico de processos sociais e políticos em que as disputas de poder se evidenciam, assim como as dimensões simbólicas, imateriais, conforme registrou Bonne-maison (1997, pag. 16).

Dans les sociétés dites traditionnelles ou si l'on préfère non-industrielles, le territoire ne se définit pas par un principe d'appropriation, mais par un principe d'identification. Le territoire ne peut alors être perçu comme une entité diffé-

rente de la société qui l'habite; le groupe local appartient à sa "terre" tout autant que la terre lui appartient. Ce ne sont plus nécessairement les centres du territoire qui comptent mais les symboles qui y sont inscrits et les lieux qui les enraccinent. Ce principe d'identification explique la particularité et l'intensité de la relation à la terre; le territoire ne peut être partagé, vendu, ou même donné; il est un être et non pas un avoir. Perdre son territoire, c'est disparaître⁶.

O discurso sobre a legitimidade da identidade quilombola se dá no território via herança familiar, registrada no decorrer do tempo, pelas consecutivas gerações familiares e, por conseguinte, vinculada à consanguinidade e a preservação dos costumes nos espaços anteriormente ocupados pelos ancestrais. Munanga (1994) reconhece que a identidade se faz presente em todas as sociedades humanas e atribui ao sistema axiológico a opção por elementos que define um grupo em contraste a outros. O autor considera que o território é o fator de estruturação da identidade étnica, pois é no território que se congrega o pertencimento e se edifica o sentimento, amalgamado pelas situações de vida concretas e específicas, localizadas histórica e geograficamente.

6 Nas sociedades ditas tradicionais, ou se se preferir não industriais, o território não se define por um princípio de aproximação, mas por um princípio de identificação. O território não pode então ser percebido como uma entidade diferente da sociedade que habita: o grupo local pertence à "terra" assim como a terra lhe pertence. Não são mais necessariamente os centros do território quem contam, mas os símbolos que nele estão inscritos, e os lugares que lhes enraízam. Esse princípio de identificação explica a particularidade e a intensidade da relação com a terra; o território não pode ser partilhado, vendido, ou mesmo dado; ele é um ser e não uma propriedade. Perder seu território significa desaparecer [Tradução livre da autora].

Para Barth (2000), a concepção de identidade étnica advém dos aspectos que possuem valor expressivo para os habitantes de uma localidade. Ponderando elementos da dinamicidade, este autor afirma que as fronteiras assinalam a existência de grupos étnicos, posto que essas os distinguem, contraditoriamente as fronteiras geram exclusão e inclusão. Desta maneira, o isolamento geográfico produz a pluralidade cultural, graças às adequações dos sujeitos frente às diversas situações. Argumenta ainda que a identidade se compõe na relação parentesco e território, visto que a consanguinidade consiste numa restrição em contraposição a outro grupo étnico e possibilita a permanência na terra.

A afirmação de uma ancestralidade comum e a luta pelo território tradicional quilombola destaca a necessidade das comunidades em expor a legitimidade do seu pertencimento à terra. A identidade comum e a conservação do território são reafirmados nas táticas adotadas pelos grupos étnicos, seja por laços familiares, seja na luta pelo território.

Nesta perspectiva, a temática sobre povos quilombolas remete à escravidão. Para Martins (1997), “o escravo era uma renda capitalizada, uma forma capitalista de renda, que se reveste da forma de lucro”. A escravidão se configurou num processo de exploração da força de trabalho fundamentada na sujeição do trabalho escravo.

Destarte a escravidão ter forjado a submissão do trabalho e promovido a concentração de terras e de riquezas, o Estado brasileiro através da Lei de Terras de 1850, legitimou esse processo e reafirmou a exclusão dos escravizados da terra, uma vez que a

partir de então a terra somente poderia ser adquirida através da compra, ou seja a Lei de Terras legitima o latifúndio. Privados do acesso à terra, o quilombo apresentava-se como a única forma do negro viver em liberdade, em um espaço onde sua cultura não era desprezada e sua dignidade conservada, mesmo assim a maioria dos libertos ficaram nas cidades e experimentaram a experiência cruel de introduzir-se na sociedade que ainda nos dias atuais exprime preceitos de exclusão para com as práticas religiosas, costumes, conhecimentos e sua cultura.

Das mazelas decorrentes da escravidão, a eliminação socioeconômica e política, a falta de reparação ou auxílio e a discriminação racial marginaliza o negro até os dias atuais.

A identidade étnica se constitui como ferramenta para obter possíveis ganhos de reparação e, por conseguinte, melhoria nas condições de vida das comunidades quilombolas.

As relações de poder estão presentes e assinalam dinâmicas territoriais e ganhos sociais no território quilombola.

Um dos ganhos a ser destacado é o Artigo 68 da Constituição de 1988 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que reconhece o Direito ancestral à terra aos povos Brasileiros tradicionais.

A regulamentação do Art. 68 deu-se partir do Governo Lula com o Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, por meio do qual foram adotados procedimentos das terras ocupadas por

remanescentes das Comunidades de Quilombos. O Decreto refere-se à normalização do procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

O decreto determina que as comunidades quilombolas sejam representadas por associações. As associações são organizações políticas e espaços de socialização e articulação da comunidade para fins de reivindicação dos direitos que lhes concerne. Na Paraíba, é possível observar que a liderança comunitária das associações são em sua grande maioria mulheres⁷. A presença feminina é fundamental na luta pela terra, quer pelo seu posicionamento no contexto de luta, quer pelas suas interações no espaço de luta o que a transforma em um sujeito histórico. Todavia, essa luta é marcada não apenas pela desigualdade social, a desigualdade no campo também é assinalada pela convergência de gênero. A formação da propriedade privada e a divisão sexual do trabalho são mecanismos da sociedade capitalista. A divisão sexual do trabalho atribui à mulher a esfera reprodutiva, conseqüentemente reserva ao homem a apropriação dos papéis com a máxima importância social, pois para este se designa o âmbito produtivo e, em decorrência da relação de poder exercida sobre a mulher, historicamente, conferem a elas um papel secundário.

Contudo, as mulheres se destacam na luta quilombola na busca pelos direitos à terra e ao acesso às políticas públicas, mesmo com as desigualdades acentuadas marcadas pela confluência

7 Valenciano (2006) analisa a inserção e ação da mulher na luta pela terra.

de classe, gênero e raça as mulheres negras quilombolas exercitam o protagonismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa permitiu visualizar que não basta ao Estado proceder mesmo que morosamente as etapas da regularização da terra quilombola, a luta das comunidades quilombolas está para além do território como local de reprodução física e imaterial. As relações Inter étnicas foram construídas historicamente em conjuntura da luta pelo território, onde laços parentais e o pertencimento ao território é evidenciado e fortalecido. Os quilombos no Brasil são portadores de identidade étnica, o que implica na ação continuada do Estado no sentido de acionar direitos a esses povos, na perspectiva de abrir fendas na hegemonia das elites brasileiras e em seu *status quo*. A emergência da questão quilombola reafirma os quilombos na condição da materialidade da resistência, tanto no passado histórico ao sistema escravista como face à discriminação racial, preconceito e aos interesses de grupos econômicos que historicamente se revezam no poder.

As condições de vida e situações de pobreza das comunidades quilombolas resultam da exclusão história desse grupo, dos direitos fundamentais, das políticas públicas inclusive do precário acesso à escola. O processo de luta pela terra acarretou no reconhecimento tanto da etnia quilombola quanto dos movimentos sociais e conferiu visibilidade e reconhecimento a esses sujeitos históricos.

No centenário da sanção da Lei Áurea, ocorrido em 1888, a Constituição Cidadã transforma as comunidades quilombolas em sujeitos de direito, posto que os reconhece e garante a titulação como forma de assegurar a reprodução física e social que tanto o Estado no passado criminalizou.

O processo de autoatribuição não surge do Estado, mas do reconhecimento da comunidade com uma identidade étnica que num processo de reparação os eleva à condição de sujeitos de direito. Nesta etapa rumo à regularização quilombola, os negros do estado da Paraíba contam com a adesão dos movimentos sociais, entidades de classe.

Ouvimos das técnicas do setor de regularização fundiária do INCRA relatos sobre as dificuldades para cumprimento das etapas de demarcação das terras quilombolas em razão do racismo institucional que as impedem de avançar nos trabalhos. Já os quilombolas disseram ver o INCRA omissos frente às suas demandas em diversos aspectos. Ambas as narrativas revelam nuances da problemática que sugere a busca de consensos entre os negros na luta pelas terras tradicionais e a reivindicação da identidade quilombola.

Constata-se ainda nas comunidades quilombolas do Litoral Sul da Paraíba, a forte pressão da especulação imobiliária, pois o poder do Estado reforça com suas ações o sistema midiático ao fomentar novas representações do espaço para impulsionar o turismo, propagando simultaneamente a beleza paisagística do local, e em contrapartida negligencia a segregação sócio-espacial e a

consequente desintegração das comunidades em decorrência das pressões socioeconômicas.

As comunidades negras sofrem com o conceito naturalizado e, por vezes, equivocados do ser quilombola e isso os atinge até mesmo institucionalmente quando políticas públicas são disponibilizadas, todavia se apresentam arcaicas e potencializam a violência simbólica.

Enfim, as comunidades quilombolas ao demarcarem suas terras reconfiguram o território nacional, e hoje assemelham-se aos quilombos históricos, ambos em seu tempo e lugar, são centros comunitários de resistência que marcam o território brasileiro na sua luta por liberdade, manutenção dos costumes, das crenças e das tradições e, sobretudo, da verdadeira cidadania. O estado segue fazendo a mediação ora de forma negligente com os direitos assegurados na Constituição de 1988, ora de forma conivente com as diversas formas de violência que se pratica, o que demanda que os sujeitos sociais em questão enfrentem organizadamente a luta, e para tal é imprescindível o conhecimento de sua história e a valorização de sua identidade.

REFERÊNCIAS

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: FGV, 2002.

ALMEIDA, M. P. de. **“Olha Os Pirangueiros!”**: Territorialidade Étnica e Direitos Humanos no Município Do Conde/ PB. (Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos). UFPB: João Pessoa, 2015.

ANDRADE, M. C. de. **A questão do Território no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1988.

ARRUTI, J. M. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc. 2006.

ANTONIO, M. M.; CHITOLINA, N.; SAMPAIO, T.M.V. **Relação das festas e danças de batuque de umbigada na perspectiva do lazer e religião**. São Paulo, 2008.

BARTH, F. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BONNEMAISON, J. et all. Le territoire, entre lien et frontière
In: **LE TERRITOIRE, LIEN OU FRONTIÈRE ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales**. Éditions de l’Orstom. Institut Français De Recherche Scientifique Pour Le Développement En Coopération. Collection Colloques et séminaires, Paris, 1997.

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

BOTTOMORE, T B. **As elites e a sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

OLIVEIRA, A. U. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo, Editora Atica, 1986.

FERREIRA, R. F. **Afro-descendente**: identidade em construção. São Paulo: EDUC, 2000.

GALLIZA, D. S. de. O Declínio da Escravidão na Paraíba: 1850-1888. HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. In: **Revista GEOgraphia** – Ano IX – Nº 17 – 2007.

HAESBERT, R. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

JOFFILY, I. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília: Thesaurus, 1962.

LACOSTE, Y. A Geografia - Isso serve em primeiro lugar para fazer a guerra. 5 ed. 2001.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas-SP: editora da Unicamp, 1992.

LIMA, A. B. de ; RODRIGUES, F. Luta Camponesa Pela Terra e Formação de Novas Territorialidades no Litoral Sul Paraibano. **Mercator** (UFC), v. 8, p. 49-57, 2009.

LEITE, I. B. (2000). **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas, http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf, acesso em 01/07/2016.

LEITE, I. B. O Projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, p. 985-977, 2009.

MARACAJÁ, M. S. **Território e Memória: A Construção da Territorialidade Étnica dos Quilombolas do Grilo, Paraíba.** (Dissertação de Mestrado em Geografia) UFPB, João Pessoa, 2013.

MARQUES, A. C. N. **Fronteira Étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do Litoral Sul Paraibano.** (Tese de mestrado em Geografia). UFS: Sergipe 2015.

MARTINS, J. S. **O cativo da terra.** São Paulo: Hucitec, 1996.

MONTEIRO, K. S. **De quilombo a terra quilombola: conflitos pela propriedade da terra na construção territorial de Gurugi, Paraíba** - (Monografia em Geografia) UFPB: João Pessoa, 2009.

MOREIRA, E.; TARGINO, I. **Capítulos de geografia agrária da Paraíba.** João Pessoa, Ed da UFPB.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de Hoje.** São Paulo, Editora Global, 2006.

MUNANGA, K. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar.** São Paulo: Cortez, 1994.

MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 51-66, Apr. 2004.

NASCIMENTO FILHO, C. R. N. **A Fronteira Móvel**: os homens livres pobres e a produção do espaço da Mata Sul da Paraíba (1799-1881). 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia).

PALITOT, E. M. Questões que Diariamente Ali se Agitam”: O processo de extinção dos aldeamentos de índios no Litoral Sul da Paraíba (1865-1867). **Cadernos do LEME** V.5. Nº 1, 2013.

PERAFÁN, Mireya E. Valencia; OLIVEIRA Humberto. **Territórios e Identidades**. Coleção Política e Gestão cultural. Secretaria de Cultura da Bahia. Salvador, 2013.

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

ROCHA, S. P. **Gente negra na Paraíba oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Unesp, 2009. São Paulo: Labur Edições, 2007, 184p.

RODRIGUES, M. F. F. **A memória dos negros e negras e o seu elo com o passado escravocrata**: disputas territoriais e auto-atribuição identitária na Paraíba, Brasil. IX Seminário Internacional em Direitos Humanos da UFPB, João Pessoa 2016 (no Prelo).

VALENCIANO, R. C. **A Participação da Mulher na Luta pela Terra**: Discutindo Relações de Classe e Gênero. Presidente Prudente: [s.n.], 2006.

CARTOGRAFIA SOCIAL E IDENTIDADES TERRITORIAIS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NA PARAÍBA

Amanda Christinne Nascimento Marques

- Então? interrogou o geógrafo.

- Oh! onde eu moro, disse o principezinho, não é interessante: é muito pequeno. Eu tenho três vulcões. Dois vulcões em atividade e um vulcão extinto. A gente nunca sabe...

- A gente nunca sabe, repetiu o geógrafo.

- Tenho também uma flor.

- Mas nós não anotamos as flores, disse o geógrafo.

- Por que não? É o mais bonito!

- Porque as flores são efêmeras.

- *Que quer dizer “efêmera”?*

- *As geografias, disse o geógrafo, são os livros de mais valor. Nunca ficam fora de moda. É muito raro que um monte troque de lugar. É muito raro um oceano esva-ziar-se. Nós escrevemos coisas eternas.*

- Mas os vulcões extintos podem se reanimar, interrompeu o príncipezinho. Que quer dizer “efêmera”?
- Que os vulcões estejam extintos ou não, isso dá no mesmo para nós, disse o geógrafo. O que nos interessa é a montanha. Ela não muda.
- Mas que quer dizer “efêmera”? repetiu o príncipezinho, que nunca, na sua vida, renunciara a uma pergunta que tivesse feito.
- Quer dizer “ameaçada de próxima desapareção”?
- Minha flor estará ameaçada de próxima desapareção?
- Sem dúvida. Minha flor é efêmera, disse o príncipezinho, e não tem mais que quatro espinhos para defender-se do mundo! E eu a deixei sozinha! Foi seu primeiro movimento de remorso. Mas retomou coragem:
- Que me aconselha a visitar? perguntou ele.
- O planeta Terra, respondeu-lhe o geógrafo. Goza de grande reputação... E o príncipezinho se foi, pensando na flor.

(SAINT-EXUPÉRY).

INTRODUÇÃO

Alguns geógrafos, desde os mais antigos e incorporados a dita geografia tradicional se utilizam de mapas para construir rotas, demonstrar elementos da paisagem, diferenciar áreas, criar estratégias geopolíticas, regionalizar espaços, controlar fronteiras, dentre tantas outras serventias dadas a técnica.

Começo esse artigo com o relato de um momento de campo. Ele é representativo das formas de apreensão do território, e como a partir dele, as comunidades tradicionais materializam suas práticas de uso e suas manifestações culturais.

Em uma dada experiência de campo com os indígenas, abrimos uma imagem de satélite para demonstrar a uma comunidade tradicional, as localizações de ambientes da paisagem costeira.

Atentos ao material, interagíamos sobre os rios da região, manguezais, tabuleiros, praias, desembocaduras, sendo muitos desses, locais de uso desse grupo para realização de suas atividades produtivas.

Era preciso identificar no mapa onde essas áreas de uso se materializavam no espaço, ao tempo em que, como nos ensinaram na boa geografia, era preciso reproduzir essas dinâmicas sociais sobre um plano cartesiano composto por coordenadas geográficas, legendas, títulos, norte geográfico e escala.

Como era difícil projetar aquilo que tinham um movimento contínuo em algo estático e de pouca serventia para a comunidade. Às vezes eles até se perdiam, mas bastava dizer o nome do lugar que a aula de geografia era dada por eles.

A experiência de campo com essa comunidade, assim como outras em que tive experiências semelhantes, nos possibilitou enxergar lugares, compreender suas trajetórias e até

repensar sobre as importâncias de cada um desses lugares no contexto do cotidiano desse grupo.

Em meio a reflexão em que nos transportávamos do mapa para cada lugar e envolvidos pelas narrativas, nos deparamos com uma discussão entre o grupo. A medida que tracejávamos linhas, demarcávamos o espaço e criávamos uma atmosfera de lembranças, também nos era presente a enunciação de palavras como: *aqui não queremos falar ou limitar*.

Esse fato gerou animosidade entre os presentes, alguns propunham fechar o mapa, outros discutir o que de fato se queria com a ação de não incluir àquele lugar, outros sabiam que as fronteiras eram tênues, mas não queriam se indispor com figuras de prestígio na comunidade, e que ali estavam presentes. Outros simplesmente saíram para conversar distante do suposto “climão” gerado.

De pronto, nossa primeira pergunta foi: Por que não traçar? As respostas nos vinham sempre compostas de menções a outros grupos que também se utilizavam desse espaço.

Dias depois a experiência de campo, o qual nos fez pensar sobre as fronteiras e como os grupos, em seus movimentos cotidianos, respeitam os limites do espaço, mas também retroalimentam a identidade territorial⁸ pelo modo como concebem um território, seja por meio do uso ou de outras tantas práticas geradoras de um sentido de pertencimento.

8 Cf. Almeida (2005), (2010).

Ainda com o campo na cabeça, percebíamos certa moralidade sobre o espaço. Soavam em meus pensamentos as vozes de diferentes sujeitos em territórios tradicionais distintos que diziam enfaticamente palavras como: *eu só quero aquilo que me é de direito, não adianta ter olho grande!* O “olho grande” nesse caso, seria reivindicar um território, cujas relações familiares e/ou de uso não eram feitas. Para os grupos, isso denota uma forma de deslealdade com os códigos de ética construídos coletivamente.

Desse modo, a apreensão do espaço pela construção do território se dá pela forma de uso e a importância dada em uma determinada trajetória naquele espaço. Para Massey (2008, p.35), “o espaço, longe de ser morto e fixo” contém movimento, interação e negociações pelos sujeitos que o utilizam e/ou tem interesse sobre ele.

Havia lugares em que nem se cogitava não mencionar, tracejar, demarcar. Mas também, àqueles em que o grupo poderia abrir mão. O que isso significa? Ao dialogarmos com Massey (2008) e cairmos mais uma vez no limbo do pensar, chegamos a uma reflexão. Assim como o espaço para a autora contém fluidez e heterogeneidades, a constituição dos territórios tradicionais envolvidos por dinâmicas projetadas do poder, também comportam dinamicidades, fluidez ou rigidez de fronteiras.

Entretanto, em determinados ambientes ou porções espaciais é tão relevante a identificação, que a própria condição de ser dessas comunidades é remetida àquele espaço como referência de existência.

Sou, nasci, vivi e não saio daqui! A terra mesmo da gente é essa! Essas frases são de indígenas e quilombolas, que em lugares distintos do recorte territorial da Paraíba, mencionam a mesma apreensão pelo território de origem.

E como identificá-los? Constitui desafio para os geógrafos pensar sobre esses recortes e projetar essas dinamizações e experiências para nossas reflexões teóricas e de ação. O peso da cultura no estudo das populações tradicionais é tão grande que quando relegamos essa dimensão nos apartamos a análises das aparências e dos imediatismos. Tem-se enxergado muito pouco sobre as trajetórias, dinamicidades e diferenças.

E no plano das ideias e da construção do conhecimento, as trajetórias não podem ser relegadas a segundo plano, pois são elas que dão sentido aos lugares. Para Massey (2008) o espaço comporta dinâmicas, diferenças e coexistências. Um mesmo espaço pode ter usos e apreensões diferenciadas, dependendo do interesse do grupo que se apropria.

Uma das comunidades estudadas, e que nós daremos maior ênfase, é Cruz da Menina, territorializada no município de Dona Inês – PB, situada na região geográfica do Curimataú, cuja economia é movimentada pelas atividades agrícolas, mineração e funcionalismo público.

Tendo uma população de 10.517⁹ habitantes, o município de Dona Inês recebe no dia 1º de novembro, grande quan-

9 Conforme dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010).

tidade de romeiros que se deslocam de suas residências para deixarem seus votos de agradecimentos pelas graças alcançadas ou fazerem suas promessas.

O local de devoção situa-se na comunidade Cruz da Menina, que tem esse topônimo em decorrência da morte de uma criança chamada Dulce, a qual faleceu na localidade de sede e fome. Segundo relatos, no local em que a menina foi encontrada morta, foi construída uma capela para homenageá-la.

A comunidade tem 100 famílias que vivem à espera de sua regularização fundiária. Cruz da Menina teve seu reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares em 2008. Considerando esses pressupostos, objetivamos neste artigo, discutir, por meio de experiência de uma oficina sobre território e cartografia social, as representações sociais e as relações de poder no território quilombola citado, mas também de vários outros momentos de campo vivenciados desde 2002.

Partimos de uma abordagem qualitativa, considerando as expressões de linguagem escrita, desenhos de mapas pela comunidade e linguagem falada, sobretudo no que se refere à interpretação dos mapas produzidos pela comunidade.

Como aporte teórico-metodológico deste artigo, nos utilizamos das leituras de Stuart Hall (2006), quando faz alusão aos estudos culturais, leituras pós-coloniais, e afirma que os vínculos identitários se dão entre culturas e por meio de movimentos contraditórios. Em geógrafos como Massey (2008),

Raffestin (1993) e Haesbaert (2004) quando analisam espaço e território sob a perspectiva geográfica.

Nos aportamos de Santos (2006), ao fazer a crítica sobre a razão indolente, considerando que a ciência necessita se aproximar das práticas sociais na busca por uma conexão entre os saberes. Também fizemos uso de Halbwachs (1990) quando relaciona memória e espaço. Estes dois últimos conceitos serão fundamentais para a elucidação dos mapas sociais que apresentaremos a seguir.

A cartografia social tem sido utilizada como instrumento metodológico de interpretação das dinâmicas dos territórios tradicionais. No Brasil, seu uso é difundido em diferentes campos do saber, a exemplo da Geografia e Antropologia.

Na ciência geográfica, por exemplo, o uso da cartografia como base para planejamento de territórios vem sendo utilizada desde a denominada Geografia Tradicional. Yves Lacoste (1997), critica esse uso ao destacar em suas análises que a cartografia tradicional é utilizada para promoção de um poder dominante dos militares e de expansão de grandes impérios.

Em estudos recentes, Seemann (2001; 2003), por exemplo, se utiliza de uma abordagem cultural para desenvolver essa metodologia, tendo em vista que para ele, o mapa é um dos recursos mais poderosos de representação do espaço.

Os usos dados a cartografia social toma amplitude na Antropologia, por meio dos trabalhos de Alfredo Wagner B. Almeida

(2010; 2011) ao desenvolver o projeto intitulado: “Novas Cartografias Sociais” na região norte do país. O referido autor, mapeou vários territórios tradicionais, incluindo ribeirinhos, faxinalenses, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, ciganos e povos indígenas. Esses trabalhos foram publicados em coletâneas temáticas e estão disponibilizados na rede mundial de computadores¹⁰.

CARTOGRAFANDO O TERRITÓRIO: EXPERIÊNCIA DE UMA OFICINA

No dia 18 de agosto de 2016, em virtude da criação do Comitê de Povos e Populações Tradicionais pelo Núcleo de Extensão e Desenvolvimento Territorial – NEDET/Território do Piemonte da Borborema¹¹, foi realizada uma oficina intitulada: Cartografando Territórios de Vivência. A mesma teve como facilitadoras as pesquisadoras Salomé Fredrich¹² e Viviane de Sousa¹³.

A oficina objetivou apresentar os procedimentos administrativos concernentes ao processo demarcatório das terras quilombolas, conforme Decreto Federal 4887/03 e a Instrução Normativa nº 57 do INCRA (IN 57), bem como, construir coletivamente mapas sociais, com vistas a compreender os possíveis en-

10 Cf. www.novacartografiasocial.com

11 Agradecemos a Rute Vieira – Assessora de Gestão Social, Tarciso Botelho – Assessor de Inclusão Produtiva, Priscila Sousa Pereira – Assessora de Gênero e Maria de Lourdes Saturnino – Colaboradora NEDET, que estiveram na execução e planejamento das atividades do comitê de Povos e Populações Tradicionais do Território do Piemonte da Borborema.

12 Professora da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA.

13 Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

traves no que diz respeito a demarcação territorial e os espaços de uso coletivo da comunidade.

Tomaremos como preocupação neste artigo a segunda fase da oficina, dedicada a produção dos mapas e relatos sobre o território do quilombo.

Nessa etapa, propusemos a identificação dos antigos e atuais locais de realização das atividades produtivas, tais como: caça, coleta e atividades agropecuárias. Tais identificações foram reproduzidas abstratamente por meio da produção de mapas.

Dividimos os participantes em grupos, sendo que cada um deles recebeu duas folhas de papel madeira e lápis de colorir, conforme observação da Ilustração 1 a seguir. As imagens que tínhamos quando passávamos pelos grupos, é que cada cor, cada objeto impresso em folha e cada caminho tracejado, representavam gatilhos de lembranças da infância, das histórias contadas e das práticas de uso realizadas no lugar.



Ilustração 1. Cartografia Social na Comunidade Quilombola Cruz da Menina, agosto de 2016. Fonte: Acervo NEDET/Território Piemonte da Borborema.

Criamos um cosmo de lembranças, de momentos de silêncio (produção de sentimentos) e diálogos coletivos (re-produção das experiências e vivências nos lugares).

Para Joliveau (2008, p. 46), o mapa tem se tornado instrumento metodológico mais utilizado nas abordagens territoriais participativas, pois “é a realização no papel e na tela desta outra realidade abstrata que é este território comum, que se constrói na negociação. Este mapa não é, portanto, jamais fechado; é um processo, um mapa *in progress*”.

Pudemos identificar nos mapas produzidos, diferentes nuances do território de Cruz da Menina, sobretudo nos planos individuais e que se transferem para o coletivo. Perfazendo o que Halbwachs (1990) chama de memória coletiva, do ponto de vista

geográfico ela se articula no campo empírico estudado, por meio da inter-relação do individual e o coletivo.

Já o território, está materializado nos mapas sociais por intermédio da relação indissociável entre sociedade e natureza. Desse modo, os mapas produzidos na oficina, se colocam como instrumento metodológico de ativação ou estímulo da memória. Durante a produção referida, percebemos que os quilombolas fizeram um reencontro com o passado, tendo em vista que cada traço executado na folha de papel madeira, promoveu um encontro mental de gerações, pertença ao lugar e história de tradicionalidade étnica.

O primeiro “mapa social¹⁴ 1” produzido coloca como centralidade na discussão os marcos históricos da comunidade, considerando lugares de uso e ponto chave de criação do topônimo Cruz da Menina.



Mapa Social 1 – Comunidade Quilombola de Cruz da Menina, agosto de 2016. Fonte: Acervo NEDET/Território Piemonte da Borborema.

Para o grupo, dois lugares são considerados como pontos de nascimento da comunidade quilombola, a capela de Cruz da Menina, ponto 1 no mapa social 1, que ocupa lugar de centralidade na produção; e o ponto 2 no mapa social 1, localidade do Seixos, lugar de surgimento dos primeiros núcleos familiares.

Segundo relatos do grupo, por volta de 1850, uma família de viajantes chega até a localidade em busca de abrigo. Constituída por uma família de pai, mãe e filha eles seguiram em caminhada para a fazenda de Joaquim Cabral de Melo e solicitaram comida e água. Ao terem seu pedido negado, percorreram o território em busca de guarida.

Ao pararem em certa localidade, a filha do casal não aguentou o tempo de privação e veio a óbito. Para os moradores locais, esse lugar ficou conhecido como espaço de milagre, tendo em vista que após o falecimento da criança, surgiu um olho d'água.

