# OS NEGROS DO MATÃO:
## ETNICIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO



RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD




Editora da Universidade Federal de Campina Grande

# OS NEGROS DO MATÃO:
## ETNICIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO



**RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD**

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – EDUFCG

# OS NEGROS DO MATÃO:
## ETNICIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

1ª Edição

EDUFCG
Campina Grande 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – EDUFCG

EXPEDIENTE

Prof. Thompson Fernandes Mariz
Reitor

Prof. Dr. José Edílson Amorim
Vice-Reitor

Prof. Dr.Antonio Clarindo Barbosa de Souza
Diretor Administrativo da Editora da UFCG

Aalisson Vito Quintans Bezerra
Editoração Eletrônica/Capa

CONSELHO EDITORIAL

| | |
|---|---|
| Prof. Benedito Antonio Luciano | CEEI |
| Prof. Carlos Alberto Vieira de Azevedo | CTRN |
| Profª.Consuelo Padilha Vilar | CCBS |
| Prof. Joaquim Cavalcante Alencar | CCJS (Sousa) |
| Prof. José Helder Pinheiro | CH |
| Prof. Onaldo Guedes Rodrigues | CSTR (Patos) |
| Prof. Marcelo Bezerra Grillo | CCT |

G872 Grünewald, Rodrigo de Azeredo
Negros do Matão: etnicidade e teritoreialização /
1. Ed. - Campina Grande, EDUFCG, 2011.
174 p.

ISBN 978-85-8001-31-2

1. Identidade. 2. História. 3. Sociologia. 4. Antropologia
2. 5. Cultura Afro-Brasileira. / Título.

CDU - 572.028.316(81)

**EDUFCG**
Campina Grande - 2011
Todos os direitos reservados à EDUFCG
edufcg@reitora.ufcg.edu.br

## SUMÁRIO

Lista de Figuras .....6

Lista de Abreviaturas .....7

Introdução .....13

O trabalho de campo .....22

Dados Gerais .....27

Mogeiro .....31
Elementos de história e formação administrativa de Mogeiro .....32
Gurinhém .....35
História do município e formação administrativa de Gurinhém .....36

Conquista, Ocupação e Exploração Econômica da Paraíba Oriental .....43

Território, Organização Social e Trabalho na História da Comunidade de Matão .....77

A carência de uma história dominial .....78
História oral .....86
Matão .....90
Pirauazinho dos negros .....90
A comunidade .....95
Preconceito .....103
Terra e trabalho .....105

A Vida em Matão .....125

Conclusão: Identidade, Reprodução Social e Território .....143

Bibliografia .....153

Anexos .....161

## LISTA DE FIGURAS

***Mapas:***

Localização de Mogeiro .....

Mapa de ocupação atual e histórica de Matão .....

***Diagramas de Parentesco:***

*Diagrama 1*: Dos fundadores da Comunidade .....

*Diagrama 2*: Surgimento dos Maximino .....

*Diagrama 3*: Do fundador aos irmãos Adesistro Manoel dos Santos e Otacílio João da Silva, nosso principal interlocutor. Quatro gerações .....

*Diagrama 4:* Desde o fundador Manoel Rufino até os filhos do Presidente da Associação Comunitária de Matão, Josinaldo .....

## LISTA DE ABREVIATURAS

AACADE-PB - Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

EMATER-PB - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba

FCP – Fundação Cultural Palmares

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MST – Movimento dos Sem-Terra.

PaqTcPB - Fundação Parque Tecnológico da Paraíba

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro.

UFCG - Universidade Federal de Campina Grande

# PREFÁCIO

A Constituição Federal de 1988, pela primeira vez na história do Brasil, reconheceu o direito à terra aos remanescentes das comunidades de quilombo - e o fez observando a relação constitutiva de identidade entre esses povos e o território que tradicionalmente ocupam. É esta relação que fornece os matizes e configurações dos elementos caracterizadores destas minorias étnicas.

O artigo 68 constante do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Carta Magna de 1988 estabelece que "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos." Assim sendo, o termo *quilombo* que é usado para conferir direitos territoriais mereceu, após 1988, uma ressemantização, visto que era de uso quase exclusivo de historiadores, e se remetia apenas ao período em que no Brasil a escravidão legal era instituída.

Hoje, podemos dizer que são remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, possuidores de uma ancestralidade negra presumida que tenha relação com a opressão histórica sofrida.

A construção desse novo sujeito de direitos se deu mediante sensível discussão interna na Assembléia Nacional Constituinte. A categoria tida como representativa das demandas por regularização fundiária do povo negro foi expressa, inicialmente, por "comunidades negras rurais". A série de emendas apresentadas pelos Deputados Constituintes denotou particular preocupação com o fato de que a titulação das terras não deveria formar guetos e com o dever do Estado brasileiro em saldar, através da eficácia do dito art. 68, uma dívida histórica.

Até 2003, a competência relativa à delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos era do Ministério da Cultura, através da Fundação Cultural Palmares (FCP). Foi o decreto 4887/2003 que fez a transferência desta competência do Ministério da Cultura para o Ministério

do Desenvolvimento Agrário, sendo, daí por diante, de responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a expedição dos respectivos títulos de terras. À Fundação Cultural Palmares ficou a atribuição de registrar as declarações de autodefinição de remanescência de comunidades de quilombo, através da instituição de um Cadastro Geral, e, por conseguinte, de fazer o reconhecimento da área como Território Cultural Afro-Brasileiro.

A transferência da competência supracitada constituiu um grande problema para o INCRA de forma geral, que, para atender à nova demanda, viu-se obrigado a realizar uma adequação na estrutura de suas Superintendências Regionais. O caso específico do INCRA/PB era (é) bastante crítico.

Em 2007, a Comissão Estadual das Comunidades Negras Quilombolas da Paraíba dava notícia de que existiam 32 comunidades no Estado, dentre as quais, 22 já certificadas pela Fundação Cultural Palmares (hoje, já são 29 as que possuem o certificado), perfazendo um total de 1.868 famílias aguardando a titulação de seus territórios. O Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas da Superintendência Regional do INCRA na Paraíba (SR-18/PB) tinha 10 processos formalizados, porém, dispondo de apenas uma antropóloga, não tinha condições de vencer a demanda existente que era agravada pelo fato de as comunidades negras não possuírem registros ou escrituras das áreas ocupadas por elas durante décadas. Frente a esta realidade, o INCRA/PB precisaria de mais técnicos com competência nas áreas de antropologia, etnografia e etnohistória.

Foi esse déficit que levou o INCRA/PB a procurar, ainda em 2007, o Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos (LEME) – coordenado pelo autor da seguinte obra e sediado na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) - no intuito de suprir a deficiência de profissionais com conhecimento e experiência em levantamentos e estudos antropológicos para promover os trabalhos técnicos transdisciplinares de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Desta forma, visando a subsidiar a identificação, delimitação e a titulação de três territórios de comunidades remanescentes de quilombos do Estado da Paraíba, Pedra D'água, Grilo e Matão, inseridas, respectivamente, nos municípios de Ingá, Riachão do Bacamarte e Gurinhém/Mogeiro, foi firmado contrato entre os pesquisadores do LEME na

Área de Antropologia da Unidade Acadêmica de Sociologia e Antropologia da UFCG e o INCRA/PB, contrato este que foi intermediado pela Fundação Parque Tecnológico da Paraíba (PaqTcPB).

A parceria firmada entre os pesquisadores da UFCG e o INCRA além de evidenciar a competência desses profissionais, bem como a qualidade de sua produção científica, proporcionou a alunos da graduação em Ciências Sociais da instituição, que se vincularam aos trabalhos na qualidade de pesquisadores assistentes dos antropólogos responsáveis, a oportunidade de vivenciar experiência ímpar para sua consolidação profissional, o que ocasiona uma ruptura com a tradição eminentemente teórica e, conseqüentemente, desvinculada das práticas de pesquisa, que caracteriza os cursos de Ciências Sociais, mormente as áreas de concentração em Antropologia, no Brasil.

O presente trabalho, da lavra do antropólogo Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald, corresponde ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola de Matão. O texto original, entregue em março de 2009 à Superintendência Regional do INCRA na Paraíba, contém 181 páginas, e é ilustrado com Mapas, figuras e muitas fotografias.

Campina Grande, 18 de junho de 2009

Inafran F. S. Ribeiro[1*]

[1*] Estudante bolsista do projeto de pesquisa pertinente à elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade remanescente de quilombo de Matão-PB. Bacharelando em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Campina Grande, e em Direito, pela Universidade Estadual da Paraíba.

# INTRODUÇÃO

O estudo antropológico da comunidade quilombola de Matão foi realizado como uma das metas do contrato assinado[2], em março de 2008, entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA – SR 18 / PB) e a Fundação Parque Tecnológico da Paraíba (PaqTcPB), objetivando a prestação de serviço de elaboração de relatórios antropológicos de caracterização histórica, econômica e sociocultural dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos de Pedra d'Água, Matão e Grilo, localizadas no estado da Paraíba.

Professores da Área de Antropologia / Unidade Acadêmica de Sociologia e Antropologia / Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) compuseram uma equipe de pesquisa coordenada inicialmente pelo Professor Dr. João Martinho Braga de Mendonça[3] para a realização dos trabalhos objeto do contrato acima referido. Através de Bolsas de Ensino, Pesquisa e Extensão (BLD-EPE), os demais professores realizaram os estudos antropológicos nas áreas mencionadas.

O estudo da Comunidade de Matão foi coordenado pelo Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald e contou com a participação de alunos-pesquisadores da Unidade Acadêmica de Sociologia e Antropologia da UFCG em nível de Graduação. Foram eles: Inafran Francisco de Souza Ribeiro[4] (aluno bolsista BLD-IT - Iniciação Tecnológica - do citado Contrato), Vanessa Emanuelle de Souza, Melise Lima Lunguinho e Kamilla Rocha (esta última participou apenas da primeira etapa da pesquisa).

Este relatório tem por objetivo a elaboração de um parecer antropológico, pautado em informações históricas, econômicas e socioculturais, acerca da formação e afirmação étnica e territorial da Comunidade Quilombola de Matão, tal como definido pelas instruções normativas do INCRA/MDA nº. 20 de 30 de setembro de 2005 e nº. 49 de 29 de setembro de 2008, como parte substantiva do processo de regularização fundiária a ser encaminhado pelo citado Instituto, conforme

[2] Contrato CRT/PB/16/2008 entre INCRA-PaqTc-UFCG.

[3] Próximo ao término do trabalho, em dezembro de 2008, o Prof. João de Mendonça se afastou desta coordenação e o Prof. Márcio de Matos Caniello assumiu a mesma.

[4] Gostaria de externar meus agradecimentos a este aluno que, muito além do que era esperado, participou de forma exemplar de todas as fases e em todos setores da pesquisa.

decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Para tanto, este estudo toma por suporte conceitos teóricos e instrumentos metodológicos próprios à antropologia para dar conta da formação e afirmação de grupos étnicos de uma maneira geral, bem como especificamente para o caso de comunidades de remanescentes de quilombos de acordo com os fundamentos do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal de 1988, que lhes confere direitos territoriais[5].

Como lembra Doria (2004), "muitas definições para 'remanescente de quilombo' foram produzidas desde então, enfatizando, cada uma a seu modo, as instâncias étnicas, históricas e territoriais envolvidas na sua concepção conceitual" (Doria, 2004:5). Atualmente, continua Doria, "o que regula a conceituação de remanescente de quilombo é o que está expresso no Decreto Presidencial nº 4887, de 20 de novembro de 2003, definição que orienta o presente relatório" (*Ibid.*):

> "*Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins desse decreto, os grupo étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida*".

Embora o termo "remanescente" seja incômodo aos antropólogos que lidam com grupos atuais politicamente organizados em luta por seus direitos territoriais, Arruti (2006) sustenta que tal termo deve passar a ser ressemantizado depois da Constituição de 1988 para referir "formas atualizadas dos antigos quilombos" (Arruti, 2006:81), resolvendo, assim, "a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente" (*Ibid.*) e onde não se sustenta qualquer "desejo memorialístico de se afirmar como continuidade daquelas metáforas da resistência escrava e do 'mundo africano entre nós', que foram os quilombos históricos" (*Ibid.*:82).

[5] Como se lê no citado Artigo Constitucional: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos".

De fato, na década de 1970, a produção historiográfica voltou-se para os movimentos populares, resistência etc, e houve, com isso, uma "retomada do tema dos quilombos" que se transformaram "em símbolo de recusa absoluta à ordem escravocrata, oligárquica e, em alguns casos, do próprio capitalismo" (*Ibid.*:81). E, segundo Arruti, "o que está em jogo em qualquer esforço coletivo pelo reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombos são sempre (até o momento) os conflitos fundiários em que tais comunidades estão envolvidas" (*Ibid.*:82). Como afirma ainda: "em se tratando de *remanescentes*, o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento de um *processo histórico de espoliação*" (*Ibid.*). Além disso, "o uso do termo... implica, para a população que o assume (...), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário..." (*Ibid.*). Por fim, "... a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania" (*Ibid.*:89)

Assim, se lidamos com comunidades atuais (e atualizadas) e não com resquícios históricos, devemos tratá-las pela sua atualidade social. Alguns conceitos-chave, portanto, devem logo ser estabelecidos. Primeiramente, um alerta de Cohen (1985) nos parece importante. Para ele, comunidade é também uma construção simbólica. E

> "cultura — a comunidade como experimentada por seus membros — não consiste em estrutura social ou 'no fazer' do comportamento social. Ela é inerente 'no pensar' sobre ela. É nesse sentido que podemos falar de comunidade como um construto simbólico antes que estrutural. Ao se procurar compreender o fenômeno da comunidade nós temos que considerar suas relações sociais constituintes como repositórios de significado para seus membros, não como um conjunto de elos mecânicos" (Cohen, 1985:98).

Vejamos também que a sociologia clássica de Max Weber (1991) já estabelecia que o ponto de partida para a apreensão da noção de *comunidade étnica* é percebê-la enquanto sentida subjetivamente pelos seus membros como uma marca característica comum. Por exemplo, a pertinência à raça só conduz a uma comunidade quando sentida subjetivamente como característica comum,

que pode ser contrastada com a vizinhança - isso conduz a ação comunitária (Weber, 1991:267). Tal subjetividade intrínseca relacionalmente conduz à conformação de uma *comunidade étnica*, que passa a ser entendida como forma de organização política. Pois, se grupos étnicos "nutrem uma crença subjetiva numa procedência comum" (*Ibid.*:270), é "a comunidade política" que faz despertar a "crença na comunhão étnica" (*Ibid.*), ou seja, é na ação política, como grupo de interesse, que a comunhão étnica ganha sua expressão mais acabada.

Assim, no pensamento sociológico clássico o tema da etnicidade já despontava no sentido de constituição de unidade política com fronteiras que marcam contrastividade entre grupos. É, de fato, por meio de critérios subjetivos e contextuais de pertencimento marcados por essa idéia de contrastividade que o grupo se percebe e se define em oposição a outro. É portanto a auto-atribuição étnica dos agentes da coletividade que vai fornecer a definição operacional (e o entendimento intrínseco) do quilombo.

Além disso, lembramos que com Gluckman (1987) a noção de comunidade passou a ser percebida através de sua dinâmica social intrínseca, na qual determinados padrões de interação no comportamento cotidiano dos seus membros são partilhados. E é justamente pensar a comunidade como uma forma de organização social baseada num conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como uma população distinta que nosso foco recai par entendê-la como grupo formado a partir de auto-atribuição de um status étnico distinto.

Barth (1969), enfim, fundamenta a noção de etnicidade em uma clássica fórmula que sustenta que a auto-atribuição de uma identidade pautada na retórica da ancestralidade surge como fundamento para se estabelecer um grupo étnico.

Etnicidade, assim, refletiria as tendências positivas de identificação e inclusão num grupo étnico (Banton, 1979). E, segundo Seyferth (1983), "uma definição de *grupo étnico* deve incluir dois aspectos importantes: é um grupo cujos membros possuem uma identidade distintiva atribuída, e sua distintividade como grupo tem quase sempre por base uma cultura, origem e história comuns. Um terceiro elemento só raramente aparece nas definições, mas muitas vezes está implícito na idéia de origem comum: é a noção de raça,..." (Seyferth,1987:530).

Essa atribuição de identidade, além disso, seria perceptível, segundo Moerman (1965), através de classificações - que passam por diferentes níveis lógicos - fornecidas pelos atores sociais e que formariam a chave para se compreender *quem são* os membros de um grupo. Trata-se de uma classificação *nós/eles* montada com a finalidade mesmo de identificação (e uma identificação *nós/eles* serve antes de tudo à interação social e não para exibição de cultura). Daí decorre a necessidade de se ver toda entidade social (um quilombo, por exemplo) como parte de um sistema mais amplo que inclui seus vizinhos; ou seja, um grupo nunca poderia ser identificado em isolamento.

Como resultado, não é a substância cultural[6] de um grupo que interessa ao pesquisador para reconhecê-lo como grupo étnico, mas suas fronteiras sociais. Embora traços culturais sejam instrumentalizados pelos grupos étnicos como sinais diacríticos em suas etnicidades, segundo Barth (1969), devemos nos concentrar com o que é "socialmente efetivo", devemos olhar para os grupos étnicos como uma forma de organização social. Interessa menos os traços culturais atribuídos do que a própria característica de auto-atribuição e atribuição por outros; a atenção recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como constituindo uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem. No mais, uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando ela classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, presumivelmente determinada por sua origem ou *background* - e os atores formam grupos étnicos, no sentido organizacional aqui proposto, quando eles usam suas identidades étnicas a fim de se categorizarem, e a outros, para propósitos de interação. Mais especificamente quanto ao estabelecimento de sua identidade, ressaltamos que os traços que são tomados em consideração não são a soma de diferenças objetivas, mas aqueles que os próprios atores consideram como significativos.

De outro ponto, Bourdieu (1989b) percebe, com relação aos grupos

[6] E, nesse sentido, interessa menos buscar remontar formas pretéritas de cultura que se perderam no processo histórico de contato dos quilombolas com a sociedade envolvente e interessa mais atentar para como na atualidade práticas e representações são engendradas na configuração de novas formas culturais, sustentadas pelos grupos sociais tanto em suas etnicidades. A não ser quando formas pretéritas são, pela busca de sua atualização presente, importantes para esse processo.

étnicos e sua formação, que os agentes e grupos de agentes são definidos por suas posições relativas no "espaço social". A partir de um tal quadro, o objeto do pesquisador deve ser a disputa pelo privilégio de impor uma visão das coisas, pois a luta pela imposição de uma visão legítima do mundo (onde se encaixam as lutas a respeito da identidade étnica) é o próprio âmbito da etnicidade (ou é a própria etnicidade) — e é assim que se dá a institucionalização de um grupo étnico, ou seja, pelas "lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos" (Bourdieu, 1989a, p. 113). Assim, deve se evitar uma percepção *naturalizada* das fronteiras de um grupo étnico, uma vez que essas passaram por um processo político de legitimação, quando o grupo passou a ter sua existência conhecida e reconhecida num amplo cenário social.

Realmente, política e etnicidade parecem caminhar juntas. Como já apontou Bourdieu: "a política é o lugar, por excelência, da eficácia simbólica, acção que se exerce por sinais capazes de produzir coisas sociais e, sobretudo, grupos" (Bourdieu,1989b:159).

Além disso, Despres (1975) realça que os fenômenos étnicos são multidimensionais e os grupos étnicos parecem emergir de "categorias étnicas" marcando os seus limites como uma unidade de ação política. E, de fato, em Despres, o dado que está sempre por trás da etnicidade é o monopólio sobre o controle de certos recursos, pois, para ele, o caráter e a persistência das fronteiras étnicas assumem dimensões distintas de acordo com as circunstâncias que afetam a competição por recursos.

Todavia, como já apontou Epstein (1978), a etnicidade não deve ser vista só pela via do interesse - o que é ver o *comportamento étnico* só pelo lado racional. É impossível que um grupo étnico haja apenas racionalmente. Existe também, segundo esse autor, um comportamento cognitivo (e afetivo) enraizado no inconsciente dos atores sociais. A *identidade étnica*, para Epstein, precede aos interesses, ela é a pré-condição para a ação racionalmente interessada dos grupos étnicos. A etnicidade tem sua expressão mais visível, inclusive, no aparecimento de novas categorias sociais (*quilombo*, por exemplo) e baseia-

se numa questão classificatória, pois separa as populações em termos de uma dicotomia nós/eles.

Mas há ainda que se levar em conta que as identidades estão sujeitas ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder. A perspectiva histórica, então, deve ser também levada em consideração na formação e afirmação das comunidades étnicas. Mas, antes de tudo, vale afirmar que a noção de continuidade histórica não parece relevante para se representar essas comunidades. Gallagher (1974) bem já mostrou como, por entre descontinuidades históricas, pode surgir um grupo étnico e Goldstein (1975) vê na etnogênese um processo de formação de alternativa política a partir de categorias étnicas. Mais recentemente, Oliveira (1994) afirmou, abordando o problema da definição dos territórios indígenas, que a "*única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação*". (Oliveira, 1994:123) (grifo do autor).

Mas se a etnicidade supõe uma tal trajetória, ela requer também uma origem – e sua consciência histórica é abastecida por tradições orais elaboradas no presente, mas como representação do passado (Vansina, 1985). Destaca-se ainda que esta origem é remetida a um lugar específico a partir do qual os indivíduos do grupo se identificam com a terra e para o qual projetam um destino comum. A terra, assim, é tradicionalizada – porque é elaborada reflexivamente (e simbolicamente) como uma origem que deve sustentar os anseios de comunhão (e continuidade) étnica da comunidade.

Dessa forma, é fundamental também perceber a dimensão territorial das etnicidades – e a noção de *territorialização* (Oliveira, 1999) emerge como o instrumento mais adequado para lidar com a reorganização social de um grupo étnico num território a partir da atribuição da identidade quilombola.

Segundo Gusmão (1999), a relação terra-parentes-raça é fundamental para a afirmação das comunidades quilombolas. Estas comunidades se pensam como vinculadas ao lugar e a sua história muitas vezes se inicia no estabelecimento, no lugar, e por continuidade através de laços de parentesco, sendo a raça uma característica (retórica que seja) sentida como distintiva.

Uma questão importante é que a vida da comunidade nessas terras começa na liberdade; quilombo é a oposição da escravidão (no passado colonial), da servidão (imposta por oligarquias locais) e do assalariamento em épocas de agronegócios capitalistas. Naquele lugar (na sua terra), os indivíduos são livres (autônomos) e se referem como pertencentes ao lugar (ser negro do lugar tal). E, para a autora, hoje escravidão significaria não ter terra.

A vida da comunidade começa na liberdade: o tempo de antes é varrido da memória (que é seletiva). Eles se imaginam sujeitos do seu mundo e este começa aí. A origem da etnicidade está nesse tempo inicial de liberdade que nem se contrapõe necessariamente a qualquer situação anterior de escravidão: a liberdade é o início.

Devemos lembrar que os espaços (terras ocupadas) negros foram obtidos das mais variadas formas na escravidão e fora dela (muitos agrupamentos resultaram da ocupação de áreas devolutas após a Abolição) e, seja como tenha sido, é sempre um signo da liberdade, a antítese da escravidão.

Essas terras devem, além disso, ser pensadas como territórios e não como terras-mercadorias (propriedade privada, sua antítese), pois não são individuais, não são comercializáveis e pertencem à (e representam a) coletividade organizada em termos étnicos. Segundo Gusmão,

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

Hoje a luta por essa liberdade nos seus territórios se dá pelas associações (novas entidades jurídicas) que evidenciam a capacidade mobilizatória e o potencial de conflito presente nas realidades vividas por esses grupos. Esses negros assim organizados querem o direito legal da posse da terra que partilham em comum e que reconhecem pela tradição oral (ser negro deste ou daquele lugar) – querem ter como seu o lugar que acreditam lhes pertencer por direito e tradição.

Nesse sentido, cabe ressaltar a ressalva de O'Dwyer (2002), que alerta que, como o texto constitucional não evoca (para o reconhecimento de comunidades quilombolas) apenas uma identidade histórica, mas o fato de se tratar de sujeitos históricos que no presente ocupam uma terra, a etnografia (aspecto presencial) focalizada pela legislação deve considerar que "qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado" (O'Dwyer, 2002:14). Na etnicidade, o passado deve estar afinado com um senso de destinos compartilhados. Assim, se a noção de raça pode ser sentida como característica comum e fonte de contrastividade com outros grupos, o mais importante – e que funda essa oposição nós/eles típica da identidade étnica – pode ser uma pertença voltada para o passado, uma referência a uma origem comum presumida que é recuperada pela noção de quilombo (ou de remanescência quilombola). Não a noção historiográfica de quilombo, mas a da memória coletiva, de uma história que pode ser lendária, mítica e que é fruto de uma representação social atual.

É assim que nos posicionamos aqui contra uma idéia de "remanescentes das comunidades de quilombos" como algo que teria sobrevivido de uma experiência social de um passado histórico e da qual os quilombos atuais teriam continuidade cultural. Temos, como afirma Almeida (2002) que pensar os quilombos hoje como formas de organização política de comunidades que afirmam uma etnicidade na qual uma origem se vincula a um território, que é, por sua vez, re-elaborado face às demandas atuais de reprodução social do quilombo de forma autônoma, livre.

Contra uma noção histórica ou arqueológica dos quilombos como formas pretéritas de organização social, Almeida tem mostrado sua presença e significação atual, nos levando a pensar que em muitos casos a única continuidade operacional que possamos estabelecer é a da contraposição à escravidão/ servidão, à estrutura agrária baseada na posse de grandes extensões de terra por latifundiários ou sesmeiros a partir de uma economia comunitária autônoma (roça) e não empresarial. A continuidade está na condição camponesa, onde o quilombo é uma unidade produtiva e o trabalho familiar o suporte do sistema

produtivo específico ao quilombo.

Por fim, não se deve pegar a idéia de "remanescentes" e pensar nos quilombos como resíduos de populações de "fugitivos" ou "distantes", mas se concentrar nas diversas situações sociais nas quais se caracteriza uma relação identitária entre um grupo e um território por conta de contingências histórias as mais diversas e as quais são atestadas não por documentação escrita, mas pela história oral que se extrai da memória social dos agentes envolvidos (Vansina, 1965). É pela representação e pela agência dos próprios atores quilombolas que têm vivido uma história comum e que vêm afirmando uma remanescência como negros libertos em antagonismo aos grandes esquemas opressores, que devemos ver qualificada a identidade étnica (e a territorialidade) quilombola aqui em exame.

### *O Trabalho de Campo*

O trabalho de campo desenvolvido na Comunidade de Matão desdobrou-se entre 18 de março e 17 de outubro de 2008, além de algumas visitas em novembro e dezembro do mesmo ano para o trabalho específico de sistematização de informações, especialmente quanto à questão territorial. No total, os pesquisadores[7], todos juntos ou em equipes variadas, passaram 34 dias em trabalhos externos à UFCG - majoritariamente na comunidade quilombola, mas também em seus arredores, em cidades vizinhas, em cartórios, bibliotecas, arquivos e repartições públicas municipais[8]. Além de diários/cadernos de

[7] Além dos pesquisadores da UFCG, esta pesquisa contou ainda com a colaboração de Francimar e Luiz Zadra da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes (AACADE-PB), os quais tiveram importante atuação sobre o processo de auto-reconhecimento da comunidade quilombola e vêm prestando apoio contínuo a esta. Ainda, a participação de Josinaldo Paiva dos Santos, presidente da Associação da Comunidade Negra do Matão deve ser mencionada na medida em que este foi um agente importante para nosso trânsito na comunidade e seu território. Por fim, o espírito colaborador do pessoal do setor quilombola do INCRA-PB foi fundamental para o desenrolar dos trabalhos em cartórios e territoriais relativos a Matão.

[8] Somos especialmente gratos ao pessoal das Secretarias de Educação dos municípios de Gurinhém (especialmente Sr. Luiz Avelino da Silva [Luizito]) e de Mogeiro, que nos ajudaram com documentos e informações valiosas acerca da comunidade de Matão, da ocupação colonial e territorial da região etc.

campo, foram realizadas muitas entrevistas gravadas e mais de duas centenas de fotografias foram tiradas. Foram ainda realizadas pesquisas bibliográficas nas bibliotecas da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) em Campina Grande.

Da pesquisa arquivística e bibliográfica em busca de subsídios documentais que atestassem com precisão a doação da sesmaria onde se localiza a dita comunidade (e outras propriedades imóveis bem como de escravos), os pesquisadores conseguiram localizar vários documentos, embora a escassez de informações constantes desses documentos ou a má conservação do material, os impediu de chegar a um consenso quanto ao histórico de propriedades que diga respeito especificamente à localidade onde se situa a comunidade de Matão.

Para o trabalho de campo, se colocou desde o início como um tópico de reflexão o tempo que disporíamos para estabelecer o elo que unifica os moradores de Matão como uma comunidade étnica, identificar suas fronteiras étnicas e seus limites territoriais constituídos historicamente. Além, é claro, de entender sua vida. Na medida em que a comunidade de Matão é composta apenas por 28 unidades familiares perfazendo um total de cerca de 150 indivíduos (sendo muitas crianças e moradores que trabalham durante a semana fora da comunidade) num pequeno espaço de aproximadamente 25 hectares, logo se percebeu que, com uma boa seleção de informantes-chave selecionados a partir de observação inicial e os quais seriam fundamentais para a condução das entrevistas posteriores - como Aguiar (1978) já estabeleceu -, poderíamos avançar nos nossos objetivos sem necessariamente morar na comunidade por um tempo exaustivo.

Assim, se as considerações de Malinowski (1980) sobre a longa permanência em campo não são o fio condutor de nossa investigação, nem por isso esse autor deixa de nos informar acerca dos procedimentos etnográficos iniciais, quando nos recomenda observar o ritmo da vida diária, as terminologias empregadas pelos sujeitos de pesquisa aos assuntos e coisas de suas vidas, entender sua organização social e familiar através da coleta de genealogias de parentesco. Observar e conversar sobre amplos aspectos de sua organização política e econômica em termos formais, além de atentar para suas festividades,

rituais etc que formam o conjunto que ampara o fluxo da vida comunitária. Entender ainda como se comportam os sujeitos dentro desse amplo quadro e, por fim, como pensam acerca do que fazem.

De fato, o trabalho etnográfico deve perceber a realidade como construída pela ação dos atores sociais em contextos específicos nos quais ganham sentido e se legitimam. Geertz (2000) tem elaborado um valioso conjunto de considerações acerca da necessidade de o pesquisador penetrar no universo cognitivo dos sujeitos de pesquisa para, situado a partir do ponto de vista deles, perceber como, enquanto coletividade organizada, eles concebem seu mundo, sua comunidade, seu território[9]. Mas, se registramos uma pluralidade de pontos de vista sobre assuntos comunitários expressados pelos atores sociais concretos e se muitas vezes essa polifonia (Clifford, 1998; Marcus, 1991) estará presente na construção deste relatório, o objetivo aqui é respaldar *uma voz da comunidade* e assim a antropologia dialógica (Clifford, 1998) é a que vai prevalecer, colocando em evidência a fronteira nós/eles própria aos quadros de relações interétnicas, quando uma coletividade quer afirmar sua distintividade étnica numa sociedade plural circundante e encapsuladora.

Assim, se não se justifica estabelecer parâmetros exteriores e arbitrários para definir o que é (ou o que deva ser) uma cultura ou uma sociedade (ou comunidade quilombola) – e, por esse motivo, uma tarefa inicialmente relevante foi fazer com que as pessoas da comunidade entendessem a relevância de falar sobre suas vidas e suas histórias. Particularmente com relação ao território, percebia-se um receio grande dos habitantes de Matão de refletir sobre a possibilidade de retomar terras que já lhes pertenceram ou das quais dependiam para sua sobrevivência no lugar. Esclarecimentos sobre a legislação em torno do reconhecimento da comunidade e seu território sempre se faziam necessários, mas parecia que nunca eram satisfatórios à maioria das pessoas que continuavam se pautando em suas impressões construídas ao longo de sua história de contato com a vizinhança.

[9] Se no Brasil são os antropólogos que desempenham a função de reconhecer os grupos étnicos (tradicionais) e seus relativos territórios, e como os antropólogos se pautam na auto-atribuição dos sujeitos sociais para tanto, é o "saber local" (Geertz, 2000) que deve ser privilegiado como substância analítica. Geertz (1978) mostra ainda como a realidade é uma ficção construída por seus sujeitos e a hermenêutica seria o modo interpretativo de alcançar sua visão do seu mundo.

Em verdade, sentimos que os pesquisadores eram tomados como pessoas a serviço de seus interesses enquanto comunidade pleiteando o seu reconhecimento oficial por parte do Estado, mas ao mesmo tempo não se construía uma relação de confiança entre sujeitos de pesquisa e pesquisadores a ponto de aqueles confiarem nestes para avançar o trabalho de delimitação territorial incidente sobre terras atualmente de posse de fazendeiros vizinhos. Este aspecto se tornava então o foco principal a ser tratado na medida em que o ponto nevrálgico do trabalho em seu conjunto.

Enquanto corriam as tarefas de recolhimento de genealogias, parentesco, recenseamento da comunidade, histórias de vida (incluindo as migrações), histórias de suas relações com o meio ambiente e o trabalho no mesmo - entre outras abordagens realizadas por meio de entrevistas abertas, semi-estruturadas e estruturadas, além de conversas informais individuais e coletivas e reuniões diversas -, tentávamos focar especificamente naquilo que poderia nos ajudar a fechar a noção (significação) da comunidade e seu território. Para tanto, uma conjugação de observação participante e survey tal como refletida por Aguiar (1978) foi extremamente relevante.

Mas, ainda, a antropologia que devemos sustentar para lidar com o processo de emergência da comunidade étnica e sua afirmação política não deve ser prioritariamente sincrônica e sistêmica, mas histórica – isto é, processual e política. Vale lembrar que, sob tal perspectiva, o passado (como a tradição) é visto sempre de maneira dinâmica, criativa e, intencional e seletivamente, é narrado no presente. O passado é sempre uma construção interpretativa elaborada no presente para propósitos futuros. Como para os nacionalismos e para as tradições, este é o movimento que deve ser sublinhado - inclusive porque, no caso em exame, o passado se constrói a partir de histórias orais que fazem emergir vozes submissas (e muitas vezes confusas) que se pretendem legítimas contra instâncias opressoras que buscaram sempre as calar, colocando esses negros rurais aqui em questão na posição de objeto da ação dos que detinham o poder (de governar, de escrever etc) (Foucault, 1990).