Aqui tem a capela que é o momento X, foi lá que tudo começou, que deu o nome a nossa comunidade e que ficou conhecida. Cruz da Menina se deu porque há muito tempo atrás, em 1850 vinha um caminhão de viajantes e uma senhora, o pai da criança e uma criancinha de aproximadamente 5 anos né. Chegou na fazenda de Joaquim Cabral de Melo e pediu água e comida, e eles negaram. E como eles vinha de muito longe não tinha casa, a única casa que encontraram era a da fazenda. E pediram água e comida e negaram, então subindo descendo chegaram até aqui nessa capela, aqui onde é a capela hoje. E nesse espaço apareceu uma pequena vertente de água. E nessa vertente de água como conta

os mais velhos, ela ainda conseguiu tomar um pouco de água. Só que como ela estava com muita fome e sede, ela ali faleceu. Porque ela tava muito cansadinha né. Então a partir daí foi erguida essa capela e deu-se o nome Cruz da Menina. Antes da chegada da menina não existia água, depois que a menina chegou a apareceu água. Foi achada essa água com a vinda da menina (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

Para os moradores, a menina operou um milagre pelo fato de ter surgido água em um ambiente em que a seca era um fenômeno. Desse modo, a localidade passa a ser visitada por muitos romeiros, sendo erguida uma capela e uma cruz como forma de agradecimento pelas graças alcançadas (Ver Ilustração 2).



Ilustração 2. Capela erguida na Comunidade Quilombola Cruz da Menina, agosto de 2016. Fonte: Acervo Gestar: território, trabalho e cidadania e NEDET/Território Piemonte da Borborema.

O Segundo ponto (número 2 do mapa social 1) relatado como primeiro núcleo familiar, foi a localidade Seixos, situada na porção sudeste da comunidade, divisa com o município de Riachão. Nesta localidade o núcleo se formou com a presença das famílias conhecidas como os Miguel e os Henriques:

Seixos faz parte da comunidade só que já faz parte de outro município, mas como se diz, os Seixos é o ponto onde começou o quilombo, aí daí foi subindo, subindo até chegar aqui agora. (Relato sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

Em outra ocasião de pesquisa (MARQUES, 2015), fiz uma discussão semelhante de uso dos espaços coletivos nas comunidades quilombolas do Litoral Sul paraibano. Percebi que a ocupação tradicional no território tanto indígena quanto quilombola não está circunscrita única e exclusivamente nas ocupações permanentes e históricas do território, tendo em vista que estes lugares comportam elementos materiais, mas também imateriais, e que fazem parte da memória social do grupo que, embora tenha passado por um processo de desterritorialização, guardam em suas lembranças, e até práticas de permanência no território, suas materialidades.

É o caso da Comunidade de Cruz da Menina, tendo em vista que embora esse grupo não tenha a propriedade de parte de espaços tradicionalmente ocupados pela comunidade, eles continuaram sendo utilizados por meio de práticas agrícolas, lazer, caça, religiosidade, como veremos mais à frente.

Conforme depoimento a seguir, as terras de Mocinha Maia, identificada como lugar de realização da produção agrícola e criação de animais (ponto 3 do mapa social 1) também foi espaço de reprodução de trabalho compulsório.

De acordo com os relatos, tais atividades eram realizadas sob a condição da “meia”, ou seja, da divisão de 50% da produção com o dono da terra. Fato semelhante já denunciado por Manoel C. de Andrade (1998), ao analisar o pagamento do foro como trabalho condicionado a permanência na terra dos trabalhadores rurais no Nordeste brasileiro.

Atividades de caça eram realizadas no entorno dessas terras, tendo em vista ser um ambiente de composição de matas e de uso coletivo da comunidade:

Aqui é as terras conhecidas como as terras de mocinha Maia, lá nós trabalhava de algodão, milho, agave. A gente trabalhava de meia, tinha que dividir com o dono. Depois dos Seixos tanto do lado como do outro era só mata, a gente caçava rolinha, preá. (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

Ainda no ponto 3 do mapa social 1, encontra-se o “riacho da mijona”, local em que existia uma mata e era utilizado para banho:

Aqui abaixo tem o riacho da mijona, porque antigamente tinha uma mata e o riacho passava por ela, vinha descendo água numa canaletinha e a gente tomava banho nele. E sempre minava água ai ficou riacho mijona (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

O ponto 4 do mapa social 1, porção norte, também indica ponto de realização de atividades produtivas, sendo identificado as terras de Josué Lucas. Nela os moradores tiveram vários momentos de perda da produção, sobretudo pela soltura de animais do proprietário na lavoura. Para os moradores, esse era um ambiente de melhor produção pela proximidade com o riacho da Mijona, conforme relato a seguir:

Aqui atrás tem o riacho da mijona, a gente plantava, aqui são terras de Josué Lucas, tínhamos várias plantação, criação de animais que nós tinha lá nos terreno. Porque a gente plantava aqui? Porque como minava água, então era propicia a plantação. Muitas vezes a gente colhia, mas muitas vezes a gente nem chegava a colher porque os fazendeiro colocava o gado dentro e acabava com tudo, então a gente já vivenciou esse momento do gado, mas os mais velhos não, eles plantavam. (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

As terras de Joaquim Cabral, ponto 10 do mapa social 1, também são identificadas como sendo de ocupação histórica da

comunidade. Estas se situam na porção sul do território, e é na atualidade, local em que as famílias são cerceadas de transitar:

Aqui tinha uns tanques de pedra, um lugar bem alto agora de Joaquim Cabral. Aqui é o curral velho. (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

Na comunidade existe um lugar coletivo de extração de barro para produção de panelas e artesanato (ponto número 9 no mapa social).

A utilização do barro denota solidariedades costumeiras as quais são símbolos da hereditariedade da ocupação e permanência no território, *passada de pai para filho*.

Aqui tem um local em que a gente colhe o barro pra fazer argila, aqui tem outras casa né! Tem mais umas quatro casas. Desde criança que a gente aprendeu a trabalhar com barro, aprendeu com a mãe. (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

A utilização de “barreiros”, que são contenções naturais formadas pelas próprias rochas, era usual entre o grupo. Essas formações naturais que juntava água da chuva, eram utilizadas para lavagem de roupa, produção agropecuária e na alimentação. Vários são os “barreiros” identificados no mapa social 1 com os números 5, 6, 7, 8. Todos foram destruídos pelo então proprietário Josué Lucas que passou a proibir a entrada da comunidade nas localidades.

Aí tinha a casa de farinha, a casa de Josué Lucas, os barreiros que a gente ia pegar água. Atrás de Josué Lucas tinha um barreiro enorme, foi destruído por causa de política. Ali a gente lavava roupa, pegava água, bebia água [...] Descendo aí tem a fazenda de Josué que é esse terreno aqui atrás. Aqui tem a fazenda, a casa de farinha, três barreiros. A gente ia pegar água nos Barreiros mas os barreiros foram tudo destruído. (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

Cabe destacar que, conforme as falas vão sendo proferidas, podemos identificar que, o traço de identidade territorial das famílias de Cruz da Menina é moldado pela relação com a terra de trabalho e de herança. Eles mantêm uma memória espacial emoldurada por relações de internas do grupo, ao tempo em que a presença da condição de trabalho demonstra o esbulho histórico de terras sofrido por eles.

Por intermédio dos debates realizados por Little (2002) podemos afirmar que a manutenção dos territórios étnicos, a exemplo de Cruz da Menina, se dá por meio de um “regime de propriedade”, ou seja, seu controle de faz entre o grupo coletivamente. Tais controles são definidos por moralidades provenientes de relações de parentesco, pertença ao lugar, solidariedades e reciprocidades.

O “regime de propriedade” desse modo, pode ser cartografado socialmente, tendo em vista que tais imagens espaciais ativam o gatilho da memória coletiva. Para Halbwachs (1990, p. 159-160):

O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro-negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras. Como a imagem do quadro-negro poderia recortar o que nele traçamos, se o quadro-negro é indiferente aos números e se podemos reproduzir num mesmo quadro as figuras que bem entendemos? Não. Mas o local recebeu a marca do grupo, e vice-versa. Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, o lugar por ele ocupado é apenas a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável.

Como testemunhos de uma presença histórica, os lugares percorrem meandros de vivências e sentimento de pertença com o território. Nele damos nomes, relatamos um acontecimento, revivemos uma situação, demarcamos o que há de mais afetivo. As indicações nos levam para uma viagem mental em que tempo-espaço tornam-se uníssonos e se tele transportam. Alguns chegam a se emocionar, porque reviver traz lembranças de muito significado.

Entretanto, tais lembranças também vêm carregadas de pedaços do espaço que se perdeu materialmente. É como se “o quadro-negro” descrito por Habwachs (1990) tivesse sido apagado por meio da força e aquela materialidade permanecesse no imaginário como imaterialidade de um espaço que foi seu concretamente, mas que não se apaga porque o território étnico comporta sentidos e “regimes de propriedade”.

Tais territórios perdidos por meio da força de outrem, são objeto de preocupação no mapa social 2. Nele, a representação da cerca toma espaço e centralidade em todo o mapa. Para os quilombolas, a cerca representa não apenas arames alinhavados em estacas, mas também, espaços cujos “regimes de propriedade” foram cerceados de direitos históricos de permanência ininterrupta no território.



Mapa Social 2 – Comunidade Quilombola de Cruz da Menina, agosto de 2016. Fonte: Acervo NEDET/Território Piemonte da Borborema.

Cruz da Menina é um território entrecortado de propriedades privadas de famílias que ocuparam esse espaço se utilizando da mão de obra quilombola como objeto de mais valia. As famílias mais citadas são as de Joaquim Cabral e Josué Lucas. Para eles, a cerca foi desenhada no meio do mapa:

foi feita aqui porque ela corta a comunidade toda. Ninguém pode passar pro lado de lá. Ela é fechada com cadeado e corrente. Antes tinha uma porteira que era aberta, mas agora ele fechou [...] Meu pai trabalhava nessas terra, ele

trabalhava muito e ganhava pouco [...] Essas outra é as terras de Joaquim Cabral, a gente só vive aqui nesse espaço aqui, os outro lado o povo pegou terra, comprou terra e a gente só tem esse pedacinho aqui. Em todas essas área a gente trabalhava (Relatos sobre o mapa social produzido pelos quilombolas de Cruz da Menina, em agosto de 2016).

Os dois proprietários após conflitos políticos com a comunidade fecharam as passagens que as famílias tinham como espaços de uso, a exemplo dos “barreiros”, utilizados historicamente.

Na atualidade, a comunidade atravessa conflitos territoriais, sobretudo porque as áreas que evidenciamos, a partir dos mapas sociais produzidos, estão sendo gradativamente esbulhadas.

Os quilombolas se colocam diante de um campo de forças nos moldes estudados por Raffestin (1993), quando analisa o território como *lócus* de relações de poder. As dificuldades não se resumem aos latifundiários e pequenos proprietários que circundam e ocupam as terras de uso tradicional quilombola e desestabilizam seus “regimes de propriedade”, mas também se agrava em virtude da falta de celeridade no trâmite demarcatório.

Ao discutir a flexibilidade de identidade, Hall (2006) afirma que as identidades culturais não são fixas, mas sim em constante transição. Os vínculos identitários se dão com uma ou mais culturas, sendo negociados seus costumes e tradições. Para o autor, existe um movimento contraditório entre tradição e tradução.

A tradição diz respeito aos vínculos identitários com lugares, territórios e valores culturais de um grupo. Já a tradução é a relação existente de diferentes tradições que são incorporadas e interconectadas pelos grupos, sendo “o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias *casas*” (HALL, 2006, p. 88-89).

A coexistência de práticas de uso é cotidiana, entretanto a força coercitiva dos fazendeiros gera uma hierarquização violenta, sobretudo simbólica. As cercas que apreendemos no segundo mapa social demonstra que a violência sofrida pelos quilombolas opera de maneira multidimensional. Parte das famílias se sente com receio de reivindicar suas terras tradicionais temendo possíveis retaliações dos proprietários.

Daí, a explicação do nosso questionamento feito no campo e que está referenciado no início do texto!

DIMENSÕES APREENDIDAS NO CAMPO

Considerando o estudo de caso apresentado anteriormente, e outros que dialogaremos ainda, as dimensões espaço-territoriais apreendidas neste contexto são: território-memória, território-fronteira, território-cotidiano. Essas dimensões se interconectam e dão sentido aos lugares.

A primeira dimensão é a do território-memória. As populações tradicionais, exemplificada pela experiência em Cruz da

Menina, mantém laços de pertença com o lugar que ocupam e/ou ocuparam a partir dos laços que construíram/constroem o espaço.

Aqui eu morei, moro e construí minha vida. Essa construção é entremeada por relações sociais de vizinhança, parentesco e modos de interação com o ambiente. Este último é caracterizado pelas atividades produtivas e referenciais simbólicos dos lugares.

Em um dia ensolarado, estive em uma comunidade quilombola situada no litoral paraibano. Ao passar pela vila de casas, encontrei uma anciã que estava sentada em uma cadeira de balanço, sozinha contemplando a paisagem. Passava das 13h e o mormaço era abrandado por um vento constante.

A copa das árvores ressoavam um som de chuva caindo, cuja entoação dos pássaros eram propícias para uma boa conversa. Não titubeei e me sentei ao lado dessa senhora que nunca tinha me visto, mas que me recebeu como se já nos conhecêssemos há anos.

Sem muita pretensão, perguntei se ela costumava ficar sentada sempre naquele lugar. Essa pergunta foi suficiente para a senhora abrir seu livro mental de memórias sobre o lugar. Dizia: *sempre fico aqui relembando como era antes. A vida é muito engraçada, a gente nasce, cresce e o que fica minha filha, são as lembranças!*

Conversamos muito, e em alguns momentos, o silêncio era de lembranças que se faziam em palavras de composições territoriais, cuja referência era aquele espaço em que estávamos ocupando.

Seus filhos casaram com pessoas da própria comunidade. Eles tinham a compreensão de que o casamento era uma extensão das relações de vizinhança. Os sobrenomes eram sempre os mesmos e a divisão das unidades familiares se faziam nos quintais dos pais. Essa era uma forma de ter os filhos e netos por perto. Mas também, da construção de uma unidade produtiva. Seus alimentos eram compartilhados, sendo o excedente, ou a porção do roçado mais distante da unidade familiar, comercializado.

As origens também são relatadas. Muitas vezes caracterizam histórico de esbulho, mortes, de fuga e de encontro de um lugar de reprodução da vida.

Daqui não saio, só quando morrer! Mesmo assim ficarão meus filhos. Terra nesse sentido é repassada de pai para filho, retroalimentando o uso daquele espaço.

Metodologicamente, quando estudamos uma comunidade reconhecida institucionalmente ou não, encontramos no contexto do território-memória características que emanam uma continuidade. a) contém um mito/ história de origem; b) prevalece e resiste por meio de relações familiares; c) dão sentido de pertença ao território; d) emolduram uma história de esbulho, morte, relações de patronagem ou de intervenção de grandes empreendimentos.

O espaço-tempo do território é também cotidiano. As memórias se fazem “verdade” na prática do dia-a-dia. É nele em que se reproduzem os ensinamentos apreendidos com a tradição estudada por Hall (2006). As comunidades tradicionais são dinami-

zadas por moralidades que dão sentido ao lugar. Elas podem ser relacionadas aos espaços de uso, como os indicados no início do texto. Mas também construídas sob uma dimensão imaterial do sagrado, do imaginário e das entidades que guardam determinados ambientes.

Entre os indígenas, por exemplo, seres encantados como a comadre florzinha, o pai do mangue, as sereias e o batatão são entidades que costumam ser guardiãs de espaços geográficos como os mangues, as marés e as matas. *Esses lugares devem ser respeitados!* Respeito, inclusive, é uma palavra de muito uso entre os povos tradicionais. Significa saber os limites de relações tanto sociais, quanto com a natureza.

É importante dizer que território-memória, território-cotidiano e território-fronteira, fazem parte de uma tríade inerente ao contexto geográfico de dimensões que comportam espaço-tempo-movimento.

E o que dizer da fronteira? A qual não deixamos de falar em todo o texto. Ela é ao mesmo tempo fluida, rígida e emoldurada de contradições. Lugar que ocupa grande parte das reflexões geográficas que é compreendida como espaço em disputa, em que operam os sentidos de classe. O que há de simbólico nessa fronteira? Longe de discutir as diferenciações entre ideologia e cultura, partimos para um entendimento sob uma perspectiva analítica entre fluidez-rigidez.

O campo dá sentido a esses escritos! Desse modo, partimos para reflexões sobre a rigidez da fronteira. Embora o conceito de

território comporte certa fluidez no sentido de compreensão de que o território é constituído por relações de poder, o que demanda disputa, portanto um território fluido. No estudo dos povos tradicionais, o território comporta rigidez em alguns aspectos, por se tratar de uma porção territorial específica, que garante a reprodução da vida social.

Certo dia, imbuída em mais uma experiência de campo, e em meio a documentos cartoriais que atestavam o esbulho de uma terra tradicional, levamos para a comunidade os documentos que atestavam a quantidade de terras que estavam sob a posse de alguns fazendeiros. A primeira tinha em média 200 hectares e a outra havia sido desapropriada para fins de reforma agrária. Se levássemos em consideração apenas a primeira terra, pela quantidade de famílias residentes no quilombo, teríamos uma base de 0,5 hectares por família. Com a segunda, poderíamos ter espaço suficiente. Mas o que nos chamou atenção foi uma frase dita pela matriarca da comunidade.

O que é nosso é esse! Nem adianta olhar as terras de outros lugares, porque não interessa pra gente. O que estamos querendo dizer é que a rigidez é emoldurada por uma terra de origem em que o uso, embora muitas vezes desfeito, permanece como lembrança de um passado que se reaviva no presente.

Portanto, uma das formas de entender o poder como rigidez, se processa quando essas comunidades recortam o espaço de uso como sendo seu.

Podemos estabelecer uma perspectiva da fluidez, mas não a única, quando entram nesse arranjo as agências externas, como o INCRA. Ele estabelece mediações nesses espaços por interesses diversos. E aí as negociações partem de justificativas várias, como o valor da terra, das benfeitorias, dos conflitos com grupos também vulneráveis, de interesses econômicos para o desenvolvimento local/nacional. Enfim, essas comunidades receiam não garantir aquele espaço que outrora foi de seu uso, e que a duros contextos de esbulho, deixou de ser.

Cabe destacar também os processos múltiplos de conflitos, cujas dinâmicas fundiárias diferentes, possibilitam as essas comunidades construir processos territoriais distintos nos contextos de luta pela terra. Destacam-se as relações de parceria, ocupações, mesas de negociações, dentre outros caminhos que nos levam a uma fluidez.

PARA NÃO CONCLUIR...

Considerando os autores trabalhados, as experiências em campo e as análises dos mapas sociais, destacamos que seu uso metodológico se coloca como ferramenta de elucidação das dinâmicas territoriais. No caso das comunidades tradicionais que trouxemos à baila, mas com a especificidade de Cruz da Menina, esse instrumento tem atuado como procedimento eficaz na identificação de terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades.

As localidades de uso tradicional dos quilombolas de Cruz da Menina apresentados na oficina desenvolvida foram: Seixos,

Capela Cruz da Menina, Terras de Mocinha Maia, Riacho da Mijona, Terras de Josué Lucas, Terras de Joaquim Cabral, assim como “barreiros” e extração de barro em diferentes pontos do território.

O mapa social propicia uma articulação entre o espaço, território, fronteira, cotidiano e a memória como elementos em indissociabilidade, tendo em vista que, por meio deles, podemos identificar os caminhos materiais/imateriais das identidades territoriais.

O espaço produz sentidos e cada traço executado, representa o pensamento, o gatilho acionado da memória. O texto (Mapa – Identidade territorial) se amalgama com o contexto (experiência individual e coletiva).

Desenhar nesse sentido, representa viajar no tempo-espaço de lembranças e marcas de momentos de vivência no território. Ao trocar experiências em pontos específicos no território, àquela informação imprime uma marca individual, mas também coletiva de troca de informações e vivências.

As dinâmicas apreendidas com as experiências de campo nos fazem pensar sobre dimensões territoriais, que não são fechadas e nem tão pouco se findam nelas, mas que nos possibilitam analisar que o território-memória, território-fronteira e território-cotidiano emolduram formas que explicam a importância de espaços específicos, sobretudo os das populações ditas tradicionais.

As reflexões aqui apresentadas, fazem parte de um pensamento não acabado, mas que já ensaia sua materialização em

escritos. O movimento da vida também é de reflexão. Isso quer dizer que os trabalhos de campo continuam sendo metodologia fundamental para os geógrafos que ocupam seu espaço-tempo para pensar sobre as populações tradicionais.

O indizível está dito com muita propriedade na prática! Ao contrário do que afirmava o geógrafo de SAINT-EXUPÉRY em *o Pequeno Príncipe*, que utilizamos como epígrafe para abrir nosso capítulo, encontramos as respostas para nossas reflexões sobre a constituição dos territórios tradicionais, quando a procuramos com os “pés”.

A efemeridade de uma rosa, só se faz insignificante para o geógrafo, quando não entendemos que conseguimos compreender o sentido daquela rosa para o lugar.

Assim como os processos sociais são efêmeros, a ciência, as práticas e o espaço também são. A rosa pode estar ameaçada, mas o sentido que se dá a ela, não! Atribuímos a ele (ou a Rosa, já que nos utilizamos da metáfora) significado ou sentidos de pertença, a qual é geradora de identidades territoriais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos** – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, A. W. B. **Quilombolas e novas etnias** – Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, M. G. de. Fronteiras, Territórios e Territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Ano.2, nº2, Fortaleza, 2005.

ALMEIDA, M. G. de. Identidades Territoriais em Sítios Patrimonia-
lizados: Comunidades de Quilombolas, os Kalunga de Goiás. **Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia – RBA**, Belém, 2010.

ANDRADE, M. C. de. **A Terra e o Homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

HAESBAERT, R. **O Mito da Dessertorialização: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JOLIVEAU, T. O lugar do mapa nas abordagens participativas. In ACSELRAD, H. (Org.) **Cartografias Sociais e Território**. IPPUR / UFRJ. Rio de Janeiro, 2008.

LACOSTE, Y. **A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. 4.ed. Campinas: Papirus, 1997.

LITTLE, P.E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. **Série Antropologia**. 322. Brasília, 2002.

MARQUES, A. C. N. Fronteira étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do litoral sul paraibano. (Tese de Doutorado em Geografia). Aracaju: UFS, 2015.

MASSEY, D. **Pelo Espaço**: uma nova política da espacialidade. Bertrand Brasil, 2008.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).

SANTOS, B. de S. **Um Discurso sobre as Ciências**. São Paulo: Cortez, 2006.

SEEMANN, Jörn. Mapeando culturas e espaços: uma revisão para a Geografia Cultural no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTIS, Alecsandro J. P. (orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 261-284.

SEEMANN, Jörn. Escalas, projeções e símbolos como ferramentas de análise da política educacional: ensaios cartográficos sobre os Parâmetros Curriculares Nacionais. **Educação**, Santa Maria, v. 26, n. 2, p. 35-46, 2001.

TERRITÓRIO COMO FONTE DE EXISTÊNCIA E DE RELAÇÃO AFETIVA NO QUILOMBO PEDRA D'ÁGUA

Maria Salomé Lopes Fredrich

Maria Augusta Mundim Vargas

INTRODUÇÃO

Partir da experiência da combinação dos diversos elementos da paisagem que são familiares apresentados no mapa social a seguir é uma maneira de reconstituirmos territorialidades que são acionadas pela memória espacial.



Ilustração 1. Mapa Social produzido por moradores da comunidade Pedra D'Água, faixa etária entre 20 e 50 anos, 2016.

O mapa exposto, não só apresenta uma orientação cartográfica dos caminhos que se direcionam para a comunidade quilombola Pedra D'Água, mas denota referenciais que transmitem as experiências vividas no lugar, bem como, os elementos da natureza.

A situação por nós estudada evoca uma análise do território que o envolve enquanto “fonte de vida, objeto de apego afetivo, espaço em que o passado e a história imprimiram suas marcas, uma paisagem”, como é enfatizado por Gimenez (2000), citado por Almeida (ALMEIDA, 2005, p. 112).

Godoi (1998), em um artigo sobre o sistema do lugar e a construção do território camponês no sertão do Piauí, identifica que a construção de uma identidade é ancorada no pertencimento a um mesmo grupo, o que ela denomina por paradigma de que todos são parentes, de consanguinidade, ligado a um mesmo território.

Aqui tomamos por referência as considerações postas, pois testemunhamos muitas histórias “vividas” ou “imaginadas” contadas pelos moradores do quilombo Pedra D'Água, que está localizado no município de Ingá, na mesorregião do Agreste Paraibano. Transmitem suas territorialidades em meio às práticas do cotidiano e que estão ancoradas nas formas de ser e viver no mundo.

No presente estudo analisamos o modo de vida ligado às questões de ordem simbólica e cultural do quilombo Pedra D'Água. Optamos em escrever algo mais descritivo, perceptivo e denso do

lugar, estimuladas nas literaturas que tratam sobre o fazer (etno) geo(gráfico)¹⁵ e, por isso, daremos a voz aos sujeitos a partir dos seus relatos de vida e experiências de suas multidimensionalidades alicerçadas nas formas de uso da terra e do território.

TERRITORIALIDADES NOS CENÁRIOS E NO MODO DE VIVÊNCIA EM PEDRA D'ÁGUA

O dia começa cedo em Pedra D'Água. O barulho dos animais e o canto dos pássaros anunciavam que já está no tempo de iniciar a investigação indo a campo no quilombo.

Por entre os caminhos seguidos a pé, subindo as serras e descendo as ladeiras, vamos observando que a lida na terra, o tempo dedicado ao pasto dos animais atua de forma preponderante como “afazeres” diários dos moradores e das moradoras de Pedra D'Água. Até a atividade de se varrer o terreiro na parte externa da casa, geralmente de chão batido, sem qualquer vegetação, é uma prática comum entre eles e elas, sempre realizado no início do dia.

A vegetação e o relevo mais ondulado, formando as serras e os vales, fazem parte do conjunto de características fitogeográficas da região¹⁶. Num primeiro momento de apreensão da paisagem, e a depender do período do ano na região, ela promove uma percepção inicial de natureza copiosa.

15 As narrativas que serão enunciadas ao longo do texto, têm como ponto de partida a pesquisa efetivada nas ocasiões dos trabalhos de campo para a investigação de tese de doutorado de FREDRICH (2018).

16 Arelada a isso a falta de terras para que os moradores possam se reproduzir socialmente e dignamente.

É na perspectiva colocada por Vargas (2003, p. 117) que, ao fazer a leitura da paisagem do Baixo São Francisco enfatiza que “a apreensão da paisagem é assumida como primeiro reflexo identificado pelo observador que traduz seu espaço percebido, seu ponto de vista, a idéia (sic) de unidade e de conjunto”. Apesar das paisagens se fazerem de uma “externalidade do território”, a autora chama atenção para o fato de uma dissolução da própria paisagem pela padronização das materializações culturais, que é impresso pelo “modo de vida próprio” da região que investigou.

Ao longo da pesquisa, nos deparamos com diferentes aspectos da paisagem na comunidade, às vezes na estação chuvosa, que marca o ambiente com a presença de uma vegetação mais densa, verde. A falta dela significava dizer que a região estava no período de estiagem, mais seco.

No decorrer dos trabalhos de campo, era possível de serem observados ciclos das culturas, de certo modo, desiguais. Essas circunstâncias foram enunciadas por eles. O tempo entre o semeio e a colheita, do milho, por exemplo, dura 90 dias, culminando no mês de junho, que é o mês mais importante para o trabalhador do campo, período das festividades juninas no Brasil, particularmente, na região Nordeste.

Na agricultura o primeiro é março (período de mais trabalho na comunidade). Já plantaram agora em janeiro por que choveu. Mas esse inverno de janeiro não é certo não. Os que plantou perdeu tudo, o inverno é todinho pra frente (março em diante). Primeiro em Deus, depois em São João, Santana e Agosto, agosto dá pra

durar uma coisinha (José Firmino dos Santos, “seu Zito”, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março de 2016).

O período de estiagem causa sofrimento. O sistema de abastecimento público inexistente. Não há rio intermitente, barragem ou açude em que os moradores possam aliviar os sintomas do período de estiagem. O curso de água de lá apresenta um fluxo mais ativo apenas nos períodos de precipitação das chuvas, denominado de rio pedra d’água.

Algumas casas possuem cisternas que permitem captar água das chuvas, porém são insuficientes para o total abastecimento do lugar. A fase de escassez de água nas cisternas e a falta prolongada de chuvas na região, não obstante a falta de terra de trabalho para se reproduzirem socialmente, impacta, sobremaneira, a vida dos moradores.

Se no inverno ocorre o plantio de alguns alimentos, feijão, milho, jerimum,

Na seca quem tiver tá comendo, outro tá vendendo, outro tá sei lá, e outro dormindo. Na seca ninguém faz nada, a planta não dá. Limpar a terra seca? Ninguém aguenta. Tomar banho, dormir e comer o que tem. Que não tem água aí nem banho toma, ruim pra cabeça (José Firmino dos Santos, morador de Pedra D’Água. Entrevista concedida em 22 de março 2016).