Por fim, vale mencionar que se logo no primeiro bimestre de pesquisa estava fácil de identificar a comunidade e seus limites étnicos - por conta da

maneira direta com que os atores respaldavam seu pertencimento comunitário -, quanto ao território, a identificação era mais complexa. As notificações de três fazendas vizinhas à comunidade se faziam necessárias à penetração no território de Matão e isso só foi completado nos últimos momentos da pesquisa. Graças às referências que tínhamos por conta de conversas e entrevistas, conseguimos localizar durante o trabalho cartográfico tais localidades. Mas só depois de apresentada sua proposta territorial pelos membros de Matão e percorrido com o INCRA tal território é que foi possível fechar definitivamente sua justificativa. Assim, se tínhamos mapeado todas as casas com o propósito de fazer um croqui da comunidade, este foi transferido para o momento final do trabalho cartográfico, quando enfim visualizamos o território de Matão que deve se constituir tanto pela sua história quanto por suas projeções futuras em termos de sustentabilidade.

## DADOS GERAIS

A comunidade rural de Matão se auto-reconhece como uma comunidade de negros, isto é, como um quilombo. Tal reconhecimento é construído historicamente a partir das relações sociais que separam os membros da comunidade de todos os outros sujeitos - vizinhos diretos ou moradores de outros lugares – com quem entram em interação.

A identidade dos membros da comunidade em termos de sua unidade étnica rural baseia-se em sua origem a partir de um ancestral negro livre que, há cerca de seis gerações, se estabeleceu na localidade. Essa percepção foi pedra-de-toque para alavancarem um processo de auto-reconhecimento e encaminhá-lo à Fundação Cultural Palmares (FCP), a qual emitiu a certificação da comunidade quilombola em 17 de novembro de 2004[10]. Em tal processo, além disso, a criação da Associação da Comunidade Negra do Matão foi fundamental para a consolidação da noção política de comunidade, hoje introjetada por muitos dos seus membros.

A denominação "Matão" refere-se ao fato de a localidade (e circunvizinhança) ser coberta por grande mata fechada (nativa em larga medida) à época da chegada dos primeiros moradores que fundaram a comunidade. Contudo, nem sempre aquele espaço foi assim denominado, pois nos primórdios da comunidade, esta era conhecida pela alcunha de "Pirauazinho dos Negros".

Deparando-nos com tal denominação, outrora utilizada por fazendeiros e citadinos da região para designar a comunidade em questão, remetemo-nos à recorrência constatada no meio rural brasileiro de, ao se referirem às comunidades negras rurais (muitas pretensas remanescentes de quilombos), utilizarem o qualificativo "dos negros" após a denominação específica do local. Verifica-se, no caso de Matão, que tal epíteto ainda é recorrente uma vez que os membros da comunidade costumam ser identificados e referidos pelas pessoas de fora como "os negros do Matão" e o lugar onde habitam como "Matão dos negros".

Matão conta hoje com cerca de 150 pessoas, habitando 28 unidades

[10] Ver Anexo 1.

familiares[11] e ocupando uma área rural de 24.5097 ha, na qual, segundo afirmam na comunidade, "ninguém tem papel de terra, nem registro de terra, nem registro de propriedade, nem registro de casa, nem nada"; e que "se alguém quiser vender a terra é só pro irmão, só prum primo, porque, se não, não tem como registrar a venda".

Quanto ao pertencimento comunitário, este passa pela noção de serem familiares descendentes dos fundadores da comunidade – e é complementada pelo compadrio e por relações estreitas de vizinhança que os distancia como um grupo da vizinhança externa aos limites comunitários. A maioria dos seus habitantes trabalha ou já trabalhou na agricultura (especialmente feijão, milho e fava plantados em áreas arrendadas em propriedades nas imediações da comunidade), sendo essa a principal atividade de sustento de algumas famílias ou praticada como complemento de renda ou ainda como atividade secundária sem visar lucro.

As famílias da comunidade são assistidas por programas de governos tais como: Fome Zero (programa Federal de ajuda com alimentos - recebem cestas básicas mensalmente), cisternas (Fundação Nacional de Saúde - FUNASA) ou o Programa do Leite (Governo do Estado)[12].

A saúde é provida para a comunidade através de um posto do Programa Saúde da Família, localizado há alguns quilômetros de seu território, em localidade denominada Riacho Verde, o que faz com que os moradores, quando na necessidade de ir ao médico, recorram, em um primeiro momento, às rezadeiras e/ou a plantas medicinais. Enfatize-se ainda que, face à relativa distância da comunidade para a cidade mais próxima e à dificuldade para a consecução de transporte, ainda se costuma (hoje com bem menos intensidade) realizarem-se partos em casa com o auxílio de parteiras. Os mortos, por sua vez, são velados na comunidade e transportados para enterro em Mogeiro ou Gurinhém.

---

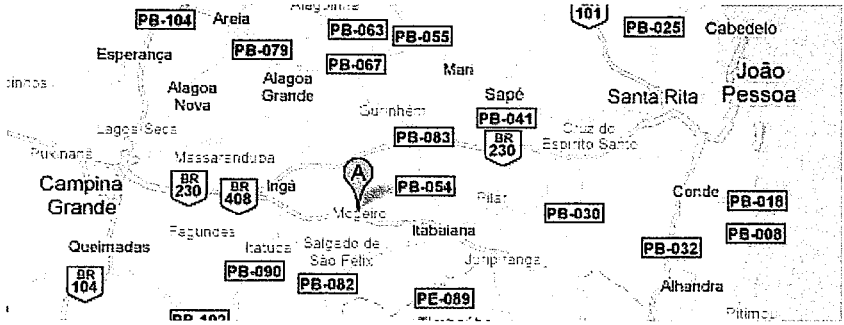
[11] Ver Anexo 2.

[12] Tivemos a oportunidade de no dia 25 de abril de 2008 acompanharmos a distribuição do leite que pela primeira vez estava sendo feito dentro da comunidade, já que antes era feito a 3 km de distância, às margens da rodovia BR 230. Ao que tudo indica a distribuição continuará a ser feita na sede da Associação, visto que da forma como antes se fazia não era conveniente uma vez que crianças de até 10 anos se deslocavam para o local da entrega do leite pois seus pais se encontravam na roça e ficavam impossibilitados de ir à BR fazer o recebimento.

No que tange à educação, podemos dizer que a realidade de Matão não difere de outras realidades rurais no Brasil. A comunidade possui uma escola (a Escola Municipal de Ensino Fundamental José Rufino dos Santos), onde lecionam os próprios membros da comunidade - alguns que inclusive estão concluindo o curso de Pedagogia em regime especial pela Universidade Estadual da Paraíba. A escola foi construída em 1988 pelo então prefeito de Gurinhém Jorge Ursulo Ribeiro Coutinho. Vige na escola da comunidade o sistema multi-seriado, qual seja, aquele em que o professor a um só tempo leciona para alunos de variadas séries (no caso de Matão, alunos da educação infantil até a 4ª série do ensino fundamental). Os alunos, quando concluem na comunidade a primeira fase do ensino fundamental, passam a estudar na cidade de Gurinhém no período da tarde - e muitos deles no período da manhã exercem atividades na roça junto com os pais.

As crianças estão, em sua maioria, matriculadas na escola, seja na sede do município, em Gurinhém, seja na Escola da comunidade. Entre os adultos a profissão predominante é a agricultura, a população adulta de Matão é em quase sua totalidade analfabeta ou semi-analfabeta, porém o programa de Educação de Jovens e Adultos está presente na comunidade e muitas dessas pessoas freqüentam as aulas, que são ministradas por professores da própria comunidade. Por fim, uma caracterização detalhada da população em termos de seus nomes, idades, estado civil, profissão e nível de instrução pode ser encontrada no *Anexo 3*.

A comunidade de Matão dista aproximadamente 80 km da capital do estado (João Pessoa) e 57 km da cidade de Campina Grande, seguindo pela BR 230. Desta rodovia, Matão situa-se a cerca de 3 km por estrada de terra em boas condições e sem maiores relevos ou estragos.




Localização de Mogeiro[13].

Matão encontra-se em posição *sui generis* perante as esferas político-administrativas dos municípios de Mogeiro e Gurinhém. Geograficamente, o território que hoje compreende a área pertencente à Comunidade de Matão diz respeito ao município de Mogeiro. Não obstante, os serviços básicos cuja disponibilização é de alçada municipal são oferecidos pela administração de Gurinhém. Isso, contudo, não configura um litígio em sentido estrito entre os dois municípios. Segundo informações orais obtidas na Secretaria de Educação do Município de Gurinhém, tramita na Câmara Municipal um processo que tem por objetivo a transferência deste território para Gurinhém. Essa iniciativa parece ser respaldada também pelo fato de os habitantes de Matão serem eleitores de Gurinhém. Mesmo em Mogeiro isso é aceito com normalidade. Segundo depoimentos registrados na Secretária de Educação deste município: "tudo é relativo a Gurinhém, e vocês sabem que político só faz onde tem voto e lá a maior parte do pessoal vota em Gurinhém". Em Matão as pessoas também confirmam esta possível transferência territorial lembrando que os prefeitos de Mogeiro "nunca fizeram nada aqui". Um dos líderes da comunidade discorre também sobre o interesse de Gurinhém em provê-los de assistência e de reconhecê-los como quilombo, aparentemente entendendo haver vantagens de recursos para o município, no caso da consolidação de um quilombo em seus limites territoriais.

[13] Mais precisamente, localização, entre Campina Grande e João Pessoa, de Mogeiro, Gurinhém e outros municípios circunvizinhos a Matão. Note-se que Matão está situado onde aparece a letra A que identifica o município de Mogeiro.

Além disso, se Mogeiro era o lugar para onde as pessoas de Matão mais se deslocavam (a pé) quando não havia ônibus (rodagem), hoje é mais fácil o trânsito para os municípios de Gurinhém ou de Juarez Távora. É nesses municípios que os habitantes de Matão fazem feira aos sábados e onde são conhecidos e, ao que parece, bem-vindos. Nestas feiras, contudo, eles apenas compram mercadorias quando podem, pois não possuem excedente significativo de sua produção que pudesse ser comercializado nas feiras. Quando tem algum feijão ou milho para venda, vendem para atravessadores em Gurinhém – embora algumas mulheres já tenham vendido tomate diretamente na feira dessa cidade. A feira, como em qualquer feira camponesa, tem muito mais um valor de sociabilidade, de comunicação (para além das fronteiras étnicas) em vários sentidos do que ser exclusivamente um local comercial.

Por fim, as principais cidades de referências para eles hoje são Gurinhém, Juarez Távora, Mogeiro e Itabaiana[14]. Além destas, outras cidades referidas recorrentemente em suas falas são: Pilar, São José dos Ramos, Ingá, Alagoa Grande, Alagoa Nova e até municípios mais distantes da Paraíba, como Santa Rita, ou de Pernambuco, como Goiana, nos quais "os mais velhos" trabalharam na cana-de-açúcar há muitas décadas atrás e para onde se deslocavam a pé, isto é, caminhando.

Mas vejamos características dos dois municípios com os quais os membros da comunidade de Matão têm vínculos formais (com a administração pública ou em termos territoriais) e como se constrói esse relacionamento.

### *Mogeiro*

O município de Mogeiro está localizado na Microrregião Mogeiro e na Mesorregião Agreste Paraibano do Estado da Paraíba. Sua área é de 227,3 km² e dista 70,9 Km da capital. O município foi criado em 1961; segundo as estimativas demográficas de 2007 do IBGE, a população total é de 12.305 habitantes, sendo

[14] Nesta cidade, pagaram "dívidas das casas" e outros tributos, tais como empréstimos bancários (especialmente na Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba – EMATER-PB) para beneficiamento da criação de caprinos e insumos e fertilizantes agrícolas.

5.528 na área urbana e 7.017 na área rural.[15]

Mogeiro está inserido na unidade geoambiental da Depressão Sertaneja, que representa a paisagem típica do semi-árido nordestino, caracterizada por uma superfície de pediplanação bastante monótona, relevo predominantemente suave-ondulado, cortada por vales estreitos, com vertentes dissecadas. A vegetação é basicamente composta por *Caatinga Hiperxerófila* com trechos de *Floresta Caducifólia.* O clima é do tipo *Tropical Semi-Árido*, com chuvas de verão. O período chuvoso se inicia em novembro com término em abril. A precipitação média anual é de 431,8mm. Com respeito aos solos, nos *Patamares Compridos e Baixas Vertentes* do relevo suave ondulado ocorrem os *Planossolos*, mal drenados, fertilidade natural média e problemas de sais; *Topos e Altas Vertentes*, os solos *Brunos não Cálcicos*, rasos e fertilidade natural alta; *Topos e Altas Vertentes* do relevo ondulado ocorrem os *Podzólicos*, drenados e fertilidade natural média e as *Elevações Residuais* com os solos *Litólicos*, rasos, pedregosos e fertilidade natural média[16].

*Elementos de História e Formação Administrativa de Mogeiro*

Os índios cariris teriam sido os primeiros habitantes da região onde se encontra a cidade de Mogeiro. Segundo consta em brochura elaborada pelo município (Secretaria de Educação Municipal, s/d), em 11 de maio de 1758 Manoel Pereira de Carvalho, residente na capital, requereu do Governador da

Província, José Henriques de Carvalho, "que lhe fossem concedidas as terras existentes em Taipu, entre o Rio Paraíba e um 'outro riacho chamado Mogeiro'" (Secretaria de Educação Municipal, s/d:3), dando início à colonização daquele território. Verifica-se ainda "que, em 6 de setembro de 1787, uma concessão de terra feita ao Sr. Antonio Pereira de Albuquerque[17], pelo Governador Provincial

[15] http://www2.cidades.gov.br/geosnic/src/php/frmPerfilMunicipal.php?idIBGE=250940. Embora o Perfil do Município traçado pelo Ministério das Cidades aponte o território de Mogeiro como tendo 227,3 km², os dados extraídos de CPRM / PRODEEM, 2005b apontam a área do município como sendo de 219 km².

[16] Os dados desse parágrafo acima foram extraídos de CPRM / PRODEEM, 2005b.

[17] Quanto a esta segunda concessão de em 6 de setembro de 1787 a Antonio Pereira de Albuquer-

Jerônimo José de Melo Castro, tivesse por limite o riacho de Mogeiro e a Serra do Padre Granjeiro" (*Ibid.*). Em 1850 existia um engenho de açúcar pertencente a Dona Maria da Conceição, viúva de João Inácio de Araújo na localidade denominada Pintado. Em 1856, através da Lei Provincial 240, foi criado o Termo "Mongeiro de Baixo", pertencente a Ingá, e em 1874, pela Lei Provincial 569, foi criado o Termo Mogeiro de Cima, também pertencente a Ingá.

Em 1874, a Lei Provincial nº 512, de 5 de julho, criou a Freguesia de Nossa Senhora das Dores. Quando "Mogeiro era simples lugarejo pertencente ao Ingá, isto na época do Império, João de Melo Azedo era dono de muitas terras e de centena de escravos" (Secretaria de Educação Municipal, s/d:06). Com a morte deste, a política do Distrito ficou nas mãos de Antônio Henrique de Andrade Bezerra, fazendeiro também dono de muitos escravos. Este já de idade avançada, desposou Honorata Feliciano Magalhães, viúva do capitão Francisco Antônio Valente, ex-combatente da Guerra do Paraguai. Faleceu a 11-10-1875. Em 1893, Mogeiro foi desmembrado de Ingá, anexado a Itabaiana, pelo Conselheiro Manoel Faustino. Até "o ano de 1900, realizava-se uma feira livre em Mogeiro de Baixo, quando o sub-Delegado Henrique de Andrade Bezerra transferiu-a para Mogeiro a Cima"[18] - distrito criado com esta denominação pela lei provincial nº 612, de 05-07-1876 e subordinado ao município de Itabaiana.

Mogeiro de Cima veio a denominar-se simplesmente Mogeiro em 1938 e somente em 1961 se eleva à categoria de município com a denominação de Mogeiro, pela lei estadual nº 2618, de 12-07-1961, desmembrado de Itabaiana. Atualmente o município divide-se em dois distritos: Mogeiro e Gameleira[19].

Segundo se sustenta no município,

> "o carro de boi foi o transporte preferido pelos senhores-de-engenho e fazendeiros no carrego da cana-de-açúcar e nas colheitas agrícolas, antes do veículo motorizado. Servia de condução coletiva, na ausência do trem e da montaria equestro. Mogeiro foi considerado zona algodoeira e todo o algodão em pluma era transportado para a Estação da Rede Ferroviária em carros de

que, houve sim tal doação a que se refere a brochura, no entanto, a obra de João de Lyra Tavares (1911) aponta para uma concessão que teria sido feita a Antonio de Paiva de Albuquerque, e não a Antonio Pereira de Albuquerque como quer o texto que trata da história de Mogeiro. Dessa forma, paira dúvida quanto ao real nome do Sesmeiro.

[18] http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/paraiba/mogeiro.pdf

[19] http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/paraiba/mogeiro.pdf

> boi, saídos dos descaroçadores de Manoel Pereira Borges, Joca Martins (de Mogeiro e do Areial), Severino da Silva Lira, Firmino Florentino da Silva, Josselyn e Aguinaldo Veloso Borges, José Nogueira e outros" (Secretaria de Educação Municipal, s/d:16)

Dentre as manifestações folclóricas (culturais) que existiram ou que ainda existem, destaca-se o Coco-de-Roda dançado pelos trabalhadores rurais nos fins de semana. José Dias e Joaquim Félix tocavam Zabumba e ganzá e improvisavam emboladas. Foliona famosa era Maria Rosa, falecida em 1949. Além do coco, terno, bumba-meu-boi e cavalhada foram também manifestações da cultura popular local. O forró é cada vez mais generalizado como manifestação musical regional.

Em Mogeiro há, por fim, o reconhecimento da área de Matão como um *lugar de negros*. Segundo o texto divulgado pela prefeitura de Mogeiro, Matão é:

> "Reduto de negros fugidos das fazendas em virtude dos maus tratos de que eram vítimas, em busca de refúgio, procuravam aquela região, onde estes ficavam temíveis e valentes. Fazendas primitivas da região, Ingá-Mogeiro eram os Melo Azedo, tronco das atuais famílias Cabral de Melo e Cabral de Vasconcelos, chegaram possuir mais de 200 negros. Em uma terra, situada nas fraldas da Serra do Matão, no município de Mogeiro, habitam aproximadamente 100 famílias, de negros, procedentes da Fazenda dos João e Ludovico de Melo Azedo, denominados Fazenda do Mata Nego[20]" (Secretaria de Educação Municipal, s/d:15).

Já no cartório de registro civil de Mogeiro um funcionário afirmou que existem rumores de que existiu uma senzala na localidade de Serra Verde, próxima à comunidade de Matão. Além disso, esse funcionário ainda diz ter conhecimento de que esta comunidade mantinha tradições, como danças folclóricas, religião etc. Tal inferência, segundo o estudante/pesquisador que o entrevistou, se deu tão categoricamente que talvez seja fruto de representações

[20] Isso não quer necessariamente dizer que o atual Sítio Matão – onde se assenta a comunidade de remanescentes de quilombo de Matão – tenha alguma ligação com essa gente acima mencionada. Existe em Mogeiro, na divisa com Ingá, outra localidade chamada Matão, onde se encontra fazenda do mesmo nome. Os habitantes da comunidade de remanescentes de quilombo do Sítio Matão, referem-se a esse outro Matão, com o qual afirmam nunca terem tido nenhum tipo de relação pessoal ou profissional, como "Matão de Dona Rosita", a fazendeira proprietária dessas terras.

(ou mistificações) que se consolidaram em torno da comunidade.

Uma funcionária da biblioteca pública de Mogeiro informou que seu avô, Francisco Mozinho (conhecido como Chichi), era proprietário na área e que ela recorda de, quando criança, os "negros de lá" trabalhavam nas terras de seu ascendente. Segundo ela: "a gente tinha medo do povo escuro". Ela disse ainda que os proprietários para quem trabalhavam "os negros do Matão" não pagavam o suficiente para que eles sobrevivessem. Então, para complementar a renda, eles "vendiam bolas de sabão e um azeite preto que servia pra curar animais"[21].

Já uma diretora da escola do município, que é natural de Uruçu (comunidade rural próxima de Matão), afirmou ser neta de Agnaldo Veloso Borges e disse ainda que Matão era dependente de Pirauá que pertencia ao Major Josselyn Veloso Borges. Afirmou ainda acreditar na remanescência quilombola dos moradores daquela região, e completou dizendo que: "o negro do Matão é um negro fisicamente diferente". Por fim, atentou ainda para modificações nos costumes que atualmente vem acontecendo naquele grupo.

Enfim, se Mogeiro, segundo os raros moradores de Matão com mais de 60 anos, era o lugar onde tinham "negócio" (onde enterravam sua gente[22] - em longas caminhadas com o morto envolvido em uma rede), não têm mais contato lá com comerciantes e outras pessoas como antigamente. Até um "rancho" (lugar onde se hospeda pessoas) em Mogeiro pertenceu a bisavó (Tia Dora, natural de Mogeiro) de Severino Maximino de Matão, que afirma que pessoas de Matão se hospedavam lá. Há, entretanto, pessoas na comunidade (como o Sr. João de 50 anos) que nunca foram a Mogeiro.

### *Gurinhém*

O município de Gurinhém está localizado na Microrregião Gurinhém e na Mesorregião Agreste Paraibano do Estado da Paraíba. Sua área é de 225,1

[21] Segundo informações obtidas em Matão, esse azeite era feito de mamona e servia para curar ferida de bichos e até algumas enfermidades.

[22] Ainda enterram, mas mais esporadicamente por conta de se sentirem mais próximos de Gurinhém atualmente.

km² e dista 61,9 Km da capital. O município foi criado em 1958, a População Total é de 13.209 habitantes, sendo 5.670 na área urbana e 7.539 na área rural. A caracterização geoambiental de Gurinhém é idêntica a de Mogeiro.[23]

*História do Município e Formação Administrativa de Gurinhém*

Difícil precisar uma história da fundação e povoamento de Gurinhém para além do que já consta nos materiais de divulgação do município e em raros documentos históricos. Sua reconstituição, como a de Mogeiro, dificilmente seria exata. Mas também não tomamos por objetivo uma historiografia do município, mas evocar elementos relativos ao processo de consolidação do município e a relação de sua gente com a comunidade de Matão.

Acredita-se que, devido à sua proximidade com a antiga Missão Jesuíta do Pilar (hoje município de Pilar), a história da ocupação do território onde hoje é Gurinhém esteja muito ligada àquela localidade, que teria sido fundada por padres jesuítas procedentes da Serra do Fagundes e que lá aldearam índios Cariris e Coremas. Segundo a enciclopédia virtual Wikipédia[24], "em 1630 os holandeses em suas invasões encontraram fazendas de gado na região. Mais tarde procedente da Serra do Fagundes, chegou ao local uma missão jesuíta acompanhada de índios cariris e ali fundaram um colégio. Foi em torno desse colégio que floresceu o povoado com destaques aos garimpeiros que atraídos pela lavra do ouro então existente, para lá se deslocavam". Além disso, destacam-se os "inúmeros engenhos distribuídos em seu território". A elevação de Pilar à categoria de município data de 14 de setembro de 1758.

Pilar, enfim, teria sido a localidade de onde se partiu para a ocupação territorial de Gurinhém, cuja origem parece remontar a algo em torno de 1800. Notamos a criação de um Distrito com a denominação de Gurinhém, pela lei provincial nº 501, de 30-10-1873 e por lei estadual nº 424, de 28-10-1915. Em divisão administrativa referente ao ano de 1911, o distrito de Gurinhém figura no

[23] http://www2.cidades.gov.br/geosnic/src/php/frmPerfilMunicipal.php?idIBGE=250640. Embora o Perfil do Município traçado pelo Ministério das Cidades aponte o território de Gurinhém como tendo 225,1 km², os dados extraídos de CPRM / PRODEEM, 2005b apontam a área do município como sendo de 309 km²

[24] pt.wikipedia.org/wiki/Pilar_(Paraíba)

município de Pilar. Sua elevação à categoria de município (desmembramento de Pilar) com a denominação de Gurinhém, se dá em 19-12-1958 pela lei estadual nº 2917. O município é ainda hoje constituído de um só distrito sede[25].

Mas cabe nesse momento recuperar o que historiadores locais de Gurinhém e alguns funcionários públicos (especialmente da Secretaria de Educação deste município) nos contam sobre ele. Eleger uma visão da história de Gurinhém como atualizada por sua gente - e extraindo daí uma lógica pouco visualizada em historiografia que pode apenas se basear nos dados de arquivos gerados pelas elites ou por historiografias antigas comprometidas com as próprias elites - é incorporar saberes locais (sentidos, nexos que suportam construções interpretativas atuais) que respaldam a identidade dos gurinhenses.

Em conversas travadas na Secretaria de Educação deste município, recebemos informações sobre a história da cidade a partir principalmente do professor Sr. Luiz Avelino da Silva (Luizito), Diretor do Departamento de Educação de Gurinhém e atualmente com 62 anos. Os elementos destacados a seguir parecem ser sustentados pelos demais professores de história e citadinos em torno da história de sua cidade.

Segundo Luizito, não se tem dados precisos sobre o início do povoamento de Gurinhém. Sabe-se que a região era habitada por "caboclos brabos" ("remanescentes indígenas") que, em dada época, foram submetidos à catequese por padres jesuítas. Mais precisamente, de acordo com Luizito: "devido ao confronto entre a igreja católica e a protestante, houve uma migração de religiosos que se dividiram no Pontificado de Leão X, criando disputa acirrada entre católicos e protestantes". Foi nesta ocasião "que a Companhia de Jesus se espalhou pelo mundo, vindo para Pilar uma das suas missões". Dizem que o religioso que ficou encarregado por esse território que hoje é Gurinhém era muito "bruto com os caboclos" e os chicoteava com um instrumento chamado "burinhém", que significa chicote. Chamavam esse território de "Burinhém do Padre". Com o "passar do tempo teriam aperfeiçoado esse nome até se transformar em Gurinhém".

[25]http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/paraiba/pilar.pdf

Essa é "uma das hipóteses para o nome Gurinhém". Outra hipótese é que os "caboclos brabos" que ali viviam lançavam mão da caça e da pesca "como meio de sobrevivência e ali tinha o rio que os provia de alimentos saborosos". Gurinhém, para eles, significaria "rio de peixe saboroso". Esse rio[26] nasce em Serra Redonda com o nome de "Cantagalo" e é o mais forte afluente do Rio Paraíba, sendo, contudo, um rio temporário. Na época em que os poços se enchem, dá muito peixe no rio, sendo a pesca, assim, uma atividade econômica sazonal e de importância relativa para quem vive nas suas proximidades.

Quer os gurinhenses acreditem numa ou noutra versão quanto à origem do nome Gurinhém, de qualquer forma houve a Missão e os caboclos e, em torno deles, foram se formando as aglomerações. O lugar onde se concentraram mais pessoas é o lugar onde hoje é a sede do município. Há quem diga que, em determinado momento (provavelmente entre o final do século XVII e o início do século XVIII) foi encontrada uma imagem de Nossa Senhora, que, por ser dezembro, deram o nome de N. Sra. da Conceição, que é a padroeira do município. Nesta época, a localidade então já era assistida por padres jesuítas. Aí começaram celebrações, construíram capela e foi se desenvolvendo, foram substituindo casas de palha por casas de taipa com cobertura de palha e finalmente por casas de tijolos. Gurinhém era um povoado até 1873, quando foi elevado à paróquia pelo bispo de Olinda e Recife (pois a Paraíba ainda não era bispado àquela época).

Gurinhém "se destacou economicamente como um dos maiores produtores de algodão do estado da Paraíba". Tinha até, numa fazenda do município, "uma fábrica de beneficiamento de algodão e produção de óleo até meados do século XX". A pecuária "tem marcado também fortemente" a história econômica do município, pois, "como se trata de um município com grandes latifúndios", a pecuária "sempre foi muito desenvolvida" ali. Ainda segundo Luizito, "desde o surgimento da Vila até a emancipação do município, havia Pilar", Gurinhém

[26] Refere-se ao Rio Gurinhém, como é chamado na cidade. Segundo dados obtidos em http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/paraiba/gurinhem.pdf, o rio Gurinhém, que originou o nome do município "Gurin-Y-Ê", já teve outro nome, era conhecido como rio Canta Galo, devido sua origem, nasce na serra canta galo no município da Serra Redonda e se estente até a Fazenda Maraú localizada no município de Cruz do Espírito Santo, e é intermitente, é também o maior afluente do rio Paraíba, rio esse que só enche no inverno é escasso completamente no verão.

era a "vaca gorda", isto é, "quem mais levava dinheiro a Pilar" - mas "só duas obras públicas ficaram de Pilar em Gurinhém": o Mercado Público e a Ponte. Gurinhém só virou Comarca em 1987.

Ainda, por ter sido um "município de grandes latifúndios", existiam "verdadeiros senhores feudais que possuíam escravos". Alguns deles "até muito cruéis" – ou "pai-d'éguas" ("como disse José Lins do Rego"), que "se aproveitavam sexualmente das escravas". Numa "zona rural conhecida como Onça, quando as escravas entravam em trabalho de parto, a Sinhá colocava as escravas com contrações para pilar sob sol quente até parirem e caírem". Muitas escravas sequer "conseguiam jogar a placenta fora e morriam no local".

Além disso, como averiguamos, vários são os personagens atuais e antigos ligados a histórias sobre negros e escravidão. As pessoas de Gurinhém reconhecem vários moradores (pessoas ou famílias) da cidade (e redondezas) como descendentes tanto de senhores de escravos quanto destes (os quais "dormiam em gamelas" e "usavam como vestimenta sacos de estopa"). Dizem que as famílias mais poderosas da região são os Veloso Borges, os Ribeiro Coutinho e os Paiva – sendo que a primeira era a que "comandava" a localidade de Manipeba (vizinha a atual área de Matão) até a segunda metade do século XX. Há referências também a estas fazendas pelos seus aspectos negativos e tenebrosos. Por exemplo, que na Fazenda Pirauá ("do Dr. Heráclito, que é dos Veloso Borges") houve "tronco para torturar escravos" e que por trás das casas encontram-se "pedras muito altas" onde teria sido também local de tortura, já no século XX, usado "quando se fazia raiva a políticos daqui".

Reconhecem que, em Gurinhém, o "sangue negro" é muito presente (existem muitos negros). E também descendentes de índios - e até afirmam que tiveram bisavós ("caboclas-brabas") "pegadas a dente de cachorro[27]". As lembranças sobre cangaceiros são também evocadas para qualificar um tempo de luta contra os latifundiários locais. Antonio Silvino se escondia em Gurinhém com outros cangaceiros. Visitamos inclusive a pedra onde ele se abrigava. Em Matão há também, por parte de dois anciãos, a idéia de que tais cangaceiros não

[27] Recorrente afirmativa nas emergências étnicas indígenas para asseverar a legitimidade de descendência com sangue indígena puro ou autóctone, isto é, com nativos brasileiros não aculturados ou mestiçados.

eram maldosos para com os pobres libertos, mas só com os donos/moradores de fazendas.

Já Matão, segundo os moradores de Gurinhém, é uma localidade muito mais ampla do que a atual área ocupada pela comunidade de remanescentes de quilombo - e incluiria também Manipeba[28], com a qual julgam que os de Matão guardam convivência muito grande, o que se poderia notar "até pelos nomes". Para os historiadores de Gurinhém, toda essa ampla localidade de Matão seria formada por escravos de fazendas que, após libertos, "foram ficando por lá". Assim, "essas comunidades surgiram das fazendas". Manipeba, para um professor de história local, poderia ser "historicamente" até mais importante do que Matão por ter sido provavelmente "foco de fluxo migratório" e, afirma, teria até havido "senzala em Manipeba". Conta ainda esse professor de história de "mulher que fugia de fazenda e ia ter relações sexuais em Matão", o que não é comprovado em Matão e tido como mistificação.

Embora essas sejam mais especulações do que registros concretos sobre a área de Matão-Manipeba, as pessoas de Gurinhém reconhecem que Matão é um "lugar de negros". Dizem que em Matão, até uns trinta anos pelo menos, "o progresso não tinha chegado lá" e "viviam no analfabetismo e na ignorância". Mas "agora já tem até filhos de lá ensinando aos seus conterrâneos", e "tem gente até na universidade". Mas "antes era como se fosse um condomínio fechado". Até "cinco anos atrás não havia miscigenação em Matão" também: "só casava negro com negro, parente com parente". A "mistura" teria se iniciado "há cinco anos" e seria "muito pequena". Confirmam ainda o "preconceito" que tinham com relação às pessoas de Matão, chamados por eles de "os negros do Matão". Exemplificam também que "tem uns lá que gostam de tomar umas" cachaças e, "quando chega aqui já se sabe, é os negros do Matão". Inclusive uma moradora da cidade que fez uma monografia sobre Matão, afirmou que as "pessoas antigamente diziam para não ir em Matão", que lá era "lugar de negros" e era "como uma favela", que "para entrar tinha que procurar o líder para pedir permissão".

[28] Comunidade de negros que se situa nas fazendas Santa Terezinha (de Guilherme Vieira da Rocha) e São José (de José Dércio de Almeida Leite) na vizinhança de Matão.

No mais, eles têm conhecimento da luta quilombola de Matão e acham-na "justíssima". Inclusive a administração municipal de Gurinhém teria apoiado e qualificado professores de Matão para eles serem autônomos ("demanda deles") "lá na comunidade". Dizem ainda que "a prefeitura é favorável" ao reconhecimento do "quilombo de Matão".

## CONQUISTA, OCUPAÇÃO E EXPLORAÇÃO ECONÔMICA DA PARAÍBA ORIENTAL

Escassos são os dados históricos que remetem diretamente à ocupação das localidades de Gurinhém e Mogeiro. De qualquer forma, como o foco de nossa pesquisa recai sobre uma comunidade quilombola do agreste paraibano, o levantamento histórico aqui realizado pretenderá contextualizar a consolidação do povoamento da Paraíba desde sua ocupação colonial litorânea inicial até a penetração no agreste e o desenvolvimento desse setor para os dias atuais, com destaque para as características econômicas e sociais que moldaram a relação (de ocupação e de trabalho) do homem com a terra na região.

Segundo Mendonça de Lima (2008), quando, em 1534, a Coroa tomou a resolução de instituir no Brasil as capitanias hereditárias, a Paraíba – cujos limites iam de Igarassu a Baía da Traição – passou a fazer parte da capitania de Itamaracá. Seu comando foi entregue ao fidalgo luso Pero Lopes de Souza até 1574, ocasião em que, ao ser desmembrada, vinculou-se diretamente à Metrópole. Até 1585, ano oficial de fundação da cidade de Paraíba do Norte, ocorreram "conflitos dos mais variados tipos, envolvendo diferentes sujeitos sociais, portadores de projetos e interesses específicos em disputa naquele contexto histórico" (Mendonça de Lima, 2008: 51).