Sobre os indicadores e marcadores do tempo (por meio dos elementos da natureza, chuva, seca, plantio) Brandão (1998, p. 153)

floresce a interpretação ao dizer que, ao observar com atenção os movimentos costumeiros do “Bairro dos Pretos”, percebeu que os mesmos são movidos pela “percepção de tudo segundo critérios e sensibilidade, a uma só vez de imutabilidade e de fugacidade”.

Marques (2017) enfatiza a existência de uma ecologia doméstica (local) dos indígenas do Litoral Sul da Paraíba, os Tabajara, nos ambientes em que vivem como elementar na definição da cultura e da tradição.

Tomamos aqui a leitura da autora por empréstimo, sublinhando que, apesar de todas as faltas vividas pelos moradores, há um conhecimento do ambiente pelos negros de Pedra D’Água, onde “constroem territorialidades por meio das relações diferenciadas nos territórios e no modo de vida” (MARQUES, 2017, p. 216).

Existem, no território, alguns espaços coletivos dentre os quais os moradores identificam como sendo de todos, a Associação dos Moradores, a Igreja Católica, a escola e um poço de água que fica próximo à Associação, do qual, nas ocasiões de maior escassez, todos podem fazer uso, retirando a água armazenada.

A Associação funciona também como espaço político. Além das reuniões que acontecem a cada primeiro sábado do mês, também conferimos que os atendimentos de saúde da comunidade são realizados naquele espaço.

Estávamos em campo em um desses dias de visita do médico, e ali testemunhamos o diálogo entre um grupo de mulheres

que faziam daquele momento uma diversão. Ao tempo em que conversavam e compartilhavam os risos e os assuntos de casa e da comunidade, aquelas mulheres praticavam a atividade artesanal do labirinto, um aprendizado bastante conhecido pelos moradores, constituindo uma cultura local. Em regra, a arte é apreendida no compartilhamento das gerações anteriores, de mãe para filha.



Ilustração 2. Mulheres de Pedra D'Água bordando labirinto, 2017.
Fonte: Salomé Fredrich.

Podemos dizer, que, assim como ocorreu com Medeiros (2012, p. 80), “não foram raras as vezes em que encontramos as mulheres tecendo o labirinto no terreiro de suas casas”. A prática do artesanato “consiste em tecer, com uma agulha e em pano branco, uma espécie de figura rendada”.

Ainda se tratando dos ambientes e cenários de Pedra Pedra D'Água, lá existe, além dos espaços mencionados, uma casa de farinha que é ulizada por todos, porém com certa regra de uso, pois *“se tiver muito farinheiro, o dia é combinado. Um vai na segunda, outro na terça”*, ressaltou seu Antonio Coelho dos Santos, de 70 anos (2017), conhecido por Tota.

Em certo dia de trabalho de campo, nos deparamos com uma agitação de compra que se dava em frente a um casebre, de onde podíamos observar, além de sentir o cheiro, o envolvimento de homens e de mulheres no processo de produção da farinha, uma prática que ainda acontece em Pedra D'Água, porém com pouca frequência. O arrendamento não acontece com tanta constância porque os que mantinham essas relações no passado estão com idade avançada. O trabalho no roçado ou roça, como eles denominam, “é pesado”, “é muito trabalho”.

Ao tempo em que fala que os jovens não querem mais viver do trabalho no campo, pois preferem (os jovens) a cidade, seu “Dia” evidencia outras motivações da não permanência ou a falta de perspectiva dos jovens, vejamos:

I: “Os jovens não ficam mais não, aqui não ficam mais, correm pra fora tudinho, com a roupinha e as coisa”.

P: “E aqui não pode fazer por quê?”

I: “E cadê dinheiro e serviço? Não tem. Doidinho pra trabalhar e não tem serviço (Severino Silvino dos Santos, comunidade de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Naquele local onde acontecia a farinhada, podíamos observar, além de sentir o cheiro, o envolvimento de homens e de mulheres no processo de produção. A atividade dá-se de forma “tradicional”, pois parte do processo é realizado manualmente e, naquele dia, observamos certo empenho na produção. Ficamos sabendo de imediato que apenas um homem dos que ali estavam era

o dono da farinhada. A presença de outras pessoas no processo, além de envolver práticas solidárias, tinha como propósito a partilha da própria farinha no final do trabalho.

A farinhada, aqui pegamos por empréstimo a fala de Menezes (2015, p. 46), “constituía [constitui para os quilombolas de Pedra D’ÁGUA] um evento repleto de significado, no qual os papéis eram devidamente identificados e divididos”

Os registros a seguir expressam a forma como o processo da farinhada é realizado, alguns ainda de forma manual ou tradicional. O mesmo acontece por etapas: primeiro, a descasca (“rapada”) da mandioca; segundo, a trituração (“rala”) da mandioca; terceiro, a etapa de espremer; quarto, o prensar; quinto, a peneirada da mandioca, e, por último, a torra.





Ilustração 3. Processo de produção de farinha da comunidade Pedra D'Água, 2017. Fonte: Salomé Fredrich.

As fotografias, num jogo que compõe cores, formas e significados, denotam uma representação da atividade, embora não ofereçam o cheiro, as conversas, os risos e as relações que se manifestavam naquele espaço. Para uma boa torra é imprescindível o movimento de uma grande colher de pau para frente e para trás. No vai e vem e através do domínio e habilidade de quem está conduzindo a etapa mais difícil, a farinha vai sendo preparada. Podemos dizer que aquele espaço era de aprendizagem e de “socialização” do conhecimento.

AS GENTES DE PEDRA D'ÁGUA: TERRITORIALIDADES E OS FAZERES DA VIDA COTIDIANA

Contam sobre a ética do trabalho científico que é preciso estar isento de sentimentos. Porém, no caminhar da pesquisa no quilombo Pedra D'Água (de 2014 a 2018), fomos sendo movidas pela paixão, pelo prazer, e também pelas dores.

Nenhum desses sentimentos nos aprisionaram ou interromperam o caminhar do trabalho, pelo contrário, sentimos que elas tiveram como função aprimorar nossas análises, os sentidos, a vontade de adentrar na intimidade do grupo, de entender suas visões de mundo, os seus valores e as formas como vivem nos seus territórios.

Desse modo, nos enveredamos na etnogeografia tendo em vista que a mesma, como bem expõe Claval (1999), e tomando Almeida como reforço (2017), “convida o pesquisador a penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo”.

A falta do prazer e da paixão pelo campo de análise seria como alimentar-se de uma comida sem tempero, em que o encanto do ato de comer a comida/conhecimento, de sentir os sabores, os cheiros, estaria afetado. Isso ocasionaria uma morte por desnutrição, em que a falta de amor, do alimento e do conhecimento seria forçoso.

Rendemos-nos às trocas, levando em conta a necessidade de considerar o mundo do outro tão mais importante que o universo teórico da pesquisa, os conceitos, as noções, nada disso teria o valor sem uma interpretação do modo de vivência das pessoas que compartilharam suas histórias e suas geografias conosco.

Penetrar nas casas dos interlocutores e das interlocutoras, e no seu modo de viver no mundo foi, sobremaneira, importante, fomos (re) descobrindo sonhos, histórias de vida que não se restringem ao agora, ao tempo presente, nem ao lugar. Vamos direcionar os olhares as gentes de Pedra D’Água a partir de alguns

moradores. Apresentamos logo na sequência o “seu Adilson Coelho”, que estava sobre o cavalo quando o vimos pela primeira vez dentro do território quilombola Pedra D’Água.



Ilustração 4. “Seu Adilson” - coleta de capim para os animais, 2017.
Fonte: Salomé Fredrich.

O encontro foi casual e enriquecedor. Acreditamos que esse tipo de contato, do encontro inusitado, oferece o que há de mais rico num trabalho acadêmico: o inesperado.

“Seu Adilson” voltava para casa acompanhado do seu jumento que tinha no lombo uma boa quantidade de capim de pasto. Ali mesmo o indagamos se ele poderia conversar conosco.

“Seu Adilson” nasceu em Pedra D’Água, em 1945. É filho de seu Severino Firmino e de Alzira Coelho. Não tem o sobrenome do pai porque não foi registrado, a mãe, como a sua esposa admitiu, foi “*mãe solteira*”. Mesmo com o registro sem o respectivo nome do pai, é reconhecida a paternidade.

Severina André Coelho, sua esposa, nasceu no sítio Pinga, em 1953, na época da entrevista ela estava com 64 anos. Pinga, como é

mais conhecido, é uma localidade habitada por negros e brancos. Encontra-se ao norte de Pedra D'Água e, a partir de 2009, foi inserida como parte da área que abrange o território quilombola. As duas localidades também têm relações de parentesco via casamento.

Tivemos uma longa e boa conversa com o casal, que nos recebeu no terraço da casa com café e água. Oferecer um café durante uma prosa tem um sentido simbólico, expressa boas vindas, portanto, não é apropriada a recusa.

Saboreamos e proseamos sobre muitas situações: da infância, dos momentos em que os filhos a acompanhavam nas atividades do roçado, além de informações de ocasiões do cotidiano com a família.

O casal teve quinze filhos, dentre os quais, apenas nove foram “criados”. Os demais morriam antes do fim da gestação, que era sempre interrompida com menos de seis meses. Das lembranças lembradas a dor de mãe é anunciada, sintetizada no seu dizer: “era aborto [...] Era fome e desgosto que eu tinha. Não tinha uma saia pra cobrir os menino [...] tudo engilhadinho com frio e a saia não dava”¹⁷.

A vida na comunidade é marcada pela luta diária, como acontece com a maioria das famílias que dialogamos, seja no período de estiagem ou em um ano bom para o cultivo de algumas culturas. É preciso alimentar os bichos e cuidar do roçado, nem que seja para colher duas “espigas” de milho, como foi relatado por José Firmino dos Santos, conhecido por “Zito”.

17 Severina André Coelho, território de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017.

O cotidiano de “seu Adilson” é caracterizado pelos afazeres dos homens e das mulheres que vivem no campo. O dia começa cedo quando sai para colher o capim, os animais precisam ser alimentados todos os dias, pelos menos duas vezes ao dia. Ao chegar ao terreiro de casa, alimenta e coloca água para os bichos que o auxiliaram no deslocamento e no transporte de cargas (sementes, água, capim, madeira, etc.). As galinhas soltas também se satisfazem com o alimento trazido.



Ilustração 5. Animais se alimentando no terreno de seu Adilson – sítio Pinga/ território quilombola pedra D'Água, 2017. Fonte: Salomé Fredrich.

Enfatizou para nós a relação afetiva que mantém com o lugar, com a terra pois, se pudesse, “não saía do cabo da enxada [...] não gosto de ficar parado não”¹⁸. Começou a trabalhar no roçado ainda muito pequeno, aos nove anos de idade, como a grande maioria.

A infância das crianças antigamente era marcada pelos afazeres no roçado. Era preciso ajudar a família nos momentos de limpar a terra para o plantio, bem como a colheita no final do ciclo.

Constatamos um número bastante expressivo de idosos que não leem, nem escrevem, mas sabem contar histórias de suas vidas com maestria.

Disse-nos que nunca parou de trabalhar na terra. Algumas vezes interrompeu o trabalho por necessidade, um período em que foi preciso “juntar dinheiro” e assim saía para trabalhar na cana-de-açúcar em Pernambuco e na construção civil no Rio de Janeiro.

A travessia Pedra D’Água/Rio de Janeiro é tão presente entre os moradores da comunidade, que há indicações da existência de uma Pedra D’Água no Rio de Janeiro¹⁹. Hoje, a principal renda da família vem da aposentadoria de “seu Adilson”.

Conforme os relatos que obtivemos, o mês de janeiro é o período mais aguardado por todos que trabalhavam na terra. É a fase que corresponde à preparação da terra para as chuvas que deverão iniciar no final do mês de fevereiro e início de março.

Às vezes, o preparo da terra para a introdução das sementes é seguido de frustração, porque o “inverno”, que é período das chuvas na região, não veio como “deveria” e conforme tinham se preparado - “Ai é um desgosto, teve um ano que teve uma seca, morreu tudo. Agora a gente também perde, tanto no sol quanto na chuva, esse ano perdemos feijão aí na chuva”, relatou “dona Severina”.

19 Em um dos capítulos da tese (FREDRICH, 2018), situamos com mais profundidade tal afirmação.

“Seu Adilson” reforça tal questão ao afirmar que “esse ano choveu muito. Choveu o dia todo, começava bem cedo e entrava pra noite”. Contudo, mesmo com as incertezas de ano “bom” ou “ruim”, anunciam na simplicidade o sentimento e a relação com a terra: “eu gosto muito de ir pro roçado”, disse-nos “dona Severina”.

No roçado, quando é ano bom, cultivam uma agricultura de autoconsumo: o feijão (preto e macassar), o milho e a fava são os alimentos que não podem faltar à mesa do trabalhador do campo.

No dia que conhecemos o casal, era o período de colheita do milho. Essa cultura é muito presente nas narrativas do grupo, pois argumentam que ele serve de alimento das famílias, bem como de complemento no sustento dos animais – “Às vezes quando sobra a gente vende (milho), deixa também pras galinha, aí faz um xerém. Bota de molho e mói na máquina. Come com rapadura”, relata dona Severina.

O milho e outros alimentos mais comuns na região, assumem também uma questão identitária e territorial, dão ao trabalhador do campo a possibilidade de ali permanecerem. Se fazem das práticas e do conhecimento tradicional do grupo. Expressam, conforme Menezes (2015, p. 49) enfatiza ao discorrer sobre a fabricação do queijo no sertão sergipano, “uma relação cultural enraizada na identidade dos grupos familiares”.

Quando “seu Adilson” ausentava-se, era “dona Severina” a responsável na reprodução social da família, que não se reduz

apenas à produção do alimento, mas também ao ato de educar e cuidar dos filhos e da casa.

As mulheres assumem múltiplos papéis, que além dos afazeres da casa, também são agricultoras, como ouvimos da “dona Minervina” ao dizer “aqui tudo é agricultor”. A circunstância apresentada, faz-nos evocar Brandão (1998, p. 138) na pesquisa no “Pretos de Baixo do Bairro dos Pretos”, quando cita “Descola” para dizer que as relações homem-mulher funcionam mais como complementaridade do que oposição, ou seja, não há, de maneira específica, “locais e atividades masculinas e femininos”.

Segundo ponto, “dona Severina”, assim com outras tantas mulheres, se faz e refaz das estratégias de manter os filhos seguros. Quando precisava trabalhar e não tinha com quem deixar os filhos, levá-los para o roçado era condição.

Eu ia com os meus meninos pequeninhos que trabalhava bem, e o que não trabalhava eu cavava um buraco no chão e enterrava eles, senão eles sumia, de quatro pé ia embora. Ficava no rancho. Aí ficava com a terra até por aqui. Meu Deus! Não sei como não pegou nenhum micróbio! A mais velha tomava conta deles lá enterradinho. Alegre e contente tudo. Aí eu ia mais os meninos sozinha. Não tinha medo não! Daí começava a quebrar aquelas vaginha de feijão mais minha filha, que ela comia. (Severina André Coelho e Adilson Coelho, moradores de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de setembro de 2017).

Verifica-se aí o típico trabalho que envolve todos os membros da casa, inclusive as crianças menores, meninos e meninas.

“Dona Minervina”, outra moradora de Pedra D’Água começou a acompanhar os pais nas atividades do roçado quando tinha oito anos de idade. Ainda hoje trabalha na agricultura, nas terras que ela reconhece como “quilombola [...] É de herdeiro minha filha, da minha mãe [...] quando chove planta um pouquinho, quando dá inverno dá um pouquinho pra comer, quando não chove...”. Apesar de não existir uma única função exercida pelas mulheres ou pelos homens, é importante dizer que, em Pedra D’Água, as atividades da casa e dos filhos, prioritariamente, são desempenhadas por ela.

“SEU ZITO” E “DONA ISAURA”

O encontro com “seu Zito” era marcado por gestos de carinho pelo seu sorriso largo e sempre afetuoso. As práticas cotidianas de lidar com a terra, com a natureza a relação de afeto por Pedra D’Água se faziam presentes durante o nosso diálogo, e para as quais as nossas atenções voltavam-se.

Com 84 anos²⁰, vive em Pedra D’Água desde o nascimento, “*nascido e criado aqui*”, como faz questão de enfatizar. Reside numa casa relativamente simples, como a maioria, mas bastante confortável e aconchegante.

Éramos recebidas na sala. Nela, os retratos na parede da família e as imagens de santos e outros objetos decorativos enfei-

20 Em 2017.

tavam o ambiente revelando o quanto ali é valoroso para ele e para a sua esposa, “dona Isaura”.

As recordações vinham à tona naquele ambiente, onde os objetos funcionavam como dispositivos às lembranças e os esquecimentos. Houve ocasiões das entrevistas ocorrerem do lado de fora da casa, no terraço ou nas áreas de plantio do casal.

A partilha das lembranças acontecia porque, de fato, havia direcionamento para fins de objetivos da pesquisa, mas foi possível coletar algo além do que estava no roteiro de campo. Por inúmeras vezes, deixava-os mais “soltos” na contação das suas histórias de vida e, nisso, frequentemente, eram compreensíveis certos desprendimentos dos silêncios acompanhados por gestos de sorrisos.

Com “seu Zito”, a alegria era quase que constante, sobretudo nas conversas envoltas do trabalho na terra - o que mais gosta de fazer, pois a terra, para ele, é fonte de recurso, de necessidade, de desejos e de afeto. Apresentou a sua área de plantio, no percurso em que nos guiava. O local é pequeno, mas se encontra ao lado da sua moradia, o que favorece sua presença quase que constante no “roçadinho”.



Ilustração 6. Seu Zito exibindo alguns alimentos produzidos no quintal, 2017.

Fonte: Salomé Fredrich.

Ainda no conjunto variável de alimentos, como feijão, milho e abóbora, encontramos outros cultivos. Era “remédio de mato”, plantas medicinais consumidas para curar algumas enfermidades - erva cidreira, hortelã, alecrim, mastruz etc.

“Seu Zito” se sente orgulhoso do cultivo. O andamento da conversa provocou-o a dizer que a atividade ainda é mantida porque não se sentiria à vontade caso precisasse e tivesse que pedir aos familiares. Não obstante se confronte com os constrangimentos da idade e a falta de saúde para se dedicar ao plantio do roçado, do milho, por exemplo, o que cultiva ainda “dá pra fazer duas pamonhas” (ri alto).

No caminhar pelo seu “roçadinho”, como ele mesmo se referia, “seu Zito” partilhava suas experiências vividas no presente, mas que guardavam relações com o passado. Berger e Luckmann (1985) fazem uma bela explanação sobre as interações que se dão na partilha da vida cotidiana com o outro. Os autores reportam-se

às interações sociais denominadas por eles de “face a face”, o que vai gerar vários modos de experiências. Almeida (2005) assinala a importância do reconhecimento da existência do eu e do outro. Aqui o olhar da autora se volta para as fronteiras como sendo o espaço da alteridade.

A partir das leituras, inferimos que os momentos vividos com “seu Zito” e com outros entrevistados, estavam sendo apreendidos por nós em um presente vivido e partilhado entre nós e ele, entre ele e nós.

Embora, tenhamos a convicção de que podemos interpretar o vivido do outro de uma forma complexa e, como infere Berger e Luckmann (1985), às vezes, até equivocada, o que ficava muito evidente era a forma de como ele se apropriava daquele espaço, notadamente, um espaço que lhe pertence.

Assim, estar a nossa frente, guiando-nos, revelava o cuidado e, ao mesmo tempo, imprimia o seu conhecimento. Conduzia-nos por entre as folhas e os galhos, exigindo de nós o cuidado com os espinhos dos pés de cana-caiana. Ele, como de costume, estava preparado com suas vestes de quem vive para e na terra. É um sábio conhecedor da natureza, conhecimento repassado pelos pais: a maneira de plantar, o tempo de colher, às receitas dos remédios caseiros que é a “salvação da [...] vida”, relata.

Com ele, vamos apreendendo e “experienciando” a vida daquela comunidade e suas relações com o “mundo”. Consideramos que a apropriação e apreensão do “mundo”, da “terra”, ocupa o que

há de mais singular nesses grupos, algo que envolve afeto, identidade, ou seja, possibilitam pensar em territorialidades multidimensionais, notadamente pelas dimensões de pertença material e simbólica projetadas sobre o território de uso tradicional.

As ocasiões de encontro com a “dona Isaura”, tivemos a precaução nos diálogos, pois, por vezes, não abríamos mão da ética e, assim, nos muníamos de estímulos de respeito às suas histórias.

De “dona Isaura”, apreendemos que as lembranças não surgem espontaneamente. Era preciso respeitar o tempo, agir com cautela, lidar com as interferências e os acionamentos de outras pessoas nas suas lembranças e esquecimentos. Não foram raras as ocasiões em que “seu Zito” afirmava: “ela não lembra não!”, e isso a fazia reproduzir “não lembro não, minha fia”.

As narrativas transcritas de “dona Isaura” apresentam eventos, fronteiras étnicas, trilhas, as geografias dos lugares, suas vivências que não se limitam ao lugar de nascimento e de vida (Pedra D’Água), ultrapassam fronteiras de aprendizagens, o modo como vivia, sua forma de sentir e percorrer o mundo com liberdade, as festas de que participava.

Nas prosas com o casal, falávamos desde situações corriqueiras dos afazeres diários, do viver em uma comunidade quilombola; assuntos sobre a família; das viagens de “seu Zito” para o Rio de Janeiro a trabalho ou para visitar a família; até do namoro e do encontro do casal e do nascimento dos filhos.

O casal teve três filhos. Desses, apenas um deles não reside mais em Pedra D'Água, vive no Rio de Janeiro há mais de trinta anos. Além dos filhos biológicos, o casal teve uma filha adotiva, chamada Angélica, que é para “seu Zito” o “*amor da vida*”. É a Angélica que cuida dos pais.

Uma narrativa recorrente expressa por “seu Zito” se referia à infância na escola. Especificamente nessa pesquisa de campo, a lembrança veio à tona na circunstância em que o indagamos sobre o que expressaria num quadro ou em papel, caso fosse um pintor, o que estava proposto em nosso roteiro.

Uma pergunta aparentemente tão comum – ou nem tanto - o fez retomar um passado que o traz lembranças da família e da escola.

Por um instante, aquele homem de voz e riso tão peculiar, parou no silêncio e olhou para o tempo e disse: “meu NOME (a caixa alta foi proposital, já que nesse instante da fala há uma intensidade da voz e do olhar) pra o povo saber quem era eu, mas não sei ler [...] não sei! Não sei ler por falta de roupa”.

Essas e outras lembranças estão marcadas por um passado sofrido, de pobreza, fome, de subalternidade e exploração do trabalho. A fase se refere aos únicos três dias que frequentou à escola, onde aprendeu com o professor João Vicente a “conhecer dinheiro”, saber ler as horas que o ponteiro do relógio marcava, a identificar os números.

A fala sobre Pedra D'Água está permeada por afetividade, mesmo afirmando gostar apenas da sua área, da sua casa ou até mesmo de ficar deitado embaixo de uma árvore. A leitura que fazemos de “seu Zito” com aquele espaço é que há ali algo que o conecta a natureza. Vejamos:

P: O senhor gosta daqui?

I: Gosto, nasci e me criei aqui, e só saio daqui pro cemitério, vou ver, né?

P: Tem algum lugar ou área que o senhor gosta de ir?

I: A minha área é um pé de manga, a minha área é um pé de laranja, minha área é uma touceira de banana. Lá ninguém mexe com eu. Eu fico lá, boto uma pedra (sugere que deita e bota a pedra embaixo da cabeça), deixo a mão assim (na nuca), e fico pensando que que o povo deve fazer, tá entendendo? Aquilo me distrai! Eu gosto de ficar embaixo do pé de árvore. Por isso que minha casa é rodeada só de árvore. De vez em quando eu deito debaixo de uma, ai chupo uma laranja, como uma goiaba [...].

(José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 28 de setembro de 2017).

Como denotamos da fala de “seu Zito”, a sua relação identitária com o território é fruto também de uma relação territorial que envolve os elementos que a terra produz a partir do trabalho humano.

O conhecimento que tem da natureza está presente em quase todas as entrevistas, em uma delas estava com um dos seus familiares, Elias, quilombola da comunidade Grilo. Na conversa entre o casal e Elias havia uma simplicidade no olhar e nas formas de falar um com o outro, ali estavam os entrelaçamentos, conduzido por Elias através dos gestos de afeto e respeito pelos mais velhos, respaldando o valor daquela família para ele – “é tudo família”, como fazem questão de mencionar.



Ilustração 7. Conversa entre “dona Isaura”, Elias e “seu Zito” e indicação do local de corte para o transplante da planta, 2017. Fonte: Salomé Fredrich.

Elias (E): ô Zito, eu to pra le perguntar uma coisa, onde o senhor arrumou essa (inaudível) de cabelo sem espinho...não tem espinho?

Seu Zito (Z): Isso veio de um camarada que mandou pra mim de Lagoa Nova. Você ouviu falar no baibudo que andava aí?

E: Sim, eu sei quem é. Rogério. A herança, quando eu for, foi Rogério quem me deu (testemunha da fala), deixou aí. Plantou. Eu plantei e tá aí.

E: mas será que num dava pro senhor tirar uma...porque eu ganhei dois..ai eu plantei os dois galhos que ele trouxe.

P: Isso serve pra que?

E: Isso serve até pra ração pra gado, é palma. (Elias Coelho Tenório, morador do Grilo, José Firmino dos Santos, morador de Pedra D'Água. Entrevistas concedidas em Pedra D'Água em 23 de novembro de 2017).

Testemunhamos nas narrativas o sentido de herança, que é marcado por uma simbologia representada, não na concepção jurídica da terra, o ato de herdar um “bem” material, mas na condição de deixar um legado - é um “bem”, que não se vende e não se compra, ele apenas plantou e pretende deixar para o seus. A terra como elementar no modo de vida.

Isso fica de modo bastante intenso na fala de Lourdes.

I: A terra é tudo, né? Pra quem é agricultor a terra é tudo, porque é de onde se tira o trabalho, de onde se mora, onde se tira a criação, onde se cria o gado, tudo. As casas né? As criações, todas dependem da terra, se não tiver terra como vai criar? Como vai trabalhar? De tá nela dia e noite. (Maria de Lourdes Ferreira dos Santos, liderança da comunidade quilombola de Pedra D'Água. Entrevista concedida em 29 de julho de 2015).

Estamos diante de um discurso que respalda e estabelece uma elevação material e simbólica da interlocutora com o meio, com a terra e do que dela é produzida a partir do seu trabalho. É atravessada por um modo de vivência que tem como base a experiência e a troca que vai sendo construída pela sociabilidade e solidariedade com o grupo, pela cooperação que se estende do centro de uma família e conseguem atingir a comunidade (CAVALCANTI, 1975).

Apesar do modo de vida estar vinculado à relação com a terra, agricultura, foi necessário assumir outras práticas e estratégias de resistência na manutenção do território. Aqui também são construídas outras redes que, pautadas na mobilidade e na permanência ao longo dos anos, constroem territorialidades.

CONSIDERAÇÕES

As narrativas dos interlocutores que fazemos uso neste artigo se encontram revestidas por vivências territoriais e sinais de territorialidades, ao tempo que revelam as dinâmicas espaciais que ligam Pedra D'Água a outras localidades. O ouvir, entremeado pelo olhar, contribuiu para perceber as sutilezas dos silêncios, do significado das imprecisões, da elucidação dos referenciais frouxos, das tramas e os fios condutores que fazem parte das territorialidades do quilombo Pedra D'Água.

Também foi muito importante a construção de um registro “etnogeográfico” detalhado, de uma descrição densa dos momentos de contato do campo, para que tivéssemos mais intimidade com a temática e compreendêssemos bem mais o que os homens e as mulheres compreendiam do mundo.

De maneira geral, o exercício de campo com a abordagem qualitativa, da Etnografia e da Etnogeografia forneceu base teórico-metodológica para não desconectar do indivíduo suas histórias de vida, da relação que mantém com o lugar, com a natureza. Ainda, denotamos que o passado se conecta à oralidade do presente, e vimos aí os mitos, as representações, a identidade territorial etc.

A terra advinda das gerações anteriores se expressa no modo de vivência das gentes de Pedra D'Água. Mergulhamos no vivido do grupo e, a partir disso, revelamos que as lembranças de aprendizagens e as manifestações identitárias, simbólicas e de pertencimento à terra colaboraram para a formação e a construção da territorialidade da comunidade.

REFERÊNCIAS

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

_____. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Ano 2, n. 2. Fortaleza:ANPEGE, 2005. p. 103-114.

_____. Território quilombola, etnodesenvolvimento e turismo no nordeste de Goiás. **Raega**, Curitiba, v.40, p. 130 -144 , Ago/2017.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, Vozes, 1985.

BRANDÃO, C. R. Cenários e momentos da vida camponesa: tres dias de caderno de campo em uma pesquisa no Preto de Biaxo do Bairro dos Pretos. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs.). Campinas, Mercado das Letras, 1998.

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

CLAVAL, P. **Etnogeografias** – Conclusão. Espaço Cultura, Rio de Janeiro, 1999.

FREDRICH, M. S. L. **Tramas territoriais e tessituras multidimensionais em comunidades quilombolas na Paraíba**. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, 2018.

GIMÉNEZ, G. Território, cultura e identidades. La región sociocultural. In: BARBERO, J. M.; ROCHE, F. L.; ROBLEDO, A. (eds) **Cultura y Región**- Bogotá: Ces/ Universidad Nacional /Ministerio de Cultura, 2000, pp. 87-132.

GODOI, E. P. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs.). **Além dos Territórios**: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, Mercado das Letras, 1998.

MARQUES, A. C. N. ; MURA, F. Ecologia doméstica e ambientes no Litoral Sul da Paraíba: os Tabajara como caso específico. In: SILVA, A. B.; SOUZA, M. M. et al. **Território, ambiente, identidade e poder**: reflexões a partir de múltiplas perspectivas. Editora da UFPB: João Pessoa, 2017.

MEDEIROS, S. P. **Eu sou quilombola!** Identidade, História e Memória no Quilombo Pedra D'Água (1989-2012). Dissertação de

mestrado em História: Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.

MENEZES, S. S. M. Sabores do Sertão ao Litoral: saberes e fazeres como estratégia de reprodução social e econômica de grupos familiares. **Geografias: Artigos Científicos**. Vol. 11, n. 2. Belo Horizonte, 2015. Disponível em Cf: <<http://www.igc.ufmg.br/portaldeperiodicos/index.php/geografias/article/view/692/538>>. Acesso em abril de 2018.

VARGAS, M. A. Sustentabilidade Cultural e as estratégias de desenvolvimento do Baixo São Francisco In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A. J.P (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

RELAÇÕES DE GÊNERO E PODER: REFLEXÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DA LUTA POR DIREITOS NAS COMUNIDADES NEGRAS SERTANEJAS

Vivianne de Sousa

INTRODUÇÃO

O impulso para a construção deste artigo é conduzido pelo desafio presente no debate do campo das Ciências Sociais a partir das visões sobre Mulher, Cultura e Sociedade. Vivenciamos uma época em que é urgente perceber o que se tem produzido acerca das relações de gênero e poder - e como essas questões refletem a necessidade de apreender o modo como pensamos sobre nós mesmas e como os nossos corpos se apresentam ao mundo.

Desse modo, essa inquietação será refletida a partir de reflexões teóricas sobre a vivência e trajetória da Luta por Direitos protagonizada pelas mulheres negras no território serto-

nejo, desde o processo de formação e em suas comunidades às suas vivências no cotidiano.

Este texto se relaciona com o percurso que vem sendo desenvolvido na pesquisa de doutorado – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, cuja trajetória, no tocante a esta temática, foi resultado de reflexões durante a pesquisa no mestrado²¹ e dos trabalhos de campo que vem sendo realizados desde 2015.

Contudo, este é um tema que se manifesta constantemente num movimento de reflexões e observações, tendo em vista a dinamicidade dos tempos, das gerações e dos contextos sociais. Algumas reflexões que trago aqui fazem parte deste contato com as comunidades negras e com o levantamento bibliográfico ao longo da minha trajetória acadêmica, destacando também o modo como este tema me atravessa e se configura em minhas buscas identitárias e de inquietações de uma vida.

Enquanto pesquisadora, mulher negra e sertaneja, permito-me pensar e refletir sobre os desafios da construção diária do se constituir mulher na academia, enquanto pesquisadora em meio ao contexto de pesquisar mulheres negras sertanejas diante de um cenário conservador e do crescente aumento da violência, preconceito e exclusão.

21 Pesquisa desenvolvida no âmbito do Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues e coorientação da Prof^a. Dr^a. Amanda Christinne Nascimento Marques.

Opto por me conduzir pelas palavras de Bell Hooks (2019), a linguagem é um lugar de luta, são ações de resistência e se configuram como um trabalho de libertação.

Refletir sobre Mulher, Cultura e Sociedade no cenário atual, nos leva a perceber as diversas matizes desta discussão e como estes conceitos estão intrínsecos ao nosso cotidiano, de modo multifacetado e dinâmico. Algumas vezes, são cenários de resistência, em outras, de violência. Nossa análise pauta-se a partir do lugar das Mulheres Negras Sertanejas (que através dos seus modos de Ser, Sentir e Agir compõem, como tais, suas trajetórias) elas re-orientam caminhos importantes na reprodução do espaço, nas identidades territoriais, de ocupação, e formação de comunidades e de luta pela terra.

Esta reflexão foi estimulada pelo desenvolvimento de trabalhos de campo realizados com as comunidades negras em Catolé do Rocha, alto Sertão do Estado da Paraíba, 420 km da capital paraibana.

Nossa percepção sobre a formação de comunidades negras neste território é traçada pelo percurso da vida de mulheres negras que ocupam e mantêm o dinamismo desses contextos rurais e urbanos.

PREÂMBULOS SOBRE A TRAJETÓRIA DA LUTA POR DIREITOS NAS COMUNIDADES NEGRAS SERTANEJAS

Segundo dados do Governo Federal, desde o início de suas atividades a Fundação Cultural Palmares certificou 3.432²² comunidades quilombolas no território nacional, sendo 42 no Estado da Paraíba. Segundo dados da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes - AACADE²³, o Sertão da Paraíba possui o maior número de comunidades Quilombolas do Estado.

O reconhecimento desses grupos étnicos no Sertão ocorre a partir de 2005, 17 anos depois do Direito garantido na Constituição Federal de 1988, sendo que os avanços e acesso às políticas ainda não são suficientes. Com efeito, destacamos que nenhuma dessas comunidades possui RTID²⁴ e não houve avanço no processo de titulação das terras.

A Paraíba possui 42 Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares²⁵. Dentre estas, Catolé do Rocha possui 03 Comunidades Quilombolas certificadas e 01 em processo de reconhecimento por parte da FCP desde 2008.

De acordo com Monteiro (2013), atualmente, na Paraíba, as mulheres quilombolas estão presentes na presidência de 71% das associações organizadas nas comunidades.

As mulheres lideranças carregam consigo uma história constante de lutas cotidianas que permeiam as suas vidas, uma trajetória de enfrentamento aos preconceitos sofridos, aos poderes públi-

cos constituídos, aos fazendeiros e ao Estado. Assumem o papel de lideranças comunitárias e são legitimadas por suas comunidades; suas lutas baseiam-se na busca de condições de permanência nas terras tradicionalmente ocupadas, contra a exploração do trabalho.

As trajetórias que compreendem a vida das mulheres negras, nos mostram que elas, por sua vez, possuem grande influência, são fortes e determinadas, atuam na condução dos eventos públicos e religiosos. Referências no que tange a articulação política e ao acesso a bens, comunicam e contam de modo muito comprometido sobre suas histórias de vida e suas trajetórias.

Nessa perspectiva, de acordo com Rosaldo (1974, p. 37) a “autoridade masculina podia ser mitigada e talvez reduzida quase a insignificância pelo fato das mulheres poderem possuir uma importante influência não formalizada de poder”.

As mulheres têm se reinventado e buscado modos de viver nos territórios quilombolas, demonstram constante dinamismo e trânsito entre os espaços privados, religiosos e políticos. Perceber essas narrativas nos conduz a analisar e entender como essas comunidades tem influenciado culturalmente e socialmente o Sertão da Paraíba.

Apesar dos avanços conservadores, podemos destacar que o movimento feminista negro tem construído sua narrativa e ocupado espaços de anúncio de suas pautas, destacamos a emergência desta temática, tendo em vista vivermos em um contexto em que os debates sobre mulheres negras e feminismo negro estão efervescentes. Exemplos como a tradução das obras de Bell

Hooks e Angela Davis, a organização política de movimentos sociais, páginas que destacam o feminismo negro nas redes sociais e a movimentação social provocada pelo assassinato de Marielle Franco têm sido fatores permanentes de debates e reflexões no campo político e acadêmico.

Destaca-se que mesmo com o avanço na discussão do tema, ainda coexiste uma lógica patriarcal que coloca a mulher em um lugar de subalternização como “objeto sexual passivo, mãe devotada e esposa obediente”. Desse modo, a inferiorização e subordinação feminina são percebidas em detrimento do domínio masculino, que de acordo com Rosaldo (1974) pode ser considerado um fato universal na vida social.

Em uma linha histórica relacionamos mais a imagem da mulher ao âmbito da feminilidade, sexualidade, fertilidade e reprodução do que a associação direta a cargos de governança, o que estaria em oposição à dominação e a ordem patriarcal.

É a partir do contexto de um campo em disputas, de relações de poder que buscamos entender as dinâmicas de mulheres quilombolas no sertão paraibano. Ensejamos realizar preâmbulos conceituais para refletir sobre os ditos territórios quilombolas, por intermédio do estudo das trajetórias das mulheres geradoras de novos espaços de disputa e de reprodução de laços familiares.

Percebemos como tais dinâmicas amalgamam os territórios em meio a contextos de subordinação e imposições reproduzidas historicamente por grandes proprietários de terras. São ter-

ritórios entremeados por relações de poder, visíveis e veladas, que se reproduzem continuamente nas estruturas sociais e estatais.

Nessa perspectiva, também destacamos que, por outro lado, Rosaldo (1974, p. 28) “considera a mulher como estrategista e agente social elástica enfrentando em sua vida diária os problemas de pobreza, desemprego e opressão”. São mulheres que assumem uma sobrecarga de trabalho diariamente, assim também como as cobranças internas e externas, percebidas e, muitas vezes, presentes nas suas subjetividades.

A desigualdade entre homens e mulheres, por sua vez, não é uma condição obrigatória das sociedades, porém é um produto patriarcal que pode ser alterado. Nosso papel tem sido refletir a partir de um caminho inverso a essa ordem, demonstrando por meio das vidas das mulheres como elas têm enfrentado as relações sociais e de poder.

No que tange as relações sociais e produtivas das mulheres negras, podemos perceber que na região sertaneja do estado da Paraíba elas assumiram papéis fundamentais nos processos de formação e organização política e cultural das comunidades. Essas mulheres se estabeleceram com suas famílias em territórios de resistência - onde se reproduziram e até hoje lutam pela terra.

Através do modo de ser, sentir, pensar e agir estabelecem dinâmicas culturais e emergências identitárias, cuja produção de subjetividades resulta de novas formas de sociabilidade.

Assim, pensar as dinâmicas de mulheres negras quilombolas a partir do recorte regional Sertão, conforme fizeram Moreira (1997) e Rodrigues (1994), nos leva a considerar um contexto cercado por rios e terras semiáridas distantes e circundadas por relações de poder baseadas no coronelismo, mandonismo e clientelismo, com disputas políticas, traduzindo em espaços de múltiplas paisagens, significados e disputas.

Para autores como Oliveira (1981) e Furtado (2007 e 1961), historicamente o sistema produtivo do Nordeste foi baseado no latifúndio, algodão, pecuária, morada e cultura de subsistência que agravaram as desigualdades econômicas e sociais no interior dos estados da região. Por sua vez, são as atividades econômicas e a natureza com que suas diferenças constroem esse espaço que o moldam, visto que ele não é uniforme, portanto, diversificado.

De acordo Maia e Cunha (2015) em 1880 apenas cinco cidades paraibanas produziam algodão para a exportação, sendo uma delas Catolé do Rocha, época essa que o Nordeste se configurava em latifúndio/pecuária/algodão/ morada, atingindo as classes mais baixas através do agravamento das desigualdades sociais e econômicas. Assim sendo, este se constitui em um período de exploração e estabelecimento do sistema de meação que perdura até hoje, cuja problemática parte da ausência de terra para produção, tendo que se reproduzir através de arrendamento - sistemas de meia/terça junto aos proprietários das terras onde estão localizados os quilombos.

Este é um cenário de disputas concretas e simbólicas em torno do entendimento sobre identidade e território, tendo em vista as relações de poder e a cultura de coronelismo, compadrio e submissão que se encontram no cerne do contexto sertanejo.

Para Benjamin (1979, p. 15), a presença do negro no Sertão ocorreu como consequência ao ciclo do algodão introduzido na região. Hoje a maioria dos negros que moram em comunidades quilombolas protagonizam manifestações culturais. Contudo, mesmo com o direito a Terra, garantido em 1988 na Constituição Federal, essas populações ainda vivenciam os entraves, os conflitos e a ausência da posse da Terra.

No percurso do trabalho de campo, percebemos a relação que essas mulheres possuem com a terra, que não é de negócio, mas de trabalho, pertencimento, cultura, reprodução e resistências que se recriam de acordo com as gerações e contextos. Assim, o território étnico é composto de significados que impulsionam que a comunidade se reproduza e mantenha seus laços de parentesco. Tais relações e modos de organização dos grupos mantêm-nos na situação de populações tradicionais, ou seja, esses grupos constroem territorialidades étnicas através das relações diferenciadas nos territórios e no modo de vida.

Considerando que a construção da identidade étnica, segundo Barth (2000), parte da concepção de etnicidade enquanto uma das formas de interação social, é na presença e organização dos grupos que se constrói e se mantém as diferenças, os costumes, a memória e a resistência.

Ao entender as relações de parentesco reforçadas nas descendências, compreendemos suas trajetórias e indissociabilidades apresentadas entre terra, trabalho e família.

Para Barth (1997) a construção de uma identidade étnica vem relacionada a reivindicação de uma terra de vida e trabalho, sendo que a mobilidade, o contato, os intercâmbios e as informações estabelecidas não impedem as distinções de categorias étnicas que constituem categorias de reconhecimento político e a garantia de direitos diferenciados. No que lhe concerne, as sociedades se distinguem mais pelo contato do que pelo isolamento, de modo que objetivamos perceber os elementos que permanecem e articulam a memória social desses grupos que promovem movimentos de migração, formação e resistência no Sertão paraibano.

Para Batista (2011), a concepção de cultura e identidade se articula de acordo com a concepção de Hall (2001), entendendo que o deslocamento representa que não existe mais um centro estável, produzindo articulações em rede, que não nos permite recortar e interpretar a partir de uma confrontação de duas identidades. Nesse contexto, Barth (1997) nos propõe perceber que os processos nos quais as fronteiras se cruzam produzem e mantêm diferenças a partir dos modos de resistência estabelecidos para a formação dos quilombos, que etnicidade se constitui como forma de interação social.

O fortalecimento da identidade étnica é concebido por Almeida (2002) a partir das relações de parentesco, de grupo, de vizinhança, do cotidiano, das histórias de vida compartilhadas

nos territórios quilombolas. Tal premissa corrobora com Barth (2000), que concebe uma concepção de grupo étnico dinâmico a partir da organização social, percebendo como os sujeitos dela se definem e interagem entre si.

Esse processo desencadeia a formação de novos sujeitos políticos nos contextos rurais frente à complexidade dos processos de transformação social no Brasil contemporâneo, em um cenário de disputas concretas e simbólicas em torno da noção de identidade e do território ocupado tradicionalmente. Batista (2011) considera que a identidade coletiva construída vem diretamente relacionada à reivindicação do reconhecimento de direitos sobre uma terra, de vida e trabalho. Nesse cenário, temos as mulheres como as protagonistas desse processo.

Segundo Barth (1998, p.10), “um grupo étnico é um grupo de pessoas que se identificam umas com as outras, ou são identificadas como tal por terceiros, com base em semelhanças culturais ou biológicas, ou ambas, reais ou presumidas”.

Dessa forma, a organização social da região pesquisada engloba uma identidade étnica, por ser categorizada por si mesma e pelos outros; quando uma moradora diz: “Me criei aqui e vou morrer aqui” deixa explícito a identidade ou categoria étnica determinada pela relação com o território, origem comum, destinos compartilhados e modos de resistência que foram desenvolvidos em grupo.

Amparada em Hall (2001) consideramos que a categoria de identidade é central por intermédio da relação dos quilombos que

tem o passado histórico, denominando de identidades contraditórias, que estão sendo continuamente deslocadas. Com a globalização, as identidades estão diretamente associadas a uma politização. Associada as essas identidades está a Cultura, definida por Gomes (2002, p. 264) como “um dos aspectos mais representativos da globalização como fluxo de mudanças e descontinuidades”. Esse processo transversaliza os grupos sociais.

Para Barth (1998, p.36) cada grupo compartilharia “uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas tomadas separadamente de todas as outras”. Nesse sentido, a etnicidade está presente nos processos sociais de exclusão e na identidade de um grupo, tanto coletivamente quanto individualmente. De modo que as comunidades passam a se organizar em busca de uma unidade grupal.

Corroborando com a discussão de Raffestin (1993), Rodrigues (2011) destaca que as narrativas sobre a questão da terra nos quilombolas remetem a própria história territorial dos municípios em que estas comunidades estão inseridas, pois são impregnadas de memórias construídas tanto no território, como também nas vivências, experiências e conflitos rememorados pelos ancestrais.

Nesse mesmo sentido, Marques (2009, p. 8) afirma que etnia e territorialidade se complementam como conceitos, conectados através da cultura e das vivências, sendo que a etnia é percebida por meio dos valores, crenças, costumes e as heranças coletivas e o território é a “expressão desses grupos étnicos territorialmente”.

Os territórios quilombolas no sertão, notadamente os situados em Catolé do Rocha, demonstram-se conflitados por relações de poder e tem na discussão de raça e etnia elementos de ratificação da diferença. Esse poder é, muitas vezes, propulsor de violências que reproduzem racismos, machismos e classismos, atingindo diretamente a vida das mulheres.

“Nas culturas camponesas não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família” (WOORTMANN, 1990, p. 23). A partir dessa concepção, é importante reafirmar que as terras de trabalho das famílias pesquisadas estão inseridas historicamente em terrenos de exploração, coronelismo, mandonismo e, na contemporaneidade, esses grupos permanecem produzindo através do sistema de meia/terça, condicionando as famílias a realizar parcerias para o plantio por não possuírem terras de trabalho, apenas moradia e pequenos quintais.

VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS DAS MULHERES NEGRAS SERTANEJAS

O recorte de gênero apresentado neste trabalho foi resultado do trabalho de campo com a percepção de que as mulheres são ocupantes ativas dos territórios quilombolas e que são agentes fundamentais na sistematização e reprodução dessa história.

Considerando os estudos referentes as mulheres negras, notadamente pautados em autoras como Davis (2016), Hooks (1995) e Gonzalez (1982), podemos afirmar que as mulheres quilombolas das comunidades situadas em Catolé de Rocha se apresentam como protagonistas no processo de luta pela demarcação territorial no Sertão paraibano.

Nesse contexto, queremos destacar o papel de duas mulheres nesse processo organizativo e afirmar que elas e outras lideranças têm protagonizado espaços nas comunidades e tem resistido diariamente ao preconceito de cor e de gênero. É patente como essas lideranças se transpõem para os limites municipais e compõem atuações estaduais colaborando com a organização de outras comunidades nos seus processos de formação política e reivindicação dos direitos.

Os espaços políticos em que as mulheres têm ocupado cotidianamente exige uma determinada competência, um acúmulo de capital político, mas essa formação ocorre no cotidiano, na própria luta, e nesse caso, essas mulheres são forjadas em ambientes rurais e com o marcador social da negritude. Nesse caso podemos

perceber que mesmo que muitas dessas mulheres não tenha conseguido concluir seus estudos, elas estão forjadas em ambientes que possibilitam a luta pela sua vida e pela vida do coletivo.

Essas mulheres que vivenciam o cotidiano, nos contam sobre os seus modos de vida e suas experiências. Segundo Luciana França:

As mulheres quilombolas sempre estiveram ocupando o espaço do trabalho, das decisões políticas no contexto da organização comunitária, constituem e na construção da comunidade, desde parir até bater os tijolos para o povo morar, resistindo e participando diretamente no papel da reprodução da comunidade. (Luciana França, Jovem Quilombola de Lagoa Rasa, Entrevista realizada em Abril de 2017)

O relato de Luciana França, Jovem quilombola da Comunidade Lagoa Rasa, é representativo de uma mulher que assume o papel de liderança. Estudante do Curso de Mestrado em Ciências Sociais na UFPB, uma das principais falas dessa Jovem é a importância da educação, relatando que sua mãe não teve oportunidade de estudar porque teve que trabalhar, atualmente Luciana milita no Fórum de Juventude Negra da Paraíba, Movimento Estudantil e no Movimento Cultural e sempre que retorna a sua comunidade desenvolve atividades de formação política com mulheres da sua comunidade.

A inserção de mulheres nos movimentos sociais nos possibilita enxergar que elas ocupam espaço de representação dentro e fora dos territórios quilombolas. Tais inserções têm possibilitado o aprendizado das mulheres e um aumento da autoestima. As mulheres saem do campo de serem famigeradas “ajudadoras” e passam a ocupar e vivenciar o fato de serem Presidentas das Associações, Lideranças, Representantes da Comunidade, Trabalhadoras, Professoras, nesse sentido elas se percebem que historicamente existe uma diferença e uma desigualdade de gênero além dos preconceitos de lugar, de classe e cor.

Durante nosso trabalho de campo perguntamos a algumas mulheres quilombolas se elas conheciam o feminismo, elas afirmaram que não, que em suas comunidades existiam vários debates sobre identidade e negritude porém ainda não se tinham debatido sobre feminismo, isso nos remete a pensar que no campo rural sertanejo a terminologia feminismo ainda se encontra em um “arauto”, ou seja, distante das mulheres rurais e negras, apontando que, mesmo em sua trajetória não se identifiquem e se autodenominem enquanto feministas, elas nos apontam nuances e vários traços de resistência e modos de sobrevivência para resistirem as desigualdade de gênero e o machismo recorrente em regiões sertanejas rurais estabelecidos pelas relações de poder de submissão, invisibilidade e violências.

Em meio às realidades oligárquicas e relações de poder baseadas no machismo, racismo e preconceitos de classe e no coronelismo, mulheres como Maria Francisca da Silva, conhecida como Bidia, liderança Quilombola da Comunidade Lagoa Rasa, em

Catolé do Rocha foi a primeira candidata mulher e quilombola na história política em Catolé do Rocha.

Lutando pelo seu povo e pelas causas sociais, pelo povo pobre e pelo desenvolvimento das comunidades quilombolas, Bidia atua e constrói um discurso de oposição ao paternalismo e compra de votos na política:

Eu trabalho nos quilombolas como líder para que melhore a qualidade de vida deles, para que eles tenha primeiro que tudo a terra, pois os quilombolas não tem a terra, eles tem que ter moradia digna, geração de trabalho e renda e condições para que coloquem seu próprio negócio, eu fiz um curso do pronatec de garçom e hoje eu trabalho numa empresa de eventos e festas, cozinhando, sendo garçonete... (Maria Francisca da Silva, Bidia, Liderança Quilombola - Entrevista - Pesquisa de Campo em 27/12/2015).

Para Bidia, “o Estado Brasileiro deve ao Povo Negro, e tem que pagar, e as políticas públicas não chegam nas comunidades... Temos que melhorar a qualidade de vida das pessoas...” É nítido como a maioria das mulheres negras reage à condição imposta pela estrutura cultural, social, econômica e racial que determina as opressões que as subjugam e discriminam. Bidia, assim como tantas outras mulheres quilombolas, líderes de comunidades, trabalhadoras, donas de casa, além de ocuparem o papel de provedora do lar, de mãe resistem e constroem o papel político e social,

saindo da vida privada para a vida pública na luta por direitos sociais que foram adquiridos, porém não são executados.

De fato o protagonismo da mulher negra, quilombola, em prol da sua comunidade e do fortalecimento do seu papel político revela a importância da resistência da mulher e a sua capacidade de sobrevivência nas situações subalternas. Daí a relevância de trazermos neste trabalho falas das pesquisas de campo, as inquietações e sensibilidades enquanto feminista a partir do olhar para as mulheres que ocupam espaços políticos.

Francisca Maria da Silva foi a primeira candidata mulher quilombola de Catolé do Rocha, enfrentando todo o contexto de oligarquias, machismo, coronelismo, racismo, sexismo e preconceitos de classe. Em 2016 ela se lançou candidata novamente. Foi a única candidata negra da coligação e do Sertão da Paraíba, contudo não conseguiu ser eleita.

A resistência dessas mulheres é materializada no espaço quilombola ao ocuparem papéis de liderança política em suas comunidades, ao tempo em que buscam quebrar com construções históricas que as colocam em uma posição de inferiorização e silenciamento. Pudemos perceber isso quando a Liderança Bídia, segundo os relatos, colaborou com a organização das demais comunidades de Catolé do Rocha – PB e região. Essas lideranças além de assumirem o papel político, se colocaram à disposição para colaborar na construção desta pesquisa.

A maioria das informações relatadas foi fornecida por mulheres nas comunidades que ocupam espaços de liderança ou, mesmo não estando nessa posição, colaboram diretamente na construção histórica desses territórios.

Portanto, as mulheres estiveram presentes continuamente nesse percurso, assim como também seguem resistindo em seus territórios, denunciando os preconceitos de cor e de gênero vivenciados diariamente as dificuldades de acesso às políticas e de organizar as comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento do percurso reflexivo presente neste artigo, possibilitou aproximar e trazer ao cerne da reflexão como os modos de vida e subjetividades das mulheres negras sertanejas se constituem neste universo interseccional, que demanda uma visualização das consequências estruturais e dinâmicas de interação entre dois ou mais eixos de subordinação. Nesse caso, temos como centralidade: o patriarcalismo, o racismo e a opressão de classe que operam como sistemas excludentes que vão recriando desigualdades estruturando socialmente, culturalmente e politicamente as posições relativas de mulheres, raças, etnias e classes. Desse modo, podemos fortalecer a visão de como são desiguais as relações que constituem o cotidiano das mulheres negras sertanejas.

Alguns pontos colocam-se em destaque por meio da análise que temos realizado: as mulheres protagonizam os espaços,

são responsáveis pela memória coletiva apresentada na oralidade, acumulam diversas funções pessoais e públicas.

O percurso desta pesquisa em construção nos permite perceber a amplitude desses Territórios Quilombolas no Sertão paraibano, principalmente quando pensamos o processo de ocupação histórica no território brasileiro, notadamente no espaço dinâmico do Sertão e a resistência expressa na vida da população negra inserida no processo de exclusão e subalternidade - imposto pelos séculos de exploração colonial no Brasil.

Expomos o desafio de pesquisar as comunidades do Sertão, pois historicamente as populações negras são silenciadas, invisibilizadas e negadas à importância que tem em seus contextos, exemplificadas no texto ao identificarmos a sua produção cultural, a sua história, a resistência, reprodução econômica, as atuações políticas e a sua memória.

Por intermédio dos resultados da pesquisa, percebemos que apesar das violências sofridas por esses povos, eles não reagiram de forma apática: mesmo com os direitos alijados, diariamente, demonstram formas de resistência às opressões sofridas pela cor da pele, pelo gênero e pelo lugar onde moram. Exemplo disso é a formação dos quilombos, tendo em vista que não houve por parte do Estado Brasileiro mecanismos de integração da população negra à sociedade.

As pesquisas realizadas demonstraram que o percurso feito pelas comunidades possibilitou perceber o quanto as Comuni-

dades sertanejas estão relegadas ao acesso às políticas públicas e ao direito constitucional assegurado pela Carta Magna de 1988.

Diversas vezes, a distância geográfica é colocada como uma dificuldade, contudo, não deve ser usada como justificativa para o não-avanço no acesso aos direitos. Ao indagarmos alguns agentes do Estado sobre a morosidade dos processos demarcatórios e a implementação de demais políticas, uma das respostas para a não-contribuição e o porquê dessa assessoria a esses povos ser negada foi justificada pela distância de 411km da capital paraibana. Nessa lógica, acessá-los demandaria uma equipe maior bem como a disponibilização de recursos que arcassem com essa estrutura.

Para além disso, a reprodução das relações de poder e de compadrio é reproduzida diariamente, atingindo diretamente a luta pelo território e a negligência por parte das gestões municipais.

Com efeito, não sendo este demarcado; essa circunstância combinada às condições de subserviência nas propriedades vizinhas, grande parte das famílias migram para as pontas de rua do perímetro urbano de Catolé do Rocha ou mesmo para regiões mais distantes.

Diante desse cenário de ameaças e direitos negados, destacamos a relevância das pesquisas que legitimam o histórico das comunidades quilombolas com suas formas organizativas e interações sociais. Foi com esse intuito de colaborar com essas investigações e dar visibilidade a essas comunidades que optamos por tratar dos quilombos do Sertão que por muito tempo vivenciaram o contexto de invisibilidade.

REFERÊNCIAS

ABREU, J.C. Capítulos de História Colonial: 1500- 1800. **Os Caminhos Antigos e o povoamento do Brasil**. 6 ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1976.

ALMEIDA, A. W. B. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. Os quilombos e as novas etnias. **In:** O'DWYER, E. C. (org). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 125-148)

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67.

_____. Grupos Étnicos e suas Fronteiras: In: Potignat, Philippe e STREIFF – Fenart, Jocelyn. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997. p. 185-227.