O que acontecia de fato, segundo Tavares (1985), era que "em meados do século XVI, a região era habitada por duas nações tupis, os potiguaras e os tabajaras, que sofriam influência de traficantes franceses de pau-brasil" (Tavares, 1985:14). Assim, Mendonça de Lima (2008) sustenta que os primeiros colonos na Paraíba tiveram que lidar com os obstáculos colocados por uma natureza desconhecida e também com concorrentes europeus e com os indígenas. Dentre os europeus destacam-se primeiramente comerciantes e corsários franceses, que estabeleceram relações de escambo com os indígenas em torno principalmente da extração de pau-brasil. Depois entraram em cena também os piratas ou corsários ingleses e, finalmente os holandeses que, ao contrário dos ingleses e franceses "cujas investidas se reduziam quase que a ações de rapina ao longo da costa paraibana", resolveram "atacar no centro da colonização, ao se

instalarem diretamente nos principais núcleos populacionais então montados e nas zonas produtoras de mercadorias, mormente a açucareira" (Mendonça de Lima, 2008:52). De fato, "inserida no complexo jogo geopolítico das potências européias da primeira metade do século XVII, a chamada 'guerra do açúcar' foi um dos seus desdobramentos no novo mundo, entre 1630 e 1654, com a ocupação e exploração econômica das capitanias do Norte. Na Paraíba, mais uma vez, os invasores holandeses contaram com as alianças indígenas para se estabelecerem na região conquistada aos lusos-brasileiros" (*ibid*:53).

Segundo o mesmo autor, até a expulsão dos holandeses a colonização da Paraíba se restringia à pequena faixa litorânea e seus arredores, sendo o fato econômico prioritário o surgimento dos engenhos de açúcar a partir dos quais começou a se estabelecer uma sociedade baseada na escravidão, na grande propriedade e na monocultura de exportação. Se os holandeses foram definitivamente expulsos em 1654[29], nem por isso o pós-guerra foi tranqüilo, pois a produção do açúcar estava desestruturada e ainda a região passou por secas e epidemias à época, sem mencionar a competição instaurada pelo açúcar das Antilhas no mercado internacional. Para consolidar o projeto colonizador iniciou-se (com apoio da Igreja, interessada na conversão de almas ao catolicismo) então um movimento rumo ao sertão no intuito do reconhecimento de riquezas minerais, produção de alimentos, criação de gado.

Ainda, afora os obstáculos colocados aos lusos pelos estrangeiros, os indígenas foram outro grande obstáculo rumo à colonização. Segundo Mendonça de Lima, se no litoral foram os tupis (potiguaras e tabajaras) que negociaram e lutaram com os portugueses, para o interior se destacaram os cariris, ariús e bultrins, os quais também ofereceram fortes resistências ao avanço colonial português, mas que, sob guerra[30], acabaram aldeados em missões administradas por jesuítas até meados do século XVIII e posteriormente aos diretórios indígenas dirigidos por chefes tribais ou por leigos indicados pelo Estado – circunstância esta que favoreceu o aparecimento de novos povoados, vilas ou cidades (*Ibid*:53), como no caso, por exemplo, de Pilar, Gurinhém e Mogeiro, que nos interessam

[29] Os holandeses estiveram na Paraíba entre 1634 e 1654.

[30] A Guerra dos Bárbaros, travada entre meados do século XVII e as primeiras décadas do século XVIII (ver Puntoni, 2002).

diretamente neste trabalho.

De fato, segundo Tavares (1985), a Coroa se preocupava com a "emancipação dos naturais e com a secularização das missões, desde que os inacianos, em vez de se contentarem com as coisas do espírito, exerciam forte ingerência em assuntos econômicos e políticos da nação. Assim, em 3 de maio de 1757, Sebastião de Carvalho expediu o chamado Diretório dos Índios, verdadeiro código de emancipação, em que o poder religioso era substituído pelo civil e, na ausência deste, pelo militar" (Tavares, 1985:44). Como é sabido, "os jesuítas reagiram energicamente tentando atrapalhar os planos de Pombal". Como "represália, este estendeu a toda a Colônia a lei de libertação dos índios, retirando, com isso, das mãos dos religiosos um enorme contingente humano, sujeito, até aquela data, passivamente, à influência dos jesuítas" (*Ibid*). Em 1758 houve uma perseguição à Companhia de Jesus, e os seus padres foram expulsos do país em 1759 com prisão e seqüestro dos seus bens e deixando acéfalas as aldeias bem como as igrejas, hospícios e colégios por aqueles administrados. Por essa época, finalmente, "apesar do crescimento notável da população, era pouco lisonjeira a situação econômico-financeira da Capitania, o que levou o Conselho Ultramarino, em data de 1° de janeiro de 1756, a mandar anexar a Paraíba a Pernambuco, extinguindo-se seu governo próprio, sob o fundamento de falta de meios para sustentá-lo autônomo. Tal situação permaneceu até 17 de janeiro de 1779, quando, carta régia daquela data, livrava da tutela a Paraíba tornado-a liberta da sujeição ao Governo de Pernambuco" (*Ibid*)[31].

Já para Almeida (1980) "a colonização lenta a princípio, desenvolveu-se, sensivelmente, a partir de 1597, após a aliança com os potiguaras. A fertilidade das várzeas do Paraíba, do Abiaí, do Gramame, do Camaratuba e do Mamanguape foi provocando a expansão territorial que desse rumo do sul para o norte derivou para o interior, estacionando na aldeia de índios do Pilar e penetrando, afinal, o sertão" (Almeida, 1980:518). Este autor lembra também que "colonizadores baianos e pernambucanos e, talvez, alguns paulistas permaneceram no território, ao contato da população que subjugaram ou domesticaram. Desacompanhados de elemento feminino, os bandeirantes eram predadores das índias. O cruzamento,

[31] Mas só algum tempo depois a Paraíba consegue sua emancipação eclesiástica, pois continuava sob jurisdição do bispo de Olinda.

antes obstado pelos jesuítas, foi, depois, encorajado pelo alvará de 4 de abril de 1755 que declarou não ficarem com infâmia alguma os portugueses que casarem com índios e vice-versa" (*Ibid*:517). Ainda, "as bandeiras eram quase em sua totalidade constituídas por portugueses, indígenas e mamelucos. Não havia, por assim dizer, mescla de outro sangue. O terço de pretos, sob as ordens de Luis Soares, após sortida, estacionou no Assu" (*Ibid*).

Mas se vencendo guerras os colonos foram adentrando e conquistando a Paraíba, o que dizer das elites paraibanas que se formavam durante o processo colonizador? Vejamos mais minuciosamente como se deu o processo de ocupação colonial das terras na Paraíba.

Segundo Gonçalves (2007), "uma identidade é construída na medida em que se estabelece um sentimento de co-pertencimento a um determinado grupo, a uma determinada comunidade". Historiadores do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba sempre tentaram construir uma identidade paraibana separada da pernambucana, contudo tal tentativa, segundo a autora,

> "omite que o *negócio* é um dos principais elementos da história paraibana. A Paraíba se constitui como área de expansão da fronteira do açúcar já instalado em Pernambuco, e é a sua extensão que leva ao conflito com os indígenas... 'identidade do negócio' que é a identidade das elites. E tais elites locais, longe de serem separadas e autônomas em relação às elites pernambucanas, estavam orgânica e duplamente vinculadas a elas, tanto por sua origem, quanto pela natureza dos negócios desenvolvidos por ambas: o cativeiro dos índios e a agromanufatura açucareira" (Gonçalves, 2007:28-29).

A "identidade do negócio" seria assim própria à dinâmica da vida da sociedade colonial paraibana, cujas elites locais viviam em conflitos tanto com as autoridades régias como também com os nativos. De fato, Gonçalves ressalta que havia uma fratura no interior das camadas dominantes na virada do século XVI para o XVII, pois tanto espanhóis como portugueses estavam envolvidos na construção da ordem colonial na Paraíba, já que o primeiro capitão-mór era espanhol, mas os primeiros povoadores e proprietários de terras eram portugueses vindos de Pernambuco (camada senhorial vinculada à açucarocracia)[32].

Mas, de uma maneira geral, "a conquista do Rio Paraíba e a constituição

[32] E note-se que em 1629 Pernambuco era uma das principais capitanias do Brasil.

da Capitania Real da Paraíba inserem-se no conjunto das formas usadas pela metrópole para assegurar a manutenção da posse de parcela significativa de suas terras no continente americano" (*Ibid*:152). Parte da política ultramarina portuguesa queria simultaneamente implantar uma produção especializada, cujos lucros, no comércio europeu, propiciassem a atração e a fixação dos colonos. A garantia da posse da terra, nesse contexto, dependia de um duplo processo de promoção do despovoamento indígena e, de outro lado, de promover o povoamento branco. Segundo a historiadora, o açúcar, naquele momento, "assumia na área recém-ocupada o papel de meio, de instrumento através do qual a Coroa buscaria atrair os povoadores necessários à defesa das suas novas conquistas" (*Ibid*:153).. No entanto, embora associada à necessidade de garantir a posse da conquista, a economia açucareira teve também a sua lógica de produção vinculada ao mercado europeu. Assim, além da fixação de colonos, a produção lucrativa passaria a definir os rumos da colônia.

Para tanto, foi importante a associação de homens de cabedal vinculados à agromanufatura açucareira, ao comércio do açúcar e ao negócio do cativeiro de negros da terra em Pernambuco além de índios aliados. Nessa "limpeza do terreno", devia se atrair colonos e capitais e "transformar a mata atlântica em lençol de cana-de-açúcar e promover o repovoamento branco" (com espada, cruz, foice e capital). A terra recém-conquistada deveria ser distribuída para os conquistadores, garantindo assim a defesa e a implantação de produção para o mercado, consoante a política de mercês e privilégios[33] que caracterizava o sistema político em Portugal nos séculos XVI e XVII (*Ibid*:154-155) - e que contribuiu para a formação de uma aristocracia rural paraibana.

No Brasil, o sistema adotado para a distribuição de terras tinha, nas sesmarias, o seu eixo central. O sistema sesmarial aqui adotado baseava-se na doação de terras virgens por parte da Coroa para serem cultivadas com o intuito de possibilitar uma produção mercantil voltada para o mercado externo (*Ibid*:163-164). Através dos donatários, do Governador-geral e dos Capitães-mores, no caso das Capitanias reais, os sesmeiros, livres de quaisquer outros encargos, deviam pagar um dízimo à Coroa e manterem-se fiéis ao rei, prontos

[33] E vale destacar que, no ultramar, os privilégios atribuídos pelo rei não eram concedidos apenas aos nobres, mas a todos aqueles que houvessem prestado algum tipo de serviço à Coroa.

para, em guerra, servir à Coroa.

Acredita-se, ainda, que o sistema sesmarial teria sido o responsável pela existência de grandes propriedades rurais no Brasil, pois o mesmo colono poderia não apenas receber enormes, como também sucessivas extensões de terra, em diferentes épocas e lugares. Ao lado do sistema sesmarial, o escravismo seria fundamental para suportar a estrutura sócio-econômica emergente – e por isso a importância do sesmeiro ser homem de cabedal e poder mobilizar recursos para a guerra e para a organização da produção (o que incluía a posse de escravos).

Devemos também salientar que, no século XVII, tornam-se cada vez mais importantes a criação de gado e a lavoura de mantimentos "destinadas a suprirem necessidades de força-motriz dos engenhos e de subsistência da população, que foram ocupando terras inadequadas à plantação de cana-de-açúcar" (*Ibid*:178-179).

Por fim, Gonçalves tenta inferir o tamanho das sesmarias paraibanas:

> "Se é difícil mapear a direção que seguiram as concessões de sesmarias nessa época, bem como o tipo de 'proveito' que se pretendia extrair delas, mais complicado ainda é tentar identificar a extensão das mesmas. Na área urbana, prevalecia a braça de terra, e as concessões feitas foram bastante díspares, variando entre 7 e 1000 braças, sempre destinadas à construção de casas e outras benfeitorias. Na área rural, a medida adotada era a légua, mas, também neste caso, as variações existiam, embora não com a mesma magnitude. Prevaleceram as doações de datas que variavam entre 1 e 2 léguas, num total de 13 casos, e em apenas 1 outro – o de Pedro Cádena, no Gurinhém -, foi pedida e aprovada uma sesmaria de 4 léguas em quadro. Tomando a informação de Felini, de que uma sesmaria de duas léguas em quadra significava 8.712 há de terra, temos, no caso das doações realizadas na Paraíba, propriedades que variavam entre cerca de 4.350 e 17.400 hectares, o que pode ser considerado o padrão para àquelas que se estabeleceram às margens dos principais rios, que eram as áreas mais valorizadas. Este processo conformou, portanto, o padrão da estrutura fundiária ainda hoje vigente, baseado no latifúndio" (*Ibid*:179).

Mas o foco da presente pesquisa não recai especificamente na área da cana-de-açúcar, pois Matão localiza-se em região agrestina (mais especificamente nas fronteiras de Mogeiro com Gurinhém) que não teria sido habitada no início da produção açucareira, mas depois, com a expansão da colonização para o interior do atual estado da Paraíba. É importante, então, citar alguns municípios (e sua formação) que foram vias que conduziram à interiorização da colonização

paraibana.

Bem, vale inicialmente mencionar que os municípios de Itabaiana e de Ingá foram importantes para a região do agreste por terem centralizado não só atividades econômicas (inclusive feira de gado) e administrativas - e que Mogeiro, que pertenceu a Ingá[34], foi depois anexado à Itabaiana até sua emancipação administrativa. Pilar, contudo, é central para nossa análise na medida em que Gurinhém era um de seus distritos e Pilar, além de ter dado início ao povoamento daquele setor da Paraíba[35], centralizava tudo no que se referia às propriedades (terras, escravos etc) na região, incluindo Itabaiana[36].

[34] Segundo http://www.sudema.pb.gov.br/geoprocessamento/MAPAS/municipios_estado_ibge/inga.htm, "há duas versões sobre a fundação do município de Ingá. A primeira diz que as terras foram exploradas pelo português Manuel da Costa Travassos (casou-se na Família "Arruda Câmara" ou era irmão de Francisco de Arruda Câmara), que em pouco tempo fixou residência na região, explorando gado. Construiu uma capela e a dedicou a Nossa Senhora da Conceição. Em torno da capela, surgiu um povoado, elevado a categoria de vila em 1840, com o nome de Vila do Imperador. A outra versão diz que, em meados do século XVII, as terras estavam ocupadas com fazendas de gado dos conquistadores Francisco de Arruda Câmara e Gaspar Correia. (Sesmaria de Caetano Leitão de Vasconcelos em Mogeiro/PB). Em 1776, teria chegado ao local Manoel Francisco, que instalou moradia e fazenda de gado às margens do rio Cairaré. Em 1864, Vila do Imperador teve o nome mudado para Ingá, que significa "cheio de água", conforme interpretação do historiador Coriolano de Medeiros. O município é famoso pela grande pedra com inscrições pré - historicas, conhecida como Pedra Lavrada ou Itacoatiaras".

[35] Veja que "o povoamento do atual Município de Pilar foi iniciado em fins do século XVII, embora os holandeses tenham ali encontrado, em 1630, fazendas de criação de gado. Em 1670, Jesuítas, acompanhados pelos índios Cariris, fundaram um colégio. Em torno do mesmo, formou-se o povoado, cuja população era constituída principalmente de garimpeiros, que para ali se deslocavam em busca do ouro existente. Em 1758, o Governo da Metrópole, sentindo a falta de braços para a lavoura, determinou a suspensão da indústria aurífera, transformando-se, então, a cana-de-açúcar, na principal atividade econômica da região. A produção açucareira trouxe grande prestígio para Pilar, em virtude dos inúmeros engenhos distribuídos pelas várzeas e baixios do território, tanto que, em 1859, teve a honra de receber a visita do Imperador D. Pedro II, hospedado no solar do Barão de Maraú, onde recebeu grandes homenagens" (http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/paraiba/pilar.pdf). De fato, segundo Joffily (1892) "em uma planície à margem esquerda do rio Parahyba, 12 léguas da capital e ½ à O. de Itaipu. Principiou por uma aldeia de índios Carisys e da tribu Curema, segundo refere um manuscrito da Biblioteca Nacional: "Os Jesuítas edificarão junto à igreja de Nossa Senhora do Pilar um colégio, onde os doutrivavam. No fim do século XVII agregaram-se-lhes alguns aventureiros atraídos por algumas minas de ouro que em breve se esgotaram". - Foi elevada à vila em 1763. (Joffily, 1892:283).

[36] Segundo Pazera Jr., "a ocupação do atual município de Itabaiana teve sua origem na fundação da Missão do Pilar em 1670 pelos Jesuítas que, margeando o Rio Paraíba lá chegaram. Os missionários tinham por objetivo o estabelecimento dos indígenas. Esta missão afastou os índios Tupis da área, permanecendo os Cariris. No entanto, a fase de colonização começou de fato no século XVIII, quando novas sesmarias foram concedidas tornando-se fazendas de gado. A primeira sesmaria naquele espaço foi concedida em 4 de agosto de 1663 para Francisco Camelo

Mas comecemos por esta.

Pazera Jr. (2003) sustenta que, além da presença dos holandeses no século XVII levando os criadores de gado a entrar para o interior (e requerendo terras em sesmarias) devido ao medo de perder seus alimentos para os invasores que os requisitavam, o interior do Nordeste já tinha começado

> "a ser ocupado a partir do final do século XVI, e esta ocupação teve como base econômica a atividade pecuária... Uma das razões da penetração do gado para o interior foi a necessidade de prover à área açucareira do litoral de animais para o transporte e de carne para as populações urbanas. Além disso, os solos das áreas litorâneas, solos aluviais de massapé e eluviais oriundos da decomposição das rochas cristalinas sempre foram propícios à cultura da cana-de-açúcar, e a mata atlântica servia como combustível para os fornos dos engenhos, através do corte de suas árvores. Não era possível, portanto a junção das duas atividades no litoral, mesmo porque não havia ainda o arame farpado, as cercas eram vivas ou de varas. A pecuária, portanto só podia ser feita em condições restritas ao lado da agricultura e esta, era a prioridade econômica no século XVI" (Pazera Jr., 2003:38-39).

De fato,

> "a cultura da cana de açúcar era tão mais importante que a 'Carta Régia' de 1701 proibia a criação de gado até dez léguas da costa, o que corresponde, aproximadamente à distância geodésica de Itabaiana ao mar (SAITO; PAZERA et al, 1984, p.91). Vale salientar que essa medida teve como conseqüência a separação econômica e espacial da agricultura e da pecuária, fazendo com que uma e outra adotassem obrigatoriamente práticas extensivas. No entanto, a criação de gado foi a principal atividade econômica amplamente difundida no Brasil Colônia não destinadas basicamente à exportação (VALVERDE, 1985, p.193)" (*Ibid*).

Por fim, a proximidade com o Rio Paraíba foi um fator de ordem física de grande importância na formação de um aglomerado urbano e na prática da atividade pecuária. O município de Itabaiana, localizado dominantemente na

Valcasser e Francisco do Rego Barros. Foi ocupada em 1665, antes, portanto da chegada dos Jesuítas em 1670. (MAIA, 1976, p. 27). Nos seus 'Apontamentos para a História Territorial da Parahyba', Lyra Tavares refere-se à criação de gado na área no ano de 1726 (TAVARES, 1982, p.127). À sua volta várias outras fazendas se estabeleceram e Itabaiana logo se tornou um aglomerado humano. Entre 1780 e 1800, as transações entre sesmeiros já aconteciam nesta área onde atualmente ergue-se a cidade de Itabaiana" (Pazera Jr., 2003:44). Assim, em meados do século XVIII, tem início a formação do núcleo colonial que originou Itabaiana, com os fundamentos da Missão do Pilar, estabelecidos no local pelos jesuítas.

porção meridional do Agreste Baixo da Paraíba, é uma área situada em pleno caminho da penetração do gado para o interior e sua importante feira (de gado) foi conseqüência de uma organização do espaço de comercialização voltada para circular os produtos e bens oriundos da atividade criatória.

Quanto a essa região, Joffily (1892) nos informa que o vale inferior da Paraíba, com seu solo de massapê, apresentava a agricultura como atividade única, pois a criação de gado apenas se iniciava. Apenas mais tarde, quando os primeiros colonos ali se estabeleceram foi que a agricultura expandiu-se e diversificou-se nas atividades canavieira e algodoeira que até hoje caracterizam a produção agrícola paraibana.

A caatinga tornou-se o centro dos cultivos de algodão e logo passou a competir com a produção da cana. Ainda segundo Joffily, as "propriedades rurais chegaram a rivalizar com os engenhos de açúcar, não somente pelo número de escravos que chegaram a possuir, e pelas construções, como pelos vantajosos lucros que dava o exercício da indústria" (*Ibid*:115-116).

Entretanto, à época que Joffily escrevia, a indústria algodoeira encontrava-se em decadência - cansada pela devastação do solo – e procurava refúgio em lugares mais secos, onde a cana não pudesse prosperar. Além do mais, afirma este autor que

> "o aspecto da caatinga, onde se acham as povoações[37] de Pau-Ferro, Gurinhém, Mulungu, Mogeiro, São José, Água-Doce, Salgado, Dois Riachos, Cachoeira de Cebolas e vilas do Ingá e Itabaiana, é hoje semelhante ao do sertão, pelos campos, mais ou menos abertos e secos, aplicados à criação, e pela falta d'água. É este fato que tem dado lugar a que as indústrias agrícola e criadora estejam ali em constante choque, parecendo que esta terá de suplantar aquela" (*Ibid*:116).

Vale notar que "até então, todo o interior da capitania, a partir das últimas terras cultivadas da várzea do Paraíba, era conhecido pelo nome de sertão. Assim diziam sertão do Gurinhém, sertão do Paó, aqueles que requeriam sesmarias nessas pequenas ribeiras da caatinga, e os brejos eram igualmente considerados como partes do sertão, já da ribeira do Paraíba (Cariri) e já do Curimataú ou Mamanguape, conforme corriam as suas águas" (*Ibid*:116-117).

Quanto ao brejo paraibano, Joffily especifica mais ainda quanto ao

[37] Lugares que cercam Matão.

elemento humano que para ali se dirigiu:

> "Os primeiros habitantes dos brejos deviam ter sido os agregados dos fazendeiros do sertão, que ali faziam plantar lavoura para mais fácil abastecimento de todo o pessoal das fazendas e dos aventureiros que o acompanhavam como soldados. Os sítios não começaram com a fixação ou residência dos seus proprietários; eram simplesmente *queimadas*, formando clareiras nessas grandes matas, onde se fazia a plantação de mandioca, milho e feijão, havendo ao lado ou no centro a casa de aviamentos, coberta de pindoba, catolé ou sapé" (*Ibid*:117).

Assim sendo, não é descabido deduzir que para os exploradores do interior da capitania não era conveniente a fixação nessa parte da Borborema, tão cheia de alagadiços, pois tinham acesso fácil ao sertão com suas pastagens propícias à vida pastoril. Requereram as sesmarias no intuito de obter terras que, ao mesmo tempo, fossem úteis para a criação de gado – no sertão – e para o plantio das lavouras – nos brejos. Sabe-se que a idéia dominante dessa primeira leva de habitantes focava-se na criação de gado. De início, a agricultura significava apenas uma necessidade de abastecimento. Mais tarde, porém, com os indígenas aldeados e a população aumentando, os sítios dos brejos foram adquirindo importância sobretudo depois da grande seca de 1691.

Sobre a formação étnica dessa gente Joffily afirma que os elementos tupi e cariri entraram com "quinze ou vinte mil indivíduos para a formação do povo paraibano" e "o elemento africano fez-se também sentir desde logo, mais em grau muito mais baixo do que aqueles" (*Ibid*:152) - e, mesmo se com o desenvolvimento da cultura do algodão, o elemento africano tenha aumentado consideravelmente, Joffily destaca que "a Paraíba era uma das províncias que menos escravos possuía, relativamente à sua população livre" (*Ibid*:152-153).

Esse estado de coisas deve ter-se refletido na decadência da produção açucareira na segunda metade do século XIX, depois da sua fase áurea a partir do século XVII, quando crescia a procura do mercado externo. Deu-se também o fato de a Alemanha ter aperfeiçoado a produção do açúcar de beterraba no século XIX tornando-a comerciável. Embora o produto fosse de pior qualidade que o da cana-de-açúcar, era, em compensação, mais barato, o que facilitou sua penetração na Europa. Houve também a concorrência cubana, com açúcar mais qualificado vendido a preços mais convenientes para o mercado externo. Ao

longo do século XIX, quando a cotação do açúcar brasileiro oscilou em crises contínuas, a indústria açucareira da Paraíba sofreu, conseqüentemente, uma queda de produção. Galliza (1979:34) afirma que, a par com esse problema, a economia paraibana ressentiu-se com a precariedade das vias de comunicação, com estradas ineficientes e transporte de mercadorias feitas por mulas. Em 1860 existiam em funcionamento na Paraíba duzentos e quatorze engenhos mas sua produção era precária, se confrontada com a de Pernambuco e Alagoas.

Entretanto, instalada na zona algodoeira, a localidade de Pilar apresentava elevada produção açucareira, contando com vinte e três engenhos em meio aos terrenos mais secos onde era praticada a cultura do algodão. Esse era, portanto, em 1855, um típico município de economia mista. Nessa época, ao arrefecer a economia açucareira, a pecuária passou a ser paulatinamente fortalecida. Introduzida anteriormente a para o abate e meio de transporte, a criação de gado motivou o povoamento do sertão, onde teve ampla expansão. No final do século XVII os paulistas Domingos Jorge Velho e Teodósio de Oliveira Ledo fundaram currais em áreas sertanejas. O comércio do couro tornou-se rentável e figurava, na primeira metade do século XIX, ao lado do açúcar e do algodão como produto de exportação.

Quanto à cultura do algodão, há diversificação de opiniões. Segundo Galliza, Lyra Tavares afirmou que seu início se deu nos brejos da Borborema, expandindo-se depois pelas caatingas. Já Irineo Joffily ressaltou que ela teve seu início nos terrenos das caatingas (*Ibid*:25). Os engenhos algodoeiros eram extremamente precários e rudimentares, embora desde os últimos anos do século XVIII já existissem culturas regulares e só na vigência do governo de Delgado de Castilho houve empenho para substituí-los por tipos mais eficazes. No final do século XVIII, aliás, com a Revolução Industrial da Inglaterra, havia, de acordo com Medeiros e Sá (1999), preocupação da parte do governo da Paraíba pela "paixão e única ambição pelo algodão" porque, segundo esse autor, "o algodão representava uma ameaça para a mandioca, o pão do povo pobre e para a cana-de-açúcar" (Medeiros e Sá, 1999:63-64). Em 1789, o governador Delgado de Castilho acusa os senhores de engenho de desampararem a produção de cana e se voltarem para o algodão cuja rusticidade de processamento demandava

numerosa mão-de-obra, além de implicar em derrubada de matas.

Até 1805 a média anual da produção algodoeira da Paraíba era de 42.702,57 arrobas, que é muito reduzida se comparada com a da "década de ouro – quando só Mamanguape produz 54.000 arrobas (*Ibid*:64). Essas cifras demonstram, segundo o mesmo autor, que os escravos estariam sendo deslocados para os algodoais e os engenhos foram ou desativados ou funcionavam com um terço de sua capacidade. De acordo com Medeiros e Sá, Eisemberg assinalou que esses fatos ocorriam "na época da colheita do feijão, milho e algodão, obedecendo a uma sucessão que precedia a safra de cana. Esta puxava de novo o plantel de escravos para o engenho" (*Ibid*: 64-65).

Pilar apresenta-se como município que deve muito do seu desenvolvimento à movimentação agrícola algodoeira. Já no final do século XVIII não apresentava mais nenhum engenho e derivados de cana. Investigando os inventários de Pilar nas primeiras décadas do século XIX, Galliza (1979) põe em evidência a importância da presença do algodão naquela localidade.

Quando ocorreu a abertura dos portos do Brasil, em 1808, "o algodão realizou sua verdadeira revolução no Agreste, favorecida pela crise que as guerras napoleônicas provocaram na cultura do algodão das Colônias e dos países em conflito". E "a quebra do exclusivo comercial punha Pernambuco (para onde a Paraíba escoava seu produto) em contato direto com os grandes compradores como Inglaterra e França." (Medeiros e Sá, 1999:65). Por esse motivo, em 1817, grande parte da agricultura do brejo paraibano já estava sendo substituída pelo algodão, que passa a ser a principal atividade agrícola.

Galliza ainda aponta o quanto à procura pelo algodão brasileiro por parte do mercado inglês fez "desenvolver a cultura da malvácea no agreste paraibano, cujo clima seco facilitou sua expansão. O agreste tornou-se, então, o grande centro produtor algodoeiro. Em 1815, ao ser efetuada a arrecadação dos impostos gerais, só o dízimo do algodão atingiu 25.668§475 rs., elevando-se para 45.655§203 rs. em 1816" (Galliza, 1979:26). E "a grande expansão da cultura algodoeira, na década de 1860, foi devida às cotações excepcionalmente elevadas de mercado externo, em conseqüência da Guerra de Secessão, que interrompeu as exportações do algodão norte-americano" (*Ibid*:44).

Poderíamos dizer ainda que "a cultura algodoeira penetrou nos engenhos e proliferou no vale do Rio Paraíba e do Mamanguape". A partir do exame de inventários, Galliza percebe roçados de milho, algodão, mandioca, feijão em engenhos, que, assim, se tornaram "empresas híbridas, uma vez que mantinham junto de suas 'moitas' descaroçadores de algodão" (*Ibid*). Mas "foi a agreste a região por excelência do cultivo e produção algodoeira... Nos municípios de Pilar e Independência, as bolandeiras se multiplicaram e surgiram também máquinas modernas de descaroçar algodão, conforme demonstram os inventários" (*Ibid*:45).

Quanto ao trabalho na cultura do algodão, como esta

> "não exigia grandes capitais para sua expansão, nem avultado número de braços para o seu cultivo, a lavoura algodoeira esteve ao alcance de sitiantes, moradores, pequenos proprietários e até mesmo de escravos... Além de plantação fácil e acessível às diferentes camadas sociais, ajuntou-se a culturas de subsistência, ou seja: fava, milho, feijão e mandioca. Esse hibridismo nos roçados algodoeiros fez com que os homens livres se sentissem estimulados a trabalhar neles, devido à alimentação certa e variada que lá encontravam" (*Ibid*:46).

Ao que parece, inclusive, os escravos e trabalhadores no algodão eram muito melhor alimentados do que os dos engenhos. Ao se referir também a artigo publicado em 1861 que fala dos escravos mais bem alimentados no algodão do que na cana, Galliza diz que "a cultura do algodão forma nossa pequena lavoura, proporcionando ao trabalhador recursos por viver em independência, enquanto o lavrador da cana é quase sempre um servo adstrito de engenho" (*Ibid*:47). Também, "nos inventários pesquisados em municípios algodoeiros, como Pilar, ..., há indicações de que a lavoura algodoeira tivesse empregado em maior escala mão-de-obra escrava até o final da primeira metade do século XIX, enquanto que, após 1850, a mão-de-obra cativa teria sido utilizada em menor quantidade, nesta atividade econômica" (*Ibid*). De fato,

> "na segunda metade do século XIX, os inventários registraram vários casos de pessoas que se dedicaram à atividade algodoeira não possuírem escravos. Geralmente, quando a escravaria foi mais acentuada, os falecidos eram senhores de engenho, ou donos de rebanhos. Constituíram exceção pessoas que só se dedicaram à atividade algodoeira terem muitos cativos..." (*Ibid*).

Sendo assim, não havia vantagem da parte dos fazendeiros de manter o braço escravo no decorrer de todo o ano tendo em vista que a lavoura algodoeira tem o ciclo vegetativo curto, de maio a dezembro. Com a elevação dos preços do cativo, depois de 1850, os fazendeiros perceberam que seria menos dispendioso pagar baixos salários a homens livres do que comprar escravos.

A valorização do algodão no mercado externo atuou em todos os níveis, proporcionando tanto recursos pecuniários aos fazendeiros quanto uma sensível melhora na situação sócio-econômica da Paraíba, com mais da metade da receita de arrecadação. Houve também a exploração da cultura cafeeira no brejo paraibano, mas com irrisória participação da mão-de-obra escrava, pois se deu no momento de evasão de cativos para o sul do país e transição para o trabalho livre.

Por seu turno, a pecuária tornou-se outra fonte de renda para a Paraíba, na segunda metade do século. O gado passou a ser elemento indispensável à economia, segundo ainda a mesma autora, por subsidiar a alimentação e, além de ser empregado como força de trabalho nos engenhos, figurava na exportação do couro. De resto, não podemos negligenciar o fato de o gado ter penetrado antes do algodão na balança econômica, muito embora a cultura algodoeira tivesse desempenhado importante papel na integração do agreste paraibano. No entanto, os currais do agreste não tiveram nem a mesma importância nem o mesmo vulto daqueles do sertão. Os criadores dos brejos adquiriram terras no agreste e lá, no intervalo de uma e outra margem, confinavam o gado anteriormente utilizado como força de transporte e trabalho nos engenhos.

Houve também o aumento demográfico no agreste com suas lavouras de subsistência, que, desde o início do povoamento, eram cultivadas em áreas úmidas, com as águas dos rios durante o inverno e com cacimbas, no verão. Esse fator, sem dúvida, impulsionou a ampliação da criação e da agricultura, que passaram a disputar terras, provocando um conflito que resultou em medidas tomadas pela administração da província, 1855 – a atividade criatória seria deslocada para o sertão, ficando o agreste somente com a agricultura. A esse respeito Galliza assinala que houve protesto da parte dos fazendeiros e criadores que alegavam que o deslocamento do gado para o sertão se opunha

a seus interesses econômicos devido às enormes distâncias entre sertão e brejo. A falta de condições climáticas também era adversa. Como conseqüência dessa resolução provincial o número de engenhos nos vales dos rios aumentou, mas não conseguiram extinguir de todo a criação no agreste. Na segunda metade do século XIX, ela continuava a existir, embora tivesse sido no sertão que a atividade criatória expandiu-se com intensidade.

Por fim, Medeiros e Sá (1999) lembram que os resultados demográficos de expansão algodoeira foi a da condução de escravos para o interior, tal como aparecem na Estatística da População da Província, em 1851. Nesta, "as freguesias que possuem maior número de escravos são as mesmas que se destacavam como produtoras de algodão" (Medeiros e Sá, 1999:66).

Vale então agora investigar um pouco da presença do escravo na Paraíba, especialmente na região foco desta pesquisa, pois, segundo Galliza (1979), "a escravidão foi o sustentáculo da economia paraibana, sobretudo nos tempos coloniais. A colonização da Paraíba teve início com a agricultura da cana-de-açúcar, que, por muito tempo, representou sua principal força econômica. Mas foi o braço escravo que possibilitou o seu desenvolvimento" (Galliza, 1979:22). Segundo ela, "o primeiro engenho foi fundado nas terras banhadas pelo Tibiri, em 1586, as custas da Fazenda Real. E à medida que as unidades açucareiras se multiplicavam pela várzea do rio Paraíba, aumentava a necessidade de suprimento da mão-de-obra escrava" (*Ibid*). Mas vejamos detalhadamente.

Segundo Porto (1991), "a entrada do negro na História da Paraibana, em termos de fixação, começou logo depois da fundação da Cidade de Nossa Senhora das Neves, depois Filipéia de Nossa Senhora das Neves, naquele 5 de agosto do ano da graça de 1585. Precisamente, dois anos depois da ereção do 1° Engenho de Açúcar – o São Sebastião – ali mesmo no Tibiri – no dia 20 de janeiro de 1586" (Porto, 1991:281). Segundo ele, "fora uma exigência à própria estabilidade da recém-fundada Cidade Real, sob os auspícios de Felipe II de Espanha e I de Portugal, fosse adotado regime de trabalho – como o da monocultura de cana-de-açúcar; patriarcal, o de família monogâmica e escravocrata, o econômico" (*Ibid*). Mas, além do eito dos canaviais,

> "teve acesso o escravo negro às Ordens Religiosas, grandes latifundiários; às residências senhoriais, como fâmulo, mucama, negro de recado; às oficinas de artesanato; às coorporações de ofício – de sapateiro, ferreiro, marceneiro, alfaiate; ao comércio de retalho, como mascate; às estivas portuárias etc. e aos trabalhos de aluguel. Foi tudo o negro escravizado nesses brasis nordestinos, principalmente, onde serviu de besta de carga, ou de material em orçamento nas construções, fossem bélicas, residenciais ou sacras" (*Ibid*:288).

Mello (1991) também lembra que "os negros estiveram presentes às lutas que marcaram os primeiros sessenta anos de vida da Paraíba, quer na conquista quer na guerra holandesa..." (Mello, 1991:114). E, de fato, contavam-se os africanos em centenas nas tropas. A partir desse momento e durante todo o período colonial houve a militarização dos negros por parte dos portugueses que se agrupavam, separados dos brancos, em tropas exclusivamente compostas por negros.

Quanto à sua importância econômica seria redundante falar do papel que desempenharam nos engenhos não fosse talvez para reforçar que a mão-de-obra negra era a única utilizada, tendo havido sempre resistência à sua substituição. De fato, até 1850, a vinda de escravos para o Brasil não cessou. De tal forma estava arraigada a dependência do branco pelo trabalho escravo que, na época, não se concebia a sobrevivência sem ele. Por isso, quem tinha meios investia na compra de escravos - e tanto os holandeses quanto as ordens religiosas sempre contaram também com os negros e os mestiços.

Apesar de importantes para os brancos, esses mantinham-nos mal alimentados e sempre sucumbiam quando grassavam secas ou pestes. Assim, ainda assinala Mello, começaram a espoucar as revoltas de escravos, com fugas e formação de quilombos. O quilombo de Cumbe ganhou renome e destacou-se entre outros no final do século XVII até as primeiras décadas do século XVIII. Já em meados do mesmo século o quilombo que adquiriu maior importância foi o do Espírito Santo.

Galliza (1979) reforça essa tese, comentando que, na Paraíba, apenas dois quilombos situados no litoral, perturbaram a ordem. O mais importante deles, denominado Cumbe (hoje Usina Santa Rita), foi formado por escravos oriundos de Palmares, além de também contar com índios catequizados em suas fileiras.

Esses quilombolas passaram a fazer incursões pelo interior paraibano, espalhando o pânico com roubos e assassinatos que cometiam. A destruição de Cumbe deu-se graças a uma expedição particular, nos primórdios do século XVIII, organizada por João Tavares de Castro, que a financiou. O quilombo do Espírito Santo, segundo Galliza (1979:96), foi destruído pela polícia da Paraíba, em 1851. Outros quilombos, mais discretos e só raramente registrados pela historiografia, não motivaram a ação governamental, por não provocarem tumultos.

Galliza lembra, por exemplo que o "jornalista paraibano Ivaldo Falconi admitiu ser a comunidade negra de Caiana, localizada no município de Alagoa Grande 'remanescente de um quilombo formado muito antes da Abolição, por negros fugitivos de engenhos de Campina Grande, Alagoa Nova, Areia e Alagoa Grande'". Mas que o "isolamento que foi imposto ao ajuntamento pelo terreno acidentado e dificuldade de vias de acesso e, também, a vida pacata dos seus membros fizeram com que ele permanecesse ignorado pelas autoridades públicas e proprietários rurais" (*Ibid*:96-97).

Esta autora destaca, por outro lado, que

> "antes da segunda metade do século XIX, quando se mantinha o comércio negreiro com a África, e o preço do escravo era baixo, o cativo foi regularmente utilizado na lavoura algodoeira. Segundo Irinêo Joffily, ela chegou a rivalizar, em número de negros, com os engenhos de açúcar. Os inventários de fazendeiros de algodão da primeira metade do século XIX, existentes no 1° Cartório de Pilar, denotam a presença de escravos, alguns deles de maneira mais acentuada. José Cabral de Vasconcelos, que se dedicou à atividade criatória e a cultura algodoeira, teve 18 escravos. Dos bens de Romualda Maria da Conceição constam 13 escravos, e , através do inventário, percebe-se que os rendimentos do casal eram provenientes do plantio e comércio do algodão" (*Ibid*:23).

Além disso, "os dados estatísticos existentes nos livros de Irinêo Joffily e de Irineu Ferreira Pinto,..., mostram a presença de escravos na Paraíba, alcançando e porcentagem de 14,36 por cento de sua população, em 1811 e 13,64 por cento, no ano seguinte" (*Ibid*). Já na página seguinte, a autora aponta que deve haver engano nesses recenseamentos porque a população geral decaiu e não houve nem epidemia nem nada naqueles anos para fazer decair a população.

Por fim, Mello (1991) ressalta a grande presença dos negros entre a

população paraibana até a primeira metade do século XIX. Numa estimativa para 1811 e 1812, o percentual de escravos era de aproximadamente 14% da população. Em 1841 também algo em torno de 14%. Contudo, da soma da população negra livre e mulatos aos escravos, o percentual de africanos e descendentes em 1811-1812 era de algo em torno dos 60% da população total. Daí, "a derradeira conclusão que podemos tirar da obra: a Paraíba, às vésperas da Independência, era uma Capitania majoritariamente negra" (Mello, 1991:122).

Segundo Almeida (1980), em recenseamento de 1811 destacava-se: "homens: brancos 22.560; índios 1.707; pretos 4.288,; mulatos 23.621. Cativos: mulatos 7.044; pretos 1.900 Mulheres: brancas 22.640; índias 1.698; pretas 4.198; mulatas 24.114. Cativas: mulatas 6.679; pretas 2.010. Total: 122.407" (Almeida, 1980:520). Mas essas operações eram irregularíssimas e pouco se aproximavam da verdade. Tanto que no ano seguinte o resultado deu uma população menor para todos os itens acima com exceção dos cativos pretos (bem maior), das índias (pouco maior) e cativas pretas (bem maior) com população total de 95.162. Já em 1825, registrou-se 20.000 escravos na Paraíba; em 1861, 30.000 e em 1872, 21.526. Em 1880, teríamos 25.596 escravos, sendo 1.843 em Pilar (maior número depois da capital) (*Ibid*:521).

Porém, como mostra Galliza (1979):

> "na segunda metade do século XIX a população escrava da Paraíba declinou paulatinamente. A Província tinha 28.566 escravos em 1852; 21.526 em 1872; 19,778 em 1884 e 18.785 em 1886. Segundo recenseamento de 1872, o número de cativos do sexo masculino representava 49,68 por cento da população escrava, enquanto que o do sexo feminino 50,38%. De acordo com a estatística da população escrava, no ano de 1884, 46,55 por cento era do sexo masculino e 53,44 por cento do sexo feminino. No espaço de doze anos houve um declínio de 3,13 por cento na percentagem de escravos masculinos, enquanto a feminina se elevou de 3,02 por cento. A diminuição mais acentuada dos escravos masculinos foi em decorrência, sobretudo, do tráfico interprovincial de cativos, que deslocou mais homens do que mulheres par a lavoura cafeeira" (Galliza, 1979:36).

Galliza diz ainda que:

> "Ao longo da segunda metade do século XIX o número de escravos na Paraíba declinou. No ano de 1852, sua população servil era de 28.546, e representava 13,3 por cento do total de habitantes da Província. O primeiro censo demográfico

nacional, realizado em 1872, revelou que o número de cativos caiu para 21.526, sendo apenas 5,7 por cento da soma de seus habitantes. Entre 1872 e 1884, a população escrava sofreu um declínio de 8,1 por cento, caindo para 19.778. Nos últimos anos do Império, a redução de cativos foi mais acelerada, pois entre 1884 a maio de 1887, o número de cativos caiu para 9.448, havendo uma perda de 52,2 por cento" (*Ibid*:111).

Leal (1989) também destaca recenseamento procedido na Paraíba em 1875, o qual "acusou a presença de 375.541 pessoas, sendo do sexo masculino 175.074 e do feminino 200.467, verificando-se, assim, um excedente de 25.393 mulheres. Dos indivíduos do sexo feminino, apenas 194 não eram brasileiros, sendo que o número de homens estrangeiros atingia 648. O número de escravos era de 22.642, sendo 11, 549 homens e 1.063 mulheres. O elemento indígena contribuiu com 6.901 homens e 7.399 mulheres" (Leal, 1989:193).

Almeida (1980) assevera ainda que fora extraordinário o número de escravos mortos ou vendidos para o sul na seca de 1877/79. Em 1883, segundo ele, registra-se 20.637 escravos, sendo 1.185 em Itabaiana do Pilar (Almeida, 1980:521). Ainda, para ele, em 1884 o total de escravos reduzia-se a 19.949 – e estes cada vez mais "clarificados" pela proibição efetiva do tráfico de 1850 e pelos cruzamentos (*Ibid*:523). Com efeito, Almeida lembra que o "elemento português" se sobressaiu no território. E, "acentua-se sua hegemonia étnica nas classes superiores. Não importa que sejam ou não *brancos puros*, se conservam os caracteres antropológicos da raça. Demais, se nos primeiros tempos do povoamento, o colonizador cruzou com maior intensidade, depois, com a constituição da família e a veleidade aristocrática do império, surgiu o preconceito de cor, evitando os consórcios desiguais. As senzalas continuaram, todavia, a fornecer o contingente menos ponderável da mestiçagem que se recruzava" (*Ibid*).

O declínio da escravidão na Paraíba é fato inconteste para a segunda metade do século XIX e algumas questões devem ser levantadas. O fascículo 9 da Secretaria de Educação e Cultura (s/d) do governo da Paraíba lembra que em 1851 a Província contava com 28.473 cativos e os municípios do semi-árido apresentavam maior contingente de escravos que os do litoral e brejo (Secretaria de Educação e Cultura, s/d:8). É ainda asseverado o acelerado declínio da

população escrava na segunda metade do século XIX: "no conjunto da Paraíba, os 28 mil 546 cativos de 1850 reduziram-se a 19 mil 778, em 1884, a 9 mil 400 em 1888, e a 8 mil meses após, quando da declaração da Lei Áurea" (*Ibid*).

A Inglaterra, entretanto, exerceu pressão para que o Brasil extinguisse o tráfico negreiro em 1850, ocasião em que se dava a expansão da lavoura de café no Sul. Como conseqüência, houve um grande deslocamento de negros de várias províncias, com a elevação de preço do escravo. Nessa ocasião deu-se também o recuo do açúcar brasileiro no mercado externo, o que levou os senhores de engenho a se desfazerem de seus cativos. A seca de 1877-1879 acentuou ainda mais a evasão de mão-de-obra escrava para o Centro-Sul do país, onde se localizava a lavoura cafeeira.

Durante a guerra civil nos Estados Unidos houve grande demanda pelo algodão brasileiro. Na mesma época, acentuaram-se os movimentos abolicionistas e emancipacionistas. Na Paraíba, a grande dificuldade econômica que atravessava na ocasião propiciou a extinção do regime escravocrata. A suspensão do comércio de cativos foi o primeiro passo, sublinha Galliza (1979) , para a decadência da escravidão brasileira, uma vez que interceptou a grande fonte de abastecimento de mão-de-obra cativa. Quando os ingleses realizaram incursões em águas territoriais brasileiras, para capturar navios negreiros, o Brasil, embora ferido em sua soberania, cedeu às exigências da Inglaterra e decretou o final do tráfico de africanos.

Todavia, o cerceamento do comércio de cativos coincidiu com a expansão da lavoura cafeeira. Convém ressaltar, a esse respeito, que enquanto o valor do café exportado pelo Brasil, no período de 1840-1863, ainda recorrendo a Galliza, atingiu 925.000 contos e o do açúcar, principal fonte de renda das províncias nordestinas, foi de apenas 372.000 contos durante o mesmo período. Houve grande alta no preço do negro no Sul. Assim, embora a escravaria não fosse acentuada na Paraíba e houvesse ampla oferta de mão-de-obra, os fazendeiros permaneciam apegados à utilização do escravo porque, para a maioria deles, só os cativos asseguravam uma boa produtividade. Com isso, o trabalho livre ficava em segundo plano. O deslocamento de escravos para o Sul deveu-se à necessidade da lavoura cafeeira, que se expandia pelo Oeste de São Paulo. Para

reagir a essa evasão a Província elevou o imposto sobre o escravo despachado, numa tentativa de contê-la e durante a grande seca de 1877-79, esse tributo foi novamente aumentado, pois o tráfico interprovincial se intensificou em grande proporção. Por conta dessas altas taxas sobre escravos embarcados, a Paraíba tentou evitar que a Província perdesse a mão-de-obra escrava. Mas a situação perdurou, com o contrabando que começou a ser praticado. Durante a grande seca o tráfico interprovincial atingiu proporções nunca vistas, pois o flagelo, penalizando os fazendeiros, levou-os a desfazer-se de seus cativos.

Apenas na década de 1880 foi que o tráfico interprovincial extinguiu-se, quando as províncias cafeeiras do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo estabeleceram pesados impostos sobre os escravos importados. Foi a lei Saraiva-Cotegipe que, "em 1885, aboliu definitivamente o comércio interprovincial de escravos" (Galliza, 1979:121).

Vale destacar, por outro lado, que embora a Paraíba tenha incentivado a vinda de colonos estrangeiros por intermédios de leis, como a de 1873, por várias razões não houve a instalação de colonos europeus na Paraíba. Também, a "grande seca de 1877-1879 estimulou o aproveitamento da mão-de-obra livre, não só por ter ocasionado um maior esvaziamento de escravos, mas por haver provocado uma grande migração do interior para o litoral" (*Ibid*:129-130). Pode-se contar algo em torno de 35.000 o número de retirantes que ocupou a capital em 1878 – e tão grande era esse número de retirantes sem meios financeiros que o presidente da província solicitou ao governo imperial transporte para deslocar os flagelados para a Amazônia.

Enfim, se a Guerra do Paraguai e a seca de 1877 contribuíram para o decréscimo da massa de escravos, o principal fator para esse declínio consistiu mesmo no tráfico interprovincial. Mas, segundo Galliza, esse tráfico, "que deslocou quase quatro mil escravos para a lavoura cafeeira nos anos 1850-1888, não foi o único fator responsável pela diminuição de escravos na Paraíba. As epidemias, as manumissões e as pressões criadas pelo movimento abolicionista também contribuíram para a redução da população cativa" (*Ibid*:139). Segundo consta, só a cólera teria dizimado "2.982 cativos o que representou 10,4 por cento do número de escravos existentes na Paraíba, em 1852" (*Ibid*).

Devemos ainda destacar que as classes dominantes paraibanas recorreram a artifícios a fim de manter a oferta de escravos e a produção agrícola: destacam-se aí a importação do elemento servil por via de contrabando, vigente na região de Goiana, junto à fronteira pernambucana e o acentuamento da exploração da mão-de-obra escrava. Como resultado disso, segundo o fascículo da Secretaria de Educação e Cultura (s/d), "os quilombos voltaram a crescer na segunda metade do século XIX". Assim, "em **1851**, as autoridades anunciaram a destruição do mocambo do Espírito Santo, no distrito desse nome". E - o que nos é muito relevante - "data dessa época a maioria dos **estoques residuais afro-negros** em Paratibe, no litoral, Serra Redonda no município desse nome, **Matão [em Gurinhém]**, da serra da Caiana, em Alagoa Grande, e Livramento em Princesa Isabel"[38] (Secretaria de Educação e Cultura, s/d:9). Para esta publicação, enfim, "isso significa que a Abolição não pode ser entendida fora das lutas afro-negras dentro das quais se verificou" (*Ibid*).

Porém, há que se voltar a considerar questões conjunturais mais amplas para pensar a questão da Abolição. Galliza (1979) argumenta que

> "as primeiras manifestações emancipacionistas ocorreram na década de 1860. Fatores de ordem externa e interna concorreram para o enfraquecimento da escravidão brasileira. A Guerra Civil dos Estados Unidos, que culminou com a abolição da escravidão naquele país, contribuiu para o descrédito da instituição servil no Brasil. Porém, um dos acontecimentos que mais estimularam o crescimento da pressão emancipacionista, que visava a extinção gradual da escravidão, foi a Guerra do Paraguai. Grande foi o impacto desse conflito sobre a escravidão brasileira, pois, além de serem libertos escravos para participar da luta, a oficialidade brasileira passou a responsabilizar 'a forma antiquada de seu sistema de trabalho' pelas debilidades orgânicas do país" (Galliza, 1979:164).

Além disso, o "Imperador premiou com títulos de nobreza aos senhores que forneceram escravos para lutar na guerra e propôs, em 1867, a aplicar 100 contos de réis, de seus próprios bens, na aquisição da liberdade de cativos que se ajuntassem às tropas da nação... A Paraíba, a exemplo das demais províncias brasileiras, cooperou com recursos humanos para a guerra, mandando cerca de 3.000 soldados" (*Ibid*:165). Devemos lembrar ainda que o movimento libertário

[38] Infelizmente, esta publicação não cita em seu texto as fontes de onde tirou essas informações acerca desses quilombos (especialmente o de Matão) em meados do século XIX.

foi fortalecido pelos clubes emancipacionistas e pelo jornalismo anti-escravista; pela Lei do Ventre Livre que em 1871 concedeu liberdade aos rebentos de escravos; pela criação de um fundo de emancipação, que, por cotas, permitiu aos escravos contribuírem com seu próprio pecúlio para obterem a liberdade - e em Pilar, entre 1875 e 1886, apenas 41 escravos foram alforriados pelo fundo e pecúlio. Por fim, a Lei Saraiva-Cotegipe (ou Lei dos Sexagenários) dava liberdade aos escravos com mais de "sessenta anos, ficando eles a prestar serviços sem remuneração ao seu senhor por mais três anos a título de indenização de sua alforria; aboliu o comércio interprovincial de escravos, criou uma nova tabela de preços para a libertação dos escravos através do fundo de emancipação; mandou proceder a nova matrícula dos escravos. Obrigou os libertos a permanecerem no mesmo município durante cinco anos após a manumissão e a manterem-se empregados" (*Ibid*:177).

Na Paraíba, o movimento abolicionista surgiu em Areia. Assim, quanto ao Abolicionismo na Paraíba, especificamente, a publicação de Secretaria de Educação e Cultura (s/d) ressalta a existência de comissões de manumissão em diversos municípios, as quais cuidavam da libertação, por compra, dos escravos. A Emancipação Areiense teria tido destaque à época e seria uma frente única pela abolição, envolvendo proprietários esclarecidos, sacerdotes e profissionais liberais. Em "conseqüência, Areia libertou seus escravos antes da Lei Áurea de 8 de maio" (Secretaria de Educação e Cultura, s/d:9) Mas, "o anterior surgimento, no Brejo, da praga da gomose, que afetou os canaviais e empobreceu os senhores de engenho, sugere porém que não existia, nesse precoce abolicionismo, semelhante ao do Ceará, nenhum humanitarismo por parte das classes dominantes areienses", pois "tratava-se, antes, de realismo e de cálculo dos que já não podiam sustentar seus escravos" (*Ibid*).

Galliza, em outra publicação (1987), aprofunda as considerações sobre o início do movimento libertário no brejo paraibano - que fundou, em 1873, a sociedade Emancipadora Areiense, exclusivamente dedicada à causa emancipacionista - lembrando que "diversamente do que ocorreu na maioria das províncias brasileiras, o movimento anti-escravista na Paraíba nasceu no interior, para depois penetrar na capital. Surgiu e teve campo de ação mais

amplo em Areia, município encravado no brejo paraibano e não na Capital da Paraíba, cidade litorânea e centro-político-administrativo da Província" (Galliza, 1987:252). Segundo ela, "o papel relevante de Areia na campanha contra a escravidão se deveu a seu florescimento econômico na segunda metade do século XIX, que possibilitou os filhos dos comerciantes e de proprietários rurais estudarem em Universidades européias ou graduarem-se na Bahia e Pernambuco" (*Ibid*). Galliza sustenta ainda que "essa sociedade usou de uma variedade de táticas, desde a prática bem sucedida de estimular a concessão de alforrias até a de promover a fuga de escravos. A 'Emancipadora Areiense', como outros abolicionistas da década de 1880, adotou medidas radicais para apressar a extinção da escravidão. Seus agentes agiram diretamente nas senzalas, instigando fugas de cativos" (*Ibid*). Por fim, "quando foi sancionada a Lei Áurea, o número de cativos existentes na Paraíba era bem reduzido", o que a leva a afirmar "que a extinção da escravatura pouco afetou a economia paraibana. Não tínhamos uma lavoura sequiosa de braços" (*Ibid*:254).

A Paraíba seria, ainda, segundo publicação de Secretaria de Educação e Cultura (s/d), uma "província empobrecida que se via obrigada a liberar seus cativos" e, por isso, "não se ter verificado, como no Sul, transição do escravismo para o capitalismo" (Secretaria de Educação e Cultura, s/d:9-10). Em geral, "tornou-se fácil aos proprietários, desobrigados da manutenção, situar os ex-escravos como agregados e cabras do eito". Por fim, "O chamado trabalho 'sob sujeição' acentuou-se. E um verdadeiro servilismo, de natureza feudal, oficializou-se". Em lugar "do escravismo passou a vigorar o cambão, forma de trabalho não remunerado por meio do qual os agregados se obrigavam a prestar dias de serviço gratuitos aos proprietários" (*Ibid*:10).

Mas vejamos mais detalhadamente os processos de manumissões que, enfim, nos dão luzes sobre a liberdade dos negros a partir da sétima década do século XIX, iluminando também as relações que estes podiam ter com seus senhores, bem como com as possibilidades de liberdade e trabalho livre.

Galliza (1979) fez minucioso estudo de Livros de Notas em cartório para, pesquisando as cartas de alforria, focar as manumissões e entender assim o processo das libertações dos escravos na Paraíba (as motivações dos senhores e

a posição do escravo no processo). Assim ela justifica este seu trabalho:

> "As manumissões também contribuíram para o declínio da escravidão na Paraíba. Ao estudarmos o processo da manumissão, destacamos, sobretudo, as alforrias gratuitas, condicionais e compradas. Enquanto as primeiras denotaram, na maior parte dos casos, gestos humanitários do senhor, no segundo tipo, os senhores, alforriando seus cativos, condicionaram a sua libertação à prestação de serviços, por períodos vários, inclusive até a morte do senhor. O escravo também comprou sua liberdade com o fruto de suas próprias economias. A Lei de 1871 assegurou ao cativo a sua manumissão, desde que ele tivesse um pecúlio correspondente ao seu valor..." (Galliza, 1979:19).

Mas vejamos mais detalhadamente. Segundo a autora, "o processo de manumissão conduziu muitos escravos à liberdade. Desde os tempos coloniais os senhores tinham o direito de alforriar seus cativos. A manumissão era considerada legal se concedida tanto por uma declaração no batismo, como por testamento, ou através de carta de alforria. Esta última forma foi o instrumento mais comumente usado para libertar o cativo" (*Ibid*:139-140).

Afirma Galliza que "a carta de alforria[39] era redigida pelo proprietário do escravo ou pelo seu procurador, datada, assinada e atestada por duas testemunhas. Mas, para que ela ficasse legalizada, o seu registro era efetuado em cartório e era transcrita no livro" (*Ibid*:140). A "concessão de alforria, através dos Livros de Notas era geralmente feita sob aspectos diversos". Vejamos:

> "1) o senhor alforriava gratuitamente seu escravo, sem lhe impor nenhuma condição; 2) liberava o cativo gratuitamente, mas condicionava sua manumissão à prestação de serviço ao senhor ou aos seus parentes; 3) a aquisição da alforria pelo próprio escravo ou por liberto que, com o pecúlio formado com o seu trabalho, comprava a liberdade de parentes mais próximos; 4) manumissão por iniciativa de terceiros, derivada de ação judicial ou obtida com dinheiro dos cofres públicos; 5) finalmente, o legado ou doação de liberdade por testamento. As manumissões obtidas por testamentos, nem sempre eram gratuitas. As libertações provenientes de ação judicial ocorreram, em maior número na fase abolicionista, quando as causas pleiteadas, em nome dos escravos, encontraram maior acolhida na justiça" (*Ibid*:142-143).

Se as alforrias gratuitas (sem nenhuma condição) representam quase metade de todas as cartas pesquisadas pela autora, quais teriam sido as razões

[39] E vale lembrar que as mulheres escravas foram alforriadas em maior número do que os homens.

que "levaram os senhores a alforriar gratuitamente seus escravos? As declarações contidas nas cartas fizeram referências diretas aos 'bons serviços', lealdade e dedicação do escravo ao senhor ou a seus pais. Algumas delas (...) falaram do amor do escravo pelo senhor e vice-versa. Esse sentimento de amizade contribuiu mais fortemente para a outorga da liberdade, quando o senhor ou senhora criava o cativo 'como filho'" (*Ibid*:144). Ainda, algumas alforrias eram preparadas quando o proprietário estava prestes a morrer e declarava que o cativo havia cuidado dele(a) ou porque prestaram bons serviços. Também os laços de parentesco suposto ou consangüíneo (prováveis filhos ou sobrinhos dos senhores, além dos meninos escravos afilhados dos senhores no batismo). Por fim, a doença e a velhice foram também motivos de manumissões gratuitas, que foram a maioria - 62% desse tipo de alforria. Já "pouco mais de um quarto das libertações (25,6 por cento), foram obtidas por meio de pagamento feito em dinheiro, mercadoria, gado, imóveis etc. Essas alforrias foram pagas com recursos econômicos do próprio escravo, dos seus parentes e, em alguns casos, dos protetores" (*Ibid*:147). Vale lembrar também que embora a prática de o cativo comprar a alforria tenha existido ao longo do Brasil colonial e monárquico, o escravo só teve amparo legal para adquirir sua liberdade, mediante pagamento do seu valor, a partir de 1871, após a promulgação da lei do Ventre Livre" (*Ibid*:148). Então,

> "os recursos usados pelo escravo para a aquisição de sua alforria eram provenientes de atividades diversas. Não foi raro cativos cultivarem para si terras cedidas pelos seus senhores, nos feriados ou dias santos, formando assim uma poupança com o fruto do seu trabalho. Em 1871, em Areia, o escravo Benedito plantara algodão e comerciava com o produto. Há indicações de que na segunda metade do século passado, durante o surto algodoeiro, cativos compraram a liberdade com dinheiro oriundo dessa atividade econômica. Uma análise das cartas de alforria de municípios agrestinos revelam que, na época do fastígio algodoeiro e logo após esta, o número de manumissões compradas foi bem acentuado" (*Ibid*).

Quanto às Alforrias em Pilar nos anos 1862-1864, Galliza aponta que oito foram gratuitas (23,5%), sete foram condicionais (20,6%) e 19 foram compradas (55,9%).

Por fim, Porto (1991) adiciona comentários acerca das alforrias dizendo

que "as cartas de alforria, à luz das funções social, religiosa, econômica, são muito complexas, de vez que se encontram entrelaçadas infindáveis linhas de interesse diversificados, entrando em jogo, a afetividade, o sentimento de paternidade reconhecida, o temor a Deus, por se encontrarem sob o báculo e a mitra da Igreja Católica Apostólica Romana, há mais de três séculos, além da entrada na benaventurança, situação econômico-financeira etc., sempre ao bel-prazer dos caprichos da sorte ou dos prognósticos do destino" (Porto, 1991:288) - mas principalmente motivos econômicos ou religiosos predominaram sobre os estados de espírito dos senhores. Lembra esse autor também que "desde a implantação da Instituição da Escravidão Negra, neste lado do Atlântico, as cartas de alforria começaram a ter divulgação, mormente naqueles períodos catastróficos de seca, inundação, epidemia, praga nas plantações, etc. Nesses momentos, quanto menos bocas para alimentar, melhor. Além do mais, nesses casos, a carta de alforria se revestia de onerosidade" (*Ibid*). E,

> "no entanto, a carta de alforria sempre se revelou um instrumento que não correspondia à expectativa do pretenso liberto, por estar vinculada a condições e caprichos do seu senhor ou senhores, deturpando o seu verdadeiro conteúdo e finalidade. Pois, ao invés de uma libertação definitiva, criava, na maioria das vezes, expectativa paradoxal: uma manumissão-possessória. E assim foi durante todo o trajeto evolutivo da História do Brasil, nosso caso, um instrumento de prepotência do senhor, usado ao seu bel-prazer" (*Ibid*).

Mas e quanto à economia rural na região a partir do século XX? É sabido que a concentração fundiária exerce influência decisiva sobre a distribuição da riqueza. Segundo Fundação Instituto de Planejamento da Paraíba (1983):

> "no início da formação econômico-social da Paraíba, a atividade predominante era a agricultura e a cana-de-açúcar a principal cultura. A forma pela qual se organizava a sua produção estava baseada na utilização da mão-de-obra escrava e tinha no sistema de doação de sesmarias a condição de acesso à terra. Posteriormente, a necessidade de alimentação determinou a penetração para o interior, sendo concedidas aos que apresentassem 'posses para povoá-las' ares destinadas à criação de gado e plantação de lavouras alimentares. A partir do século XIX, o algodão começou a se projetar como principal cultura para a economia do Estado, superando a cana-de-açúcar que, em decorrência de crise no mercado externo, perde sua importância relativa. O crescimento da atividade algodoeira, por sua vez, estimulou o surgimento de indústrias de beneficiamento do algodão, têxtil e o aparecimento de atividades comerciais ligadas a sua

exportação" (Fundação Instituto de Planejamento da Paraíba, 1983:29).

Além disso, "neste tipo de economia que se está analisando na qual a agricultura é a principal fonte de riqueza e a terra é essencial para o exercício desta atividade, a concentração desse meio de produção implica, necessariamente, na concentração da renda e, por extensão, no monopólio do poder" (*Ibid*:). Foi assim que a oligarquia algodoeira-açucareira passou a exercer influência decisiva na estrutura econômico-social da Paraíba: "a burguesia que até idos de 1930 era constituída unicamente dos quadros de administração, do legislativo e da justiça estava subordinada diretamente a essa oligarquia que recrutava, mantinha e pessoalmente fiscalizava os seus funcionários" (*Ibid*:30). De fato,

> "mesmo com o crescimento do parque industrial e o surgimento de uma classe de comerciantes abastados, ainda se perpetuou a situação de dominação acima esboçada. Tal fato pode ser explicado, tendo em vista a maior parte dos capitais aplicados nessas atividades ter sido originário da agricultura. Por outro lado, a 'captura do governo estadual por essa oligarquia pode ser visualizada pela composição da bancada de parlamentares: basicamente integrada por grandes proprietários de terra ou apoiada por eles. Isto significando, por sua vez, a ingerência na distribuição dos cargos da administração direta e/ou das empresas de participação estatal" (*Ibid*).

Por fim,

> "Naquelas régios onde o capital se expande mais aceleradamente, apropriando-se da terra, agravando o processo de concentração fundiária e, por extensão, a concentração da riqueza, aumentando a pecuarização e, alterando as relações de trabalho até então prevalecentes, provoca uma diminuição das oportunidades de emprego. Uma parcela dessa população excedente tende, por conseguinte, a buscar garantir sua subsistência nos centros urbanos, intensificando, assim, o fluxo migratório nessa direção" (*Ibid*).

Assim, depois de abolida a escravidão, proclamada a república e com a industrialização, mudanças estruturais passaram a ocorrer nas relações de produção na Paraíba. Por exemplo, na Zona da Mata, encontramos a Usina, que é "um estabelecimento voltado para a produção de açúcar. Trata-se, segundo Moreira e Targino (1997), de uma empresa fabril que exerce também a atividade agrícola" (Moreira e Targino, 1997:58) e que se consolidou na primeira metade

do século XX, apesar da resistência dos senhores de engenho ao novo grupo emergente dos usineiros. Segundo os autores, "a mais antiga é a Usina Santa Rita, fundada em 1910 por Arquimedes C. de Oliveira com o nome de Usina Cumbe. Localizada no município de Santa Rita, ela foi adquirida em 1922 por Flávio Ribeiro Coutinho, responsável também pela mudança de seu nome" (*Ibid*:59). A Usina Bonfim, localizada em Sapé e surgida em 1917, foi anexada depois à Usina São Gonçalo ou Nossa Senhora do Patrocínio, situada em Cruz do Espírito Santo e à Usina Espírito Santo. Essas foram compradas por Renato Ribeiro Coutinho para dar origem à Usina Santa Helena[40].

Outras usinas são também referidas pelos autores acima como acabando por passar para as mãos dos Ribeiro Coutinho. Mas vale salientar que em 1924 houve a queda do preço do açúcar e a enchente do rio Paraíba levaram setor açucareiro a uma crise profunda na Paraíba. Entre 1926 e 1945 vários engenhos foram adquiridos pelos Ribeiro Coutinho, com concentração de terras, renda e poder, fortalecendo a oligarquia açucareira tradicional e ampliando seu poder de barganha. No final dos anos 60, havia cinco usinas na PB.

Ainda, "a expansão das Usinas promoveu também mudanças significativas nas relações de trabalho": A) retração das formas tradicionais de trabalho – usina consolida o sistema de morador, que era a grande mão-de-obra da usina, mas enquanto esta se expande começa a disputar terras que estavam cedidas aos moradores, foreiros e aos lavradores (e aí expulsa-se os moradores e elimina-se a categoria lavrador) que viram trabalhadores assalariados da cana. Até a virada da década de 50 para 60 ainda persistia os moradores e sua respectiva forma secular de exploração: o cambão. Ligas Camponesas vão justamente tentar extinguir o cambão na Zona da Mata e defender reforma agrária. B) expansão do assalariamento. C) surgimento da figura do fornecedor de cana. D) intensificação da sazonalidade do emprego. E) substituição do senhor de Engenho pelo usineiro. (*Ibid*:63).