BATISTA, M.R.R. E tinha uma índia pura no começo da Família: Exercício Etnográfico em torno de categorias identitárias em algumas comunidades Quilombolas na Paraíba. **Raízes**, V.31, N.2, (p. 28-46,) Jul - Dez, 2011.

BENJAMIN, R. E. C. **Festa do Rosário de Pombal**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1979.

BRASIL. **Constituição Federal**. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

CLAVO, B.D. **La Construcción De Una Identidad Quilombola La Comunidad Rural De Pau De Leite**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016. Disponível em: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/106146/1/TFM%20Duran%20Clavo%20Beatriz.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2019

Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Palmares. In: **Site da Fundação Palmares**. Governo Federal: <http://www.palmares.gov.br/>. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/archives/46307>. Acesso em 3 set. 2017

DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**; Tradução: Heci Regina Candiani. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FURTADO, C. **Formação Econômica do Brasil**. 34 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Desenvolvimento e Subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

GALLIZA, D. S. de. **O declínio da escravidão na Paraíba 1850-1888**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1979.

GOMES, R. A. Representações Sociais e Culturais da Qualidade de Vida entre famílias de agricultores. **Raízes**, Campina Grande, Vol 21, Nº 02, p. 261-272, Jul - dez. 2002.

GONZALEZ, L. De Palmares às escolas de samba, estamos aí. **Mulherio**, São Paulo, ano II, N. 5, p. 3, jan/fev, 1982.

GUSMÃO, N.M.M. de. Herança Quilombola – Negros, Terras e Direitos. In: **Brasil: Um País de negros?**. BACELOS & CARDOSO (org). Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

HALL, S. **A identidade na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: D&PM, 2001. Disponível em: www.cefetsp.br/edu/geo/identidade_cultural_posmodernidade.doc. Acesso em: 15 jul. 2015.

_____. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOOKS, B. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

MAIA, K de F; CUNHA, L. H. “Narrativas” sobre a grande propriedade do Sertão Nordeste: Território da pecuária, do latifúndio e das Oligarquias. **Raízes**, V. 35, N. 2.p. 28-46, Jul-dez, 2015.

Mapas dos Quilombos da Paraíba. In: **Blog Quilombos da Paraíba**. Blogspot: <http://quilombosdaparaiba.blogspot.com/>. Disponível em: <http://quilombosdaparaiba.blogspot.com/p/mapas.html>. Acesso em: 4 abr. 2020.

MARQUES, A. 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 em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

MONTEIRO, K. S. **As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território.** Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

MOREIRA, E. **Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba/ Emilia Moreira, Ivan Targino João Pessoa.** Editora Universitária/ UFPB, 1997.

MOREIRA, R. **Formação do Espaço Agrário Brasileiro.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOURA, Clovis. **Rebeliões da Senzala: Quilombos, insurreições e guerrilhas.** Rio de Janeiro: Conquista, 1972

OLIVEIRA, F. de. **Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste, Planejamentos e Conflito de Classe.** Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1981.

OLIVEIRA, R.C. **O trabalho do Antropólogo.** Brasília: Editora Unesp, 2006.

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

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, p. 101 – 117, 2007.

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

ROSALDO, M; LAMPHERE, L. **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz & Terra, 1979.

SOUSA, Vivianne de. **Mama África: os quilombos do Sertão e as lutas das mulheres das comunidades negras de Catolé do Rocha** – PB. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

SOUSA, A. de. **Nas veredas do sertão: histórias de vida familiar de escravos no sertão paraibano (vila federal de catolé do rocha, 1830-1860)**. Monografia (Licenciatura em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/xviiieeh/xviiieeh/paper/viewFile/3272/2759>. Acesso em: 25 maio 2018.

WOORTMANN, E.; WOORTMANN, K. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora da UnB, 1997.

GEOGRAFIA E QUILOMBOS: TRAJETÓRIAS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO NO BRASIL (1998 - 2019)

Jadiele Cristina Berto da Silva

INTRODUÇÃO

O processo de marginalização da memória negra é resultado da colonialidade gerada no contexto de constituição do Brasil, conduzido por ideais e padrões europeus que orientaram a compreensão da realidade desde a formação do território aos processos e dinâmica atuais. O eurocentrismo racializa o conhecimento, qualificando os detentores da história e seu direito legítimo de relatá-la (FERREIRA; CARLET, 2017; LANDER, 2005). A identidade e cultura são apropriadas pelo capitalismo, patriarcalismo e racismo passam a operar conforme as lógicas dessas estruturas que estabelecem padrões espaciais servindo para corroborar o modelo espacial que abriguem seus interesses. Neste sentido, o colonialismo desumaniza e cria a subalternidade, a partir do processo de essencializar e categorizar corpos colonizados (FERREIRA; CARLET, 2017; MIGLIEVICH-RIBEIRO; PRAZERES, 2015).

As universidades brasileiras foram construídas no processo de “confinamento racial branco”. Assim, a conformação teórica e epistemológica de análises das relações étnico-raciais no Brasil, se deu nesse espaço racialmente segregado e socialmente desigual, onde as teorias negavam a existência de uma desigualdade étnico-racial no país. “As teorias e as interpretações das relações raciais no Brasil sempre foram elas mesmas racializadas, como consequência da distância e do isolamento mútuo que tem caracterizado as relações entre os intelectuais e acadêmicos brancos e os intelectuais e acadêmicos negros” (CARVALHO, 2006, p. 89).

O objetivo do presente artigo²⁶ é sistematizar a produção científica dos Programas de Pós-Graduação em Geografia (PP-GEO) sobre as comunidades quilombolas. Busca-se averiguar o quanto avançamos nas análises sobre os quilombos, além de investigar como a universidade enquanto espaço de disputa tem acolhido ou não a temática.

Ressalta-se que uma dessas conquistas espraia-se para o campo da legislação, que inicia com a criminalização do racismo na Constituição de 1988 e a promulgação dos novos marcos legais, que regulamentam a veiculação de temáticas relacionadas à diversidade cultural nos currículos da Educação Básica. Esses foram (e continuam sendo) alguns dos assuntos debatidos por meio da legislação, ainda que indiretamente.

26 O artigo traz como temática os resultados do plano de trabalho finalizado, intitulado: “Pesquisar e interpretar: registro do acervo bibliográfico e documental relativo a questão etnicorracial”, que compõe o projeto de pesquisa “Agroecologia e Populações Tradicionais na Paraíba: narrativa sobre tradições e territorialidades camponesas”. O projeto é financiado pelo PIBIC/CNPq/UFPB e coordenado pela Prof. Dr^a Maria de Fátima Ferreira Rodrigues.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Ao delinear o objeto e objetivo de pesquisa, o investigador adota variados recursos metodológicos, sendo o uso definido de acordo com o problema da pesquisa, a natureza do objeto e método de interpretação da realidade do pesquisador. A metodologia empregada toma como base dados quantitativos.

A pesquisa bibliográfica é uma modalidade de estudo e análise de documentos de domínio científico, e possibilita conhecer o que já foi estudado sobre o tema, e com o contato direto com documentos que apresentam o assunto do estudo, o que evidencia a ausência ou presença da temática no meio acadêmico (LIMA, 2007).

A pesquisa foi realizada no Catálogo de Teses e Dissertações (CTD) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e, especificamente na Área de Conhecimento da Geografia.

A escolha das bases de dados justifica-se pela gratuidade no acesso, produções avaliadas por bancas examinadoras e pela responsabilidade das universidades em responder demandas sociais. Considerando a diversidade de debates e nomeações no que tange os territórios quilombolas, delimitamos como palavras-chave de busca das produções acadêmicas, os seguintes conteúdos: quilombo(s), quilombola(s), terras de preto e mocambos.

A sistematização da pesquisa contou com a coleta de dados no Catálogo e armazenamento das informações dos trabalhos no programa Excel. Os metadados foram sistematizados com título,

autoria, resumo, universidade de defesa, ano, tipo do trabalho, programa, orientador e banca. A plataforma, criada em 2002, possibilita aquisição de metadados distintos em relação ao período do trabalho, isto é, à princípio eram exibidos apenas as informações de catalogação bibliográficas publicados no período entre 1996 a 2001. Atualmente, a plataforma é atualizada anualmente com informações dispostas pelos programas de pós-graduação para além das informações de catalogação bibliográficas, o que significa que alguns trabalhos tiveram informações mais limitadas.

Trabalhos semelhantes foram realizados por Cirqueira e Corrêa (2014), Silva (2018) e Santos (2019). Cirqueira e Corrêa (2014) buscou quantificar, mapear e espacializar as teses e dissertações que abordassem a questão racial nos programas de pós-graduação em Geografia no Brasil, assim como sistematizar as principais tendências temáticas e, Silva (2018) considerou os artigos científicos no Encontro Nacional de Geógrafos e na Revista Brasileira de Geografia, por fim, Santos (2019) teve como objetivo o levantamento sobre as teses e dissertações produzidas em programas de pós-graduação em Geografia no Brasil (1987 – 2018) que versam sobre as relações raciais, com foco na população negra.

BREVES DIÁLOGOS: QUESTÃO ÉTNICO-RACIAL NAS CIÊNCIAS HUMANAS

As teorias e metodologias científicas foram produzidas em contextos políticos, morais e éticos marcados historicamente, por isto as pesquisas consideram e reproduzem discursos ideológicos,

políticos e sociais, como também produzem silêncios e ausências. As desigualdades e tensões visualizadas nas universidades e institutos de pesquisa são reflexos da formação do Brasil como nação e os eixos de poder/dominação que marcam esse processo.

A questão étnico-racial é essencial para a compreensão da formação social, histórica e cultural do território brasileiro, sendo discutida principalmente por estudiosos da temática nacional que delineiam entender a nação brasileira (SCHWARK, 1999).

A construção da ideia de nação no Brasil permeou um novo período histórico marcado pela tentativa de embranquecer o país. Posterior a Lei de Terras em 1850, a imigração europeia adquire importância para analisarmos a exclusão social do negro em diversos âmbitos na sociedade, do campo a cidade, do espaço acadêmico, econômico, político ao religioso, principalmente a partir dos anos posteriores à abolição.

A escravidão é o ponto de partida para decifrar ao longo da história a invisibilidade do povo negro das produções acadêmicas às mídias digitais a partir da sua perspectiva. Há uma predominância nos estudos concernentes ao período da escravidão e, a importância da população negra à nacionalidade está desenvolvida a partir da visão de miscigenação. No entanto, se analisarmos esses trabalhos veremos as lacunas presentes, desde a representação espacial dos sujeitos as ideias e concepções racistas de extrema violência para o povo negro (eugenista, miscigenação e higienista).

Desde o processo de afirmação da identidade negra à aceitação da estética, o negro está sujeito a dominação por variados sistemas sociais. Das diversas formas de manifestação do racismo, o silêncio e negação no que o diz respeito ao espaço institucional se configura com ações sistemáticas com contribuição do Estado de forma direta ou indireta (GOMES, 2005). Neste sentido, a trajetória do negro desperta a intelectualidade em ciências diversas. Conforme Schwarcz (1999), os primeiros estudos acerca dos negros datam do final do século XIX, considerar a temática racial expressou responder problemáticas sobre identidade e refletir as especificidades dos espaços.

Munanga (2002), Figueiredo e Grosfoguel (2009) apresentam as produções na área das Ciências Humanas acerca da temática racial no transcurso histórico. As pesquisas de Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Arthur Ramos instigaram a discussão acerca da aceitação e harmonia na convivência racial no Brasil. Gilberto Freyre ao propagar a imagem de “paraíso racial” em 1930, alcança não apenas o olhar da intelectualidade brasileira da época, mas de pesquisadores de outros países.

Decorrente dos movimentos sociais negros e o ingresso de negros no espaço conceitual acadêmico, novos campos de discussões foram traçados, destacamos como cerne a problemática social que envolve esta população na sociedade racista. A partir da década de 2000, as produções acerca da população negra se diversificaram. Da investigação do viés biológico no que concerne às distinções genotípicas, fenotípicas e culturais, ou da população negra na perspectiva da escravidão, tráfico e abolição, as pesquisas atuais

trazem o resgate da identidade, defesa de mudanças na educação das relações raciais e no currículo escolar, reparação e as estratégias de participação na sociedade. A tendência atual segue aportada na pós-colonialidade, mostrando a necessidade de decodificar a colonização nas sociedades colonizadas e colonizadoras, bem como se aprofunda nas ciências jurídicas, comunicação e mídias.

O debate sobre a questão étnico-racial na ciência geográfica se verifica entre o século XIX e XX com a obra Antropogeografia de Friedrich Ratzel (1882) e Élisée Reclus sobre Escravidão nos Estados Unidos (1860). As raças humanas se apresentavam numa hierarquia civilizatória, nas suas palavras “povos de civilização mais elevada e povos inferiores” que representavam a população europeia colonizadora e os outros povos afora a partir da compreensão da relação homem e natureza.

Concordamos com Malachias (2006, p. 40), o racismo na geografia consiste enquanto “rugosidade sócio-territorial ou sócio-geográfica, relação hierarquizada de desigualdade e exclusão”. Santos (2009) afirma “a Geografia do Brasil assimilada [...] não comportava a ideia do Negro como ente social, e nem das relações raciais enquanto constituintes de nossa estrutura social que grava o espaço e produz geo-grafias” (2009, p.14). Conclui que a Geografia hegemônica do Brasil produz elementos de interpretação da realidade espacial, mas impossibilita a percepção e análise da influência da raça enquanto constituinte da produção do espaço, o que tem impacto no exercício profissional do Geógrafo, no ensino da Geografia escolar e acadêmica, tanto de negros como de não negros.

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS: MATERIALIZAÇÃO DA RESISTÊNCIA NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

A noção de quilombo parte de caminhos variados e abordagens diversas. Vindo de África, a palavra é de origem da língua bantu permeado pela narrativa de conflitos, poder, coletividade e trajetórias em busca de territórios, alianças entre grupos (MUNANGA, 1995; ANJOS, 2006).

No Brasil, o quilombo enquanto resistência, é anunciado pelo Movimento Negro no enfrentamento à opressão e projeto alternativo de estado e sociedade para a população negra (NASCIMENTO, 2002).

O antagonismo ao preconceito e racismo nos estudos que abordam a temática do negro no Brasil a partir do mito da democracia racial, citamos estudos realizados por autores negros, a exemplo de Munanga (2001), Ratts (2003) Sânzio (2006) e Nascimento (2008) dentre outros, ou mesmo trabalhos biográficos sobre autores como Carolina de Jesus, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, em diversas áreas do conhecimento.

O Conselho Ultramarino de 1740 caracterizou o quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”, sendo uma das mais antigas referências legais disposta pelo Império induz as definições de quilombo no Brasil (ALMEIDA, 2002) numa perspectiva histórica e cristalizante de negação ao período escravista (SCHMITH; TURATI, CARVA-

LHO, 2002). Encontra a contraposição na Constituição Federal de 1988, ano do centenário da Abolição Legal da Escravatura, numa política de reconhecimento que garante os direitos territoriais aos remanescentes, assegurando o direito à propriedade da terra.

O reconhecimento jurídico-formal dos povos e comunidades tradicionais resultou da luta dos movimentos sociais frente aos graves problemas de combate do racismo e a desigual forma de distribuição de terras no Brasil.

Quanto à Constituição Cidadã, “o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) foi objeto de discussão parlamentar, jurídica, científica e popular” (LEITE, 2010, p. 20) que implicou no conceito atualizado de quilombo quase quinze anos depois. Emergindo como categoria social, as comunidades quilombolas conquistaram o dispositivo constitucional que impulsiona o processo de articulação e luta frente aos latifundiários, empresas privadas, poder público, entre outros. A busca pela efetivação do direito à propriedade da terra inicia com a mobilização e criação de uma associação quilombola, bem como atinge outras dimensões políticas e sociais por meio da mediação dos envolvidos.

Na significação atribuída ao termo quilombo pelos próprios negros, está posto o sentido de um processo de ocupação territorial e reprodução cultural que se ressignifica a partir do contato com outros grupos étnicos em conjunturas políticas diversas. Na tentativa de superar a ideia frigidificada de quilombo (ALMEIDA, 2002), a ressemantização do conceito reconhece os quilombolas como sujeitos de direito e, possibilita a autoafirmação como re-

manescentes de quilombo, logo declara a diversidade histórica e trajetória própria de cada grupo. Com foco na luta pela terra, Fia-bani (2007, p.08) reflete sobre a conotação atribuída à definição através do conceito de quilombo histórico e quilombo contemporâneo, “para melhor entendimento da questão, optamos por chamar todas as comunidades rurais negras atuais de quilombos contemporâneos”, porquanto viabiliza distinguir das comunidades remanescentes de quilombo, emergentes em antigos quilombos e preserva a história de luta dos escravizados que construíram o quilombo histórico.

O potencial emancipatório evidencia a emergência dos quilombos na luta política, uma vez que se contrapõem desde a sua constituição o sistema mundo-colonial (SANTOS, 2009). A geografia é essencial para desvendar estigmas presentes no senso comum a partir da reinterpretação da produção do espaço considerando as relações étnico-raciais, a exemplo o quilombo “frigorificado” histórico e cristalizado (ALMEIDA, 2002).

Ao analisar as interações sociedade-natureza, as representações e as relações humanas na produção do espaço, a geografia propicia um entendimento de mundo e constrói referências posicionais do sujeito no mundo, ou seja, contribui para formação cidadã. Neste sentido, refletir sobre a pluralidade cultural significa atuar sobre os processos de estruturais de exclusão e desigualdade social.

[...] essa disciplina assume grande importância principalmente no que diz respeito às características dos territórios dos diferentes grupos étnicos e culturais que convivem no espaço nacional,

assim como possibilita apontar as espacialidades das desigualdades socioeconômicas e excludentes que permeiam a sociedade brasileira, ou seja, um contato com um Brasil de uma geografia complexa, multifacetada e cuja população não é devidamente conhecida. (ANJOS, 2009, p. 115)

A abordagem da Geografia é significativa para a construção do conhecimento, possibilita a transformação e integração entre disciplinas e conteúdos, cabendo o respeito dos interesses de cada disciplina e os limites teóricos metodológicos. Diversas áreas auxiliam na expansão do conhecimento acerca dos quilombos, mas não atribuindo como marginal social e economicamente. (CARRIL. 2005).

Com o propósito de conhecer e sistematizar as produções científicas sobre quilombos nos Programas de Pós-graduação em Geografia do Brasil, realizamos a espacialização e quantificação das produções através da pesquisa bibliográfica na Plataforma da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

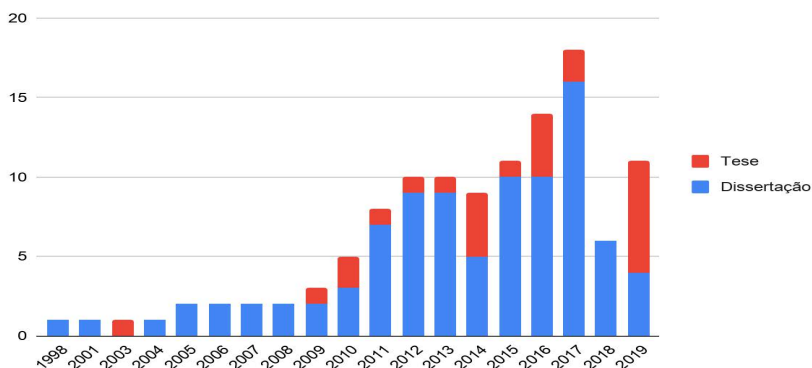
Vale a ressalva que apenas recentemente, a educação superior no Brasil apresentou uma significativa expansão, seja na ampliação dessas instituições públicas e privadas, bem como o aumento imprescindível de pós-graduação no país.

Inserido no Sistema Nacional de Pós-Graduação, a pós-graduação em Geografia soma com 64 cursos *stricto sensu* na ciência, conforme Capes (2017). Os primeiros programas criados datam de 1971, os de Geografia Humana e de Geografia Física da Universidade de São Paulo, seguidos do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRJ, implantado em 1972 e, saindo da região

sudeste, da Universidade Federal de Pernambuco, em 1976; e da UNESP-Rio Claro, em 1977.

No Catálogo de Teses e Dissertações (CTD) da CAPES responsável pela consolidação da pós-graduação no Brasil foi verificado 117 trabalhos sobre quilombos, predomina os trabalhos dissertativos de Mestrado com 93 produções e teses de doutoramento contabilizam 24 trabalhos (gráfico 1).

Gráfico 1. Produção Científica sobre Quilombos nos PPGEQ do Brasil (1998 - 2019)



Fonte: Catálogo de Teses e Dissertações. Org.: Jadiele Berto, 2020

A produção científica sobre quilombos na Geografia aparece 13 anos depois da criação do primeiro PPGEQ nível mestrado e não capilariza inicialmente nas primeiras instituições. Chama atenção que Pernambuco, estado berço, do mito da democracia racial, principal barreira que afirmação da inexistência do racismo no Brasil e a discriminação/desigualdade de racial, só consta com o primeiro trabalho sobre quilombos em 2011, mesmo que desde a década de 1990 já é verificado Relatórios Técnicos de Identificação e Delimita-

ção (RTID). Bem como, a única produção do ano de 2003, uma tese de doutoramento da Universidade de São Paulo (tabela 1).

Tabela 1: Primeiras trabalhos sobre quilombos nos PPGE0 do Brasil²⁷

ANO	IES	TÍTULO	AUTOR	TRABALHO
1998	UFRJ	Do quilombo à favela: o tráfico de drogas enquanto estratégia de sobrevivência ilegal nos marcos de uma ordem segregacionista	Campos, Andreino de Oliveira	Dissertação
2001	UFSC	Marcas Da Integração Na Agricultura Familiar De Quilombo	Pertile, Noeli.	Dissertação
2003	USP	Quilombo, Janela e Periferia: a longa busca da cidadania	Carril, Lourdes de Fatima Bezerra	Tese
2004	USP	Camburi, Território de Brancos, Negros e Índios no Limite de Consenso Caiçara: transformações de uma população tradicional camponeses	Silva, Simone Rezende da	Dissertação

Fonte: CTD - Org.: Jadiele Berto, 2020.

A ampliação dos programas de Geografia foi espacialmente desigual, no entanto, graças ao conjunto de políticas do Governo Federal, a realidade foi sendo modificada com o transcurso histórico na última década (mapa 1).

A espacialização dos primeiros institutos de ensino superior a aderirem os PPGE0 justifica a região Sudeste prevalecer com 46% do total de produções, sendo uma tendência já verificada por Cirqueira e Corrêa (2014) ao pesquisar as relações étnico-raciais. A USP, UFRJ e UFMG apresentam, respectivamente, os maiores quantitativos de trabalhos defendidos nesta região.

É possível identificar que a maior parte dos pesquisadores/as orientadores/as (85%) não atuam com continuidade com o tema, apenas 15% tiveram mais de dois trabalhos orientados. O maior volume de orientação de trabalhos vislumbrou no encontro de grupos de pesquisas e laboratórios que atuam, não só nos territórios quilombolas, mas trabalham no tripé pesquisa, ensino e extensão sobre as relações etnicorraciais.

O orientador que concentra o maior número de pesquisas no Sudeste é Marcelo José Lopes de Souza²⁸, com 4 produções da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O professor Leonardo de Oliveira²⁹ Carneiro se destaca com 3 produções sobre a temática. A região Centro-Oeste é a segunda com maior número de produção com 19%, sendo a Universidade Federal de Goiás o *locus* predominante dos trabalhos. O docente Alessandro José Prudêncio Ratts³⁰ contabiliza 3 produções sobre quilombos nesta universidade.

O Nordeste totaliza 16% da produção de todo o país. Embora a Universidade Federal da Bahia seja o instituto com maior produção da região, é na Universidade Federal da Paraíba que se destaca a docente Maria de Fátima Ferreira Rodrigues³¹ com

28 O professor fundou e coordena o Núcleo de Pesquisas Sobre Desenvolvimento Sócio-Espacial (1995), cujo foco principal é vínculo entre mudança social e organização espacial

29 Docente da Universidade Federal de Juiz de Fora, coordena o NEA Ewê (Núcleo de Estudos em Agroecologia) da UFJF e o Laboratório Kizomba Namata.

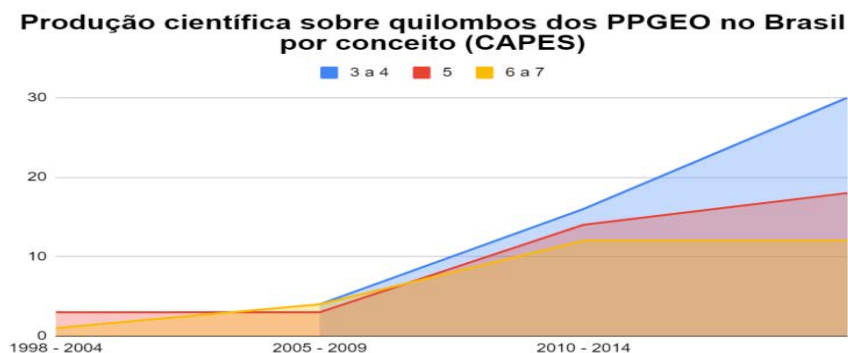
30 O professor atua na perspectiva interdisciplinar da Geografia e Antropologia acerca das temáticas das espacialidades e identidades culturais, étnicas, raciais, de gênero e sexuais, sendo coordenador do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-Raciais e Espacialidades (LaGENTE).

31 A professora atua principalmente nos seguintes temas: políticas públicas, agricultura camponesa com ênfase em Agroecologia, territorialidades étnicas, cultura ser-

quantitativo de orientação, totalizando 4 trabalhos na Geografia e diversos em outras áreas do conhecimento. Cabe destacar, a Universidade Federal do Pará com 9 produções sobre o tema, sendo 4 dessas orientadas pelo professor João Santos Nahum³², que foi graduado na primeira turma do Projeto de Interiorização.

O gráfico aponta a quantidade de trabalhos publicados da procedência institucional do programa de pós-graduação associando os conceitos da Capes³³. Considerando as instituições de excelência, as com nota 7 e 6, as intermediárias de nota 5; e as instituições periféricas com nota 4 e 3 (gráfico 2).

Gráfico 2. Produção sobre quilombos dos PPGE0 por conceito



Fonte: CTD. Org.: Jádiele Berto

As universidades pioneiras da pós-graduação estão situadas, principalmente, no Sudeste³⁴ e hoje, concentram os maiores

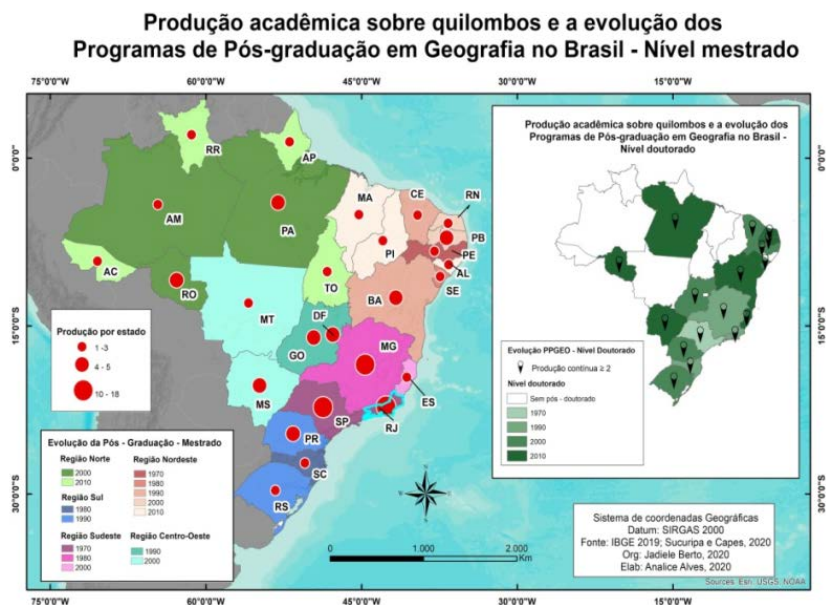
taneja e movimentos sociais no campo e coordena o Gestar: Laboratório de Estudos do Território da Cultura e Etnicidade.

34 Cirqueira e Corrêa (2014, p.37) aponta o “por serem centrais e consideradas de maior proeminência, elas atraem estudantes de várias partes do Brasil, abarcando

conceitos da CAPES, ou seja, estão entre as de excelência e intermediárias, o que justifica a origem da análise sobre o tema e o motivo da centralização entre os anos 1998 – 2004 (Mapa 1).

uma multiplicidade de assuntos que acabam por aumentar as possibilidades de projetos que abordem a temática racial”.