Se assim se substituíram velhas por novas formas de trabalho ligadas à cana-de-açúcar, o algodão também "merece uma atenção especial pelo importante papel desempenhado historicamente na organização econômico-

[40] É importante referir a essas usinas porque consta que pessoas de Matão iam trabalhar sazonalmente nelas.

social das Microrregiões agrestinas e sertanejas" (*Ibid*:155). Segundo os autores,

> "Essa importância, como foi abordado anteriormente, relaciona-se de um lado ao fato desse produto poder ser cultivado em associação com lavouras de curto ciclo e, de outro, por ele ser explorado em todos os padrões de propriedade e por produtores proprietários e não proprietários como os parceiros e arrendatários. Além disso, a cotonicultura se constitui numa atividade complementar da pecuária e contribui para a formação da renda familiar das camadas mais pobres da população, notadamente dos pequenos produtores rurais, tendo sido também responsável pela viabilização das relações de produção do tipo arrendamento e parceria nas Microrregiões sertanejas" (*Ibid*:155-156).

Ainda,

> "a importância do algodão relaciona-se também à sua contribuição na formação da receita do estado. Nas regiões agrestinas e sertanejas, o peso do algodão na arrecadação do Imposto sobre Circulação de Mercadorias (ICM) foi sempre mais alto que o da policultura alimentar. Donde sua posição de destaque na economia agrícola estadual até fins dos anos 70. Nesse período já se observa um descenso da importância econômica do algodão, em particular, do tipo arbóreo (...). A participação relativa desta cultura no valor da produção agro-extrativa estadual declinou de 18,2% para 8,7% entre 1970 e 1980. A produção passou, nesse período, de 36.641 toneladas para 22.517 toneladas e a área colhida experimentou uma perda de 14.124 hectares" (*Ibid*:156).

Por fim, "fatores climáticos relacionados às estiagens prolongadas, além das oscilações dos preços no mercado e do atrasado processo organizacional e tecnológico da produção, são considerados como causas principais do declínio do algodão, sobretudo da variedade arbórea, nesse período (...)" (*Ibid*).

Já "no que se refere à distribuição da produção, tem-se que o algodão herbáceo vem substituindo gradativamente o arbóreo. Nos anos 70 e início da década de 80 ele era encontrado desde Sapé e Mari, descendo por Itabaiana, subindo para o Curimataú em direção à Tacima, até os limites com o Seridó e o Cariri" (*Ibid*:156-157). Vale ressaltar ainda que "a partir de 1983 a praga do bicudo começou a atacar os algodoeiros do Estado, destruindo grande parte dos algodoais existentes. Até 1985, sua ação devastadora ficou mais concentrada no Agreste." (*Ibid*:157). Desde então registram-se quedas sistemáticas da produção do algodão até os dias atuais.

Mas vejamos mais detalhadamente dados relativos à região foco desta

pesquisa.

Moreira (1988) destaca claramente uma opção pela nomeação de uma Mesorregião do Agreste paraibano. Como se lê, "o vocábulo agreste já comporta em si mesmo uma situação intermediária entre o úmido e o semi-árido. Por conseguinte, a individualidade regional relativa ao termo deve ser sinônimo de pluralismo tanto no que tange às condições naturais, como no que se refere à organização da produção" (Moreira, 1988:33). Mas, se "o Agreste constitui uma região fortemente individualizada na Paraíba, quer pela diversidade das condições naturais, quer pela diversidade da organização da produção e pela forte concentração da população (a mais alta do estado)" (*Ibid*:38), trata-se, simultaneamente, de uma região policultora-pecuarista por excelência. Todavia, "o peso destas atividades varia muito de área para área no interior da região, seja em função das limitações e/ou potencialidades oferecidas pelo meio natural ao uso agrícola, seja em função da influência exercida pelo mercado. Esta diversidade da estrutura produtiva permite identificar no seu interior oito Microregiões[41] que abrangem uma área total de 12.709 km² (22,5% do território estadual)" (*Ibid*).

Advertem ainda os autores da publicação mencionada que

> "as duas formas concretas assumidas pelo capital no seu recente processo de dominação sobre a agricultura na Paraíba, a expansão da cana e da pecuária, tem provocado profundas modificações na organização da produção. A cana e o pasto vêm se sobrepondo à policultura tradicional com efeitos não só na paisagem, como também na estrutura fundiária, nas relações de trabalho, no padrão técnico adotado pela agricultura e sobre o comportamento da população rural (a evasão da população rural observada entre 1970 e 1980 nesta região foi calculada em mais de 170.000 pessoas, o que representa um valor só comparável ao encontrado para o sertão, região esta muito mais sofrida com os rigores das estiagens prolongadas)" (*Ibid*:38-39).

Com relação à Microrregião de Itabaiana, esta

> "localiza-se dominantemente na porção meridional do Agreste Baixo da Paraíba. É composta de oito municípios [Caldas Brandão, Gurinhém, Ingá, Itabaiana, Itatuba, Juarez Távora, Mogeiro e Salgado de São Félix] e abrange 1.428 km² o que corresponde a 11,2% do total da superfície mesorregional. Até 1970,

[41] São as Microrregiões do Agreste Paraibano: Araruna, Areia, Campina Grande, Cuité, Esperança, Guarabira, Itabaiana e Umbuzeiro.

caractereizava-se, do ponto de vista da estrutura produtiva, como uma área voltada para a produção do algodão herbáceo e de uma policultura alimentar tradicional (mandioca, feijão e milho principalmente), complementada por uma pecuária extensiva de grande porte voltada tanto para a produção de carne como de leite. Os arrendatários constituíam a categoria de produtores rurais de maior significado ao lado dos proprietários. Recentemente, importantes mudanças são observadas na estrutura da produção desta região decorrentes, de um lado, da retração da atividade cotonicultura em decorrência da ação do Bicudo, e de outro, da expansão da cana e sobretudo, da pecuária. A cultura da cana alcançou, entre 1975 e 1985, os municípios de Itabaiana e Gurinhém, onde substituiu tanto a lavoura comercial (algodão herbáceo) como a policultura alimentar. Atualmente, porém, a cana acha-se praticamente desaparecida em Gurinhém e parou de se expandir em Itabaiana. Em contrapartida, é a pecuária melhorada (em especial, a pecuária de corte) que vem comandando a organização do espaço regional. O crescimento da área de pastagem artificial, de 331,3% entre 1970 e 1980 (o que equivale a incorporação de 22.442 hectares pelo pasto plantado) e o aumento do número de bovinos, correspondente a 23.841 cabeças, no mesmo período (o que representa um crescimento relativo de 33,3%) apenas anunciavam a nova dinâmica hoje assumida pela organização do espaço desta Microrregião. Esta compreende também profundas mudanças nas relações de trabalho decorrentes sobretudo do avanço do trabalho assalariado temporário o qual apresentou um crescimento relativo de 112,2% entre 1970 e 1980" (*Ibid*:40-41).

Um último conjunto de dados refere-se diretamente à questão do acesso ao trabalho e à terra. Na publicação da Fundação Instituto de Planejamento da Paraíba (1983) sustenta-se que João Pessoa em 1980 tinha 99% da população urbana e 1% rural e que "apesar dessa acentuada urbanização, o problema do emprego urbano vem a ser reflexo não apenas da geração de trabalho nas atividades industriais e de serviços, mas também daquelas concernentes à agricultura. A penetração do capital na agricultura, ao modificar as relações de produção, libera uma população que se dirige, predominantemente, para o setor urbano, agravando o problema do emprego na cidade" (Fundação Instituto de Planejamento da Paraíba, 1983:23).

Defende-se ainda que

"dos dados acima, depreende-se, em primeiro lugar, que a terra no Estado da Paraíba já passou por um processo acentuado de apropriação privada. Sendo esse um meio de produção essencial para se exercer a atividade agrícola, a apropriação impede a uma parte significativa da população condição de acesso à terra. Em conseqüência, para que outras pessoas a utilizem produtivamente, necessitam do consentimento do proprietário, submetendo-se a pagar um tributo correspondente à renda fundiária; em dinheiro, no caso do arrendamento

ser de corte capitalista, ou sob a forma de produto ou trabalho, quando não capitalista. Destaque especial merece ser dado à categoria de Ocupante em virtude de ser esta condição a que mais reflete a pressão exercida por pessoas que não têm acesso a terra; os dados evidenciam um número significativo de estabelecimentos com esta categoria de responsável, mas representando uma área relativamente pequena do total. É de se presumir que estas áreas correspondam a terras devolutas, não tendo, por conseguinte, passado por um processo de privatização" (*Ibid*:25-26).

Tem-se ainda que "a mão-de-obra familiar é basicamente utilizada nos estabelecimentos menores de 10 hectares, diminuindo sua importância à medida que se eleva a área do estabelecimento..." (*Ibid*:26) e que a "... participação maciça de membros não remunerados da família... são os pequenos estabelecimentos os que apresentam um maior número de pessoas nesta categoria, adicionado ao fato de que a renda média aí gerada é insignificante, conclui-se que, eles possuem uma força de trabalho apta a ser utilizada pelo capital nos momentos de pico de demanda de mão-de-obra nos grandes estabelecimentos." (*Ibid*).

Ainda,

"a partir dos dados anteriores sobre mão-de-obra familiar e sobre assalariados temporários, cabe observar que ambas as categorias são complementares. Em razão da sazonalidade das culturas, a força de trabalho é utilizada intermitentemente. Nos momentos em que a necessidade de trabalhadores aumenta, uma parte considerável da população utilizada provém dos minifúndios; em seguida, retornam à condição anterior. É evidente que esta combinação trabalho familiar/assalariado, ainda responde por boa parte da permanência de um contingente sem remuneração em determinadas épocas do ano; por outro lado, nenhuma das duas categorias, isoladamente, possibilita recursos suficientes para a subsistência do grupo familiar ao longo do ano" (*Ibid*:28).

Por fim,

"a integração da produção agrícola ao mercado significa sua transformação em produção de mercadorias. O agricultor passa a exercer a função de produtor de bens agrícolas, necessitando vendê-los no mercado para adquirir outros bens que não produz. Essa dependência ao mercado vem acarretar um desmembramento da unidade familiar, tendo em vista que o tamanho do estabelecimento não mais permite a reprodução de todos os que nele habitam. Alguns conseguem conjugar as duas categorias: trabalho familiar/assalariado; outros, no entanto, não conseguem o rendimento suficiente para garantir a sua força de trabalho, necessitando se deslocar para outros setores de atividade" (*Ibid*:29).

Todas essas considerações são valiosíssimas para se entender as mudanças nas relações de trabalho ocorridas entre os membros da comunidade de remanescentes de quilombos de Matão e a sociedade envolvente, como ficará em evidência a partir do próximo capítulo.

## TERRITÓRIO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E TRABALHO NA HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE MATÃO

O presente capítulo divide-se em três partes. Na primeira delas, trataremos de especificar as dificuldades para uma reconstrução dominial das terras onde se situa a comunidade de Matão. Será apresentado um conjunto de sesmarias nas imediações da comunidade e indicaremos que o atual território de Matão, embora podendo ter sido abrangido por uma delas, pode, por outro lado, ter permanecido como terras devolutas (ou, pelo menos, improdutivas e esquecidas) até sua ocupação pelos Rufinos Velhos, fundadores da comunidade. Num segundo momento, apontaremos nossa opção pelo trabalho com a história oral na medida em que se configura como a única fonte de pesquisa de valor para lidar com tal situação de ausência de documentação sobre a comunidade e seu território. Por fim, num terceiro momento, faremos a apresentação etnográfica da constituição da comunidade de Matão baseados na memória de seus membros. Devo ressaltar que os tópicos da organização social, território e trabalho estarão entrelaçados nessa descrição na medida em que é assim que despontam das cabeças dos atores sociais - de suas falas e discursos.

Gostaríamos ainda nesse momento de salientar considerações de Bosi (1992) quanto à noção de *colonização*. Segundo ele, "*colo* é a matriz de *colonia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar" (Bosi, 1992:11). Bem, percebemos logo de início, ao pesquisarmos as possíveis sesmarias na região, que a extensão dessa função colonial de apropriação territorial e sujeição do trabalho alheio não se fez registrar historicamente para a localidade onde hoje se encontra a comunidade de Matão. Bosi acrescenta que as "palavras *cultura, culto e colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*" (*Ibid*), o qual "significou, na língua de Roma, *eu moro, eu ocupo a terra*, e, por extensão, *eu trabalho, eu cultivo o campo*. Um herdeiro antigo de *colo* é *íncola*, o habitante" (*Ibid*). Não nos foi também facilitado o acesso a documentos mais recentes (posteriores à fase sesmarial e depois da Lei das Terras) sobre a ocupação por fazendeiros naquela área de Matão. Sabe-se que a Fazenda Pirauá (com sede em Mogeiro – PB) foi se dividindo entre herdeiros

e compradores, sem no entanto termos tido acesso a registros formais acerca de como foi adquirida, seus antigos limites e seus desdobramentos posteriores. A função colonizadora de ocupação e trabalho sobre Matão não se registra historicamente para terras que são reconhecidas pelos habitantes de Matão e seus vizinhos como que sempre lhes pertenceram por ocupação e trabalho. Os habitantes de Matão são daquele lugar há muitas gerações. Como *íncolas*, em suas memórias. Claro que seu trabalho na Fazenda Pirauá foi "sujeito" - e eles trabalharam ainda em outras frações de terras nas redondezas. Mas como em todas essas áreas seu trabalho inicial foi o de desmatar e de limpar a terra onde se pretendia cultivar (ou criar animais), eles se constroem como os habitantes, *íncolas*, que, desde o início, conformaram o elemento de ocupação para fins produtivos de boa parcela daquela mata virgem que ali existia. Agora querem retomar a possibilidade de trabalhar, livres da sujeição, em algumas dessas terras onde primeiro trabalharam, expandindo assim seu atual e exíguo território de modo a conformar uma situação territorial condizente com suas expectativas de vida produtiva rural. É com base na tradição oral que essa relação do passado com o presente e o futuro se tornam significativas e legitimadoras de uma retomada territorial.

### *A Carência de uma História Dominial*

Da pesquisa arquivística e bibliográfica realizada, constatou-se a dificuldade de se encontrar subsídios documentais que atestem um histórico dominial sobre a localidade onde se localiza precisamente a comunidade de Matão.

A pesquisa realizada nos cartórios da região (cidades de Gurinhém, Mogeiro, Itabaiana e Pilar) para coleta de informações referentes ao histórico dominial das referidas terras também não foi muito proveitosa. As pesquisas nos cartórios das cidades de Gurinhém e Mogeiro foram sem êxito, visto constituírem comarcas relativamente jovens e, assim, não possuírem cartórios de registro de imóveis referentes ao período pesquisado. Nos cartórios de Itabaiana e de Pilar

encontramos grande quantidade de livros em cujo corpo localizamos registros de transmissão de propriedade (terras, escravos etc) que datam de meados do século XIX aos dias atuais, mas alguns fatores influíram negativamente na obtenção dos dados que procurávamos, a citar, a má orientação dos funcionários dos cartórios, péssimas condições dos livros e uma extrema dificuldade de decifrar a caligrafia ali escrita, visto que não dispúnhamos de pessoal especializado para tal função.

Já através da pesquisa bibliográfica conseguimos localizar compilação de documentos relativos à doação de sesmarias na região. O material que utilizamos nessa etapa da pesquisa incluiu o Catálogo dos Documentos Manuscritos Avulsos Referentes à Capitania da Paraíba, existentes no *Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*, organizado por professores da Universidade Federal da Paraíba (Oliveira, Menezes & Lima, 2001), bem como os dois volumes da obra *Apontamentos para a História Territorial da Parahyba, volumes 1 e 2* de João Alves de Lyra (1910 e 1911). Contudo, embora tenhamos encontrado subsídios consideráveis relativos a concessões de sesmarias naquela região, ainda assim não nos era fácil identificar com precisão um registro que se referisse seguramente à mencionada área. Por exemplo, se sabíamos que a origem do nome da cidade de Gurinhém possivelmente origina-se do rio de mesmo nome, por outro lado a grande extensão deste rio, que banha também outras cidades paraibanas, fazia com que as referências ao Rio Gurinhém remetessem a sesmarias em diversas localidades e algumas bem distantes do atual município de Gurinhém. Sesmarias concedidas em Ingá também foram investigadas, mas os limites dessas em nenhum caso pareceu aproximar-se da atual ocupação de Matão.

É, de fato, para Mogeiro que encontramos as concessões de sesmarias mais próximas a Matão. Contudo, a diversidade de nomes e localidades mencionadas nesses documentos não nos permite afirmar *seguramente* que as terras hoje ocupadas pela comunidade de remanescentes de quilombo foram algum dia doadas em sesmarias - e a quem e quando e com que finalidade. Inclusive, é plausível que aquelas terras tenham permanecido devolutas durante o período colonial e até sua ocupação pelos primeiros habitantes de Matão. E acrescente-se que o nome Matão indica que ali era uma área de mata virgem.

Mas vejamos nossas principais anotações sobre sesmarias que possam se

relacionar à região de Matão[42].

Embora muitas sesmarias façam referência ao rio Gurinhém, vimos que isso não significa que as mesmas se localizem no atual município do mesmo nome[43]. Por exemplo, a sesmaria de Pedro Cádena, de 1621, mencionada por Gonçalves (2007), embora situada "no Gurinhém" localiza-se pela Serra da Copaoba, para as bandas da fronteira com o Rio Grande do Norte (provavelmente pelo atual município de Belém da Paraíba). Já a sesmaria de Balthasar Fernandes Freire e Gaspar Dias de Beco, doada, segundo Adauto Ramos (2001) "em 1619 pelo Capitão-Mor Governador da Capitania da Paraíba do Norte, Francisco Nunes Marinho de Sá, com duas léguas, em quadra, ao longo do Rio Gurinhém" fica na atual cidade de Sobrado e abrange as localidades de Sobrado, Baquara, Guaribas e Antas, a leste de Mogeiro e Gurinhém, indo em direção de Itambé e Goiana e passando pelo Engenho Maraú (em Cruz do Espírito Santo) - que farão divisa com outras terras de familiares que se entendem pelos engenhos Cajá, Maraú e Itapuá que vão ao norte, passando por Cajá e alcançando Solânea e Bananeiras.

Já uma importante dica sobre sesmaria na região que pesquisamos veio de *site* da Internet sobre a família Arruda Câmara e que se refere à concessão de sesmaria a Caetano Leitão de Vasconcelos, onde seria hoje Mogeiro. A obra de João de Lyra Tavares (1911) faz referência à concessão dessa sesmaria em dois momentos (nos Nos. 201 e 355). O conteúdo da doação é o mesmo, por isso não nos resta dúvida de que a repetição do texto deve-se a equívoco do autor ou de imprecisão nos próprios dados que lhe serviram de fonte. Abaixo transcrevemos o conteúdo dos itens que se referem a essa concessão.

Nº. 201 em 24 de Março de 1726

---

42 Considero aqui a região de Matão em seu amplo aspecto, ou seja, uma área que reconhecidamente se configurava antigamente como muito mais abrangente do que hoje são os limites da comunidade quilombola. O Matão onde se localiza a fazenda de - Dona Rosita - está, por exemplo, próximo à fronteira de Mogeiro com Ingá, enquanto o Matão dos Rufinos (de que tratamos) encontra-se mais próximo à divisa com Gurinhém.

43 E devemos lembrar ainda que Matão se localiza no município de Mogeiro, o qual tem por vizinhos os municípios de Gurinhém, Juarez Távora, Ingá, Salgado de São Félix, Itabaiana e São José dos Ramos.

Capitão Caetano Leitão de Vasconcellos, morador na barra dos *Dous Riachos*, na ribeira do Parahyba, diz que haverá oito para nove annos mais ou menos que a custa do seu trabalho e dispendio descobriu uma sorte de terras no mesmo *Dous Riachos* e por ver que com muito trabalho e benefício e queima de mattos poderia ficar com capacidade para crear gados se situou na dita sorte de terras e foi com fogo abrindo pastos e matando quantidade de morcegos que havia no logar e reduzindo a dita terra a cultura fez sua situação e curraes mettendo gado vaccum e cavallar e está em todo esse tempo o supplicante de posse das ditas terras cultivando, e porque não tem tirado data das ditas terras que está possuindo com o seus logradouros em razão da cultura e por ser pobre e carregado de muitas obrigações e não ter com que a poder tirar em todo esse tempo quer para ratificação e conservação de sua posse tirar data das ditas terras povoadas, principiando no poço chamado do *Nogueira* com tres léguas de comprimento pelos ditos *Dous Riachos* acima e uma de largo, meia para cada banda, cujas terras contestam pela parte do poente com o provido Gaspar Correia e pela parte do norte com serranias[44] a margem e pela parte do sul com terras de Francisco de Arruda Câmara e pelo nascente com terras de N. S do Desterro, pedindo em conclusão lhe fossem concedida em sesmaria ditas 3 legoas de comprido e uma de largo. Opinou o provedor da fazenda que fosse feita a concessão, sendo porem que se for junto a algum rio caudaloso que careça de burra para se passar, será com a clausula de não prejudicar, e que a barra do dito rio há de ficar ao menos meia légua de terra para o publico. Foi feita a concessão no governo de Antonio Borges da Fonseca!??

Nº. 355 em 24 de Março de 1746

O capitão Caetano Leitão de Vasconcellos morador na barra dos Dois Riachos, ribeira da Parahyba, que elle a oito para nove annos, pouco mais ou menos, descobriu uma sorte de terras no mesmo Dois Riachos; e por ver que com muito trabalho e queima de matas poderia ficar com capacidade para crear gados, se situou na dita sorte de terras e foi com fogo abrindo pastos e matando grande quantidade de morcegos que havia no logar e fez sua situação e curraes mettendo gado vaccum e cavallar e porque o supplicante não tem tirado data das ditas terras que está possuindo com os seus lavradores por ser pobre e carregado de muitas obrigações e não ter com que a poder tirar em todo esse tempo quer para retificação e conservação de sua posse tirar data das ditas terras povoadas, principiando no poço chamado do Nogueira com tres legoas de comprido pelos ditos Dous Riachos acima e uma de largo, meia para cada banda, cujas terras contestam pela parte do poente com o provido Gaspar Correia e pela parte do norte com serranias à margem e pela parte do sul com terras de Francisco de Arruda Camara e pelo nascente com terras de N. S do Desterro. Fez-se a concessão na forma requerida, no governo de Antonio Borges da Fonseca.

Porém, ao lado desta referência encontramos em brochura elaborada

[44] Como os Dois Riachos se encontra na divisa de Mogeiro com Salgado de São Félix, muito provavelmente "as serranias" ao norte da sesmaria estariam ao sul da área de ocupação de Matão.



UFCG/BIBLIOTECA/BC

no município de Mogeiro, "Resumo Histórico Sobre o Município de Mogeiro" (Secretaria de Educação Municipal, s/d), as seguintes informações[45] acerca de sesmeiros e outros grandes proprietários de terras (e políticos) da região onde hoje é a cidade. Segundo consta em tal brochura, em 11 de maio de 1758 Manoel Pereira de Carvalho, residente na capital, requereu do "Governador da Província, José Henriques de Carvalho, que lhe fossem concedidas as terras existentes em Taipu, entre o Rio Paraíba e um 'outro riacho chamado Mogeiro'" (Secretaria de Educação Municipal, s/d:3), dando início à colonização daquele território. Verifica-se ainda "que, em 6 de setembro de 1787, uma concessão de terra feita ao Sr. Antonio Pereira de Albuquerque, pelo Governador Provincial Jerônimo José de Melo Castro, tivesse por limite o riacho de Mogeiro e a Serra do Padre Granjeiro" (*Ibid.*). Em 1850 existia um engenho de açúcar pertencente à Dona Maria da Conceição, viúva de João Inácio de Araújo na localidade denominada Pintado.

De posse dessas informações pesquisamos no material de que dispúnhamos, notadamente na obra de João de Lyra Tavares, *Apontamentos para a História Territorial da Parahyba Vol. 2* (Tavares, 1911), a consistência dessas informações. Lá, realmente, estavam referenciadas as concessões a que a brochura se referia. Com relação à segunda concessão que segundo a brochura de Mogeiro teria sido feita, em 6 de setembro de 1787, a Antonio Pereira de Albuquerque, esta pode ser atestada, porém a obra de João de Lyra Tavares aponta para uma concessão que teria sido feita a Antonio de Paiva de Albuquerque, e não a Antonio Pereira de Albuquerque como quer o texto que trata da história de Mogeiro. Dessa forma, paira dúvida quanto ao real nome do sesmeiro[46].

Já no que se refere à concessão de 11 de maio de 1758, feita pelo Governador José Henrique de Carvalho, além de localizarmos o item que diz respeito estritamente a essa concessão, localizamos também informações de atos que envolviam a mesma terra, só que procedidos cerca de vinte anos depois de feita a concessão a que a brochura se referia. Assim, essa concessão a Manoel Pereira de Carvalho encontra-se discriminada no item N°. 468 da obra de João de Lyra Tavares. Pensamos inicialmente na possibilidade de essa sesmaria corresponder

[45] Essas informações já foram apresentadas na parte Dados Gerais do presente relatório.

[46] Isso também está nos Dados Gerais.

ao território onde se localiza a Comunidade de Matão, dado o pertencimento geográfico de Matão ao município de Mogeiro, todavia não localizamos nem no mapa que acompanha a brochura de Mogeiro nem na memória social sustentada pelos sujeitos de Matão os lugares citados na concessão da referida sesmaria. É interessante atentar para o fato de que tanto essa sesmaria quanto a sesmaria concedida a Caetano Leitão de Vasconcellos, que demonstramos anteriormente, fazem divisa com as ditas "terras de N. S. do Desterro". No caso da sesmaria de Caetano Leitão de Vasconcellos, as terras de N. S. do Desterro fazem divisa pelo nascente, enquanto que a concessão feita a Manoel Pereira de Carvalho tem as referidas terras como limite sul. Vejamos, pois, o que diz o N°. 468 da obra de Lyra Tavares:

> N°. 468 em 11 de Maio de 1758
>
> Manoel Pereira de Carvalho, morador nesta cidade, diz que a custa de sua fazenda e diligencia tem descoberto terras devolutas e desaproveitadas junto ao rio da Parahyba em Taipú, em um riacho chamado Mogeiro, com sufficiencia para crear gados e lavouras, e no qual riacho pretendia o supplicante tres léguas de terras de comprido e uma de largo, em uma cachoeira que ficava dentro do mesmo riacho com a lagôa de Maninbù[47], cuja terra declarada ficava entre o mesmo rio da Parahyba e o dito riacho Mogeiro, comprehendendo-se na largura ou comprimento as alagoas que nellas se achasem, podendo fazer do comprimento largura e da largura comprimento, como melhor conveniencia fizesse, a qual terra assim declarada e confrontada, pela parte do nascente com capitão Luiz de Mello e do poente com terras de quem direitamente pertencem por serem em grande distancia dos moradores; e da parte do norte com terras do Curimatauzinho e do mesmo Luiz de Mello, e do sul com terras de N. S. do Desterro, fazendo peão entre o meio das ditas alagoas que na comprehensão das ditas terras se achava, pedindo se lhe concedesse sesmaria das ditas terras por se acharem devolutas e desaproveitadas. Foi feita a concessão, no governo de José Henrique de Carvalho.

Destacamos ainda que na data de 4 de Março de 1807 um pedido de retificação de Seraphim Velho de Mello, onde é enumerado, pelo que se dá para perceber, todos os proprietários de então da terra que outrora pertencera a Manoel Pereira de Carvalho. Analisemos o texto:

[47] Não localizamos os lugares citados nesse documento no mapa que acompanha o Resumo Histórico sobre o Município de Mogeiro.

Nº. 1072 em 4 de Março de 1807

> Seraphim Velho de Mello, diz que possue uma sorte de terras no riacho do Mogeiro termo do Pilar do Taipú de que obteve dacta Manoel Pereira de Carvalho de cuja terra se acham empossados o supplicante e o capitão Miguel Alexandre de Paiva, João de Mello Azedo, Antonio Tavares, Caetano José de Faria, Joaquim de Mello, João Leite, Antonio F. Sobral, sargento-mor Ignacio Bento d'Ávilla Cavalcante e Manoel Correia de Alpoim, tendo cada um sua porção conforme os respectivos títulos, e porque a dita data não foi confirmada, pedem para segurança de sua posse sesmaria de retificação da data de Manoel Pereira de Carvalho principiando da beira da Alagoa dos Caldeirões agora chamada Alagôa Grande e mais confrontações da mesma data. Foi feita a concessão, no governo de Amaro Joaquim Raposo de Albuquerque.

Ao nos depararmos com a informação de que a sesmaria que originariamente pertencera a Manoel Pereira de Carvalho fora fragmentada, pesquisamos no índice das sesmarias os nomes dos donos enumerados no texto que acima reproduzimos, no entanto só encontramos doação de sesmaria feita a Ignácio Bento D'ávila Cavalcante. Os outros, provavelmente, não adquiriram as terras através de concessões. Abaixo, transcrição da concessão a Ignácio Bento D'ávila Cavalcante:

Nº. 874 em 12 de Agosto de 1787

> Capitão Ignacio Bento D'ávila Cavalcante, morador nesta capitania, diz que tem noticias de que se acham devolutas sobras de terras no riacho, Mogeiro e Curimataú contestando com terras do capitão Luis de Mello, José Gonçalves Ramos, Mathêos Soares Taveira e Manoel Correia Alpoim e de outros providos , pelos rumos que correm as datas dos mesmos entre as quaes se acham as ditas sobras que para creação de seus gados pretende por sesmaria de tres léguas de comprido e uma de largo. Foi feita a concessão, no governo de Jeronymo José de Mello e Castro.

Já a sesmaria concedida em 6 de setembro de 1787 a Antonio Pereira (ou Paiva) de Albuquerque apresenta indícios de ter abarcado a área de ocupação atual da comunidade de remanescentes de quilombo de Matão. Há, em relação a essa terra concedida, um fato que merece nossa atenção: quando da apresentação dos limites da terra faz-se referência a um riacho chamado "Pirahôa", o que nos

fez lembrar da localidade (e fazenda) próxima da Comunidade de Matão que tem semelhante nome. O documento N°. 878 diz que o dito riacho localiza-se ao sul das terras cuja concessão está a ser requerida. Apreciemos o texto:

N°. 878 em 6 de Setembro de 1787

> Antonio de Paiva de Albuquerque, diz que descobriu terras na serra do Mogeiro que partem do nascente com terras do Padre Grangeiro, pelo sul com terras de Manoel Correia, que são os baixos e Saco da Serra do Fernando, mistica com a serra do Mogeiro com todos os seus baixios comprehendendo o riacho Pirahôa, que corre dos ditos baixos e faz extrema o riacho na barra que é o riacho Curimataú em terras de José Gonçalves annexas ás terras de Padre Grangeiro, e porque necessita de terras para seos gados pede as sobras de tres leguas acima confrontadas. Foi feita a concessão, no governo de Jeronymo José de Mello e Castro.

Em sendo o "riacho Pirahôa" de fato a localidade que hoje é conhecida por Pirauá, poder-se-ia afirmar, através do que descrito está no excerto supracitado, que tal sesmaria teria abarcado a atual área de ocupação de Matão, embora as direções referidas no texto não confiram exatamente com os dados confrontados em campo. Em Matão (e também por mapas fornecidos pela Secretaria de Educação Municipal de Mogeiro[48]), seus habitantes sustentam que Granjeiro estaria um pouco a oeste (ou sudoeste) de Manipeba–Matão, enquanto Serra do Fernando e Pirauá estariam a sul e sudeste dessas comunidades[49]. Enfim, se um terreno na exata localidade da comunidade foi alguma vez doado em sesmaria, não podemos afirmar com segurança absoluta. E, nem sabemos se depois do sistema sesmarial tais terras foram ocupadas por grandes proprietários - mas não nos parece descabido sustentar que os primeiros habitantes de Matão tenham ido ali se estabelecer por tratar-se de terras devolutas na ocasião do surgimento da comunidade.

Outras sesmarias poderiam ainda ser mencionadas, tais como as seguintes que parecem se acercar de Matão-Mogeiro pelos seus limites oeste e norte e que podem ser consultadas na obra e Lyra: N°. 886 em 24 de Outubro de 1787; N°. 922

[48] Ver *Anexo 4*.

[49] Já as terras citadas de Manoel Correia, que "são os baixos e Saco da Serra do Fernando", nos parece que elas se estendem por detrás da atual fazenda Olho d'Água a sudoeste da comunidade. Não sabemos ainda se essas foram doadas em sesmarias, uma vez que nem todas estão contidas na obra de Tavares (1911) - como o caso da sesmaria descrita por Ramos (2001).

em 13 de Agosto de 1788; N°. 1122 em 7 de Novembro de 1817; e ainda outras sesmarias na região tais como concessões de 29 de outubro de 1757, de 29 de Abril de 1775, 25 de setembro de 1778, 1 de Março de 1779, 3 de Julho de 1805. Por fim, a partir de informações obtidas em referências avulsas, gostaríamos de ter tido acesso a supostas concessões nas datas de 11 de setembro de 1769, 4 de agosto de 1663 (aí o nome de Francisco Camilo Valcasser seria importante) e outra em 1726. Contudo, não conseguimos encontrar tais doações de terras nos livros consultados. Como também não obtivemos registros cartoriais de propriedades na região depois de 1850 que nos ajudasse a averiguar um histórico dominial das fazendas vizinhas à comunidade, e como Matão está cercado de fazendas por todos os lados (que não reclamam suas terras), passamos agora à história oral levantada na comunidade para entender como eles ali se localizam como uma comunidade independente e em terras não requeridas por nenhum fazendeiro.

***História Oral***

Se encontramos dificuldades tais como as expostas acima para identificar uma ocupação primária do território de Matão e se não encontramos registros cartoriais dos domínios territoriais ali, temos então que nos concentrar na história oral dos moradores da comunidade e redondezas para lidar com a formação e composição do território de Matão.

Antes de tudo, vale ressaltar que ao tratar do tema do território, os temas do trabalho e da organização social se acoplam automaticamente na medida em que os atores sociais entendem o território a partir de categorias discursivas que se remetem a atividades de trabalho, à organização social e ao usufruto do meio ambiente. Assim, não separamos em tópicos a apresentação desses dados, mas a fazemos aparecer conjuntamente tal como expressam os sujeitos da pesquisa. Ou seja, é dessa forma que os sujeitos de Matão referem sua pertença àquela comunidade.

Outro ponto é que um tal entendimento não está pautado aqui numa apreensão estrutural sincrônica da atualidade de Matão, mas se extrai a partir

de uma perspectiva histórica que descortina eventos, processos e situações que conjuminaram para a conformação territorial e social da comunidade em foco.

Vale então destacar um conjunto de considerações teórico-metodológicas acerca da tarefa que nos cabe aqui, a começar lembrando Said (1995) quando este afirma que "a maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas concepções do presente" (Said, 1995:34-35). Dessa forma, o passado reconstruído pelos membros da comunidade do Matão - e tal como sua experiência social os faz lembrar - é que é a chave para compreendermos como se constroem como um grupo social ligado àquele território. Essa construção pode estar em dissonância com interpretações de vizinhos (fazendeiros ou citadinos) que, obviamente, não compartilharam da mesma experiência social do povo de Matão, mas que, como os historiadores objetivistas que olham à distância, a viam de fora e muito hipoteticamente.

Vale também lembrar que Said (1995) reforça a idéia de que o passado é uma construção presente e muitas vezes recuperado em termos do futuro, ou seja, como suporte para as ações ou destinos que se queiram alcançar – tal como no movimento de renovação (ou invenção) das tradições. Em Matão, especificamente, o passado é recuperado para a constituição de uma memória coletiva que vai respaldar a identidade (histórica, social, cultural) de sua população.

Essa memória coletiva se articula com um discurso genealógico partilhado por todos do grupo (pelo menos os nascidos ali) que se afirmam descendentes de um ancestral comum, formando assim uma única família que é a chave codificadora do pertencimento. Esse ancestral comum é tido como o fundador da comunidade, a partir do qual as relações de território, trabalho e organização social se fundam. Esse fundador, Manoel Rufino dos Santos, é quase-mítico e nele se assenta uma idéia de protocomunidade no sentido de, lá se estabelecendo e criando o mundo (a comunidade), deu vazão ao atual quilombo de Matão naquele território.

Essa memória, entretanto, não é somente inclusiva à comunidade. Na medida em que as sociedades camponesas - desde Kroeber (1948), Redfield (1953) e Wolf (1955) - podem ser definidas não apenas a partir de suas

características internas (locais), mas se levando também em conta a estrutura social abrangente, as relações sociais e de trabalho (até de organização social) do povo de Matão não podem ser pensadas em termos apenas de sua limitação territorial, mas de sua participação num meio (ambiente e social) mais amplo do qual sempre fizeram parte e contribuíram efetivamente para sua conformação e desenvolvimento, como é o caso de suas relações de trabalho em terras vizinhas à comunidade, que são percebidas como de seu usufruto na medida em que têm sido indispensável à sua reprodução social.

Isso é importante também porque a práxis social não é simplesmente repetitiva, pois comporta, segundo Bourdieu (1983), uma capacidade criadora que recai, por exemplo, sobre a noção de *posse* (da terra) que, substantivamente, se afasta de sua acepção formal (jurídica-administrativa) e articula dialeticamente eventos (ação) e condição social (estrutura), produzindo o sentido - sempre conjuntural, situacional e histórico - da conformação, por exemplo, de um território. Martins (1980), inclusive, mostra como no campesinato anterior ao capitalismo rural, a posse da terra só se legitima com base no seu trabalho, ou seja, é no trabalho que residiria o direito à propriedade de uma terra (ou território) – e isso se torna ainda mais factível para nosso caso se incluímos nessa perspectiva o trabalho escravo e o trabalho "sujeito" (Musumeci, 1988). Com isso estou apontando que, além de herança ou parentesco, o sentido da posse da terra em Matão se dá a partir também da noção de trabalho realizado em determinado território e do usufruto do meio ambiente.

Em verdade, optar pela construção histórica dos nexos sociais e simbólicos dos sujeitos diretamente envolvidos no processo é seguir num caminho paralelo ao da história tal como muitas vezes estabelecida pelos historiadores vinculados a oligarquias dominantes na região e tratar as pessoas comuns, à moda do historiador E. P. Thompson (1998), como seus protagonistas e percebendo as redes de interação social presentes nas narrativas não de forma estanque (datada, fragmentada), mas como um processo dinâmico, vigoroso e, naturalmente, com suas contradições.

De fato, ao debruçar-nos especificamente sobre aspectos da conformação histórica e social de Matão, estamos também incorporando à análise o método

genealógico elaborado por Foucault (1990), que trata do

> "acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais ... Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns" (Foucault, 1990:171).

Nossa intenção é penetrar na discursividade local, ativar "os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade" (*Ibid*:172). Entra em cena, assim, a memória social do grupo - e a história oral se apresenta como o instrumento mais adequado para lidar com tal tipo de memória, pois a tradição oral é o próprio suporte da memória social (Vansina, 1965; 1985).

Então, a reconstituição que operamos decorre das próprias narrativas dos atores reais, de suas histórias de vida. Como a história oral deve ser vista enquanto referente ao passado, mas construída no presente e visando muitas vezes o futuro, deve-se lembrar que não apenas os velhos devem ter o monopólio do contar, pois, como vem afirmando Meihy (1996), os jovens são importantes fontes também[50]. Inclusive, de acordo com Sobral (2006), destacamos as memórias dos jovens rurais politicamente ativos como portadoras de conteúdos político-ideológicos que revelam os laços de identidade do grupo social ao qual pertencem ou pertenceram, motivando-os para tomada de decisões coletivas.

Mas, se queremos conhecer a história dos atores, entendemos que nesse âmbito o individual não está separado do coletivo. Queremos, com isso, ressaltar que a memória não deve ser vista apenas como um fenômeno individual, pois, desde Halbwachs (2006), a memória é também entendida como um fenômeno social, construído coletivamente e "submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes" (Pollak, 1992:201).

Assim – seguindo os passos de Halbwachs (2006) e Pollak (1992) -, ressaltamos que a memória social se constitui por acontecimentos, personagens, lugares e está em constante reformulação. A memória é dinâmica tanto em

[50] Principalmente em Matão onde são os jovens que vêm organizando a comunidade

termos conscientes quanto inconscientes e há uma ligação estreita entre memória e o sentimento de identidade. Pollak (1989) já chamou também a atenção da "força quase institucional dessa memória coletiva" a partir da abordagem durkhmeimiana que, ao

> "tratar fatos sociais como coisas, torna possível tomar aqueles diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória que, ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais" (Pollak, 1989:3).

Há, por fim, um último aspecto que devemos lembrar aqui. Halbwachs (2006) apontava que, não apenas seletiva, haveria sempre uma negociação entre memória individual e memória coletiva. Assim, em termos construtivistas, para se assentar uma base comum sobre a qual se configura um grupo social, segundo Pollak (1989) deve-se perceber como os fatos sociais se tornam coisas solidificadas coletivamente: uma referência ao passado que tem a função de manter a coesão dos grupos sociais e de suas instituições. Para ele, "manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados)[51], eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência" (Pollak, 1989:9). É, enfim, exatamente isso que passaremos a construir agora: o referencial constitutivo da comunidade de remanescentes de quilombo de Matão.

### *Matão*

*Pirauazinho dos Negros*

A denominação "Matão" refere-se originalmente a área bem mais ampla do que a atualmente ocupada pela comunidade de remanescentes de quilombo[52].

[51] Ou de quilombos, no nosso caso.

[52] Hoje identificamos, além do Sítio Matão objeto desta pesquisa, também a Fazenda Matão (mais próxima à divisa com o município de Ingá) que é chamada pelos habitantes da comunidade de "Matão de Dona Rosita".

Era uma área de mata virgem e, por isso, recebeu este nome ainda em um passado distante que remonta talvez a período anterior ao estabelecimento de Manoel Rufino dos Santos ali. Hoje, tanto na comunidade quanto no município de Gurinhém, algumas pessoas entendem por Matão uma área mais extensa do que a ocupada pela Comunidade de Matão - ou "Matão dos Negros", como é referida naquela cidade. O território desta comunidade no passado foi conhecido como "Pirauazinho dos Negros". Provavelmente porque como as famílias de negros que deram origem a atual comunidade de remanescente de quilombos mantiveram relações de trabalho na Fazenda Pirauá, seu lugar de morada foi apelidado de Pirauazinho dos Negros. De fato, segundo o Sr. Otacílio João da Silva (84 anos), Matão se estendia da fazenda de Dona Rosita ("para os lados de Alagoa Grande e Ingá") a Riacho Verde e Buenos Aires[53]. As fazendas imediatamente vizinhas a eles eram a "Fazenda de Mendonça e Pirauá[54] que ficavam mais em cima e aqui era o Pirauá dos Negros, Pirauazinho". Vale notar que, mesmo depois de terem assumido o nome de Matão para sua comunidade, continuaram sendo identificados pelo epíteto racial, pois são conhecidos como "os negros do Matão".

Se as famílias moradoras da comunidade de Matão guardam continuidade familiar através de uma linhagem que segue em seis gerações[55] a partir de seu fundador, Manoel Rufino dos Santos, foi só recentemente que se mobilizaram para reivindicar o reconhecimento oficial como remanescentes de quilombo. Talvez porque uma memória sobre a escravidão de seus ancestrais não perdure mais em suas mentes, voltadas para a manutenção da família que se subdividia naquela localidade, formando novas unidades familiares através de casamentos endogâmicos, e distante da interferência de atores sociais externos.

Como lembram seus moradores, à época que ali se chamava Pirauazinho

[53] Alagoa Grande e Ingá a oeste da comunidade, Riacho Verde e Buenos Aires a nordeste.

[54] Essas duas fazendas de Mogeiro são as mais lembradas na comunidade. A Fazenda Mendonça é referida a Nô Borges (Manoel Pereira Borges), que ali se instalou em 1903. A Fazenda Pirauá é referida a partir de Ismael Gouveia e depois (e principalmente) a Josselyn Veloso Borges (mais conhecido como Nem Veloso Borges), o qual teria iniciado a era dos Veloso Borges na região.

[55] Os moradores não conseguem precisar desde quando povoam a localidade. Margarida diz que tinha uma tia (Maria) que morreu com 92 anos, e "ela já dizia que os seus avós já eram de Matão". O que nos dá, mais uma vez, a conta de seis gerações a contar da formação da comunidade e bate exatamente com Diagrama 2 a ser apresentado posteriormente.

dos Negros eles estavam rodeados por "mata virgem da época do descobrimento" e viviam em casas de palha, depois substituídas por casas de taipa cobertas por palha (depois telhas) e as de tijolos que só há uns doze anos começaram a ser construídas na comunidade. Afirmam ainda não haver nenhuma lembrança, história, evidência, ou mesmo rumor sobre senzalas, ou de terem tido eles relações sociais com "cativos". Nem sabem falar sobre senzalas. Embora um historiador de Gurinhém tenha afirmado que houve senzala em Manipeba, uma moradora de Matão, chamada Maria José, afirma que houve "senzala na Volta" (lugar próximo às fazendas Pirauá e Mendonça), onde ela morou por dois anos e onde teria tido "a casa de um senhor e a senzala", que este era "o lugar onde maltratavam, crucificavam os escravos". A casa dela em Matão contém inclusive madeira retirada da destruição da casa desse "senhor" da Volta, ou melhor, sua cama e armários são feitos "das ripas dessa casa". Para ela, na Volta tinha então a "casa da escravidão" (já demolida). Esse lugar chama-se Volta "porque iam para voltar e não voltavam". Tem a Volta de Baixo e a Volta de Cima. Antonio Trajano (43 anos) confirma essa história dizendo que: "o pessoal mais velho dizia que tinha senzala por aqui. Aqui era Pirauazinho dos Negros. Major Josselyn, os Borges chamavam aqui de Pirauazinho dos Negros. Então creio que aqui sempre foi lugar dos negros".

Para eles, a comunidade àquela época era isolada e formada pelos parentes e predominava a vida da roça. As coisas eram carregadas em cavalos. O número de casas era bem diminuto, pois os velhos de hoje lembram de apenas quatro ou cinco casas à época de sua infância e de oito ou nove quando já eram jovens adultos. Além dessas poucas casas e dos escassos roçados, "era tudo coberto de mato". Ao longo da trajetória da comunidade, eles ocuparam ainda outras porções de terra que não apenas a que hoje ocupam. Por exemplo, o Chorador, local onde limpavam "para botar água" e onde tinha um "fazedor de pote de barro" é um local (atualmente de posse do fazendeiro Artur Targino, fazenda Olho d'Água) que reconhecem como de ocupação deles. Inclusive Jorginaldo e uns poucos outros moradores de Matão foram nascidos no Olho d'Água. Como afirma este informante, ele é "nascido na comunidade" e é "nascido no Olho d'Água", pois, segundo informa, Matão era algo "muito maior que isso aqui"

e muito do "Olho d'Água fazia parte daqui de Matão". Matão teria se dividido em localidades, "aí botaram o nome Olho d'Água e outros". O Chorador, por exemplo, "era daqui"[56].

Mas como foram habitar naquela localidade, não sabem dizer. Manoel Rufino dos Santos e seus irmãos Edwiges e Antonio Grande foram os primeiros moradores da localidade. Edwiges, embora tenha morrido na comunidade, nunca se casou e não deixou descendência. Antonio Grande foi com sua esposa Antonia viver fora da comunidade. E quem passou a descendência para todos que ali seguiram foi o Manoel Rufino dos Santos, que consideramos, portanto, o fundador da comunidade. Como diz o velho Otacílio, nascido em 1924 e bisneto dele: "Manoel Rufino era o dono disso aqui". Eles não sabem dizer (nem o pai de Otacílio sabia) sobre a ascendência de Manoel Rufino, nem de como ele e os irmãos chegaram na localidade, se comprando a terra, se ocupando ou de que jeito foi, mas sabem que "o velho Manoel Rufino era o dono daqui e ninguém nunca questionou isso".

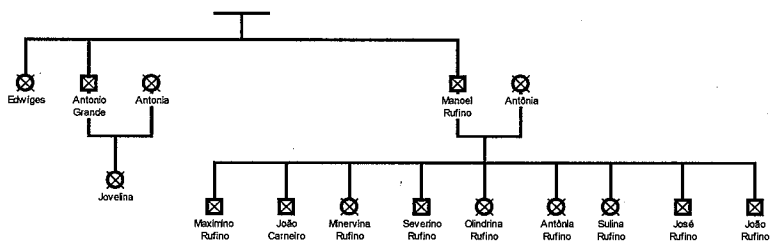



*Diagrama 1*: Dos fundadores da Comunidade.

Otacílio firma que seus pais e outros mais velhos não contavam a ele sobre como "os primeiros" foram morar lá, "se vieram de algum canto ou se criou aqui, ou se foi herança ou como conseguiram se estabelecer naquela terra". A única pessoa ainda viva durante a pesquisa e que teria conhecido os Rufinos Velhos era um irmão mais velho de Otacílio, o Sr. Adesistro Manoel dos Santos,

[56] Jorginaldo está assim querendo dizer que esta parte do Olho d'Água chamada Chorador pertencia ao que era chamado de Pirauazinho no passado. Margarida declarou também que seu pai afirmava que o Chorador pertencia a Matão e era um importante local de coleta de água para beber e para lavar roupas.

que no entanto muito idoso e sem condições de conversa não pôde contribuir com a pesquisa, e, inclusive veio a falecer, aos 94 anos, quando da realização desta. Há porém o consenso, com relação à antiga ocupação territorial dos Rufinos Velhos, que o Matão antigamente ocupado por eles era um território maior. Segundo Severino João da Silva, "dizem que aqui era maior mas ninguém sabe dizer como ficou menor e como era quando era maior". Essa falta de informação seria, para este informante, devido ao fato de que as "pessoas antigamente não diziam aonde iam, como resolviam suas coisas e ninguém tinha nada com isso... se aparecia com um feijão e a mulher perguntasse aonde arrumou o feijão, o homem respondia: – ali". Segundo ele, "Esses velhos não sabem contar coisas". Além da postura excessivamente submissa dos mais velhos da comunidade com relação aos poderosos fazendeiros vizinhos. É assim, inclusive, atribuído a esse comportamento submisso dos mais velhos o fato de atualmente eles encontrarem pouco suporte para remontarem o quebra-cabeça do seu território.

De qualquer forma, das referências mais antigas destaca-se que nunca se comentou sobre a presença de cativos ali. Manoel Rufino "tinha essas terras de serra" (hoje com a comunidade) e "era tudo dele". E que ele "não era pobre", pois "criava bicho". Numa época em que não existiam porteiras ou cercas e os bichos ficavam soltos, o pai de Otacílio ia até buscar bichos (gado) de Manoel Rufino em Água Doce (como a cidade de Juarez Távora era chamada à época). Embora não houvesse demarcação física da terra, as pessoas que possuíam terras, as delimitavam colocando uma estaca fazendo um travessão grande com um vão, cuja direção apontava para os limites da terra. Os fazendeiros mais poderosos, "de patente comprada", eram os que mandavam na região. Inclusive, até um passado não muito remoto, "se votava à força" e os políticos de Mogeiro, Gurinhém, Juarez Távora etc, mandavam os agricultores afirmarem domicílios eleitorais que conviessem aos interesses desses políticos.

Otacílio lembra ainda de que quando era menino vinha um cobrador da prefeitura de Mogeiro para cobrar o "dízimo" das casas em Matão. Mas agora acabou "mudando tudo" de Mogeiro para Gurinhém, pois o "povo de Mogeiro nunca fez nada de benefício aqui". Segundo ele, o limite municipal era na rodagem (BR-230) e agora se espera que eles passem a pertencer a Gurinhém.

A situação no passado da comunidade é, de fato, pensada como muito pior do que é atualmente, pois as casas eram de taipa, só havia mato e as coisas todas vinham dos terrenos dos outros; o "pessoal era muito sofrido, fraco, trabalhava mas sem máquina" e, "no braço, brocavam, queimavam e limpavam" e nem máquinas tinham "para desfolhar o milho". Era, enfim, "tudo na mão". Os garotos, mesmo grandes, "andavam nus", sem roupa alguma e hoje, "desde pequenos, já têm calçados, roupinha" etc. Não só recentemente entraram pessoas de fora na comunidade por casamento, mas isso ocorre durante toda a história de Matão, pois sempre trabalharam fora e conheceram pessoas de outras localidades. Matão forma atualmente um único sítio, não há nomes para os lugares nos matos nem diferentes localidades na comunidade: "é tudo uma coisa só".

*A Comunidade*

Mas como a noção de comunidade se constrói para as pessoas de Matão? Ao passar em praticamente todas as casas conversando com seus moradores sobre o assunto (em boa parte mulheres na medida em que muitos maridos trabalham em outras cidades durante a semana) recebemos um conjunto de qualificativos para *comunidade* que foram firmados pelas pessoas quando solicitadas a falar do assunto. Podemos começar destacando a noção de que comunidade "é o povo reunido". De fato, a noção de *união* tem sido recorrentemente afirmada pelos viventes de Matão. Mas que união (ou reunião) é essa? A comunidade é "a união das famílias que moram no local". A comunidade é assim formada, em sua grande maioria, por parentes. Ou seja, na comunidade "é tudo parente de parte de homem ou de mulher. Tudo veio da agricultura". Esta é outra importante chave para entendermos como se constrói a noção de comunidade entre eles: o trabalho da terra que os sustentou e os manteve ali, reunidos, durante todas essas gerações. Mas não apenas os que trabalham na agricultura são considerados membros da comunidade, pois, por conta de faltas de oportunidade na vida rural, muitos migraram definitiva ou temporariamente, e muitos aprenderam outras profissões e trabalham fora da comunidade durante a semana e retornam para suas casas nos fins de semana, onde têm mulher e filhos que são criados em Matão.

Para além, portanto, da questão de uma identidade com um modo de produção agrário local, considera-se, primariamente, a comunidade a partir dos familiares: "união entre famílias". Esta noção é também exemplificada por questões de solidariedade. Uma informante diz que "comunidade é porque faz vizinhança uns com outros e quando um não tem, o outro cede e assim vão levando a vida". Outra, que não sabe dizer o que é comunidade, afirma que "aqui as pessoas se dão umas com as outras, sem gente intrigado". Há ainda dois outros fatores importantes de serem explorados. Um é relativo às pessoas de outras localidades que, por casamento, foram morar na comunidade. Cabe logo de início destacar que só por casamento entraram pessoas para morar ali. Estes "que vieram de fora, casaram e ficaram aqui" (isso "desde antigamente") são "da comunidade", pois entraram para seus laços de parentesco, vizinhança e até de compadrio.

Segundo Manoel João, o compadrio é algo importante para eles, pois em "família grande", quando se toma alguém para padrinho, este fica responsável pelo "enxoval da criança, paga o padre" e, quando a criança cresce, o padrinho ainda é esperado para às vezes "dar um dinheiro" para o afilhado, afinal o padrinho "tem que agradar afilhado se não estes dizem que não vão querer sua benção". Portanto, além das trocas de favores entre vizinhos, representadas pelo ato de presenteá-los com os frutos do roçado ou a ajuda no trabalho do roçado (que as faz ter alguns vizinhos como "verdadeiros irmãos"), o compadrio é também digno de nota. Segundo Adriana de Oliveira Santos Silva os padrinhos preferenciais das crianças são os pais de seus pais ou ainda os pais destes. Contudo outros membros da comunidade afirmaram possuir muitos compadres em Matão. Embora o compadrio seja expressivo como laço de solidariedade entre parentes, ajudando a estruturar relações sociais[57] relativas à criação das crianças e prover ajuda nos momentos difíceis, não é acionado retoricamente como fator de união do grupo, fortalecendo sua identidade e sua união contra fazendeiros ou outros vizinhos a quem poderiam se opor. Inclusive, os moradores de Matão sempre se relacionaram de forma cortês com seus vizinhos, especialmente em

[57] Vale lembrar, com Woortman (1995) que o compadrio não deve ser pensado como um parentesco fictício, mas entendê-lo como parte estruturante do sistema de parentesco de certas sociedades camponesas.

situações de trabalho ou em festas esporádicas - e boa parte das pessoas nascidas ali migraram para tentar viver melhor em outros lugares. Como dizem "o povo está sempre aumentando" e o lugar é cada vez menor para eles – pois se as casas são em geral habitadas por uma família nuclear composta do casal e dos filhos, quando estes se casam (pelo menos os rapazes) são esperados a construir suas casas nas proximidades das de seus pais, nos terrenos desses.

Em suma, os moradores de Matão consideram uma comunidade na medida em que "a maioria é tudo família" e que estão todos "na localidade um perto do outro". Para eles o compadrio é "muito importante" porque a "comunidade pode se alinhar mais completa" e porque "os seus traz mais consideração uns aos outros".

Voltando aos familiares que migraram, em sua maioria para o Rio de Janeiro, para trabalhar na construção civil, eles não esperam mais que eles retornem à comunidade. Saíram há muito mais de 30 anos. Trocam cartas algumas vezes e, com outros, perderam o contato. Mas, segundo afirmam, é mais fácil eles que estão em Matão irem para o Rio de Janeiro também do que esses que migraram voltarem. Estes não são mais pensados como membros da comunidade, embora alguns afirmem que, se eles voltarem, deveriam ter um lugar para colocar casa em terrenos de suas famílias, pois são filhos dali, de famílias dali. Por outro lado, os que foram buscar empregos urbanos em Natal (RN) ou, principalmente, em João Pessoa (PB), trabalham durante a semana nestas cidades, mas voltam para Matão aos fins de semana, onde têm casas com esposas e filhos, são considerados como membros da comunidade. Alguns inclusive têm pequenos roçados na região, onde trabalham aos fins de semana no retorno para casa. Por fim, os que não são nascidos em Matão e entraram na comunidade por casamento, são também "da comunidade". Em geral, mulheres que vieram de fora. Porque as mulheres de Matão, quando casam com homens de fora, "deixam a comunidade" e vão morar nos lugares de seus maridos. São em número de quinze as pessoas que vieram de fora , "casando com gente daqui e ficaram aqui e são da comunidade. O resto é tudo nascido aqui". A comunidade é assim formada por rede de familiares que, vizinhos bem próximos e vivendo

no interior da localidade de Matão, dividem a vida cotidiana do lugar[58]. Ou seja, vizinhos que não o fazem (como fazendeiros e moradores de fazendas e outras comunidades próximas) não são da comunidade, que é assim pensada também em termos territoriais.

Portanto, os entrevistados nascidos na comunidade afirmam seu pertencimento a esta pela descendência - e pelo casamento (aliança matrimonial) os que vieram de fora. Demonstram que a terra é ocupada por eles desde o tempo de seus avós, bisavós etc. O parentesco é um elo de ligação dos membros de Matão, influencia a distribuição das casas e sua organização no interior da comunidade. As casas são construídas em terrenos ocupados anteriormente pelos seus antepassados: sempre ouvimos nas conversas que a casa foi construída no terreno de um avô, pai ou sogro. Geralmente a construção da casa não demandava a autorização de outras pessoas, além daquele que cedia o terreno ou mesmo doava a casa, a saber, o pai ou avô do que almeja a casa. Em alguns raros casos, pessoas mais carentes pediram o auxílio de grandes proprietários da região a fim de conseguir parte do material de construção necessário à construção de suas residências.

Já as relações de trabalho com outros vizinhos e proprietários rurais de toda aquela região do estado da Paraíba e até de Pernambuco e do Rio Grande do Norte vem de longe, pois o território que sempre ocuparam em Matão, embora possa ter sofrido variações ao longo do último século, nunca foi suficiente, como veremos mais adiante, para eles extraírem dele a sua sobrevivência. Isso é o principal motivo tanto do fluxo migratório permanente para outras cidades, principalmente Rio de Janeiro, quanto para o fato de as pessoas saírem da comunidade para trabalharem durante a semana em outras localidades rurais ou centros urbanos.

Quanto aos roçados que sempre foram uma importante base para sua sustentação, sempre tiveram que trabalhar em terras de fazendeiros sob diversos regimes de trabalho. Sair para trabalhar fora de seu exíguo território sempre foi condição de sustento dos filhos, da família. Se uns trabalham apenas na agricultura e moram em Matão e outros trabalham nas cidades próximas e

[58] Mesmo trabalhando em cidades durante a semana, esses moradores participam das questões comunitárias quando vêm para suas casas nos fins de semana.

possuam empregos diversos há diferenças (até grandes) entre as casas da comunidade em termos de construção, móveis, conforto etc. Afirmam, contudo, que ali não tem diferença de estratificação social: "quem trabalha na cidade recebe por mês e, na agricultura, pega diariamente o fruto do que plantaram". E "quem trabalha na cidade tem seu roçado também; no fim de semana que vêm tomar fuga vão no roçado e trabalham". Esses pedem "ao patrão para liberar por uma semana para vir para casa trabalhar no roçado" - atividade que é também dividida com a mulher e até as crianças.

Mas, enfim, se são uma comunidade rural endogâmica em larga medida, o que as torna uma comunidade de remanescentes de quilombo? Ora, "comunidade de quilombo porque somos negros". Os "parentes daqui, somos todos negros". Além disso, "ser da comunidade é fazer trabalho coletivo comum pra toda a comunidade e não sendo em interesse próprio. Único interesse é o bem de todos". Por fim, "quilombo significa libertação". Do quê? Da dependência do trabalho fora de suas terras para poderem sobreviver. Se eles formam uma comunidade rural, devem extrair o sustento de sua própria terra sem se submeter às condições de trabalho sempre impostas sobre eles e em condições desfavoráveis a eles e sempre favoráveis aos grandiosos patrões. Essa conscientização da comunidade em termos de sua unidade étnica rural, dada por uma origem em um ancestral negro liberto que se perpetuou ao longo de seis gerações, não foi, entretanto, alcançada sem ajuda de dois atores sociais que os visitaram e os ajudaram em todo processo do auto-reconhecimento encaminhado à Fundação Cultural Palmares, que emitiu a certificação da comunidade quilombola em 17 de novembro de 2004.

Inclusive, a criação da Associação da Comunidade Negra do Matão foi fundamental para a consolidação da noção política de comunidade hoje referida por muitos dos habitantes da comunidade. Um morador chega até a remeter a noção de comunidade à existência da Associação, afirmando que "comunidade é conjunto de casas onde todo mundo se ajuda com a Associação entre eles, com movimento de Associação e tudo que vier pode ser dividido em união, harmonia e paz". E, ainda, é uma "comunidade quilombola" porque é "comunidade de negros e todos família: uma família puxa a outra". A "união",

segundo a mesma pessoa, "é mais por causa de família". Isso não quer dizer que para ser comunidade todos tenham que pensar da mesma maneira. Como afirma uma professora da comunidade, "apesar de muitas vezes não parecer ser uma comunidade, é comunidade. Muitas pessoas não agem como comunidade porque não têm o pensamento igual". Esse é o caso, como veremos, das opiniões variadas em torno do futuro do território que eles almejam para a comunidade.

De qualquer forma, todos sustentam que foi depois da chegada do casal Luiz Zadra e Francimar Fernandes de Sousa Zadra da AACADE-PB (Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes – Paraíba), que "aqui melhorou e fomos descobrindo que é comunidade negra, quilombo". As melhorias vieram também em termos assistenciais por parte do município de Gurinhém. Notemos ainda que são os jovens com educação na cidade que estão conduzindo o movimento de regularização do quilombo. Segundo Geovane, de 16 anos, "nós jovens estamos querendo organizar como comunidade porque levantar como comunidade pelo pessoal mais antigo fica difícil". Afirma ainda que eles precisam das histórias dos "antigos", mas "é um movimento dos jovens", pois "os mais velhos têm medo[59]".

Mas, retomemos o processo que se inicia com a entrada de Luiz e Francimar em Matão. O pessoal de Matão é unânime ao afirmar que, "antes de Francimar e Padre Luiz"[60] chegarem lá, "não havia mobilização" (acho que nem noção) de serem comunidade quilombola. De fato, o processo de auto-reconhecimento teve início com a chegada na comunidade desses dois agentes da AACADE-PB. Mas a chegada deles também não foi especificamente para tratar da questão quilombola. Segundo Francimar, as ações de Luiz começaram naquela região há cerca de sete anos e eram direcionadas ao combate contra o preconceito e a discriminação racial. Nessa época ainda não se discutia auto-reconhecimento, discussão que só teve início entre 2003 e 2004 com o decreto 4887.

Luiz e Francimar trabalhavam, em larga medida, "ocupando terras e fazendo assentamentos". O interesse deles "pelas comunidades negras rurais

[59] De fato, os moradores de Matão são muito receosos de que os fazendeiros deixem de dar-lhes empregos ou de arrendar terra a eles caso eles requeiram terras.

[60] Luiz foi padre e é assim chamado na comunidade.

veio depois aos poucos". Luiz, na época de sua chegada em Matão, era da Pastoral dos Negros. Se Luiz chegou ali há sete anos porque trabalhava com questões raciais, numa época que não discutiam ainda "comunidades negras rurais", seu trabalho estava voltado contra preconceito racial através de "ação de educação", isto é, "alfabetização de adultos" que ajudou até alguns a alcançarem o vestibular. Segundo Luiz, "com Lula[61] é que começaram as ações". Ao interagir com o pessoal de Matão é que foram ("em conjunto com as ações governamentais") levados a "pensar em comunidade". Luiz ainda conta que o vigário (P.e. Vacerley) de Gurinhém "celebrava missas aqui", mas nunca tratou da questão racial até que falou para Luiz sobre Manipeba e Matão há sete anos, quem tomou a frente de trabalhos junto a essas comunidades. O processo de auto-reconhecimento de Matão se deu há quatro anos. Em 2003 teve o Decreto 4887 e, em 2004, fizeram o 1° Encontro de Comunidades Negras. Antes disso, só Caiana dos Crioulos que, na Paraíba, se auto-reconheceu em 1997. Na época, por Fundação Cultural Palmares. À época o único lugar com visibilidade era a Serra do Talhado, que, com trinta famílias, teria "mais fama do que visibilidade" por conta do filme Aruanda (de Linduarte Noronha, 1960). Matão participou desse Encontro de 2004, quando começou o conhecimento das outras comunidades. Segundo Francimar, a "cada Encontro, a cada ano, foram englobadas outras comunidades". Ela diz ainda que ela e Luiz fizeram "a parte formal da historia da comunidade para o auto-reconhecimento" (que data de março de 2004) junto à Fundação Cultural Palmares. Assim, durante esse processo, houve encontros promovidos por Francimar entre as comunidades negras e assentamentos em Alagoa Grande, frisando-se a maciça participação feminina. Nesse período, de fato, as mulheres aqui trabalharam com mulheres de assentamentos. Toinha conta das reuniões com as mulheres assentadas e que passaram para elas as experiências de ter estado em luta por terras. Apesar dessas vivências, em reunião sobre seu território que se iniciou com quatorze presentes no Centro Comunitário para se decidir que fazendeiros deveriam ser notificados para fins de retomada territorial, os líderes passaram nas casas, avisaram a todos, mas a mobilização foi pequena. Segundo o líder comunitário Josinaldo (recorrentemente chamado

[61] Presidente da República do Brasil, Luis Inácio da Silva.

de Amaral), há pessoas que "não sabem o que querem" ou que "só querem coisas prontas" e estão "tudo disperso".

Vale ainda indagar das relações de Matão com Manipeba. Francimar e Luiz desde o início quiseram englobar Manipeba no reconhecimento como comunidade de remanescentes de quilombo, mas estes não quiseram participar do processo de auto-reconhecimento. Todos as pessoas de Matão são unânimes ao afirmar que "Manipeba não quis se reconhecer" como comunidade de remanescentes de quilombo. Como dizem: "Manipeba não quis ser negro".

Manipeba é uma localidade de negros que se situa no interior das fazendas São José (de José Dércio de Almeida Leite) e Santa Terezinha (de Guilherme Vieira da Rocha) nas vizinhanças. Josita, ao sustentar que "o povo de Manipeba não quis se reconhecer como negro", levanta uma importante questão para a discussão de Manipeba constituir ou não um território de remanescentes de quilombos: Manipeba sempre esteve no interior de área de fazendeiros que detinham a propriedade e "Matão sempre foi uma comunidade" independente. Josinaldo confirma dizendo que "as conversas de conscientização para o auto-reconhecimento desenvolveram pouco. Manipeba não aceitou ..." e diziam: "Deus me livre que a gente não é negro". E também, "a terra de Manipeba nunca foi deles, pois eles moram em terras de fazendeiros". João também confirma, dizendo que "Manipeba ficou sendo quase o mesmo Matão. A diferença é que aqui é da gente e lá nunca foi deles. Manipeba é de Guilherme e Dércio. O povo lá é meio diferente. Quando padre[62] registrou aqui a comunidade negra eles não quiseram ser negro não". Enfim, Manipeba não quis "se organizar como negros". O mesmo pessoal que veio *conscientizá-los* aqui, foi lá, mas eles "não quiseram participar do movimento". O pessoal de Matão diz se dar bem com o pessoal de lá, lembrando até os casamentos entre eles, mas se separam "nesse ponto dos projetos comunitários" (ser quilombo ou não). Apesar deste comentário, há quem diga (Otacílio, por exemplo) que "toda vida o pessoal de Manipeba teve preconceito com o pessoal daqui. E não quiseram reconhecimento por lá". Afirma que foram "sempre duas comunidades" e que o preconceito deles é perceptível "porque são negros, mas não querem ser negros como o pessoal daqui". Otacílio

[62] Refere-se a Luiz Zadra.

lembra, entretanto, que nunca foram ofendidos pelo pessoal de lá, mas sentem que eles "não gostam do pessoal daqui" – apesar dos casamentos.