Mapa 1 - Produção sobre quilombos, produção contínua de professores e evolução dos PPGEO

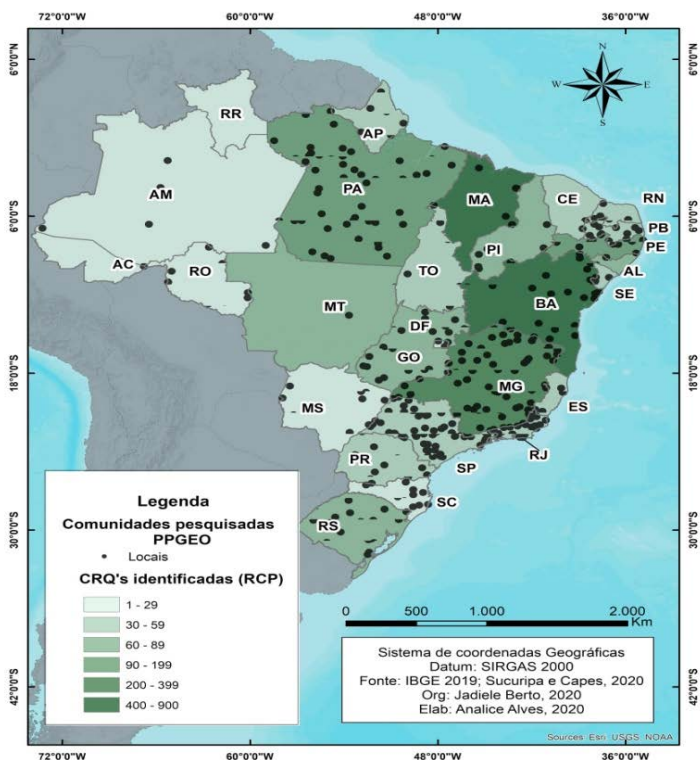


Fonte: CTD - Org.: Jádiele Berto, 2020 Elab.: Analice Alves

A partir dos anos 2005 – 2009 temos o crescimento gradativo das produções científicas sobre o tema e, no período de 2010 a 2014 temos o boom de trabalhos e a descentralização da origem das produções, quanto aos trabalhos dissertativos, e apenas no período de 2015-2019 a descentralização nível doutoramento (Mapa 2).

Mapa 2 - CRQ pesquisas nos PPGEO e identificadas pela FCP

Comunidades Quilombolas pesquisadas e CRQ's identificadas pela Fundação Cultural Palmares – 2020



Fonte: CTD/FCP - Org.: Jádiele Berto, 2020 Elab.: Analice Alves

As instituições periféricas tornaram-se centro dos estudos sobre os territórios. É possível quantificar o crescimento entre os períodos 2005–2019 de 650% de produção nas margens, concomitantemente as instituições intermediárias vêm o crescimento de 500% frente às instituições centrais apresentando 200% de evolução.

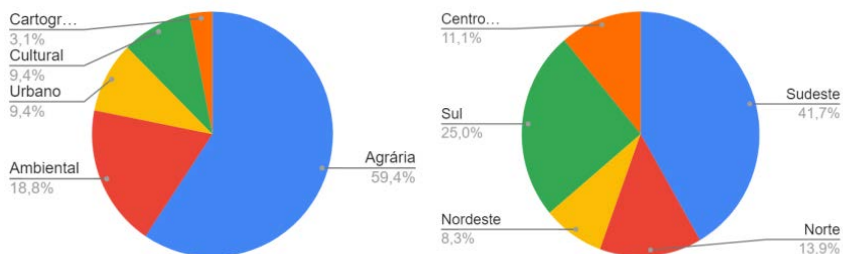
Dialogando com os trabalhos de Cirqueira e Corrêa (2014), Silva (2018) e Santos (2019) adaptando ao tema pesquisado, o acesso às teorias, conceitos, fenômenos, sujeitos e objetos reverberou na criação de eixos de abordagem para a temática étnico-racial (a) território, identidade e corporalidades negras, (b) Produção do espaço, trabalho e dinâmica Ambiental, c) Manifestações culturais e religiosas e, (d) Educação e Interdisciplinaridade.

Na abordagem Território e Identidade Negras foram quantificados 61 produções, sendo a abordagem com maior número de trabalhos, 50 dissertações e 11 teses, defendidas notadamente na região Sudeste, seguida da região Nordeste e Norte (gráfico 3 e 4).

Os trabalhos abordam o território e sua complexidade dos conflitos territoriais ao ordenamento, políticas e delimitação territorial, além das variantes como territorialização, desterritorialização, reterritorialização associada a identidade cultural.

A abordagem apresentam análises sobre pluriatividade econômica, contrarracionalidade, pós-colonialismo, emergência (etnogênese) e cidadania étnica, memória e políticas públicas.

Gráfico 3 - 4 Produções sobre quilombos por área da Geografia e Região da abordagem 1



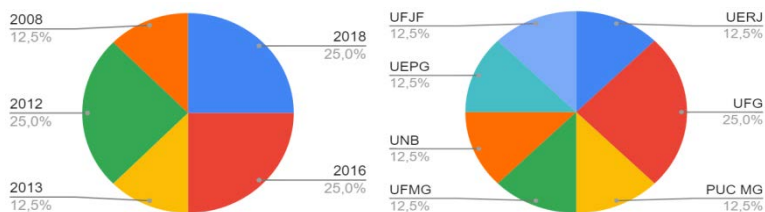
Fonte: CTD - Org.: Jadiele Berto, 2020

O território constituído pelo poder, nesse sentido, os conflitos (ambiental e agrário) prevalecem na abordagem, assim como os sujeitos que compõem, agentes externos a comunidade, Mariinha do Brasil, grandes proprietários de terras, grileiros, empresas privadas e o próprio Estado. Destaca-se a presença da questão de gênero e de juventude, tal como estudos que pautam os conceitos de modo de vida, gênero de vida, rede e geograficidades.

A abordagem Produção do Espaço, Trabalho e Dinâmica Ambiental expõe 39 produções, sendo 29 dissertações e 10 teses, defendidas principalmente na região Sudeste e Sul (Gráfico 5 - 6). Os trabalhos desta abordagem dentro da Geografia Agrária pautaram reestruturação produtiva, extensão rural, agricultura camponesa, agroecologia, agroecossistemas, quintais agroflorestais, silvicultura, avicultura, ecoturismo e soberania alimentar; na Geografia Cultural abordaram os conceitos de discurso, imaginário, ético-estético e representação; na Urbana a segregação; na Geografia Física foram pautados os desastres naturais, sociobiodiversidade, poluição e interferências antrópicas. Alguns conceitos da

geografia se destacam nesta abordagem, são elas espaços vividos e concebidos, redes, espacialidade e modo de vida.

Gráfico 5 - 6. Produções sobre quilombos por Ies e ano

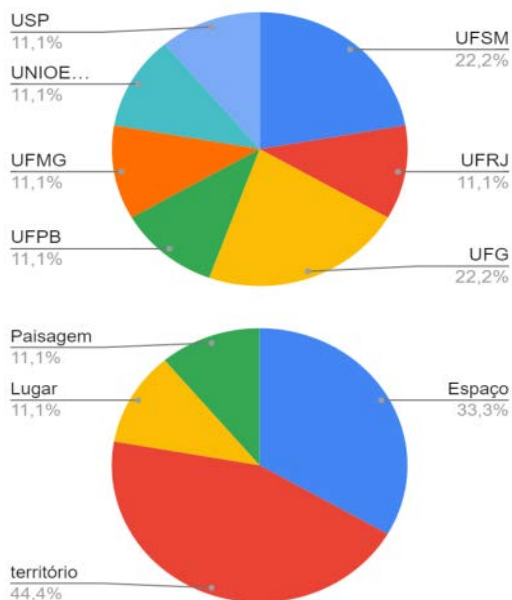


Fonte: CTD - Org.: Jadiele Berto, 2020

A abordagem Manifestações Culturais apresenta 8 trabalhos evidenciando os ritos, saberes e simbolismos associados a população negra. Constam produções acerca das religiões, notadamente protestantismo, evangelismo, CEBs, matriz africana como Candomblé, Nação Xambá, Angola, bem como discutem geossímbolos, saber vivencial e saber científico, patrimônio-territorial, valorização da cultura, mobilidade espacial associado a folia. Os trabalhos foram defendidos em sua maioria na região Sudeste, verificam-se 4 produções, em menor números constam as região Centro Oeste com 2 trabalhos e Sul, uma produção. As categorias território e paisagem predominam nessa abordagem.

Vale a ressalva dos trabalhos categorizados na abordagem Manifestações Culturais e, Educação e Interdisciplinaridade foram defendidos a partir de meados dos anos 2000, isto é, nos anos de 2005 e 2008 (Gráfico 7 - 8).

Gráfico 7 - 8. Produções sobre quilombos por IES e área



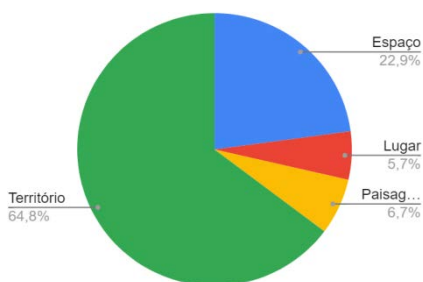
Fonte: CTD - Org.: Jadiele Berto, 2020

Na abordagem Educação e Interdisciplinaridade verificam-se nove produções científicas, 7 dissertações e 2 teses. Abordam as contribuições da disciplina Geografia para a educação étnico-racial, o papel da escola, as ações educativas e a cartografia escolar nos processos de construção da identidade, o diálogo entre a Geografia e a Literatura, entre outros casos. Os trabalhos foram defendidos principalmente no Sudeste (3), a região Sul contabiliza 2 produções e tanto o Nordeste quanto Centro Oeste contam com 1 produção cada. A ausência de trabalhos que pautem a Educação Escolar Quilombola e a Lei 10.639/2003 que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-

-Brasileira” carece atenção, principalmente porque tange comunidades quilombolas, maior materialização da resistência negra no Brasil frente a necessidade e, o propósito da lei de “reposicionar o negro no mundo da Educação” (SANTOS, 2009, p.23).

A categoria geográfica mais adotada nas produções é o território (gráfico 9). A princípio salientamos o conceito de espaço geográfico como o marco da ciência e, é a partir dele, enquanto objeto de estudo articulador da natureza e sociedade, que se apresentam diversas concepções, tornando este vocábulo um conceito polissêmico. O território é caro à análise acerca dos quilombos, sendo um elemento essencial a estruturação da identidade étnica e, principalmente a vida da comunidade quilombola. A terra não se limita ao espaço físico, mas também um espaço comum, munido de significação individual e coletiva, marcado por registros de uma história, luta e sentimentos.

Gráfico 9 - Produções sobre quilombos por categoria geográfica central



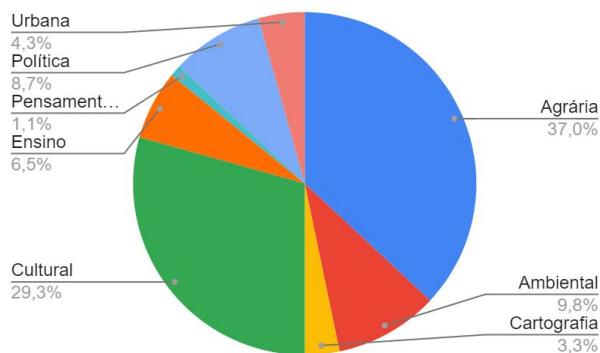
Fonte: CTD - Org.: Jádiele Berto, 2020

Cabe ressaltar os trabalhos de teses referentes às produções científicas acerca dos territórios quilombolas apresentado por Silvei-

ra (2019). Aponta que as pesquisas sobre os quilombos estão, em sua maioria, no campo da Geografia Agrária e há ocorrência de análises homogeneizantes que não retratam as especificidades da realidade do negro no Brasil, identificando os sujeitos como camponeses.

Santos (2019, p. 62) destaca a existência de trabalhos que tratam da questão quilombola centrando suas análises apenas a relação fundiária, sem considerar a raça como elemento relevante ao tema. A Geografia cultural, se destaca, corresponde ao segundo maior campo de estudos sobre quilombos, a partir do conceito de identidade, comunidade, memória, emergência étnica e etnocnhecimentos (gráfico 10).

Gráfico 10 - Produções sobre quilombos por área da Geografia



Fonte: CTD - Org.: Jadiele Berto, 2020

Dialogando com Bernardino (2004), Marçal e Cirqueira apresentam alguns fatores históricos que reverberam nas produções nessa temática: em 1955, o reconhecimento pelo Estado da existência do racismo no Brasil no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, a Constituição Federal de 1988, em 2001 a

III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância na qual o Brasil se comprometeu a elaborar e implementar políticas públicas, o surgimento de pesquisas de órgãos institucionais brasileiros, bem como a Cúpula dos Povos em 2012, Década Internacional de Afrodescendentes (2015–2024)³⁵, a Lei 12. 711/2012 que dispõe do ingresso nas universidades federais e nas instituições federais, entre outras. Para além desses, temos as legislações quanto às políticas públicas em relação aos direitos territoriais, povos e comunidades tradicionais e preservação do patrimônio afro-brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão étnico-racial é, constantemente, ressignificada pelos seus contextos, participação política, acesso a bens e recursos, imagens e representação, sociabilidade, conflito, discursos, entre outros, e identificá-los é um significativo elemento para entender a dinâmica racial brasileira.

Atualmente, mesmo com a inserção de sujeitos/as e temáticas subversivas, não se difundiu na ciência geográfica a crítica e reflexão dos impactos e construções a partir da raça, tampouco há questionamento sobre as concepções hegemônicas sem que os subversivos não o façam. A ciência geográfica deve muito ao enfrentamento do racismo, visto como a raça se desenvolve na Geografia e

35 “A Assembleia Geral da ONU proclamou o período entre 2015 e 2024 como a Década Internacional de Afrodescendentes. Ao fazê-lo, a comunidade internacional reconhece que os povos afrodescendentes representam um grupo distinto cujos direitos humanos precisam ser promovidos e protegidos.cf: <https://decada-afro-onu.org/> acesso em 20 de junho de 2020

a ausência de críticas pelos cânones. Na última década avançamos quanto a denúncia do racismo e seus derivados, entretanto essa exposição corresponde a grupos específicos da ciência que ela em sua totalidade. Ao analisar as interações sociedade-natureza, as representações e as relações humanas na produção do espaço, a Geografia propicia um entendimento de mundo e constrói referências do sujeito, ou seja, contribui para formação cidadã. Neste sentido, refletir sobre a pluralidade cultural significa atuar sobre os processos estruturais de exclusão e desigualdade social.

A produção científica sobre os territórios quilombolas em sua diversidade multiplicaram-se com a expansão dos cursos de pós-graduação no país, antes restritos nos grandes centros urbanos. Os trabalhos revelam que a questão étnico-racial no Brasil está ganhando cada vez mais espaço. A pesquisa afirma a descentralização da origem das publicações na última década e, consequentemente a ampliação dos horizontes temáticos abarcando perspectivas transversais que abrem o diálogo da ciência geográfica com outros campos do conhecimento. É necessário reconhecer a importância das lutas negras enquanto resultado deste fenômeno, desde os movimentos negros organizados em prol dos direitos territoriais, da educação para relações étnico-raciais, ações afirmativas para ingresso de negros/as no ensino superior, as políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Eliane Cantarino O'Dwyer, organizadora. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ANJOS, R. S. A. **Geografia, territórios étnicos e quilombos**. Tempos de Lutas: As Ações Afirmativas no Contexto Brasileiro. Brasília-DF: SECAD_MEC, 2006, v. 1, p. 81-103.

CARRIL, L. de F. Quilombo, território e geografia. *Agrária*. **Revista São Paulo**. *Online*, nº:3,2005, p. 156-171.

CARVALHO, J. **O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro**. Revista USP, nº.68, 2006, p.88-103.

CIRQUEIRA, D. M; CORRÊA, G. S. Questão étnico-racial na Geografia Brasileira: Um debate introdutório sobre a produção acadêmica nas pós-graduações. **Revista da ANPEGE**, [S.l.], v. 10, n. 13, p. 29-58, jul. 2014. ISSN 1679-768X.

DANTAS, E. W. C. **Relatório da Avaliação Quadrienal 2017 Geografia**. Disponível em: < http://www.capes.gov.br/images/documentos/Relatorios_quadrienal_2017/20122017- Geografia_relatorio-de-avaliacao-quadrienal-2017_final.pdf> Acesso em 24 jun. 2020.

FERNANDES DOS SANTOS, M. A Temática Racial nas Teses e Dissertações defendidas em Programas de Pós-graduação em Geografia no Brasil (1987-2018). **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 12, n. Ed. Es-

peci, p. 54-77, abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/854>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FERREIRA, J. F; CARLET, F. Colonialidade, subalternidade e narrativas de resistência numa comunidade afro-equatoriana / Coloniality, subalternity and narratives of resistance in an afro-ecuadorian community. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 3, p. 1909-1974, set. 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/23751>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

FIABANI, A. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**.1.ed.São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FIGUEIREDO, ÂNGELA, & GROSGOUEL, R. (2010). Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. **Sociedade E Cultura**, 12(2), 223-234.

GOMES, N. L. Educação e relações raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação. In: Kabengele Munanga. (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2ed.Brasília: MEC, 2005, v. , p. 143-154.

LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, Clacso. Buenos Aires, 2005.

LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Rev. Estud. Fem.** , Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, dezembro de 2008.

LIMA, T. C. S.. MIOTO, R. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Rev. Katál.** Florianópolis v. 10 n. esp. P. 37-45 2007.

MALACHIAS, A. C. **Geografia e relações raciais: desigualdades sócio-espaciais em preto e branco.** 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. M. & PRAZERES, L. L G. dos. A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras. **Temáticas**, Campinas, 23, (45/46): 25-52, fev./dez. 2015.

MUNANGA, K. . **Cem anos de bibliografia sobre o negro no Brasil.** Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002. v. I. 512p .

MUNANGA, K. . Origem e Histórico do Quilombo Na África. **REVISTA USP**, v. 28, p. 56-64, 1995

NASCIMENTO, A. **O quilombismo.** 2 ed. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares; O.R. Editora, 2002. Disponível em Acesso em: 02 jun. 2020.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: Nascimento, Elisa Larkin (Org.). **Cultura em**

movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 71 -91.

RATTS, A. J.P. A geografia entre as aldeias e os quilombos – Território etnicamente diferenciado In: ALMEIDA, M. G.; RATTS, A. J.P: **Geografia: Leituras Culturais.** Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

SANTOS, R. E. dos. O ensino de Geografia do Brasil e as relações raciais: reflexões a partir da Lei 10.639. In: SANTOS, Renato Emerson dos (org). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais:** o negro na Geografia do Brasil. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SCHMITT, A; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambient. soc.** [online]. 2002, n.10, pp.129-136. ISSN 1809-4422.

SCHWARCZ, L. K. M. “Questão racial e etnicidade”. In: **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)** (org) MICELI, S. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

SILVA, J.C.B. “Quantas Anônimas Guerreiras Brasileiras!”: **a luta das mulheres negras nas comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi - Paraíba.** 2018. Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018, p.112.

RACISMO AMBIENTAL EM ÁREAS DE PROTEÇÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DA UNIDADE DE CONSERVAÇÃO ESTADUAL DA MATA DO XEM-XEM EM BAYEUX-PB

Josildo dos Santos Silva

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Amanda Christinne Nascimento Marques

INTRODUÇÃO

Diante da conjuntura política atual nos deparamos com vários retrocessos e perda de direitos, todavia, não se pode esquecer de que a escrita acadêmica pode ser utilizada como um instrumento de subversão. Nessa perspectiva, as inquietações aqui apresentadas estão posicionadas nessa direção.

Este texto tem como objetivo central analisar o racismo ambiental à luz dos Direitos Humanos em áreas de proteção ambiental. O artigo é parte das reflexões acadêmicas desenvolvidas

ao longo da realização da dissertação “De leprosário a favela: território, Direitos Humanos e racismo ambiental na comunidade Colônia Getúlio Vargas em Bayeux/PB”, defendida no Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, no ano de 2019, sob a orientação e coorientação das Prof^{as} Maria de Fátima F. Rodrigues e Amanda C. N. Marques.

O racismo ambiental está relacionado à expropriação do território e à negação da cidadania das comunidades tradicionais e populações sociais vulneráveis. Correlacionar racismo ambiental e Direitos Humanos não é uma tarefa tão simples, porém é necessário o debate na contemporaneidade.

Em linhas gerais, podemos dizer que, a priori, um dos aspectos inerentes à discussão sobre o racismo ambiental perpassa pela implementação de políticas públicas para as pessoas que são vítimas dessas injustiças ambientais³⁶.

A pesquisa teve o caráter qualitativo e adotamos como referencial teórico-metodológico a teoria crítica do conhecimento em diálogo com o método da Geografia humanista e cultural, numa abordagem interdisciplinar, com os seguintes campos do conhecimento: Geografia, História, Antropologia, Sociologia e Direitos Humanos.

Segundo Bonnemaïson (2002), o método humanístico cultural é relevante, pois permite ao pesquisador realizar a junção entre

36 O termo injustiça ambiental diz respeito à negação do direito humano a um ambiente saudável às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, bem como as populações marginalizadas e vulneráveis. (ACSELRAD, 2009, p.41).

cultura e território na análise geocultural ou abordagem cultural, ambas não podem ser separadas, uma vez que “é pela existência de uma cultura que se cria um território, sendo por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica entre a cultura e o espaço (p.102)”.

Os pressupostos dessa abordagem considera o território como um “espaço social” e “espaço cultural”, por conseguinte, o território está intrinsecamente ligado à função social e à função simbólica.

Para Claval (2008), a abordagem cultural como estudo das representações já existia desde o final dos anos 1950, mas foi apenas em 1960 que ocorreu um crescente interesse pelos pesquisadores por esse método, principalmente para compreender os problemas ligados à territorialidade.

Pensamos as etapas da pesquisa em três momentos complementares: revisão bibliográfica, pesquisa documental e pesquisa de campo.

A etapa da pesquisa de campo ocorria geralmente uma vez por semana, concomitantemente com a pesquisa documental e as aulas do PPGDH, pois, percebi que não poderia perder o contato com os sujeitos/sujeitas da pesquisa na perspectiva de construção de uma relação de confiança. Residir em Bayeux possibilitou uma melhor aproximação de forma singular do objeto de estudo, o que possivelmente não aconteceria se residisse em outra localidade.

É indiscutível a relevância do trabalho de campo para as Ciências Humanas, entretanto, é preciso que o pesquisador

tome alguns cuidados ao investigar os sujeitos e seu território. É necessário prezar pela ética, e nunca esquecer que trabalhamos com seres humanos e que os resultados da pesquisa deverão voltar à comunidade para subsidiar as políticas públicas, e, para, além disso, trazer elementos que empoderem os sujeitos/sujeitas e os tirem da condição de subalternidade.

Nesse sentido, Lacoste (2006, p.78) esclarece que o pesquisador tem que esforçar-se para manter o diálogo com a comunidade, em todas as etapas da pesquisa, inclusive na dos resultados, “pois estes resultados conferem poder a quem os detém”. O autor nos orienta ainda a assumirmos uma postura democrática nas relações com os sujeitos da pesquisa, sugerindo a superação da vaidade acadêmica, onde a pesquisa não deve ser usada para o prestígio científico e notoriedade acadêmica em detrimento dos interesses dos sujeitos pesquisados.

Como instrumento de coleta de dados utilizou-se à entrevista semiestruturada e um diário de campo, servindo para registro das impressões do campo, no momento da pesquisa, ou no retorno dele.

A entrevista foi direcionada aos seis ex-internos da Colônia Getúlio Vargas e três funcionários, sendo observados os processos interativos estabelecidos na comunidade, corroborando com Haguette (2001), ao afirmar que a entrevista é entendida como um processo de interação social entre o entrevistador e o informante. Todavia, essa relação deve se estabelecer a partir de critérios éticos e deve estar alinhado ao método científico, além disso, o (a) pesqui-

sador (a) precisa compreender que ao entrevistar uma pessoa estamos recebendo as informações referentes à sua visão de mundo.

Utilizou-se a História oral como parte do método de pesquisa adotado, onde segundo Ferreira (2002) é entendido:

(...) como um método de pesquisa que produz uma fonte especial, tem-se revelado um instrumento importante no sentido de possibilitar uma melhor compreensão da construção das estratégias de ação e das representações de grupos ou indivíduos nas diferentes sociedades. (FERREIRA, 2002, p. 330).

Nessa perspectiva, a História Oral, nos permite no tempo presente, compreender a memória desses sujeitos/sujeitas e o campo das representações sociais que permeiam a subjetividade dos seus discursos.

No sentido posto, utilizamos de relatos orais anotados por outros pesquisadores a partir de teses, dissertações e relatórios de pesquisa, como da produção de registros orais a partir do campo realizado. Da mesma forma utilizamos de documentos encontrados na Colônia ou inseridos em teses e relatórios que acessamos no decorrer da pesquisa. Para Haguette (2001), a História oral é um instrumento que “está preocupado com o que é relevante e significativo para a compreensão da sociedade e não na acumulação anárquica de supostas peças de evidência que não acrescentam nada aos dados já existentes” (2001, p. 93).

Na análise dos dados foi levado em consideração o grau de correspondência das afirmações com a realidade investigada, nesse sentido, o campo de pesquisa possibilitou entender as várias nuances no processo de vivência junto à referida comunidade, foram de suma importância à percepção do estado emocional dos participantes da pesquisa, as expressões não verbais, e os silêncios, descrito em detalhes no diário de campo.

Os dados da entrevista e dos documentos foram submetidos à análise de conteúdo constituída a partir de categorias propostas por Bardin (1977), organizadas em três etapas: descrição, inferência e interpretação. A princípio foi realizada uma enumeração das características do texto, seguida de um procedimento de transcrição, que abrange os processos que conduzem determinados enunciados e as consequências prováveis que estes podem provocar. Por fim, a etapa conclusiva movida pela interpretação orientada por meio da significação outorgada às características construídas.

É na condição de subalternos (as) estigmatizados (as) que os sujeitos (as) da pesquisa se revelam, conforme registro realizado ao longo deste estudo, e, nesta narrativa acadêmica.

UMA CIDADE SITIADA: CARACTERIZAÇÃO DO LOCAL DE ESTUDO

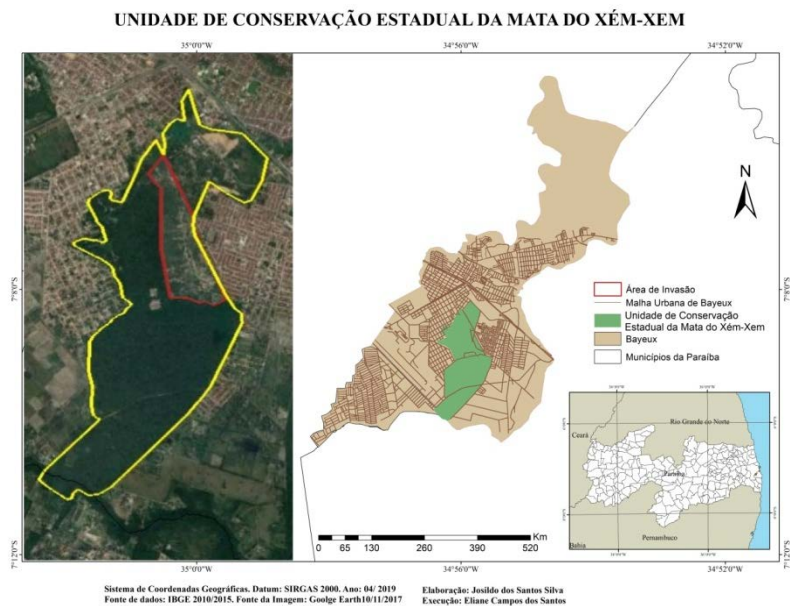
A Comunidade Colônia Getúlio Vargas está situada em parte da reserva da Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xem-Xem, na cidade de Bayeux, no estado da Paraíba. Convém ressaltar que moro próximo a Colônia, por esse motivo, muitas foram às

vezes que fiz o trajeto a pé da minha casa até o campo de pesquisa. Nos percursos empreendidos registrei de forma mais sistematizada as evidentes contradições existentes nesse espaço geográfico.

A partir da presença de uma área com forte presença de remanescentes florestais da Mata Atlântica essa comunidade constituiu-se como território de segregação do Leprosário Colônia Getúlio Vargas, instituição que funcionou até meados de 1980 com a internação de portadores de hanseníase atendendo a política sanitária do Brasil. Até 1990 eram essas pessoas que viviam naquele território, mas nos anos de 1990, outras pessoas chegaram à comunidade e de forma desordenada formaram um aglomerado no entorno da Colônia.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³⁷, a cidade de Bayeux está localizada na Mesorregião da Mata Paraibana e microrregião de João Pessoa, no estado da Paraíba, possui uma área de 31.973 Km², apresentando uma população estimada de 99.716 habitantes e densidade demográfica de 3.118,76 hab/Km². Ainda de acordo com o IBGE, a formação do sítio urbano da cidade está intrinsecamente relacionada à localização entre os municípios de João Pessoa e Santa Rita, sendo chamada antigamente de Vila de Barreiras. A cidade foi criada em 1944, homenageando a cidade francesa Bayeux, primeira a ser ocupada no território Francês pelas forças aliadas.

Ilustração 1: Mapa de localização da Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xém-Xém



Fonte: Elaboração: Josildo dos Santos Silva, execução: Eliane Campos dos Santos (2019).