*Preconceito*

Esse tópico nos remete a outra questão importante: a do preconceito. Investigamos a existência de duas formas de preconceito sobre "os negros do Matão". Eles já se sentiram discriminados por serem negros e por serem de Matão. Vale antes de tudo ressaltar que o termo *preconceito* é entendido variadamente na comunidade. Mas, de maneira geral reconhecem um preconceito racial mais amplo por serem negros e que recaindo em atribuição de traços raciais relacionados ao "cabelo ruim, cor" é um preconceito que "tem até dentro da família". Quanto ao preconceito por serem de Matão[63], Toinha afirma que a ação de Francimar e Luiz "tirou mais o preconceito que tinham contra a gente", pois "falavam que o Matão só tinha negros brabos". Outros não reconhecem preconceito de nenhuma maneira. Vejamos exemplos de manifestações desses preconceitos.

Como nos informam Antonio Trajano e Maria do Socorro, eles já encontraram preconceito por ser negro. No pé de serra do outro lado da pista (Riacho Verde, Buenos Aires) "tinha uns caras que trabalhavam nos dias de serviço" e eles iam "lá por precisão". Iam longe e lá eram "humilhados" porque faziam "o que eles queriam" e os "chamavam de negro". Qualquer coisinha era: "os negros do Matão"; "aquilo é uns negros besta, negros do Matão. Só porque era branco de cabelo mole!". No ônibus, de carona para escola em Gurinhém, às vezes o motorista mandava Maria se sentar em assento exclusivo para os alunos e estes reclamavam: "só sentam porque são negros do Matão". O pessoal de Matão lembra sempre que já há esclarecimento sobre preconceito ser "crime". Assim, por exemplo, um certo "Dr. Lenilton, que é rico", os "chama de moreno". Quando Luiz Zadra chegou na região, segundo outro membro da comunidade, e

[63] Nogueira (1985) estabelece dois tipos de preconceitos raciais (de origem e de marca) e afirma que o preconceito no Brasil é do segundo tipo, baseado não numa origem (com "sangue negro"), mas nas características físicas sempre relativas dos indivíduos. Além deste, vemos que os membros da comunidade de Matão sofrem também um preconceito que eu chamaria de étnico, isto é, dado pelo seu pertencimento em uma comunidade étnica - uma origem que não está no sangue, mas na comunidade territorializada.

"que perguntou quem tinha orgulho de ser negro, pessoal da Manipeba disse que não e os daqui se afirmaram negros com muito orgulho. Tem um pessoal aqui que ainda tem um preconceitozinho, mas isso passa"[64].

Já João Batista dos Santos e Maria Sueli dizem que "sempre teve preconceito e discriminação". Mesmo depois do "projeto que criminaliza discriminação, mas tem quem não tem conhecimento e continua discriminando". Em ambiente de trabalho nunca sofreu discriminação em termos do valor do trabalho, isto é, o trabalho do negro seria igual ao do branco em termos de remuneração. Sua esposa já discorda de tal afirmação por ter certeza de que os brancos têm mais oportunidades de trabalho. João, diante disso, volta atrás e reconhece que sempre deram mais oportunidade aos brancos para os melhores trabalhos; em fazendas, por exemplo, o administrador sempre seria "branco".

Maria José também afirma existir muito preconceito contra eles: "os negros do Matão", "é uma negra". Severina Maximino da Silva diz que não sofreu preconceito, "mas tem gente aqui que já sofreu preconceito. Antigamente por ser de Matão e por ser negro. Mas de uns cinco anos para cá melhorou". O jovem Geovane de 16 anos diz que já sofreu "discriminação e preconceito" ao ser chamado de "negro macaco". Mas "às vezes é só brincadeira". Outro afirma que por "ser do Matão sofria mais preconceito": "antigamente era Matão dos Negros? De onde gostam de brigar? Mas hoje está diferente porque Matão está mais famoso". Marilene, que veio de Caiçara há dezessete anos e reconhece Matão como uma "comunidade de negros", afirma que eles já sofreram preconceito, pois chegavam nos lugares (Gurinhém, Manipeba) e o povo dizia "só sendo do Matão mesmo, essas negras". Mas não se "incomoda" e afirma ter "orgulho de ser do Matão". A professora Risomar já sofreu preconceito por ser negra e por ser de Matão, inclusive na escola quando era estudante (época em que eram tratados como "os negros do Matão") e aconteceu um assassinato efetuado por uma pessoa de Matão e os alunos da escola passaram a afirmar que se afastariam "dos negros do Matão". O velho Otacílio fala que preconceito "toda vida, sempre existiu, por onde tinha pessoal moreno e por onde tinha pessoal mais claro, tem o preconceito com negro ... cabelo, cor", muito embora "que tinha negro até

[64] Banton (1979) mostra como estereótipos raciais podem ser invertidos e usados positivamente na etnicidade, o que foi sem dúvida o caso em Matão.

civilizado que o branco num tem até a competência deles". E mais, "tinha e tem gente com preconceito com Matão até de negar o parentesco com ramal daqui" (tio, primo). Por fim, "esse preconceito vem desde a escravidão, os negros era para trabalhar para os brancos".

*Terra e trabalho*

Então, foi através de uma ação na luta contra o preconceito que Luiz se aproximou da comunidade de Matão há uns sete anos. Durante esses contatos, foi editado o Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003 (que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos), quando eles perceberam que a luta não deveria ser apenas contra o preconceito, mas tratava-se também de uma questão de posse efetiva de uma terra que, através de gerações, vinha sendo trabalhada pela comunidade. A consciência de que eles estavam de posse de terras que poderiam se constituir em um território a ser titulado como de remanescentes de quilombo os fez mudar o rumo estratégico de suas ações que passaram a se voltar para o engajamento no movimento quilombola. As terras que usavam para sua subsistência ali durante várias gerações começou a se tornar objeto de reflexão em termos de sua posse. Afinal, que território deveria ser deles? As terras que eles ocupam atualmente seria seu território tradicional? Seria um território suficientemente extenso para a reprodução da comunidade?

Segundo Toinha, antes da chegada na comunidade de Luiz e Francimar, havia um temor de se discutir assuntos relativos à terra. Talvez pela memória de perdas de pessoas à época das Ligas Camponesas, quando não só "Manoel Borges era quem expulsava quem era do sindicato rural, quem tinha carteira do sindicato rural", como falam também de gente que sumiu ou foi demitida de fazendas e ficaram desempregados com as famílias sem ter para onde ir. Josinaldo informa que o pessoal de Matão recebe bem as ações sugeridas por Luiz e Francimar, mas ficam receosos com a questão da terra e alguns preferiam outros tipos de ações que os beneficiasse, pois nunca aceitariam "tirar terra dos

outros". É, entretanto, diante da perspectiva de "as terras do Matão serem bem maiores" do que as que estão atualmente, que resolvem partir para este processo de retomada[65] territorial – "mas sem querer tirar terra dos outros". Acontece que se conscientizam que há terras de sustento deles no passado e no presente que deveriam requerer a fim de "manter a comunidade". Inclusive, se encontramos "setenta e tantas crianças numa população de umas trinta famílias, qual o futuro de Matão?". Se já tentaram melhorar de condições conseguindo microcrédito para caprinos (pois "a pequena criação é o que mais aparece aqui"), isso é muito pouco. Querem retomar a horticultura das mulheres e outros projetos pequenos, mas seu território é "muito pequeno". Acham que adquirindo terra, até algumas das pessoas que foram trabalhar fora "voltarão para a terra para tirar seu próprio sustento". Inclusive, a falta de terra para a agricultura foi o maior empecilho para auto-sustento da comunidade, motivando a migração. Pensam alguns até que a "Economia Solidária, com pessoas trabalhando em culturas diferentes" seria excelente para eles, segundo Josinaldo, que é favorável a uma "retomada" de terras para recomposição de um território para Matão.

Mas vale ainda esmiuçar questões sobre as terras dentro e nos arredores da atual comunidade para avançarmos no entendimento deste território.

Primeiro, cabe notar que há décadas eles vem trabalhando fora da comunidade em terras de fazendeiros (quando agricultores) ou em empregos diversos quando a vida os levou para isso, pois seu território foi sempre muito pequeno. Assim, a migração é muito presente na comunidade. O principal fator explicativo da saída de Matão é a dificuldade que o trabalho agrícola impõe aos moradores. Alguns alegam a falta de espaço, outros a falta de condições de continuar plantando e outros motivos ainda comumentemente citados são o esforço físico necessário ao trabalho agrícola, a instabilidade e a dependência de fatores que não podem controlar como o clima, os resultados insatisfatórios obtidos como a falta de lucro com a plantação e a conseqüente falta de condições financeiras para obter os bens necessários à sobrevivência. O trabalho fora da

[65] Por retomada (ou poderia ser também re-ocupação) quero dizer que os habitantes do Matão pretendem retornar a trabalhar em terras das quais usufruíram por muitas décadas e das quais sempre dependeram para sua reprodução social, mas que lhes foi sendo tirada a oportunidade de ocupar essas terras para fins de trabalho principalmente por conta do avanço da pecuária na região.

comunidade se caracteriza, além do arrendamento de terras para cultivo em fazendas vizinhas - e o próprio labor para esses fazendeiros -, pela ida de chefes de família a trabalho durante a semana em Natal (capital do Rio Grande do Norte) ou João Pessoa (capital da Paraíba), onde ocupam cargos na construção civil, sendo alguns gesseiros, ferreiros, marceneiros, ou pelos empregos permanentes ou serviços temporários que arrumam nas cidades pequenas próximas (principalmente em Gurinhém). Algumas mulheres da comunidade também deixaram suas residências fixas em Matão e foram trabalhar como domésticas, cozinheiras, lavadeiras em fazendas próximas ou em residências em João Pessoa como também prestam serviços fixos ou temporários em estabelecimentos do setor secundário das cidades próximas, especialmente em Gurinhém. Esse grupo de pessoas não migrou e não deixou de pertencer à comunidade, para a qual costumam retornar nos fins de semana (ou quando podem) e onde mantém moradia e até roças nas imediações.

Contudo, houve a mudança permanente para o Rio de Janeiro de moradores que foram, em geral, trabalhar na construção civil e que depois levaram as suas famílias. Todas as pessoas ouvidas na comunidade têm pelo menos um parente próximo que vive no Rio de Janeiro. Esses parentes deixaram de fazer parte da comunidade. Outra migração permanente se refere à ida de pessoas ou famílias para as cidades próximas à comunidade, como Juarez Távora ou Gurinhém.

Todos os nossos informantes que trabalham durante a semana nas cidades revelaram ter possuído, em algum momento de sua vida, relação com o trabalho agrícola. Contudo, a grande maioria desses nos confessou a insatisfação com a agricultura e as dificuldades encontradas para manter esse tipo de trabalho. Algumas esposas desses homens nos informaram que seus maridos não tinham a intenção de voltar a trabalhar somente na agricultura em caso de um acréscimo no território deles.

Por fim, o trabalho agrícola é predominante nos limites da comunidade. Porém, poucas são as pessoas que plantam dentro de Matão, a grande maioria trabalha em terras hoje pertencentes a Córdula Veloso Borges, Júlio Paulo Neto, Alcemir Antônio Lisboa[66] e outras fazendas das redondezas. O trabalho

[66] O trabalho nas fazendas de Júlio Paulo Neto, Alcemir Antônio Lisboa escasseou significativamente nos últimos anos.

em terras hoje de posse de Júlio Paulo Neto reflete uma relação construída há muito. Os moradores de Matão afirmam que sempre trabalharam em terras hoje pertencentes a "Dr. Júlio". Além destas, os moradores de Matão reconhecem áreas na Fazenda Olho d'Água (pertencente ao "fazendeiro Artur") e também na Fazenda Santo Antonio (de posse de Alcemir Antonio Lisboa) que sempre mantiveram relações de trabalho e de usufruto do meio ambiente essenciais à sua subsistência em Matão.

As relações de trabalho nas terras que hoje pertencem a Júlio Paulo Neto ocorreram de diversas maneiras, seja desmatando, limpando e cultivando sob regime de aforamento, seja trabalhando "de alugados" - isto é, diária de trabalhos na fazenda realizando, mais recentemente, serviços ligados à agricultura e recebendo em média treze Reais como pagamento, muitas vezes sem direito à alimentação. Há também um morador de Matão que é empregado fixo desse fazendeiro e recebe semanalmente. Além disso, alguns membros da comunidade possuem uns poucos bois nessas terras e pagam quinze Reais por mês para o que chamam de "pagar o pasto" - e quando não possuem o dinheiro eles podem realizar o pagamento com um dia de serviço nas terras do proprietário citado. Até alguns anos, eles tinham trabalho com mais facilidade nas terras de Julio Paulo Neto, mas este resolveu investir quase que exclusivamente na pecuária e "agora só há capim para o gado e não tem trabalho" para os moradores de Matão. As relações de trabalho com Córdula Veloso Borges (Cordinha, como chamam) e Alcemir não são citadas, pois nas terras de Córdula costumam arrendar anualmente algumas frações de terra e pagam, adiantado, de cem a cento e cinqüenta Reais por hectare que almejam plantar no ano. Quanto a Alcemir, além de não mencionarem relações de trabalho para este fazendeiro, afirmam que o arrendamento de suas terras está em decadência porque este fazendeiro há uns três anos vem permitindo apenas o arrendamento para cultivo de milho e eles precisam de roças variadas.

As terras da comunidade, embora sempre escassas para o sustento de todos os moradores, nem sempre tiveram as mesmas fronteiras. Margarida Maximino da Silva conta que "os Maximino" possuem direito à terra por estarem ali, trabalharem na agricultura e resistirem naquela terra, mas que esta já foi

bem maior do que é hoje[67] e que seus avós resistiram às crises e não venderam nenhuma parte de suas terras, fato em que ela se apóia para legitimar seu direito a esta. De acordo com a genealogia coletada em Matão, vale ressaltar que em determinado momento, o segundo nome de um dos filhos de Manoel Rufino dos Santos passou a ser usado como sobrenome para seus filhos destacando uma nova sub-linhagem conhecida como Maximino em Matão.

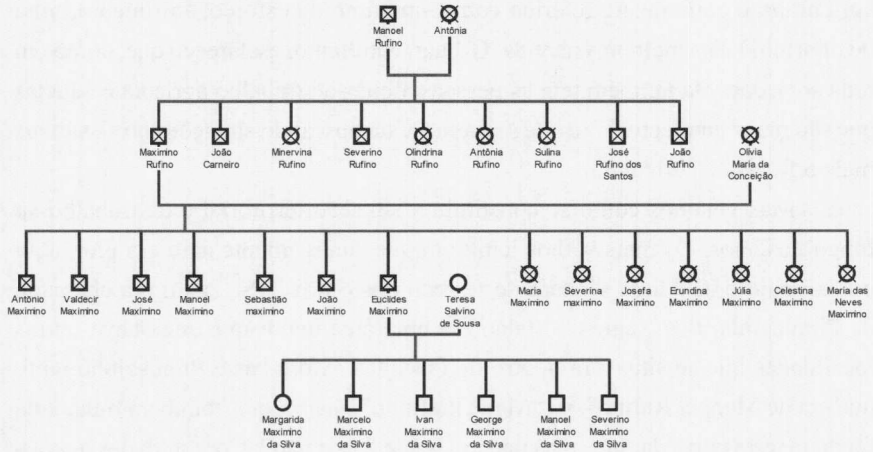



*Diagrama 2*: Surgimento dos Maximino.

O mesmo não ocorreu com todos os antigos moradores, seu pai lhe contava que alguns, em virtude de grandes crises e fome, venderam as terras e até trocaram terras por alimentos. A senhora Antônia Maria Valentim da Silva nos afirmou também que tinha mais terra na região de Matão. Contudo, parcela dos habitantes dali afirma que os limites de Matão são os mesmos desde que eles se lembram. Isto é, os limites da área ocupada para moradia porque a área de trabalho deles sempre se estendeu muito além das terras dos *Rufinos Velhos*, que fundaram a comunidade.

Observamos também que as relações com a terra e com o trabalho nos limites de Matão já foram mais fortes e estão sendo modificadas com as oportunidades que chegam aos moradores, principalmente o trabalho em outras

[67] Margarida sempre lamenta a perda das terras do Chorador na Serra de Zé Francisco.

regiões e as melhores condições para obter a educação formal. Em geral, quando as mulheres são perguntadas sobre o futuro almejado para seus filhos, respondem que gostariam para eles um futuro menos duro e penoso do que o da agricultura. Incentivam, assim, a busca por um "futuro melhor", por educação e uma formação profissional. Já alguns homens afirmaram que o trabalho é necessário para a formação de pessoas decentes e que achavam um desperdício alguns jovens não saberem trabalhar com a terra, temendo que estes se tornem "vagabundos". A agricultura é comumente referida como sinônimo de esforço, sofrimento, falta de oportunidades melhores na vida. Gilmar, entretanto, esclareceu que, como em toda sociedade, lá também tem as pessoas afeitas ao trabalho agrícola e aquelas que são mais "intelectuais" e que seguem a vida buscando situações profissionais mais reflexivas e urbanas.

Mas vejamos como se constituiu a situação territorial e de trabalho ao longo dos anos. Os mais velhos lembram que "antigamente aqui era pior, aqui era só mato e as coisas vinham do terreno dos outros". Se "aqui era chamado de Pirauazinho dos Negros", Matão era uma área maior que englobava outras localidades que se situavam dentro de fazendas. Afora "este Pirauazinho aqui, que era de Manoel Rufino", só "Mané Pretinho", *negro*, que "também tinha uma faixa de terra perto daqui[68], mas não era gente daqui não". Comunidades negras, como a de Manipeba, estariam em terras de fazendeiros. Já "nunca questionaram essas terras aqui ser nossa". Se eles não sabem ao certo quantos hectares de terra ocupam, de qualquer forma consideram sua terra bastante exígua para o sustento da comunidade. Se quando Manoel Rufino era o "dono" daquela terra eles tinham mais espaço, com as gerações seguintes ficou impossível dar continuidade à vida ali sem se sujeitar à exploração do trabalho imposta sobre eles por fazendeiros vizinhos. Inclusive, segundo informam alguns (uns mais enfáticos que outros), eles perderam terras para fazendeiros em troca de comida e dinheiro quando com fome. Otacílio bem lembra um "rolamento"[69] que fizeram, "por necessidade", o primo dele João Maximino, José Rufino, Severino Rufino, Doninha e outros para vender uma porção de terra ("18 e ½ quadras aqui dentro") em um único

[68] As terras de Mané Pretinho se iniciavam por trás da casa de João Batista (e da igreja Assembléia de Deus) numa das atuais fronteiras de Matão.

[69] Que significa, segundo Otacílio, fazer em conjunto.

documento para o Major Josselyn. Alguns desses parecem ter migrado após a venda e o documento ficou com João Maximino, que "morava aqui", mas que era casado com pessoa de família que não era de Matão. Enfim, os cunhados de João "foram para o Rio de Janeiro e João morreu aqui no Norte". A viúva deste, pegou então "os papéis do rolamento, rasgou e queimou". Por fim, se o tal "rolamento" foi feito por "uns seis herdeiros" no Matão, umas três ou quatro dessas pessoas não receberam pagamento na medida em que o Major teria acabado não dando o dinheiro, pois "não podia pagar" uma vez que, assim, não lucraria. E "as terras ficou com ele mesmo sem pagar". Mas acabou que "isso que ele comprou aqui ele abriu de mão" depois. Então, Otacílio suspeita que esta terra está "de posse de Matão". Segundo ele ainda, o "Major Josselyn falava" para eles "nunca deixar a linha cair, para não quererem entrar aqui depois que ele morresse". Otacílio afirma finalmente que certa vez "foram tentar comprar essa terra" e o "juiz Dr. Antônio Ananias", do cartório de Itabaiana, não permitiu afirmando que a mesma era "dos morenos"[70].

Antigamente, segundo Otacílio, não existia divisão precisa de terras e os "pobres não entendiam de posse de terra" e as delimitavam com estacas, mas que "com o tempo os vaqueiros apareciam tirando as estacas... pessoal rico que possuía cativos". Com relação especificamente a Matão, a comunidade não tinha uma delimitação feita através de cercas, e que esta só veio a ser feita por Alcemir quando adquiriu as terras circunvizinhas. Inclusive, é bom que se registre que, em outros contatos que tivemos com os moradores de Matão, vimos alguns se remeterem ao fato de Alcemir ter delimitado seu território ("com estacas e arame novo") como algo positivo para a comunidade, que acabou assim sendo "protegida" de qualquer avanço de bichos (gado) sobre seus limites. Como dizem, foi um "benefício" para eles, pois se os quatro lados imediatos da comunidade são de Alcemir, "agora ninguém entra e ninguém sai, ficaram no meio a terra dos negros".

Mas, se Matão está cercado, está pequeno também. As gerações vêm aumentando o número de famílias e o espaço continua o mesmo. Segundo Antonio

[70] Este documento referido pelo Sr. Otacílio não foi encontrado no cartório de Itabaiana bem como não conseguimos também agendar entrevista com o Dr. Ananias, atualmente no Fórum de Pilar.

Trajano, eles estão "nessa bolinha cercada por fazendas de todos os lados". E "daqui não se vive de nada... sempre veio tudo de fora... não tem terra... se cada um for colocar um roçado, não dá". Eles precisam dos fazendeiros vizinhos para trabalhar. Houve fazendeiro que já os beneficiou com água e Alcemir, por exemplo, os permite retirar lenha seca do chão ("não deixa botar mato abaixo") da serra vizinha à comunidade.

Otacílio lembra ainda do seu tempo de criança e de que as pessoas de Matão sempre tiveram pouca terra e iam trabalhar fora. Primeiro, que quando ele era menino, "não tinha educação"[71], só "depois é que começaram a ir em Mogeiro de pé ... que aprendiam a ler". Mas isso já vinha de antes, pois um antigo proprietário da região, de nome Epaminondas, pagava o pai de Otacílio para levar os filhos no colégio a cavalo em Campina Grande. Época em que "muito doutor não sabia nem ler".

Àquela época as condições de trabalho eram ainda muito mais difíceis do que as de hoje em dia. Josinaldo, sempre atento às histórias dos mais velhos, comenta que "acabou escravidão e", sem condição de trabalho, "tinham que trabalhar como os homens queriam". Isaac também afirma que "era sujeição de escravos", "era mais que escravo o trabalho antigamente" – e, com isso, nem se refere a um tempo tão distante.

Otacílio lembra que as antigas brigas que ocorriam, mesmo em lugares distantes, "vinham ser resolvidas aqui", nas fazendas Pirauá ou Mendonça, porque seus donos "eram ricos" e eram "quem resolvia". Segundo ele, pessoas como "o Major velho Justino, o Dr. Agnaldo, o pessoal de Alves (Major Ribeiro) eram como governo": os proprietários (coronéis, majores e doutores "de patente comprada") "eram quem mandavam". Os "Emílios" parece que mandavam "lá na Volta". O "Coronel Nô Borges[72] que, conforme arriscou lembrar, era "pai de Manoel Borges", "tinha cadeia" em Mogeiro. Embora, em outro momento afirmem que na Fazenda Mendonça: "não tinha cadeia, tinha tronco, uma linha

[71] Otacílio é analfabeto.

[72] Otacílio afirma que seu pai conheceu este fazendeiro de nome Manoel Pereira Borges que se mudou para Mogeiro em 1903 e se estabeleceu na fazenda Mendonça (onde "tinha tronco") e a qual, segundo dizem em Matão, encontra-se atualmente bastante tomada pelo Movimetno dos Sem Terra (MST).

com buracos no meio e cadeados, mandava ou deitava emborcado e botava pedra e fechava com cadeado e dava pisa com linha de ferro, um rele, em Mogeiro, depois da escravidão, não era tempo de escravo não, no tempo da escravidão eles matavam logo". Segundo ainda informam, um tio de Otacílio (bisavô de Severino Maximino) "foi fazer feira em Mogeiro e gostava de uma bicada... e talvez estivesse sem dinheiro... e botaram no tronco". Mas se Otacílio nasceu em 1924, sua memória de trabalho e território só pode se entender da década de 30 e referências mais antigas são sempre de lembranças de casos ou histórias que seus pais, tios e avós contaram – e essas são muito escassas. Na medida em que o Sr. Abdias Antonio de Oliveira (com 80 anos e que veio de fora mas casou uma segunda vez com mulher [Severina Gomes de Oliveira, 70 anos] de Matão, onde mora há muito) não se mostrou muito disposto a colaborar com a pesquisa, além de Otacílio (e Danda e outros já com certa idade na comunidade) tivemos como informante-chave o Sr. Manoel Joaquim da Silva, que, centenário (nasceu em maio de 1908), nascido e criado (em "propriedade") na serra de Benta Hora (também conhecida como Boa Vista), numa vizinhança não muito próxima (nem muito distante) de Matão, hoje mora na Volta e ainda trabalha. Sr. Manoel não é negro. Muito lúcido e com boa memória, ele lembra aspectos importantes da vida em Matão na década de 20, quando trabalhou lá colhendo algodão para os "morenos". Vejamos síntese do depoimento de Manoel Joaquim.

Ele conta que em 1914 ele tinha seis anos e "já era agarrado com uma enxada" e que ainda se lembra "de tudinho que o povo dizia". Ele diz ter conhecido o "povo velho" de Matão, como Mané Cândido, Mané Sabino, Nô Carvalho[73] e muito mais gente. Afirmou também conhecer o povo de Rufino. Manoel, entretanto, não é claro ao afirmar para quem ele trabalhava colhendo algodão em 1923 em Matão. Interessante que ele não lembra do nome Pirauazinho, mas apenas da Fazenda Pirauá "do velho Borges", que foi "passando para herdeiros e vendendo e as terras foram se dividindo". Mas reconhece que boa parte dessas terras hoje está com Dr. Julio Paulo Neto. Dos herdeiros dos Borges ele lembra de Major Josselyn, Dr. Agnaldo e Dr. Heráclito. Segundo afirma:

[73] Ao percebermos que esses nomes não constavam dos diagramas que levantamos em Matão, indagamos na comunidade e fomos informados de que Mané Cândido e Mané Sabino eram de Manipeba, enquanto Nô Carvalho era um sobrinho de Manoel Rufino e morava no Olho d'Água.

"E Dr. Heráclito, ali a propriedade dele é de onde tem uma porteira acolá pra lá, né! Lá naquele meio de mundo, o Covão, vem aqui pra Uruçu, Rajada, Dr. Heráclito. Mas eu entrei pra dentro dessa propriedade em vinte... vinte e sete? Parece que foi vinte e sete, conheci aqui, fui puxar caco deles um bocado ali naquela mata, outra hora tomava conta de gado por aí naquela serra que ficava longe da fazenda, né! E eu era um morador, que morava lá conhecido há muitos anos, tinha bem conhecimento com eles e eles entregavam essa mata aí, tinha mais de meia légua de mata por aí e o vigia dessa mata fui eu, fui vigia quinze anos".

Então ele trabalhou quinze anos como vigia dessas matas:

"Pegava lá daquele meio de mundo ia lá ao Matão, eu dava toda semana uma viagem... Esse Matão aí era daqueles morenos... Quando a gente via aquelas pessoas de outra cor, mas tudo era moreno, né! Mas era uns homens trabalhador, uns homem bom, e a gente tratava eles de amigo era uns moreno tudo bom, né! E hoje ainda tem muita gente moreno ali, e é gente boa, eu moro longe mais sei que eles são boa pessoa por que eu conheci eles nos tempo de eles meninos e moça lá no Matão. Tem muito moreno bom ali no Matão".

Manoel Joaquim afirma que, desde que ele era menino, sabia que Matão era "lugar de morenos". Pessoalmente, ele conheceu Matão apenas em 1923:

"Deu uma safra de algodão muito bom e então tinha lá Manoel Sabino, que era um moreno alto dos olho zaroio, Manoel Cândido, outros e outros que trabalhavam muito. Então tinha uma mulher que morava mais um velho, né! O velho caído já lá pro canto não trabalhava mais, e a mulher ganhava pra dar de comer ao velho, agora a mulher tinha dois meninos filho do velho, mas o velho não trabalhava mais, já vivia lá pra um canto. Aí ela pediu a meu pai pro mode de eu ir mais ela pra ela não ir só, ela era vizinha de meu pai, comadre, ele era padrinho dum menino dela... aí eu fui".

Sr. Manoel não sabe dizer como os Rufinos foram parar naquela localidade e ficar donos daquilo ali. Sabe, contudo, que aquelas terras dos Rufinos "era maior" antigamente, mas que: "tinha muito daqueles morenos ali, e tinha, cada qual tinha um pedaço de terra, né! Mas gente desmantelado, eles pegaram vendendo um pedacinho e lá vai... e hoje tá tudo pequeno". Além de venda de pedaços de terra, Manoel Joaquim também se refere a trocas envolvendo terras. Os donos da Fazenda Pirauá teriam sido os principais (senão os únicos) a adquirir essas porções de terras de Matão.

Isaura, filha de Manoel Joaquim e com setenta e quatro anos, diz que quando o pai trabalhou em Matão na década de 1920, o pessoal de lá tinha uma condição de vida melhor "por causa do algodão" (e "que eles trabalhavam muito, né?"), mas que foram perdendo essa condição e portanto tendo que se desfazer de porções de terra para os fazendeiros de Pirauá (empresários do algodão, diga-se de passagem) na década seguinte. Reconhecem ainda que os "morenos de Matão" não vieram de lugar nenhum para se estabelecer lá. São considerados como "família de lá mesmo". Afirma ainda Manoel Joaquim que a terra que os Rufinos trabalhavam eram "deles mesmo" e não de Josselyn Veloso Borges. Manoel Joaquim lembra de José Rufino: "um moreno alto... pai desse menino aqui... Adesistro... Adesistro é um cabra de cem anos pra lá. Tá lá caído num canto[74], eu não vi mais, faz um bocado de anos que eu vi ele, mas eu pergunto às vezes por ele àquele pessoal que eu conheço...". Em verdade, partindo do patrono da comunidade, Manoel Rufino dos Santos, este teve um filho chamado José Rufino dos Santos (morreu sem casar e sem filhos), que teve um sobrinho (filho de João Rufino) chamado José Rufino que teve por sobrinhos (entre outros e filhos de Manoel João Batista e Clarinda Maria da Conceição) o referido Adesistro e seu irmão, nosso informante-chave em Matão, Otacílio João da Silva, que são da quarta geração de Matão.

[74] Como já mencionado anteriormente, Adesistro Manoel dos Santos encontrava-se enfermo no início da pesquisa e veio a falecer no decorrer desta aos 94 anos.

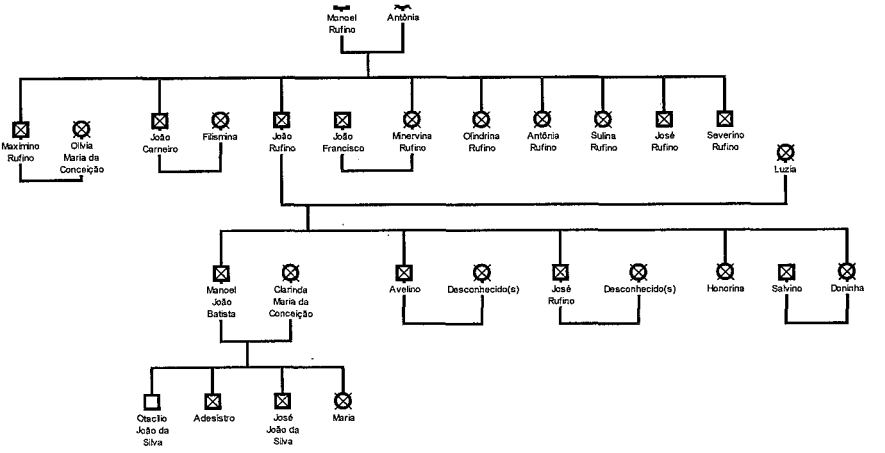



*Diagrama 3*: Do fundador aos irmãos Adesistro Manoel dos Santos e Otacílio João da Silva, nosso principal interlocutor. Quatro gerações.

Adesistro teria sido o único membro de Matão que teria tido algum estreito contato (quando criança pequena) com Manoel Rufino e, embora não tenha podido contribuir com a pesquisa por viver prostrado em decorrência da senilidade na casa do filho João dos Santos, e vindo logo mais a falecer, Manoel Joaquim bem lembra que na época dos Rufinos Velhos, eles plantavam em terras deles. Plantavam o algodão para comercialização, além de todos os legumes e milho, feijão e fava. E eles chegaram a ter uns bois e uns cavalos "porque lucravam", mas "também estragavam" porque "pessoal antigo tudo gostava de uma farra".

De fato, segundo Manoel Joaquim:

> "Aquela fava e aquele milho, eles pegavam batiam aquela fava e juntava pra lá, e o milho quebrava no roçado e botava pra lá ... ou botava lá num canto, ali comia, dava a bicho, vendia e... Era assim... O algodão não, o algodão eles juntava quando acabava de apanhar, se fosse o algodão fosse sujeito levava pra vender ao proprietário, que tinha vapor pra descaroçar ... e se não fosse sujeito eles vendiam a quem quisesse comprar o algodão."

Além disso, os Rufinos tinham quem trabalhasse para eles na coleta do

algodão. Segundo nosso informante centenário:

> "Tinha o apanhador... que eu mesmo, em 23, quando essa mulher que eu falei que ia apanhar lá no Matão que morava naquelas serras ... Meu pai mandou eu ir mais ela, mode ela não ir só, e eu ia mais ela... aquilo ali, apanhava aquele algodão, se morava na propriedade deles eles vendiam onde quisesse e se não morava eles levavam pra casa do proprietário que eles tinha vapor, descaroçava né!, vendia a lã lá. E ... o algodão lá naquela... lá na casa do proprietário. Algodão com caroço, lá eles tinha um motor descaroçava e vendia aquela lã, levava pra Mogeiro, pra estação [de trem, isto é, ferroviária], botava pra lá...".

Ainda, Manoel Joaquim reforça o caráter endogâmico da comunidade de Matão ao afirmar, com relação aos casamentos entre os membros ali que: "Era difícil arrumar [casamento] fora. Mas casava com aquela negrada por ali mesmo ... Moreno com moreno...".