Situada na porção Sul do município de Bayeux, a Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xém-Xém é uma Área de Preservação Ambiental (APA) oficializada pelo Decreto Estadual 21.262/2000. Possui uma área de 187 hectares caracterizado pela presença de tabuleiros costeiros, com altitudes que variam de 35 a 45 metros em relação ao nível do mar. Nessa área existem importantes nascentes, a exemplo do rio Marés, que abastece parte da cidade de João Pessoa. O acesso a APA se faz pelas rodovias BR-230, BR-101 e PB-042. (SUDEMA, 2004). Conforme pode ser observado na ilustração 1.

O mapa anterior mostra a localização das ocupações na Comunidade Colônia Getúlio Vargas, percebendo-se que as edificações estão bem próximas à reserva da Mata do Xem-Xem. Segundo informação do agente de saúde da área a comunidade tem em média cem famílias, com um total aproximado de quinhentos habitantes.

A partir da leitura do mapa, podemos perceber a espacialização da Comunidade Colônia Getúlio Vargas, onde ao identificar o polígono em vermelho, vista na ilustração, vai corresponder às ocupações na zona de amortecimento da Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xem-Xem. Na porção sul estão as edificações arquitetônicas da antiga Colônia Getúlio Vargas, no norte está o bairro Rio do Meio, ao leste o bairro Mário Andreazza e a oeste o bairro Aeroporto, sendo o acesso aos bairros realizado pelas trilhas internas da Unidade de Conservação.

A UNIDADE DE CONSERVAÇÃO ESTADUAL DA MATA DO XEM-XEM E O RACISMO AMBIENTAL

Recentemente, em notícia veiculada no Portal Correio³⁸, o Ministério Público da Paraíba (MPPB) foi acionado para investigar o desmatamento de 2,4 hectares da Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xem-Xem. Foi aberto um inquérito policial para apurar os crimes cometidos contra o meio ambiente.

Segundo o Portal Correio, a Promotoria de Justiça de Bayeux, acionou os órgãos de fiscalização estadual, que constata-

38 Disponível em: <https://portalcorreio.com.br/mp-investigacao-desmatamento>. Acessado em: 30 de maio de 2020.

ram o desmatamento irregular de 2,4 hectares de Mata Atlântica em estágio secundário médio e avançado, mediante uso de fogo. Essa prática além de agredir a reserva ambiental coloca em risco a saúde das comunidades que vivem no entorno dessa reserva ambiental. É um exemplo de racismo ambiental, uma vez que a população dessa comunidade tem o seu ambiente natural alterado. Na ilustração 2 podemos perceber a extensão do desmatamento na Unidade de Conservação.

Ilustração 2: Desmatamento na Mata do Xem-Xem



Fonte: Ministério Público da Paraíba (2020)

Foi percebido durante a pesquisa que o território que envolve a Mata do Xem-Xem é permeado por vários conflitos e interesses da especulação imobiliária bem como de outras pessoas que se aglomeraram em condições precárias nesse lugar. Nesse sentido, cabe mencionar aqui o relato do morador mais antigo da comunidade:

Aqui agora tá ruim tem muita **invasão**, gente metido a inteligente, chega aqui, vai ficando e depois vende a outra pessoa, eles vendem o terreno da Colônia, do Estado, as casas foram construídas começando lá no **Rio do Meio** até aqui em cima, mas a gente não pode andar muito por lá não, tudo isso aqui pertence à Colônia começa no terreno por trás da Polícia Rodoviária até no Beco que se chama das Sete volta faz parte da Colônia. Porque agora **o governo abandonou** de vez a gente, não tem uma fiscalização nem nada. Grifos nossos. (Relato do morador mais antigo da Colônia, grifos nossos).

Embora protegida por Lei, a Mata do Xem-Xem vivencia a descaso do poder público. A normativa que trata sobre a regulamentação das Unidades de Conservação é a Lei nº 9.985 de 18 de Julho de 2000, alicerçada nos princípios do artigo 225 da Constituição Federal de 1988, trata sobre o meio ambiente, sendo instituído neste contexto o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). É interessante observar que o SNUC estabelece alguns critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação, assim é importante saber que a sociedade civil organizada tenha conhecimento, para se estabelecer uma relação de sustentabilidade com o meio ambiente, além de buscar cobrar do poder público medidas mitigadoras do uso humano da natureza através das políticas públicas de conscientização ambiental, e denunciar a degradação ambiental.

No artigo 5º, as diretrizes do Sistema Nacional de Unidades de Conservação propõem que se:

X - garantam às populações tradicionais cuja subsistência dependa da utilização de recursos naturais existentes no interior das unidades de conservação meios de subsistência alternativos ou a justa indenização pelos recursos perdidos; (Lei 9.985/2000, artigo 5º).

Por outro lado, verificou-se que a Unidade de Conservação é utilizada para práticas da Jurema³⁹ (cerimônia religiosa do candomblé), em especial em alguns pontos próximos ao Cemitério São Lázaro, sendo comum encontrar velas, charutos, panelas de barro, bebidas (cachaça e vinho) e ervas. Na ata do Conselho Gestor, o Secretário Adjunto do meio ambiente, demonstrou “preocupação” com a questão do lixo deixado na Unidade de Conservação, oriundo de Práticas Religiosas, sendo importante nesta ocasião a presença de um representante dos povos de santos e de terreiros para colocarem suas reivindicações e anseios.

Nesse contexto, fica evidente que os povos de santos e de terreiros vêm sendo vítimas das injustiças ambientalmente racistas praticadas na Unidade de Conservação da Mata do Xem-Xem, prática observada na redação da ata do conselho da APA, ao enfatizarem que o “lixo” que faz parte da Unidade de Conservação é oriundo apenas da cerimônia da Jurema, tornando essas pessoas criminosas à luz da legislação ambiental quando proíbe, por exemplo, a entrada de animais nessas áreas, o uso do fogo, além do depósito de resíduos.

39 A jurema foi incorporada aos rituais de candomblé por intermédio de uma prática indígena no litoral sul da Paraíba. Para maiores esclarecimento Cf. VANDEZANDE, René. 1975. Catimbó. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de culto mediúnico. Dissertação de mestrado (P.I.M.E.S. do I.F.C.H. da UFPE), Recife.

A Constituição Federal do Brasil de 1988 garante no artigo 5º e inciso VI a igualdade perante a referida lei onde “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”. Além disso, o Código Penal brasileiro através do decreto Lei 2848/40 garante a proteção legal para as práticas religiosas, o que preconiza o artigo 208, que “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” pode acarretar a detenção de um mês a um ano, se for utilizada violência a pena é acrescida em um terço.

Nesse sentido, pode-se inferir que a presença da comunidade na área de amortecimento da Unidade de Conservação é vista como prática danosa ao meio ambiente, o que acentua a injustiça ambiental e corrobora os estigmas e o racismo ambiental.

Segundo Pacheco (2007), o racismo ambiental é definido da seguinte forma:

Chamamos de racismo ambiental as injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre etnias e populações mais vulneráveis. O racismo ambiental não se configura apenas através de ações que tenham uma intenção racista, mas, igualmente, através de ações que tenham impacto “racial”, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. (...) O conceito de racismo ambiental nos desafia a ampliar nossas visões de mundo e a lutar por um novo paradigma civi-

lizatório, por uma sociedade igualitária e justa, na qual democracia plena e cidadania ativa não sejam **direitos de poucos privilegiados, independentemente de cor, origem e etnia** (PACHECO, 2007, p 16, grifos nossos).

Quando se discute racismo ambiental em áreas de proteção se faz necessário discuti-lo à luz dos Direitos Humanos. Nesse sentido, temos de tratar também da categoria Justiça Ambiental.

Um marco histórico sobre a discussão do racismo ambiental no Brasil, no âmbito acadêmico, se efetivou através dos debates promovidos pelo I Seminário Brasileiro contra o racismo ambiental, ocorrido na cidade de Niterói, no Rio de Janeiro, em novembro de 2005. Esse evento foi relevante para a sistematização acerca do racismo ambiental. Por meio dos vários debates promovidos nos grupos de trabalhos, foi possível construir um mapeamento do racismo ambiental no Brasil.

Os mecanismos de denúncias às violações aos Direitos Humanos das comunidades tradicionais e das populações vulneráveis devem estar pautadas nos princípios da participação ética e cidadã, tendo em vista preservar a identidade e a cultura desses povos. Nessa perspectiva, Pacheco (2013) enfatiza que algumas estratégias discutidas no seminário precisam ser construídas e articuladas coletivamente pela sociedade civil organizada. Dessa forma, a autora sistematizou os pontos mais pertinentes para o debate contemporâneo, as quais eu considero um marco no Brasil para a imbricação do combate ao racismo ambiental como forma de garantia dos direitos humanos. Dentre as várias estratégias

destacadas por ela, elencamos as seguintes como essenciais para a compreensão do racismo ambiental:

1. Combater sempre a cada oportunidade o atual modelo de desenvolvimento, entendendo-o como o principal responsável pela desigualdade social, pelas diferenças resultantes de questões de gênero e pelas diversas facetas assumidas pelo racismo institucional, cultural e ambiental;

2. Lutar contra os preconceitos e contra o mito das superioridades raciais, religiosas e culturais, tenham eles as origens que tiverem;

3. Considerar a identidade cultural como ponto de partida e como principal estratégia de fortalecimento político no combate ao racismo, inclusive ambiental;

4. Reconhecer o racismo ambiental como destruidor das tradições, da autoestima e da identidade cultural, e não apenas do meio ambiente;

5. Garantir o respeito e o direito às práticas religiosas e às crenças, sem perder de vista, paralelamente, o trabalho de educação, recuperando a noção da natureza enquanto o território dos “encantados” e dos orixás;

6. Lutar pela regularização e pela demarcação das terras indígenas e dos territórios quilombolas e pelos direitos das populações tradicionais de permanecerem em suas terras;

7. Combater a cultura de repressão presente em muitos órgãos ambientais, que perseguem populações vulneráveis e licenciam grandes empreendimentos em nome do progresso;

8. Estabelecer como norma ética de cumprimento obrigatório o compromisso da academia e das ONGs com o retorno de informações para os movimentos e as comunidades pesquisadas;

9. Mapear as comunidades acadêmicas, as ONGs e a redes envolvidas com as causas populares e que aceitem assumir o compromisso com o levantamento do mapa do racismo ambiental, diagnosticando, pesquisando e estudando áreas impactadas e buscando novas estratégias de ação;

10. Conquistar espaços nas universidades para o aprofundamento de estudos sobre racismo ambiental, enfatizando o papel das mulheres nessa luta. (PACHECO, 2013, p. 195).

O Destino indevido dos resíduos sólidos aliados à condição socioeconômica de extrema pobreza das pessoas que vivem na comunidade Colônia Getúlio Vargas corrobora a um cenário de vulnerabilidades, na ilustração a seguir podemos verificar a formação de um lixão Na área de amortecimento da Unidade de Conservação.

A dignidade humana dos referidos sujeitos/sujeitas tem sido violada por conviverem com os vetores entre eles os pernilongos, mosquitos e ratos que se alimentam do lixo e que estão por toda comunidade, sobretudo, na borda da Unidade de Conservação contribuindo para proliferação de seres vivos que servem como intermediários na propagação de algumas doenças, carregando vários microrganismos como vírus, bactérias, prejudicando o homem, consecutivamente a comunidade Getúlio Vargas. Sendo assim, o racis-

mo ambiental atinge diretamente o modo de vida dessas pessoas deixando-os em condição de vulnerabilidade sócio ambiental.

Ilustração 3: Moradores em contato direto com o lixo



Fonte: Registro de Josildo Silva (Trabalho de campo, 2018).

A Constituição Federal de 1988 no artigo 225 se reconhece a relação entre meio ambiente e os Direitos Humanos, quando se preconiza “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida”. O direito ao meio ambiente equilibrado é um Direito Humano difuso⁴⁰, contudo está sendo violado na referida comunidade.

JUSTIÇA AMBIENTAL E O COMBATE AO RACISMO AMBIENTAL

Segundo Acelrad (2009), o movimento de Justiça Ambiental (*Environmental Justice*) surgiu nos Estados Unidos na década de 1980, com o intuito de reivindicar os direitos civis, territorial e ambiental. Este mesmo autor afirma que no final dos anos de 1960 “havia sido redefinidos em termos “ambientais” os embates contra as contradições inadequadas de saneamento, de contaminação química de locais de moradia e trabalho”, na época foram discutidas e implementadas a noção de equidade geográfica⁴¹.

A noção de justiça ambiental para o movimento social nos Estados Unidos diz respeito “a um meio ambiente seguro, sadio e produtivo para todos, onde o “meio ambiente” é considerado em sua totalidade, incluindo suas dimensões ecológicas, físicas, construídas, sociais, políticas, estéticas e econômicas” (ACSELRAD, 2009, p.16), sendo destacado o direito ao meio ambiente, podendo ser livremente exercido levando em consideração a preservação e identidade dos grupos e das comunidades que se relacionam com a natureza através de práticas sustentáveis.

Nesse contexto, algumas pesquisas apontaram que a concentração das áreas de riscos ambientais estava distribuída de forma desigual por raça e renda, nesse sentido, as áreas periféricas apresentavam um número grande de negros e negras em condições precárias de trabalho e sobrevivência, além disso, conforme esses estudos, o Estado aplicava as leis ambientais de forma desigual punindo severamente os negros e pobres.

Ainda corroborando o pensamento de Acselrad (2009), o mesmo salienta que nos anos de 1970, nos Estados Unidos, houve uma preocupação e mobilização por parte dos sindicatos dos trabalhadores em defesa da saúde dos mesmos. De acordo com Acselrad (2009, p. 18) “alguns estudos já apontavam a distribuição espacialmente desigual da poluição segundo a raça das populações mais expostas a ela”, no entanto, não conseguiram êxito com os resultados preconizados nas pesquisas.

No ano de 1982, no condado de Warren, na Carolina do Norte, aconteceu um marco importante para os Direitos Humanos, pois, os movimentos ambientalistas de base conseguiram elevar o conceito de Justiça Ambiental como bandeira de luta e reivindicação pelos direitos civis. O movimento de Justiça Ambiental começava a se estruturar e a resistir a partir das pesquisas multidisciplinares. Nessa perspectiva, Acselrad (2009, p. 19), pontua o seguinte:

Um momento crucial dessa experiência foi a pesquisa realizada por Robert D. Bullard em 1987 a pedido da Comissão de Justiça Racial da United Church of Christ, que mostrou que “a composição racial de uma comunidade é a variável mais apta a explicar a existência ou inexistência de depósitos de rejeitos perigosos de origem comercial em uma área.

A pesquisa de Bullard foi um marco teórico e metodológico na época, pois já se preocupava com a abordagem multidisciplinar, além disso, sua contribuição e relevância social consistiram nos resultados da pesquisa que evidenciou a “coincidência” entre a localização dos depósitos de lixo tóxico e as moradias de minorias

étnicas. A análise dos indicadores de vulnerabilidades ambientais apontou que “o fator raça revelou-se mais fortemente correlacionado com a distribuição locacional dos rejeitos perigosos do que o próprio fator baixa renda” (ACSELRAD, 2009, p.20).

O conceito de Racismo Ambiental foi então cunhado nessa época por Benjamin Chavis, levando em consideração os resultados dessa pesquisa. Em linhas gerais, a categoria Racismo Ambiental estava atrelada “a imposição desproporcional-intencional ou não de rejeitos perigosos às comunidades de cor” (ACSELRAD, 2009, p.20).

Um marco no que tange a discussão sobre Direitos Humanos e Justiça Ambiental foi à criação da Rede Brasileira de Justiça Ambiental⁴², na cidade de Niterói, no estado do Rio de Janeiro em setembro de 2001, no momento das discussões do Colóquio Internacional sobre Justiça Ambiental, Trabalho e Cidadania, na ocasião estiveram presentes pesquisadores do Brasil, Estados Unidos, Chile e Uruguai.

O manifesto da Rede Brasileira de Justiça Ambiental⁴³ preconiza os seguintes pressupostos da Justiça Ambiental:

a - asseguram que nenhum grupo social, seja ele étnico, racial ou de classe, suporte uma parcela desproporcional das conseqüências ambientais negativas de operações econômicas, de decisões políticas e de programas federais, estaduais, locais, assim como da ausência ou omissão de tais políticas;

42 Disponível em: www.mma.gov.br. Acesso em: 18 de maio de 2017.

43 Disponível em: <http://www.mma.gov.br/informma/item/8077-manifesto-de-lan%C3%A7amento-da-rede-brasileira-de-justi%C3%A7a-ambiental.html>. Acesso em: 22 de Junho de 2017.

b - asseguram acesso justo e eqüitativo, direto e indireto, aos recursos ambientais do país;

c - asseguram amplo acesso às informações relevantes sobre o uso dos recursos ambientais e a destinação de rejeitos e localização de fontes de riscos ambientais, bem como processos democráticos e participativos na definição de políticas, planos, programas e projetos que lhes dizem respeito;

d - favorecem a constituição de sujeitos coletivos de direitos, movimentos sociais e organizações populares para serem protagonistas na construção de modelos alternativos de desenvolvimento, que assegurem a democratização do acesso aos recursos ambientais e a sustentabilidade do seu uso.

A partir dos pressupostos elencados, verifica-se que justiça ambiental e racismo ambiental são conceitos que estão justapostos na compreensão dos Direitos Humanos das comunidades vulneráveis. A justiça ambiental constitui-se no Brasil como um movimento de combate e denúncia ao racismo ambiental.

No Brasil, as pesquisas sobre o racismo ambiental ainda são incipientes. Para a pesquisadora e fundadora do blog⁴⁴ “Combate racismo ambiental”, a categoria no Brasil ainda é um conceito que demanda mais investigações acadêmicas por se encontrar ainda em construção.

Em linhas gerais, o combate ao racismo ambiental é a luta contra as injustiças sociais e ambientais que atingem as populações vulneráveis, tendo elas ou não um cunho racista, portanto integra a pauta dos Direitos Humanos.

Segundo Herculano (2008, p. 17), o racismo ambiental produz,

Os mecanismos e processos sociais movidos pelo racismo ambiental naturalizam as hierarquias sociais que inferiorizam etnias e percebem como vazios os espaços físicos onde territórios estão constituídos por uma população que se caracteriza por depender estreitamente do ecossistema no qual se insere. Em suma, trata-se aqui da construção e permanência de relações de poder que inferiorizam aqueles que estão mais próximos da natureza, chegando a torná-los invisíveis.

Nas áreas de proteção ambiental essas invisibilidades das comunidades além de isolarem grupos sociais de forma marginal, tendem a reforçar as desigualdades sociais e as condições precárias de sobrevivência. Um exemplo clássico são as favelas que se formam no entorno das áreas de proteção ambiental. As pessoas por não terem outro espaço de moradia ocupam essas áreas, o Es-

tado por sua vez negligencia essas populações até o limite, o que recorrentemente ocorre com a expulsão dessas populações.

Para Pacheco (2018), o racismo ambiental urbano reproduz a violência da desigualdade e do preconceito, as pessoas que habitam as favelas são vítimas do racismo ambiental, em grande maioria negra e parda, essas pessoas são tidas como ameaça para sociedade, com isso tais sujeitos/sujeitas sofrem o preconceito que transcende a cor, cotidianamente eles são “culpados de acorrerem às cidades, em busca de trabalho; culpados de derrubarem as matas e erodirem as encostas para construir suas moradias”. E o Estado o que tem feito? As políticas públicas são eficazes? Em nosso país não está incluído dados referentes ao déficit habitacional.

Ainda de acordo com Pacheco (2018), o discurso europeu está arraigado nas mentalidades das pessoas que reproduzem o preconceito com determinadas práticas,

Afinal, cultivar matas, fazer “despachos” em rios e córregos, usar ervas como remédios, praticar rituais “bárbaros”, enfim, nada mais são que exemplos claros do “atraso cultural” dessas populações. Seguramente poderiam buscar outros lugares para morar, onde teriam até melhores condições de vida e poderiam aprender “costumes civilizados”.

No debate geográfico, e na pesquisa desenvolvida junto à Comunidade Colônia Getúlio Vargas foi possível perceber que o racismo ambiental está presente em múltiplas formas: por intermédio das dimensões da exclusão social e da segregação sócio-espacia

cial na relação sociedade-natureza, das pessoas que habitam em condições precárias nessa localidade. Esses sujeitos/sujeitas têm os seus direitos violados cotidianamente quando lhes são negado o direito de habitar em áreas saneadas e que não oferecem os serviços públicos necessários para o exercício pleno da cidadania.

Uma das formas de combate ao racismo ambiental nos tempos atuais é a descolonização do pensamento. Para enfrentarmos as injustiças ambientais é necessário desconstruir os discursos hegemônicos e violadores dos Direitos Humanos das comunidades tradicionais, e as populações vulneráveis que vivem em condições de subalternidade, erradicando assim o discurso inferiorizante imposto aos povos latinos pelo colonizador e reafirmado no Brasil pela “Casa Grande”, conforme denuncia Jessé Souza⁴⁵.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que a gestão ambiental da Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xem-Xem seja implementada, na perspectiva da plenitude democrática, é necessário diálogos constantes com as populações do seu entorno, uma vez que sua relação com essas áreas de proteção ambiental já existe antes mesmo da efetivação da Lei do SNUC.

O racismo ambiental é presente na comunidade atingindo diretamente o meio ambiente e os moradores, através do acúmulo de resíduos sólidos o que acentua a vulnerabilidade am-

45 A esse respeito ver Jessé Souza em a construção social da subcidadania (2003) e a Tolice da inteligência Brasileira (2015).

biental, colocando em risco a saúde das pessoas. Em toda a área de amortecimento da Unidade de Conservação encontra-se uma quantidade exagerada de lixo.

O processo de ocupação e uso do solo próximo a Unidade de Conservação Estadual da Mata do Xem-Xem, tem aumentado significativamente nas duas últimas décadas, e não apenas nas comunidades carentes que se apropriaram desse território, sendo alvo também da especulação imobiliária, como a construção do Residencial *Alphaville*, obra que impactou de forma direta a reserva ambiental e sua sustentabilidade. Diante dessas problemáticas fica evidente a necessidade da implementação de políticas públicas de sustentabilidade ambiental para as comunidades do entorno.

REFERÊNCIAS

Disposições Legais Nacionais:

BRASIL. **Lei 9.985 de 2000-Sistema de Unidade de Conservação**. Disponível em: http://www.icmbio.gov.br/sisbio/images/stories/instrucoes_normativas/SNUC.pdf. Acesso em: 10 Maio 2017.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao. Acesso em: 01/06/2018.

Disposições Legais Estaduais:

PARAÍBA. **Constituição do Estado da Paraíba**. Disponível em: <http://www.al.pb.leg.br/wp-content/uploads/2017/02/Constitui%C3%A7%C3%A3o-Estadual-Atualizada-at%C3%A9-a-E-menda-40-de-2015.pdf>. Acessado em: 22 de março de 2019.

_____. **Decreto n°. 21.252 de 28 de Agosto de 2000**. Criação da Unidade de Conservação Estadual da Mata A partir do Xem-Xem. João Pessoa: Palácio do governo do Estado da Paraíba, 2000.

Ata de Reunião:

MEMÓRIA, de Reunião. 28 de novembro de 2017. **Reunião do conselho gestor para aprovação do encarte 03 do Parque Estadual da Mata do Xem-Xem**, entre o conselho gestor do referido Parque, a SUDEMA, SEMABY e representante do ICMBIO.

Sites pesquisados:

www.racismoambiental.net.br

www.morhan.org.br

www.cidades.ibge.gov.br

www.youtube.com

www.ecobrasilia.com.br

www.observatoriodefavelas.org.br

www.mma.gov.br

www.portalcorreio.com.br

Fontes Bibliográficas:

ACSELRAD, H. O que é Justiça ambiental. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: Roberto Lobato Corrêa; Zeny Rozendhal (ORG.) **Geografia Cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

FERREIRA, M. M. História, tempo presente e história oral. Topoi (Rio J.) [online]. 2002, vol.3, n.5, pp.314-332.

_____. **História do tempo presente: desafios**. Cultura Vozes, Petrópolis, v.94, nº 3, p.111-124, maio/jun., 2000.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

HERCULANO, S. **O clamor por Justiça Ambiental e contra o Racismo Ambiental**. Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente - Disponível em: www.interfacehs.sp.senac.br. v.3, n.1, Artigo 2, jan./ abril 2008.

LACOSTE, Y. A pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para os pesquisadores, estudantes e cidadãos. In: **Boletim Paulista de Geografia**. São Paulo, n. 84, p.77-92, 2006.

PACHECO, T. Racismo ambiental: religião identidade e cultura em seus múltiplos aspectos. In: CORRÊA, A. M; COSTA, L. M; BARROS, J. F. P. **A floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

_____. Racismo Ambiental. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO CONTRA O RACISMO AMBIENTAL, 1, 2007, Rio de Janeiro. **Anais...** . Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático/ FASE, 2007.

_____. Racismo Ambiental urbano: a violência da desigualdade e do preconceito. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/racismo-ambiental-urbano/> Acesso em: 29 de abril de 2018.

SOUZA, J. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. **A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite**. São Paulo: Leya, 2015.

SUDEMA. **Atualização do Diagnóstico Florestal do Estado da Paraíba 2004**. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 2004.

TERRITÓRIO E IDENTIDADES EM DISPUTA NA REGIÃO DO CARIRI PARAIBANO:

**UM ESTUDO DE CASO A PARTIR DAS COMUNIDADES
RURAS DE OLHO D'ÁGUA DO PADRE,
CAITITU E CATONHO⁴⁶**

Carla Mailde Feitosa Santa Cruz

DAS IMPRECISAS DIVISÕES TERRITORIAIS

As imprecisas divisões de terras no Brasil remontam ao Tratado de Tordesilhas. Como não havia métodos precisos de medição para delimitar os limites territoriais, convencionou-se a ocupação efetiva do território como delimitador (CINTRA, 2012). Estudos revelam que alguns limites territoriais entre municípios ou mesmo entre estados da Federação parecem não ter sido ainda claramente estabelecidos e têm sido motivo de litígios e disputas, seja por parte dos moradores, seja por parte dos governos municipais ou estaduais. E, na maioria dos casos, envolvem divergências de entendimentos entre os ocupantes históricos do território e os gestores municipais ou estaduais.

De acordo com Soares (2013, p. 18), “no Brasil, as bases cartográficas estão ultrapassadas ou, dependendo da escala, nem existem”, sendo as leis que definem os limites territoriais com base na geomorfologia local, de forma descritiva, gerando em muitos casos interpretações dúbias sobre os limites territoriais, seja entre estados ou municípios.

É nesse cenário que, desde o ano de 2010, as comunidades rurais de Olho D’água do Padre, Caititu e Catonho vivenciam uma situação de conflito territorial e identitário. Essas comunidades são constituídas predominantemente por agricultores familiares que, historicamente, residiram e construíram suas relações econômicas, culturais, sociais e simbólicas no território pertencente ao município de Sumé - PB.

A crise identitária pela qual vêm passando essas comunidades, diz respeito às mudanças no ordenamento territorial após o censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, através do qual se constatou que essas comunidades estão localizadas no território pertencente ao município de Serra Branca - PB e não no território de Sumé - PB, como era sabido pelos moradores.

Esta mudança no ordenamento territorial se deu sem que os moradores assim a desejassem, sem consulta prévia e sem que estes se reconhecessem como pertencentes ao município de Serra Branca - PB. Até meados do mês de novembro do ano de 2010, os moradores tinham como certo o pertencimento das comunidades

ao território de Sumé e, com este município, mantinham suas relações políticas, econômicas, sociais, culturais e simbólicas.

Também entre os gestores públicos dos municípios de Sumé e Serra Branca não se falava em disputas territoriais, litígios ou quaisquer dúvidas quanto à extensão territorial e atuação política dos dois municípios; contudo, a partir do recenseamento realizado pelo IBGE em 2010, todas as certezas anteriormente citadas foram transformadas em dúvidas, conflitos e litígios.

O reordenamento territorial ocorrido entre os municípios de Sumé e Serra Branca faz parte de um processo mais amplo do qual participam, em nível estadual, o Instituto de Terras e Planejamento Agrícola do Estado da Paraíba (INTERPA) e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); bem como remete à criação e expansão dos municípios paraibanos e à fixação de limites intermunicipais.

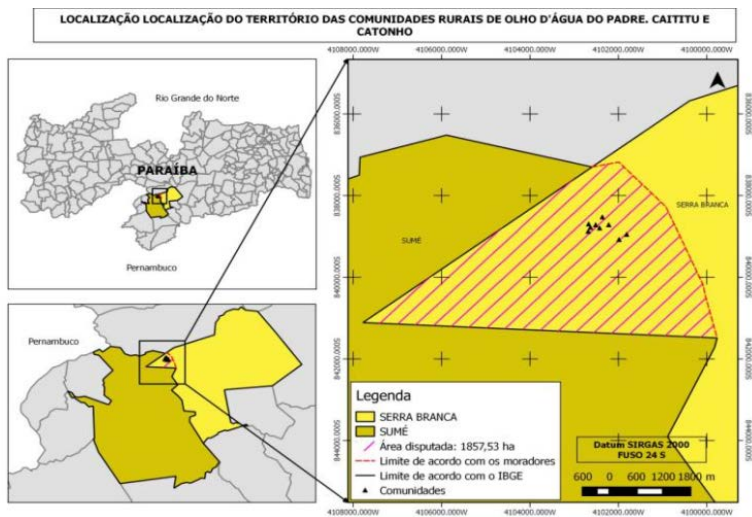
As comunidades rurais de Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho estão localizadas na Mesorregião da Borborema e na microrregião do Cariri Paraibano, distando aproximadamente 18 quilômetros do município de Sumé - PB e 30 quilômetros do município de Serra Branca - PB.

O território dessas comunidades atualmente pertence, em maior extensão, ao município de Serra Branca; e, em menor extensão, ao município de Sumé. Residem nas referidas comunidades aproximadamente 140 famílias, num total de 405 moradores. Foi neste lócus onde se realizou o estudo, buscando compreender a

constituição da identidade dos moradores e os desdobramentos da disputa territorial.

Na Fig. 01, temos a localização dos municípios de Sumé - PB e Serra Branca - PB no mapa da Paraíba, bem como da área em litígio, envolvendo as comunidades Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho.

Figura 01: Limites territoriais entre os municípios de Sumé e Serra Branca com localização das comunidades Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho. **Cartografia:** Emanuel.



Fonte: Organizado pela autora (2017) a partir de IBGE (2016). **Cartografia:** Carlos Emanuel.

O diálogo com Raffestin (1993) situa a intrínseca relação entre território, limite e poder.

Falar de território é fazer uma referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera, de imediato, a delimitação

tação. Delimitar é, pois, isolar ou subtrair momentaneamente ou, ainda, manifestar um poder numa área precisa. (RAFFESTIN, 1993, p. 153).

Considerar apenas a classificação cartográfica oficial isoladamente dos demais componentes envolvidos na territorialidade, quando da definição ou interpretação de limites territoriais, é, no mínimo, desconsiderar os fatores humanos/ culturais/ simbólicos da produção do território.

Essa classificação cartesiana está presente no conflito territorial e identitário nas comunidades rurais de Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho, onde questões técnicas, ditas científicas, foram interpretadas desconsiderando os saberes, as vivências, as histórias e as reivindicações dos moradores.

O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES OLHO D'ÁGUA DO PADRE, CAITITU E CATONHO: O QUE DIZEM OS MORADORES?

No conflito territorial em tela, o território tem sido considerado do ponto de vista jurídico-político e econômico, importando para o Estado apenas as linhas imaginárias traçadas a partir de coordenadas geográficas. Contrariando esse entendimento, temos que o histórico dos moradores nas comunidades rurais Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho no território que reivindicam é anterior à existência da lei que redefiniu os limites territoriais.

As palavras do Sr. Ulisses (82 anos), da comunidade Caititu, trazem elementos para compreender o processo de territorialização dos moradores daquelas comunidades:

Nós viemos *praqui* porque meu avô tinha comprado essa propriedade e meu pai quis vir morar aqui, achava que era melhor, a terra melhor, aí viemos *praqui*. E *fiquemo* aqui até hoje. Eu cheguei aqui, em Caititu, em 1939. Vim com cinco anos de idade, que eu nasci em 1934. Vim com pai, mãe e meus irmãos. Nessa época, tinha três irmãos e *nasceu* mais cinco aqui. Eu me lembro que, quando cheguei aqui, era meio deserto, só tinha a casa do meu avô aqui, que era no piso, tinha a casa do meu pai e pronto, e de lá *pra cá* foi aumentando a zona e o povo também. Quando eu era menino, minha vida foi por aqui mesmo, às vezes eu ia *pra* feira de Sumé com pai e mãe. Ia *de pé muitas vez*, que não tinha transporte. O transporte veio aparecer de 70 *pra cá*. Sumé era a cidade que nós *conhecia* toda vida. Tinha Serra Branca, mas Serra Branca só se fosse uma precisão do *caba* ir lá, mas ninguém frequentava nada lá não. Eu casei em 1960 e, desde este tempo, que *tô* por aqui. Por enquanto, eu sou o mais velho daqui. Eu acho danado é a pessoa com essa idade, esse tempo *todim* e ser jogado *pra* outro canto que o *caba* não quer. A cidade que a gente ainda pensa que é da gente é Sumé mesmo. Nós não temos *constume* para outro canto, *né*. (Ulisses, 82 anos, entrevistado).

A investigação do passado dos moradores revela aspectos importantes, os quais dizem muito sobre a reivindicação por uma identidade territorial, conceito este definido por Haesbaert (1999) a partir das relações sociais envolvendo elementos simbólicos e materiais.

Partimos do pressuposto geral de que toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social. [...] De forma muito genérica, podemos afirmar que não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes. (HAESBAERT, 1999, p. 172).

Nesse sentido, foi imprescindível analisar as relações dos moradores que reivindicam uma identidade, tanto nas próprias comunidades onde residem quanto em outros espaços e instâncias de convivência, especialmente a ligação destes com os municípios cujo território disputam, para com isso compreender os aspectos que contribuem para reivindicar uma identidade territorial.

O depoimento de Cazuzá (37 anos), da comunidade Olho D'água do Padre, situa-nos sobre o processo de territorialização das comunidades, que têm raízes históricas longas, como também nos informa sobre a atuação do Estado na redefinição territorial:

Eu nasci e me criei aqui. Na minha história de conhecimento, toda vida foi Sumé. Acho que de 99% do povo aqui. A gente pegando registro de terra, registro de várias pessoas velhas aí, pessoa que já morreu, registrado há mais de 100 anos, de Sumé. Esse problema começou após o IBGE. O IBGE veio e, que só vinha de Sumé, aí rapidamente chegou de Serra Branca. Aí a gente *tamos* sem saber o motivo *porque*. Aí pronto, porque toda vida vinha de Sumé. Aí, por último, veio o

povo de Serra Branca, aí foi quando começou o conflito. (Cazuza, 37 anos, entrevistado).

Compreender o processo de territorialização das comunidades rurais em conflito nos permite evidenciar porque, nesse momento em que as identidades estão em crise, é tão importante para os moradores se utilizarem de suas memórias para reivindicar identidade. Através das reivindicações dos moradores que lutam por reconhecimento, são tecidos elos que nos permitem compreender que a territorialidade está intrinsecamente relacionada à identidade.

Para compreensão das vivências dos moradores, utilizo o conceito de territorialidade proposto por Little (2002, p. 3), como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente físico, convertendo-o assim em seu território”.

De acordo com Almeida (2004, p. 3), “trabalhar com a categoria territorialização significa superar a distinção entre terra e território e nos permite evidenciar o que é significante para esses agentes sociais que estão invocando uma existência coletiva”.

A concepção de território que mais se aproxima e melhor nos encaminha para compreensão do conflito posto, tendo em vista a reivindicação dos moradores, é a vertente simbólico-cultural, que “prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/ valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 2016, p. 40).

Dentro da unidade territorial dos municípios, as comunidades rurais são lugares onde se constroem as relações familiares, culturais e simbólicas, onde as relações cotidianas e também o passado marcam as vivências e contribuem para dar significado à existência dos moradores.

Estar dentro ou fora de determinado território significa ter acesso ou não a bens materiais, simbólicos ou historicamente construídos, participar da vida comunitária e de vivências que constituem quem somos, etc. É a partir desse pressuposto que se corporificam as reivindicações e os discursos identitários de moradores das comunidades de Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho, que se dizem pertencer historicamente a um território e não a outro.

Com base na assertiva de que a identidade é marcada pela diferença (WOODWARD, 2013, p. 9) e considerando a história oral como fonte de significados na produção das identidades, trago a seguir o relato de um morador da comunidade Caititu que, ao falar sobre sua vivência no lugar e no território, situa-nos sobre o processo de territorialização e a diferença entre ser do território de Sumé ou ser do território de Serra Branca.

Faz uns 70 anos que eu moro por aqui. Meus pais eram de fora mais a *famiada* foi produzida tudo aqui. Nunca, nunca ninguém foi de Serra Branca. Isso aqui, eu conheço mais do que os *caba* que nasceram aqui. Eu conheço a divisa daqui desde que Sumé passou a cidade. Serra Branca, quando *vei* passar a cidade, Sumé já fazia nove anos que era cidade. Então, a diferença é essa que todo movimento meu é de Sumé, todo, escritura de terra, tudo. Eu não *tem* co-

nhecimento de Serra Branca, de jeito nenhum. Aqui *num* tem nada de Serra Branca. Antes de Sumé ser cidade, era distrito de Lagoa de Monteiro. Eu tenho uma escritura velha aí, ela tem o nome da Lagoa de Monteiro. Dona Maria de Caboclo, o registro de nascimento dela é da Lagoa de Monteiro. Eu conheci Sumé ali onde hoje é a Avenida Primeiro de Abril, isso era melão de São Caetano, roçado, só tinha a estrada *veia* de terra. A feira era ali na praça Adolfo Mayer. (Martin, 74 anos, entrevistado).

Neste depoimento, é possível identificar uma série de elementos envolvendo relações familiares, histórico de relações anteriores com o território, aspectos culturais, simbólicos e relações institucionais para reivindicar a identidade e afirmar o pertencimento a um território e, conseqüentemente, negar o pertencimento ao outro. A partir da compreensão da fala anterior e do lugar social ocupado pelos moradores das comunidades em conflito, não podemos dizer que “tanto faz como tanto fez” ser de um território ou de outro.

Escrevendo sobre os elementos constituintes da memória individual e coletiva, Pollak (1992) expõe que lugares, acontecimentos e personagens constituem essas memórias. Neste estudo, foram explorados principalmente os lugares e os acontecimentos, por serem elementos reveladores e constituintes da identidade territorial dos moradores de Olho D’água do Padre, Caititu e Cato-nho. Sobre os lugares, o autor expõe:

Existem lugares na memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico. Pode ser,

por exemplo, um lugar de férias na infância que permaneceu muito forte na memória da pessoa, muito marcante, independente da data real em que a vivência se deu. (POLLAK, 1992, p. 202).

Nas palavras do senhor Martin (74 anos), da comunidade Caititu, é possível a compreensão de como se deu a apropriação desse espaço e como este foi se territorializando historicamente. Ao elucidar como a comunidade e as relações com o território marcaram sua vivência, o entrevistado expõe:

Eu vim parar aqui no município de Sumé ainda pequeno, acabei sendo criado por aqui por essa região, aí pronto me registrei como filho de Sumé mesmo. Já morei pelo Brejo, por todo canto. Meus pais mudavam daqui por causa do tempo ruim, mudavam para um canto, mudavam para outro, mas eu nunca esqueci meu sítio, nunca, nunca. Porque a gente... quem gosta de um canto acha bom, *né?* A gente se acostuma num canto só. E desde que foi minha vida por aqui, eu nunca fui *pra* Serra Branca, não, nem feira nem nada, nunca. (Martin, 74 anos, entrevistado).

Quando perguntado sobre suas lembranças e sobre as principais práticas que marcaram sua vivência no território, o entrevistado cita:

É questão de ir *pra* feira, porque, na segunda, se eu não for *pra* feira, *pra* mim não tem segunda-feira. Sempre em Sumé; em Serra Branca, não. Tem que ir *pra* dizer que é dia da feira. Mesmo que não vá fazer nada. Desde criança, sempre ia *pra* feira, era uma diversão, achava bom quando ia. Ia a cavalo, ia a *pés*. Cansei de ir à feira a pé,

para a feira de Sumé. Ia bem cedinho, quando era a boquinha da noite, *tava* chegando em casa voltando. (Martin, 74 anos, entrevistado).

Neste e em outros depoimentos, é possível compreender a dimensão cultural envolvida na reivindicação por uma identidade. Com isso, percebe-se que, quando se trata de identificação com determinado lugar, existem valores que estão além do material, do palpável. Em outras palavras, “entre os homens e suas paisagens, existe efetivamente uma convivência secreta, da qual o ‘discurso racional, científico, dissecador’, não pode dar conta” (SAUTER *apud* BONNEMAISON, 2002, p. 90-91).

Para além da classificação utilizada pelo IBGE, as relações dos moradores nas comunidades Olho D’água do Padre, Caititu e Catonho refletem a “multidimensionalidade do vivido” (RAFFESTIN, 1993, p. 158), em que uma teia de relações foi e é construída de forma a dar sentido à existência dos moradores.

DAS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DOS MORADORES DAS COMUNIDADES DE OLHO D’ÁGUA DO PADRE, CAITITU E CATONHO PELO RECONHECIMENTO DOS SEUS DIREITOS E EM DEFESA DA IDENTIDADE TERRITORIAL

Em defesa de seus direitos e reconhecendo que a decisão de transferir as comunidades de jurisdição administrativa desconsiderava suas vivências e suas histórias, os moradores das três comunidades têm lutado desde que se instalou nelas o conflito territorial e identitário. As estratégias de resistência são as mais variadas.

Nessa perspectiva, trago depoimentos de mulheres da comunidade Caititu, que utilizam seus saberes como estratégias de luta em defesa da identidade territorial.

Agora pronto, já faz o que, dois anos que eu parei de trabalhar por causa desse problema. Por causa do território, que se não ia prejudicar. Ia fazer quinze anos que eu trabalhava como agente de saúde aqui. Vieram muitas vezes aqui para eu ficar. Eu disse, não, não, não, que eu fiz o processo seletivo *pra* Sumé. Deixa quieto, quero não. Eu disse olhe, que dinheiro não é a vida de ninguém e *num* vai enriquecer ninguém. Como diz, eu já tenho o meu, dá muito bem *pra* eu sobreviver, eu vou *tá* andando, correndo por cima de pau e pedra, uma coisa que vai prejudicar a mim e o povo; o povo só *vão* me ver de mau olho, porque eu fui aceitar, *né*, não? Aí pronto, eu disse deixa quieto, quero não. Vieram umas três *vez*. Pode *ficarem quieto* que eu não quero, não. (Anitta, 62 anos, entrevistada).

Esta foi uma das formas de resistência encontradas pela moradora para protestar contra a decisão de mudança de território e como forma de contribuir com a comunidade e os moradores que lutam incessantemente para pertencer ao território de Sumé.

Outra questão marcante na comunidade, do ponto de vista das resistências, foi a decisão de Dona Elizabeth (57 anos), da comunidade Caititu. Na época da instalação do conflito, estava sendo realizada a reforma de uma escola para instalação de um posto de saúde na comunidade. Atualmente a reforma está parada (Fig. 02), visto que, após a instalação do conflito, a Prefeitura Municipal de

Sumé ficou impedida de concluir a reforma; e ela, enquanto dona do terreno onde se instala o prédio, não aceita que a obra seja concluída pela administração municipal de Serra Branca.

Figura 02: Escola da comunidade Caititu que estava sendo reformada antes da instalação do conflito territorial. Registro realizado em dezembro de 2016.



Fonte: Acervo da autora.

Narrando o significado de sua estratégia de resistência, Dona Elizabeth expõe:

Ele [o posto de saúde] *tava* sendo construído por Sumé, que era o grupo *que* eu trabalhava [...] e aqui ficou o grupo que eles estavam reformando um pouco, mas aí eu não consenti, porque nós estamos na questão e eu não aceitei. É porque eu falar uma coisa e agir diferente. Eu quero que a gente continue sendo de Sumé e eu vou deixar eles entrar? Eu doei, mas doei para Sumé, eles *num* têm documento nenhum que foi doado *pra* Serra Branca. Eu acho que tudo por tudo a felicidade de nós é Sumé. Vai continuar parado até resolver. Deus quiser, nós vamos resolver, com fé em Deus. (Elizabeth, 57 anos, entrevistada).

O significado desta prática de resistência é mais bem compreendido quando sabemos que a não autorização da reforma da escola impossibilitou a instalação de um posto de saúde na comunidade Caititu, tendo os moradores que buscar atendimento médico na sede do município de Sumé, o que, no entendimento da moradora, é mais plausível do que “trair” a comunidade que luta em defesa da identidade territorial.

Considerando o que propõe Foucault (1999, p. 14) sobre “a utilização dos saberes sujeitados como táticas de enfrentamento nas lutas atuais” e “das memórias como importantes fontes de conhecimento na insurreição dos saberes sujeitados”, ou seja, “sendo guardiãs de conhecimentos necessários para o enfrentamento das lutas atuais” é que remeto aos saberes dos moradores de Olho d’água do Padre, Caititu e Catonho como fontes de conhecimentos tão importantes quanto os saberes científicos e, neste sentido, são escritos como forma de reivindicação e luta.

A DISPUTA TERRITORIAL NAS COMUNIDADES RURAIS OLHO D’ÁGUA DO PADRE, CAITITU E CATONHO ENQUANTO DISPUTA DE PODER

A análise do conflito territorial e identitário enquanto disputa política possibilita avaliar as influências do fator econômico e das relações de poder na permanência do conflito nas comunidades Olho D’água do Padre, Caititu e Catonho. Ter as referidas comunidades pertencendo ao município de Sumé ou Serra Branca interfere diretamente na quantidade de recursos do Fundo de Par-

tipificação dos Municípios - FPM, repassados aos municípios, como também na quantidade de eleitores, assim como se expande o raio de influência e atuação dos gestores no território.

Sobre a perspectiva econômica do território, Haesbaert (2016) expõe:

A perspectiva econômica enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão “territorial” do trabalho, por exemplo. (HAESBAERT, 2016, p. 40).

Especificamente duas concepções de poder melhor nos encaminham à análise do conflito territorial e identitário em Olho D’água do Padre, Caititu e Catonho. As resistências dos moradores já mostram que o poder não é uma via de mão única, mas uma relação na qual se encontram posições e interesses antagônicos; e, pelas instâncias envolvidas, as forças em curso são dissimétricas. O poder, nesta perspectiva, é discutido por Foucault (1979), que propõe entendê-lo como uma capilaridade, permeando todas as relações.

Algumas questões são relevantes para entender como e por que uma porção do território de pequena extensão territorial tem sido pauta de disputas tão intensas, tanto pelas próprias comunidades quanto por agentes externos a ela. Esta questão nos remete ao que Raffestin (1993, p. 58) reporta como “os trunfos do poder”, sendo estes constituídos por três entes interdependentes: a população, o território e os recursos.

No caso específico das comunidades Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho, a população é um importante trunfo no jogo de poder, tanto do ponto de vista jurídico-político quanto do econômico, influenciando diretamente o montante de recursos recebidos pelos municípios via Fundo de Participação dos Municípios - FPM.⁴⁷ Nas tabelas 1 e 2, podemos verificar a relação direta entre quantitativo populacional e FPM, o que corrobora a compreensão de que o território não está sendo disputado apenas enquanto uma pequena porção de terras, mas na sua estreita relação com a população e os recursos.

Tabela 1 - FPM - interior - Tabela para o cálculo de coeficientes exercício 2017

Faixa de habitantes	Coeficiente
Até 10.188	0,6
De 10.189 a 13.584	0,8
De 13.585 a 16.980	1,0
De 16.981 a 23.772	1,2
De 23.773 a 30.564	1,4
De 30.565 a 37.356	1,6
De 37.357 a 44.148	1,8
De 44.149 a 50.940	2,0
De 50.941 a 61.128	2,2
De 61.129 a 71.316	2,4
De 71.317 a 81.504	2,6
De 81.505 a 91.692	2,8
De 91.693 a 101.880	3,0
De 101.881 a 115.464	3,2
De 115.465 a 129.048	3,4

⁴⁷ O FPM dos municípios é calculado pelo Tribunal de Contas da União – TCU, com base nas estimativas populacionais repassadas pelo IBGE até o dia 31 de outubro de cada ano (BRASIL, 2016).

De 129.049 a 142.632	3,6
De 142.633 a 156.216	3,8
Acima de 156.216	4,0

Fonte: Tribunal de Contas da União

Tabela 2 – Relação entre a população dos municípios de Sumé e Serra Branca e o coeficiente advindo do FPM

Ano	Mun.	Popul.	Coefic.	Montante de recursos do FPM (anual)
2010	Serra Branca	12.973	0.8	R\$5.047.183,63
2016	Serra Branca	13.637	1.0	R\$9.179.470,66
2010	Sumé	16.060	1.0	R\$7.570.775,24
2016	Sumé	16.872	1.0	R\$11.474.338,21

Fonte: Portal da Transparência IBGE.

Analisando as tabelas 1 e 2, verifica-se que o quantitativo populacional das comunidades Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho é suficiente para alterar o coeficiente populacional do município de Sumé para 1.2 (atualmente faltam 108 pessoas) em caso de reanexação do território; ou para reduzir o coeficiente do município de Serra Branca para 0,8 (diferença de 52 pessoas), o que implica recursos na ordem de aproximadamente dois milhões de reais anualmente para um ou outro município. Nessa perspectiva, a assertiva de Raffestin (1993) contribui para compreender os meandros políticos envolvidos no conflito territorial nas comuni-

dades Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho envolvendo população, território e recursos.

Considerando que o FPM é a maior fonte de recursos recebida pelos municípios do interior anualmente e que o aumento ou a redução destes repasses está diretamente relacionado à faixa populacional é que compreendemos como população, território e recursos são indissociáveis no conflito territorial envolvendo essas comunidades.

Ainda considerando a população como o trunfo primeiro do poder, outro aspecto envolvido no conflito territorial é a população eleitoral que essas comunidades representam – em torno de 320 eleitores –, o que em municípios pequenos, como Sumé e Serra Branca, equivale a dizer que estas populações são capazes de eleger um vereador ou fazer uma diferença considerável em eleições municipais ou até estaduais, o que pode ser interpretado como a multiplicidade e complexidade de trunfos envolvidos na questão territorial (RAFFESTIN, 1993).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar alternativas para resolução do conflito territorial e identitário nas comunidades Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho é buscar caminhos -incluindo os apontados pelos próprios moradores -para que estes possam ter acesso aos seus direitos básicos e tenham condições de opinar sobre seus territórios, uma vez que a existência do conflito tem dificultado ainda mais as condições de vida nos lugares onde vivem.

A consulta plebiscitária é uma entre as propostas apontadas pelos moradores de Olho D'água do Padre, Caititu e Catonho para a resolução do conflito territorial, uma vez que seria a forma mais democrática para eles decidirem à qual território as comunidades ficariam pertencendo, no entanto esta possibilidade foi frustrada após decisão do Tribunal Regional Eleitoral (órgão responsável pela realização do plebiscito), na qual consta: “ausência de lei impede plebiscito sobre desmembramento de território”.

Em decorrência dos inúmeros conflitos e litígios territoriais existentes no Brasil, é necessária uma legislação específica que venha regulamentar processos decisórios envolvendo litígios territoriais, sejam interestaduais ou intermunicipais, tendo como princípio básico a participação dos sujeitos envolvidos na decisão sobre seus territórios.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. Conceito de Terras Tradicionalmente Ocupadas. Palestra. 2004. SEMINÁRIO SOBRE QUESTÕES INDÍGENAS. Disponível em: http://mestrado.direito.ufg.br/up/14/o/TERRAS_TRADICIONALMENTE_OCUPADAS_ALFREDO_WAGNER_BERNO_DE_ALMEIDA.pdf?1497272497. Acesso em: 24 maio 2017.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (orgs.). **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.

CINTRA, J. P. O mapa das cortes e as fronteiras do Brasil. Bol. Ciênc. Geod. v.18, n. 3, Curitiba, jul./set. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S198221702012000300005&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 15 jun. 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.p. 3-25.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni. (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999. cap. 07, p. 169-189.

_____. **O mito da desterritorialização**: “do fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2016. p. 35-80.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade”. Série Antropologia. n. 322. Brasília: DAN/UnB, 2002

.POLLAK, M. Memória e identidade social. *In*: POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento e silêncio**. v. 5, n. 10, Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1992. p. 200-212.

_____. **Memória esquecimento, silêncio**. v. 2, n.3, Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1989. p. 3-15.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SOARES, J. G. **Limites territoriais em litígio no Brasil**: estudo do caso existente na divisa entre os estados de Espírito Santo e Minas Gerais, no interior do Parque Nacional do Caparaó. Minas Gerais, 2013. 90f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) – Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, 2013.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SOBRE OS AUTORES

AMANDA CHRISTINNE NASCIMENTO MARQUES

Professora da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, campus III – Bananeiras, do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos - PPGDH/UFPB e do Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG/UFPB. Doutora em Geografia, pelo Núcleo de Pós Graduação em Geografia-PPGEO da Universidade Federal de Sergipe - UFS. Mestre em Geografia na linha de pesquisa intitulada: território, trabalho e ambiente, pelo Programa de Pós Graduação em Geografia (PPGG) na Universidade Federal da Paraíba. Bacharel e Licenciada em Geografia pela Universidade Federal da Paraíba. Integrante dos grupos de pesquisa do CNPq, GESTAR: Território, Trabalho e Cidadania (UFPB) e GETI – Grupo de Estudos em Território e Etnicidade (UFPB). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Agrária e do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, questão agrária, territorialidade étnica indígena e quilombola, movimentos sociais e geografia do Brasil.

CARLA MAILDE FEITOSA SANTA CRUZ

Licenciada em Educação do Campo pela Universidade Federal de Campina Grande (2013). Especialista em Sociologia - Faculdade Internacional Signorelli- 2015. Mestra em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas - UFPB (2017). Pesquisa sobre: território; conflitos territoriais; identidade; movimentos sociais; educação do campo; violência contra mulher. É integrante do Grupo de Estudos em Gênero e Sexualidades – NEGES/UFCG. É integrante do Grupo de pesquisa: Território, trabalho e Cidadania – GESTAR/UFPB. E-mail: carlacavn@hotmail.com

JADIELE CRISTINA BERTO DA SILVA

Bacharel em Geografia pela Universidade Federal da Paraíba-UFPB e licencianda no Curso de Geografia pela mesma instituição. Vinculada ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC /CNPq/UFPB. Integra o Grupo de Pesquisa/CNPq, GESTAR: Território, Trabalho e Cidadania atuando nas seguintes áreas: em Geografia Agrária, Geografia Cultural, Direitos Humanos e etnicidade.

JOSILDO DOS SANTOS SILVA

Professor da Educação Básica no município de Santa Rita/PB e Orientador Educacional da Rede Municipal de João Pessoa/PB. Licenciado em Pedagogia pela Universidade Federal da Paraíba (2011). Bacharel e licenciado em Geografia pela UFPB (2017). Tem especialização em Supervisão Escolar e Orientação Educacional (2012). Especialista em Educação Integral e Direitos Humanos pela UFPB (2013) e Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas pela UFPB (2019). Integra o Grupo de Pesquisa/CNPq, GESTAR: Território, Trabalho e Cidadania. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Orientação Educacional e Direitos Humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: coordenação pedagógica, racismo ambiental, comunidades tradicionais e mediação de conflitos no contexto escolar.

MARIA AUGUSTA MUNDIM VARGAS

Professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Licenciada e Bacharel pela Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe; Doutora em Geografia (desenvolvimento Regional) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/Rio Claro-SP. Líder do Grupo de Pesquisa/CNPq: Sociedade & Cultura (S&C/UFS) atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, território, sustentabilidade, meio ambiente, agricultura familiar. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Análise Regional e Geografia Cultural.

MARIA DE FÁTIMA FERREIRA RODRIGUES

Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Docente do Programa de Pós graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas – PPGDH/UFPB. Líder do Grupo de Pesquisa/CNPq, GESTAR: Território, Trabalho e Cidadania (UFPB). Pós-doutora pela Université Paris IV- Sorbonne, cursou o doutorado (2001) e o Mestrado (1995) em Geografia Humana na Universidade de São Paulo (USP); Especialização em Educação, Especialização: Nordeste: Questão Regional e Ambiental na (UFC). Licenciatura em Geografia na Universidade Regional do Cariri (1982). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Agrária, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas públicas, agricultura camponesa com ênfase em Agroecologia, territorialidades étnicas, cultura sertaneja e movimentos sociais no campo.

MARIA SALOMÉ LOPES FREDRICH

Professora da Universidade Federal do Oeste do Pará. Licenciada, Bacharel e Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe. Integrantes dos seguintes Grupos de Pesquisa/CNPq: Gestar: Território, Trabalho e Cidadania/UFPB e do Grupo Sociedade & Cultura/UFS. Tem experiência na área de Geografia Humana, com ênfase em Geografia Cultural e do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, questão agrária, territorialidade étnica.

VIVIANNE DE SOUSA

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande na linha de pesquisa Cultura e Identidades, Mestra em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) na linha de pesquisa Intitulada: Territórios, Direitos Humanos e Diversidade. Especialista em Educação em Direitos Humanos pela UFPB. Graduada em Licenciatura Plena em Letras Pela Universidade Estadual da Paraíba e Ciências Sociais pela UFPB. Integrante pesquisadora do GESTAR - Grupo de Pesquisa em Território, Trabalho e Cidadania, da UFPB. Possui Experiências com projetos sociais na gestão pública, em organizações não-governamentais. Pesquisa os temas: Comunidades Quilombolas, Gênero, Mulheres Negras, Feminismo Negro, Movimentos Sociais, Educação em Direitos Humanos, Políticas Públicas e Cidadania.



Este livro foi diagramado pela
Editora UFPB em 2020.