> Manoel Joaquim ainda lembra do pai (Mané Calô) de Abdias Antônio de Oliveira, que foi morar em Matão através de casamento com Severina Gomes de Oliveira[75] e onde colhia também algodão. Cita ainda outros nomes de pais e filhos que trabalharam coletando algodão em Matão e Pirauá. Quanto a esses raros casamentos do pessoal de Matão fora de sua comunidade, não faz nenhuma menção a Manipeba[76], afirmando apenas que afora problemas com cachaça, "o pessoal era tudo amigo: esses pessoal ali de Matão era amigo um do outro, ninguém não via ninguém brigando nem com zoada, nada. Era um pessoal bom, né?!"

Sr. Manoel Joaquim não sabe dizer nada sobre de ter havido senzala na Volta. Quando ele foi para lá, o sítio pertencia a Fábio Gouveia. Esta casa onde mora Manoel Joaquim foi construída em 1918, "pagado o serviço a dois mil réis por dia ao carpinteiro, pedreiro. Eu conheci esses dois homens que trabalhou aqui, eu era menino, morava lá em Boa Vista, na serra de Boa Vista, toda sexta-feira eu ia pra Mogeiro cortar capim mais um tio meu que morava lá pra tratar de cavalo no domingo na cocheira, nesse tempo não havia carro, não havia nada".

[75] Abdias foi casado duas vezes. Sua primeira esposa, com quem teve muitos filhos, teria sido de Pedra d'Água, uma outra comunidade quilombola no município de Ingá. Já sua segunda esposa, Severina, era de Matão mesmo. Vale destacar que, perguntados sobre quaisquer relacionamentos possíveis entre pessoas de Matão e de Pedra d'Água, afirmam em Matão que nada há (nem houve) "nada entre essas comunidades" e muito menos entre pessoas das mesmas. Não guardam em Matão a menor identidade (ou memória) com relação à Pedra d'Água.

[76] Ou parece considerar Matão e Manipeba como uma coisa só, na medida em que se refere a pessoas de Manipeba com sendo de Matão.

E completa: "eles morreram tudo já, dois irmãos, José Cândido e João Cândido. Um homem que nasceu e criou-se aqui dizia: óia Manoel Joaquim, essa casa foi feita a dois mil réis o dia! Isso aqui foi de Fábio Gouveia ... tinha dois filhos, tinha Ismael e outro, o outro eu não conheci não, mas o Ismael eu conheci, era um cabra comprido, ele era meio doido, o Ismael era meio doido, um bichão alto, vermelho, e vivia ele amontado num cavalo...".

Então foi em 1927 que Manoel Joaquim se mudou definitivamente para a Volta, pois antes ele (seu pai) era "morador"[77] de terras do proprietário Nascimento na Benta Hora. Segundo se recorda:

> "Foi em 27! Eu trabalhava... Meu pai morava lá na propriedade de seu Nascimento, o filho do proprietário tomou posse do lugar onde meu pai morava, na metade da propriedade. Em princípio tinha três propriedades, aonde meu pai morava, ele deu a um, o pai do rapaz. Ele queria me botar no meio e eu fui e digo:
> - não, eu não vou por isso não!
> - você vai porque não tá com condição de pagar!
> Eu disse: - não, meu pai paga o foro dele eu não vou pagar condição alugado não que eu tenho o que fazer no meu roçado.
> Ele disse: - pois então ou você dá a condição de três dias ou não trabalha na propriedade.
> - Apôis eu perco o roçado e vou-me embora.
> Aí eu fui e arrumei um roçado aí detrás dessa mata. ... E até hoje".

Vale comentar ainda que, segundo José Maximino e Zeca (ambos de Matão que acompanhavam a entrevista realizada com o Sr. Manoel Joaquim) a Volta, há uns sessenta ou setenta anos atrás, era "mais que um rancho" e tinha praticamente o status de cidade, a contar, sobretudo, pelas suas festas de fim de ano, juninas e outras com ciranda, coco de roda etc. Segundo José, "todos os acontecimentos da época, todos os acontecimentos que a gente pode dizer que era importante pra época acontecia lá... Tudo era lá. Festas, acho que até casamento também ... nossos bisavós, avós que contava. Todos os acontecimentos eram lá,

[77] Segundo Wanderley (1996), "morador é aquele trabalhador que, empregado dos engenhos, usinas e fazendas do Nordeste, tenta assegurar as condições mínimas de uma atividade produtiva familiar no interior da grande propriedade onde reside" (Wanderley, 1996:10). Palmeira (1977a) assegurava ainda que "não há dúvida que a concessão de sítios representa o mais importante dos "prêmios" que o senhor de engenho atribui ao morador, pois significa o morador poder plantar, além do seu roçado, árvores e, portanto, ligar-se permanentemente à propriedade (e aqui o tempo de permanência passa a ser um elemento importante) (Palmeira, 1977a:106).

até as principais festas de fim de ano, festa de santo junino. Tudo acontecia era nessa área aqui". E Zeca complementa: "esse festival que tem hoje em Mogeiro essas festas assim, antigamente eles fazia na Volta. Na Volta existia isso nesse período".

Mas, voltando a Matão, Otacílio nos conta que quando "era pequeno" trabalhava em roçado próprio de um a dois dias na semana e três a quatro dias no "roçado dos outros para poder comprar coisas". Quando ele estava com uns "quinze ou dezessete anos" ele começou a ir a pé com os adultos para Goiana (em Pernambuco) trabalhar em usinas de cana-de-açúcar "porque dinheiro não dava e ... não tinham caminhão". Antes de ele completar essa idade, o "pai e os mais velhos" já iam trabalhar nessas usinas. Depois eles (os da idade dele) iam "para ajudar os velhos". Caminhavam vinte e duas léguas para ganhar em um mês entre cento e cinqüenta e duzentos mil Réis. Trabalhavam "na cana nos engenhos... limpando, cortando, amarrando". Trabalharam[78], "tratando do gado e com cana-de-açúcar", também na Usina Tanque de Agnaldo Borges (em Alagoa Grande), na Usina Santa Maria ("perto de Pedra d'Água"), na Usina Santa Helena do Major Ribeiro, na Usina Santa Tereza (em Pernambuco, entre Recife e João Pessoa), na Usina Maravilha (em Goiana, Pernambuco) na Usina Boa Sica (Rio Grande do Norte), além das usinas Miriri e São João na Paraíba e Olho d'Água em Pernambuco. Iam "trabalhar de pés nessas usinas", mesmo nas mais distantes.

Assim, ele "vivia de trabalhar para os outros para juntar dinheiro para feira". E o trabalho era árduo na agricultura também. Se "os invernos era certo" e "tinha lucro todo ano", não tinham "máquina de pulverizar", não tinham "boi como tração.. era tudo na mão...". Por causa "dessa dificuldade é que saíam para o Rio de Janeiro" com dinheiro da passagem adiantado por "agiota" de "fazenda vizinha". Muito dos que saíam, "voltavam" ("falando carioca") e "levavam mais parentes" embora.

Sempre trabalharam nas terras vizinhas[79]: das serras por trás da área

[78] Já no que diz respeito ao trabalho dos moradores de Matão nas usinas, nos informaram que somente os homens se submetiam a esse tipo de trabalho: enquanto os homens iam trabalhar na cana, as mulheres davam prosseguimento ao cultivo agrícola; ou, os homens iam para as usinas no verão e no inverno voltavam para a agricultura.

[79] Embora tenham sempre trabalhado em terras vizinhas, sempre moraram em Matão. Ou seja,

deles até a beira da pista (na "terra que agora é do Dr. Julio"). Essas foram terras de onde "sempre" tiravam o "sustento". Mas "Manoel Borges não deixava morador dele sair para trabalhar, botar roçado em outro lugar". E "gostava só quem colocava cinqüenta braças", não arrendando terras a quem queria colocar pequenos roçados. E chocados ficaram quando Manoel Borges expulsou quem tinha carteira do sindicato rural no tempo das Ligas Camponesas. Já "a caça parou" porque a mata virgem (de madeira) foi "se acabando", foi "destruída por Major Josselyn", que "vendeu ao irmão do Dr. Agnaldo Veloso Borges". Enfim, "desmatou para botar gado". Essa questão do avanço do gado na região também parece ser um problema para o pessoal de Matão. Por exemplo, eles sempre trabalharam "na área de João Dudu e depois do Dr. Julio", o qual, de alguns "anos para cá plantaram capim e ficamos sem lugar bom para trabalhar".

Já especificamente quanto ao trabalho no cultivo do algodão, os moradores de Matão, quando indagados sobre as localidades que costumavam utilizar para esta atividade costumam responder: "a gente plantava nas terras de Dr. Júlio". A ressalva, porém, não tardava: "mas na época o dono não era ele". Não obstante terem sido essas terras as mais citadas, outras também o foram, como as de Alcemir e propriedades distantes da comunidade. Quando inquiridos sobre a situação econômica dos seus pares quando do plantio do algodão as respostas apontavam quase em sua totalidade para as memórias de um tempo em que se vivia melhor.

De fato, as histórias que contam na comunidade sobre plantar algodão reportam recorrentemente ao bom (ótimo) rendimento financeiro que advinha deste. Assim também o feijão e o milho, que plantavam muito, lhes dava um bom suporte de subsistência. Embora o algodão lhes rendesse dinheiro, em geral só lhes era permitido vender ao fazendeiro ("se não o couro comia nas costas") dono das terras nas quais trabalhavam. Então, a venda se processava no próprio roçado e depois levavam o algodão para a administração da fazenda, onde "classificavam em quatro tipos de algodão". Eles venderiam "melhor em Campina Grande", mas tinham "que vender aqui" (para Manoel Borges, Josselyn ou Dr. Agnaldo) porque não tinham condições de levar para Campina Grande.

nunca foram moradores em fazendas (a não ser o caso de Euclides Nascimento Silva que durante um período foi morador de fazenda).

O algodão, assim, era "sujeito" [80]. Apesar de o produto de seu trabalho estar "sujeito" ao fazendeiro, há quem afirme que o Sr. Manoel Borges ajudou muito a eles, pois "emprestou a juros também... e ele tinha comestível - feijão, milho, farinha - e dava na frente e o pessoal trabalhava para pagar... e tinha que vender a ele". Curioso notar que tanto o fato de o fazendeiro adiantar alimentos e eles terem que pagar depois comprando pelo preço do armazém da fazenda, quanto o empréstimo de dinheiro a juros são práticas tidas como "ajuda".

No mais, é importante para eles estar sempre comparando como era melhor o trabalho agrícola há algumas décadas atrás. Segundo conversavam os homens em uma birosca da comunidade, "antigamente (isso há trinta e cinco anos mais ou menos) vendia quatro ou cinco mil quilos de algodão e dava para não vender feijão, fava, milho... ficava tudo – o legume - sem precisar vender... guardava uma parte para plantar". Assim, o milho, o feijão e a fava eles guardavam para "no tempo do próximo ano tirar parte e plantar e outra parte vender para armazém" – e, com isso, pagar a parte do que plantariam novamente comprando ferramentas e pagando o foro. Já o algodão, vendido às toneladas, rendia a eles dinheiro para roupas, para ter um "boi de cultivador" etc. O algodão, de fato, é associado à renda necessária para compra de bens diversos, segundo nos informaram, era suficiente para suprir as necessidades, dessa forma os moradores não precisavam comercializar os outros produtos agrícolas, Feijão, jerimum, fava, milho, etc., estes eram destinados quase que exclusivamente à subsistência.

O pessoal de Matão reclama que atualmente a situação é bem mais difícil inclusive porque os vizinhos não deixam mais eles plantarem algodão por causa do bicudo (praga). O bicudo foi combatido por eles primeiro com vários "venenos", mas cada vez o veneno ficava mais caro e era menos eficaz. Até esse período eles podiam plantar o que quisessem quando alugavam um roçado. Conseguiam ainda o veneno sob empréstimo. Ou, com o dinheiro do algodão, eles pagavam o empréstimo do veneno – isto é, vendiam o algodão

[80] Assim, a despeito de terem passado melhores dias quando plantavam algodão, têm a consciência do quanto eram explorados. Otacílio sempre faz questão de ressaltar que o algodão plantado em terras dos Veloso Borges era "sujeito", corroborando o que também destaca o Sr. Manoel Joaquim da Silva, morador da Volta que na década de 1920 colheu algodão em Matão.

ao fazendeiro dono da terra que usaram para plantar algodão e este descontava o valor do veneno. Por fim, além dos custos para a compra do veneno, adveio do uso deste as intoxicações que o mau uso do mesmo causou e que, segundo Otacílio, chegou a haver mortes na comunidade em decorrência das substâncias.

Ainda segundo o pessoal de Matão, há trinta anos atrás o preço do algodão acompanhava o preço do quilo do açúcar. Hoje o açúcar estaria a R$ 1,35 e venderiam (se fossem vender) o algodão a R$ 0,85 ou R$ 0,90. Ou seja, apontam uma queda significativa no preço do algodão que o torna ainda mais problemático de ser cultivado. E ainda deve se considerar que o algodão requer trabalho contínuo, pois têm que limpar a plantação periodicamente. Diferente do milho, por exemplo, que "plantou, dá uma ajeitadinha que dá bem". Por fim, essa questão do empréstimo para trabalhar veio "quando Buriti foi governador da Paraíba, foi que foi espalhado para pequeno agricultor o empréstimo para plantar". Enfim, os motivos recorrentemente ressaltados pelos moradores para explicar o porquê de não cultivarem mais o algodão são:a indisponibilidade de terras (já que as terras onde plantavam não são mais cedidas), o bicudo e a queda no preço.

Enfim, o pessoal de Matão sempre trabalhou muito nas terras dos fazendeiros vizinhos. Mas estes depois começaram a "cortar capim" e cada vez mais "jogam capim na terra e não tem mais trabalho... não limpa, só capim... isso fica ruim para o povo do Matão". Os fazendeiros (de gado) trabalham agora "com mudanças de cercados": mudam de serra para baixio e de baixio para serra, e, por isso, ainda conseguem ter "alguma área de trabalho". Os agricultores de Matão notam que foram paulatinamente sendo tirados de lugares onde trabalhavam e produziam (tinham "lucro") e agora cada vez mais só trabalham em lugares "onde não rende e que é quase melhor ficar parado". Inclusive com os tratores que aumentam, a mão-de-obra deles vai sendo dispensada. Por fim, quando eles conseguem "fazer uma vaquinha" - ou projeto - e "comprar uma vaca, não têm onde cuidar da vaca e aí têm que pagar quinze Reais mensal para o fazendeiro para deixar a vaca por lá". Para eles, os "fazendeiros vizinhos criam gado sem necessidade" em "terras produtivas para eles".

Se a comunidade guarda boas lembranças sobre uma casa de farinha que

se situava atrás de onde hoje é o Centro Comunitário, se perguntam também se as terras com o passar dos anos podem se tornar impróprias para a agricultura. Existia, por exemplo, lugares no interior da comunidade onde eles plantavam "que dava batatas excelentes e que com a chuva nos anos afora é só lajedo agora". Embora existam roçados no interior da comunidade, estes são muito insuficientes para o conjunto dos seus moradores, que inclusive vêm desistindo de dar continuidade a projetos de vida como agricultores. Como afirmou um dos moradores de Matão: "a agricultura hoje está a um quarto do que era". Estão "trabalhando em outros cantos com dificuldade". Soma-se a isso o despreparo para lidar com o mundo administrativo-formal das instituições financeiras nas cidades. Por exemplo, "em 1984 uma pessoa do banco de Itabaiana veio oferecendo dinheiro sem juros" (para "gado, bicicleta" etc) e "tinha gente que tinha até medo de ser preso".

Enfim, são recorrentes os discursos em termos das dificuldades relativas ao pequeno espaço de que dispõe a comunidade para criar animais, bem como para a agricultura. Se para criar animais nas fazendas vizinhas têm que "pagar o pasto", a agricultura cada vez mais só é possível em áreas de mato que eles limpam em troca de certo usufruto (ficar com os paus, pois pagam o foro) e depois o fazendeiro planta capim para o gado e eles deixam de utilizar aquela terra.

Dessa forma, vêm como necessária a ampliação de seu território para que possam continuar se sustentando como uma "comunidade negra rural". Como em todo lugar, também nas pequenas comunidades o pensamento das pessoas não é unânime. Assim, membros da comunidade podem pensar diferentemente sobre sua situação territorial - e por diferentes motivos. A questão do aumento territorial não é fácil para eles, a começar pelos receios que sustentam sobre represálias ou mesmo ações violentas por parte de seus vizinhos que ficariam insatisfeitos com isso. Mas o "medo" deles não é apenas da reação dos fazendeiros, é principalmente e antes de tudo por não quererem "invadir e tomar terras" de fazendeiros que respeitam. De fato, concordam que "a terra devia ser maior", mas "não concorda de tomar a força, só pelos meios legais sem inimizade". Consideram alguns que são "amigos dos vizinhos". Para alguns,

como Otacílio, fica até difícil entender que terras da vizinhança poderiam eles ocupar na medida em que trabalharam em todos os lugares, inclusive em usinas muito distantes de lá. Ou seja, segundo ele não seria então para ser tudo deles? A questão principal é: que terras vizinhas efetivamente deveriam pertencer a eles? Alguns são claros ao afirmar que "para melhorar aqui a gente precisa de campo para trabalhar... o trabalho na serra vai mal". Contudo não querem "botar olho no que é dos outros". Mas o "trabalho nas serras não rende" o suficiente "para um chefe de família sustentar os filhos".

As porções de terras inicialmente pensadas para ocupação encontram-se de posse dos fazendeiros Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda Santo Antonio), Artur Targino[81] (Fazenda Olho d'Água) e Julio Paulo Neto (Fazenda Riacho Verde). A idéia é "pegar terra onde tem história de vida", mas que sejam terras compatíveis com os ideais da comunidade em termos de sua reprodução sociocultural e econômica. Se alguns se ressentem em tentar adquirir essas terras é porque entendem que os fazendeiros os ajudam: como no caso de Alcemir que os permite retirar lenha do mato e ainda cercou suas terras; ou no caso de Julio, a quem um morador de Matão considera como "boa gente", pois há uns cinco anos ele foi "pedir cem Reais emprestado a Dr. Julio para botar roça" e este "emprestou e perguntou" como ele "ia pagar, se com milho ou com o quê", no que ele disse que pagaria "com dinheiro", e a quantia teria sido emprestada e Julio teria dito para ele "devolver em seis meses cento e vinte Reais" e ele pagou "com menos de seis meses os cento e vinte Reais". Essa mesma pessoa diz que o "Dr. Julio comprou a terra para cuidar de gado" e que não devia "gostar de ver suas terras" solicitadas e eles "como pequeno" não teriam como fazer frente a uma pessoa tão importante quanto acreditam ser o Julio Paulo Neto. É assim, inclusive, que querem ter certeza de que os donos atuais dessas terras pretendidas serão ressarcidos financeiramente, pois não lhes agrada a idéia de que os vizinhos tenham prejuízo por causa deles. É assim que esperam "que o INCRA faça acordo para isso".

[81] A fazenda Olho d'Água encontrava-se, conforme averiguado pelo INCRA durante a realização da pesquisa, registrada em nome de Alberto Mendonça de Melo.

## A VIDA EM MATÃO

No capítulo anterior executamos uma narrativa baseada sobretudo na diacronia, isto é, uma narrativa que, embora fixando alguns entendimentos atuais em torno de algumas noções-chave como a de comunidade ou de preconceito, colocou o tempo em destaque para situar Matão no eixo de uma história interna à comunidade. Neste capítulo, por outro lado, embora ressaltemos eventos passados e os comparemos com os presentes em alguns momentos, a ênfase narrativa está numa apreensão sincrônica da comunidade. Caberá, enfim, não apenas destacar práxis e representações sociais dos agentes envolvidos, como também apontar para a paisagem e o meio-ambiente local.

A comunidade de remanescentes de quilombo de Matão situa-se geograficamente no município de Mogeiro (PB). Descendo de Campina Grande (ou subindo de João Pessoa) pela rodovia BR-230, a paisagem é a mesma quando passamos pelos municípios do agreste paraibano[82] que acercam Matão: muitos pastos e algumas roças, principalmente de milho.

O caminho para a comunidade de Matão inicia-se numa porteira azul à beira da BR-230, a partir da qual, três quilômetros depois, atingimos a comunidade em estrada de terra de trânsito fácil mesmo com a utilização de carro comum e em qualquer das estações do ano. No percurso por esta estrada rural, passamos por várias porteiras, entradas de fazendas e observamos apenas pastagens (e gado), pertencentes, principalmente, a Julio Paulo Neto[83]. Alguns poucos serrotes cercam a paisagem ao fundo e Matão desponta como que espremida em meio a esse contraponto de gado e serras: uma comunidade que não pode se desenvolver por conta da exigüidade de terra e cujos filhos migram para arrumar trabalho em outros lugares.

Não raro oferecíamos carona às crianças de Matão que ficavam na beira da estrada esperando a distribuição do leite quando esta ainda não se processava no interior da comunidade. Era comum então, na carroceria do veículo as crianças,

[82] As características geográficas da região já foram apontadas na parte dos Dados Gerais deste trabalho.

[83] Bem em frente à comunidade o gado que observamos é do proprietário Alcemir Antonio Lisboa.

alegres, seguirem cantando músicas de forró. Vestidas com roupas simples do dia a dia de gente do campo.

Ao passar de carro por essa estrada e entrar na comunidade temos impressões variadas conforme a estação do ano, pois no inverno chuvoso tudo é verde (e vibrante, quando sai o sol), enquanto na seca a impressão é de que um incêndio devastou a região. Mas as vestimentas dos habitantes e seus semblantes parecem não se modificar entre as estações. Pessoas em geral muito fechadas em suas coisas e afazeres, desconfiadas sobre conversas não usuais que exponham suas intimidades sociais a estranhos, vestidas de maneira simples como agricultores uns (calças de trabalho, botas às vezes, camisas surradas, ferramentas agrícolas nas mãos), como trabalhadores das cidades outros (estes mais bem vestidos, geralmente com cintos e camisa ensacada nas calças). As pessoas estão sempre fazendo algo e, como não há espaço para largos cultivos em Matão, é raro encontrarmos pessoas nessa atividade. Inclusive, geralmente apenas mulheres, crianças pequenas e idosos estão na comunidade nos horários úteis durante a semana: lavando, cozinhando, cuidando do terreiro, alimentando animais, ou mesmo trabalhando em pequenos roçados ou hortas.

Alguns poucos animais emergem também nessa paisagem: principalmente as cabras ou bodes - além de alguns galinheiros -, pois cachorros, gatos e bois são em número reduzido. As árvores frutíferas também são em pequena quantidade.

Mas ao se penetrar na comunidade de Matão entre os meses de março e abril, impressiona a imensa quantidade de borboletas brancas e amarelas que se aglomeram nos caminhos. Muitos pássaros também circulam por ali: galo de campina, golado, azulão, periquito, urubu, sabiá, concrio, coruja, bacurau, juriti, lambu, lavandeira, papo-de-fogo, anum, xexéu, tetéu, peitica, pardal, tesourão, cabo-de-colher, papossero, sata-muleque, sanhaço, beija-flor, rouxinol, pintassilgo, vem-vem, galinha d'água, anum-nará, canário, pica-pau, rolinha.

De suas árvores nativas, agora existentes só nos serrotes, podem-se encontrar: jurema, canafístula, aroeira, jucá, pau d'arco, braúna, quixaba, marmeleiro, angico, imburana, frejorge, juá, barriguda, João mole. Dessas árvores fazem usos diversos: desde lenha, passando por madeira para a construção-manutenção das casas (telhados etc), cercas até o uso medicinal.

Muitas das plantas silvestres (s) são usadas para fins medicinais e outras são cultivadas (c) para esse mesmo fim: hortelã-miúdo (c – dor de barriga, febre, avc); hortelã-grande (s + c – lambedor para tosse e catarro); caule-santo (s – avc); erva-cidreira (c + s – pressão, calmante, estresse); arruda (c – dor de ouvido e olhos); mastruz (c – no leite para catarro – também para verme); quixaba (s – dor de pancada); aroeira (s – inflamação [tipo extração de dente], cicatrizar); caju-roxo (c – anti-inflamatório); marmeleiro-branco (s – dor de barriga); urtiga-branca (s – garrafada para inflamação); coco catolé (s – raiz para garrafada – inflamação); boa-noite (c – dor de dente); liamba (c – dor de cabeça, pancada); pinhão-roxo (c – dor de cabeça, para rezar); macassar (c – cansaço); saião (c- no leite para catarro); alecrim (c – pressão); maturino do coco roxo (c - icterícia, hepatite).

Devemos notar que não há especialistas no uso dessas plantas, pois seu conhecimento é dividido pelos membros da comunidade. Diferente do ofício de parteira, que é feminino e só algumas mulheres aprenderam esta prática, cada vez mais em desuso na comunidade. Ainda assim Luzia ainda faz parto, tendo feito um em 2008. Esta parteira conta que as mais velhas e experientes examinavam a dilatação (com os dedos) do mesmo modo que os médicos fazem quando a mulher estava entrando em trabalho de parto. O cordão umbilical é amarrado com dois nós. Além disso, "botava cachimbo na boca com fumo de rolo e sal na boca, cuspia no umbigo, pegava taquinho de pano, queimava no candeeiro ao redor do umbigo com o chumaço". Luzia conheceu três parteiras: Luzia, a avó da cunhada e a madrinha dela, que foi a parteira dos partos dos seus filhos. Luzia aprendeu com a madrinha e já fez oito partos em Matão. Segundo ela, a boa parteira, no parto difícil, sabe "retornar a criança para dar passagem no nascimento". Havia uma mulher que morava na Volta de Baixo que era "só parteira". Era conhecida como Tia Nana ou Mãe Nana. Outra famosa parteira teria sido Tia Mia, que "pegava menino também". Na verdade, há várias "Tias" que "pegavam menino". A parteira dos filhos de Luzia não pediu nada em troca pelo serviço prestado porque já era madrinha dela. Mas ela dava uma galinha como "gratificação". O "povo antigo sempre gratificava", geralmente "com galinhas". A parteira, por fim, deveria sempre levar a oração (colar com saquinho) para

colocar no pescoço da parturiente. Ao término do parto, principalmente se este for demorado ou difícil, deve "se benzer e fechar o corpo da mulher", colocando, logo após o nascimento, "a mulher de lado, sentando de leve em cima, e rezando três vezes Pai Nosso, Mãe e Santa Mãe e perguntando três vezes: que que se diz?" A resposta da mãe para cada vez que isso é perguntado deve ser: "terra".

Assim muitas das crianças de Matão nasceram. E cresceram atentas ao trabalho do roçado, das coisas de seu meio-ambiente, mas também jogando bola no campo de futebol atrás da casa de Margarida ou jogando "tampinha", isto é, uma espécie de jogo de bolas de gude, mas com tampinhas de garrafas de diversos tamanhos substituindo as bolinhas de muito difícil aquisição para as crianças da comunidade. As crianças gostam também de cantar músicas de forró com duplo sentido. Começam a namorar aos dezesseis anos "dando abraços escondidos". Casam em geral quando estão com "uns vinte e poucos anos" e tanto os homens quanto as mulheres têm apenas um cônjuge. Os casamentos são realizados em Gurinhém e Mogeiro – "antes era mais em Mogeiro porque era mais perto" para eles, que iam a pé. De fato, até uns poucos anos atrás os casamentos e batizados eram realizados de seis em seis meses no povoado da Volta ou em Mogeiro. Já os mortos eram conduzidos em redes até os cemitérios de Mogeiro ou Água Doce (como se chamava Juarez Távora). Mais recentemente, o Grupo Escolar de Matão tem também servido de base para missas, batizados e até casamentos (e campanha de vacinação etc).

Já com relação à saúde, os remédios do mato e os comprados em farmácias das cidades próximas pelos parentes do doente são as primeiras formas de socorro. Médicos do Projeto Saúde da Família e agentes de saúde visitam esporadicamente a comunidade. No entanto, segundo projeto[84] elaborado em 2006 na escola de Matão (Projeto EJA – Educação de Jovens e Adultos), naquele ano de 2006, "86% das moradias não possuem fossas, os esgotos são a céu aberto e ao chover esses esgotos correm em direção aos riachos e a dois pequenos açudes existentes nessa comunidade". Tais açudes, ainda, "em muitos casos servem para beber e utilização geral, isso favorece no contágio de vermes e as doenças mais graves". Além disso, a águas desses açudes é salobra e só era

[84] Projeto Resgate: As Origens. Escola Municipal de Ensino Fundamental José Rufino dos Santos, 15-09-2006. Sítio Matão. EJA – Educação de Jovens e Adultos.

consumida em casos de extrema necessidade.

As crianças e adolescentes estudam e também ajudam nas tarefas do roçado e em outras requeridas pelos pais, os quais podem trabalhar apenas em roçados nas imediações da comunidade, mas podem também ter profissões e trabalhar nas cidades (especialmente os homens). As pessoas mais idosas foram agricultoras e continuam realizando trabalhos agrícolas (ou rurais) compatíveis com suas idades. Esses não são muitos em Matão e destaque tem sido dado a Otacílio João da Silva que, com seus 84 anos, foi a mais importante fonte de referências quanto ao passado da comunidade. Otacílio é avô[85], pai, padrinho ou tio de muitos em Matão. Em perfeita lucidez e se expressando muito bem, assuntava assim o pesquisador quando queria se certificar do sentido de uma pergunta: "**Nhô**?[86]".

[85] Se Otacílio é da quarta geração de Matão, deve-se ter em mente que as pessoas que estão a frente do movimento político de afirmação da comunidade quilombola são, em geral, da sexta geração de Matão.

[86] Segundo o dicionário Aurélio, esta expressão vem de *sinhô* que era "o tratamento que os escravos davam aos senhores".

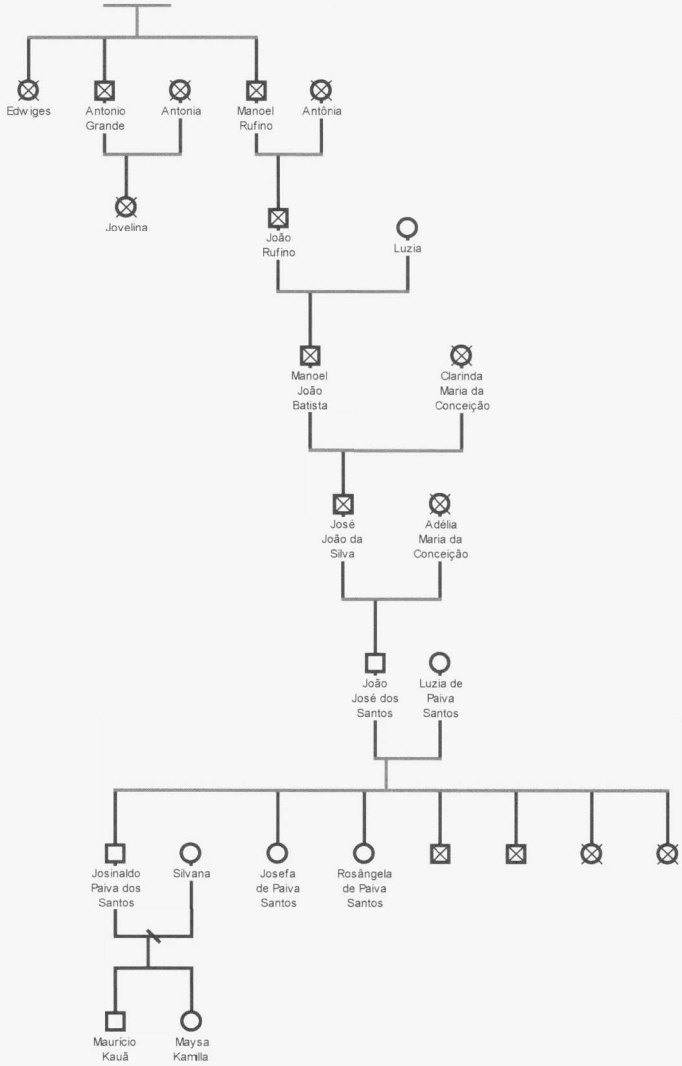



*Diagrama 4*: Desde o fundador Manoel Rufino até os filhos do Presidente da Associação Comunitária de Matão, Josinaldo.

Embora o emprego constante de tal termo de tratamento, Otacílio e os outros membros de Matão desconhecem qualquer vestígio de material

arqueológico ou de antigas ocupações na região da comunidade anteriores à chegada dos Rufinos Velhos, que segundo indicam, foram os que transformaram aquela área num lugar habitável. Se Otacílio afirma que em passado muito distante parece já ter passado por aquela região "caboclos-brabos", nem esses teriam ali estabelecido moradas, mesmo que temporárias - e nem há sinal de qualquer outro tipo de possíveis atividades antigas como armadilhas de caça, instrumentos etc.

Quanto aos cultivos, sempre cultivaram algodão, feijão, milho e fava, tanto nos terrenos da comunidade quanto nas vizinhanças (principalmente depois que a população foi crescendo). O algodão eles plantavam exclusivamente para venda, mas não plantam mais por falta de local. Antes arrendavam terras dos vizinhos para plantar algodão: "pegava terra cheia de mato, cheia de toco para arrancar". Eles limpavam o terreno e ainda pagavam o foro para plantar em seguida. E "agora que não tem nenhum toco para arrancar..." e "nem terra para plantar", é "cada vez mais difícil".

Chamam de *roçado* ao lugar onde plantam milho, feijão, fava, jerimum, macaxeira, quiabo, melancia etc. Eles não vendem sua produção atualmente. Já venderam "jerimum em Santa Rita num carro cheio em troca de nada". E "laranja só dá mesmo é para a criançada". Em Matão a terra é considerada muito boa e "não precisa de estrume". Alguns afirmam que se tivessem "um terreno para plantar algodão, que era o que se fazia antes", poderiam "vender algodão para pagar dívidas e comprar coisas". E ter "os roçados para viver". Ou seja, "o dinheiro do algodão dá para investir na plantação do ano seguinte" e o produto dos roçados serviria para a subsistência alimentar deles. Em Matão encontramos frutas também como manga (morreram muitas mangueiras por doença recentemente), laranja, banana, cajá, cajarana e coco. O tomate já rendeu bastante a eles e atualmente enfrentam problemas com lagartas no milho. Mas as principais culturas são mesmo o feijão (que guardam para comer), o milho (que guardam para comer, dão às galinhas e vendem alguns sacos) e a fava (que comem, guardam um pouco para plantar e ainda vendem um pouco também); tanto antes como atualmente a produção agrícola não é distribuída por laços de parentesco para além da unidade familiar do agricultor. Cada um toma conta só

da sua casa, pela qual é responsável. O estoque já foi feito em silos e hoje usam barris como depósitos nas salas das casas. Conforme as chuvas, plantam entre janeiro e março, limpam entre março e junho e colhem entre junho e novembro. A terra descansa para o próximo plantio. Só realizam um plantio por ano num mesmo terreno. Se eles colhem cedo no ano, arrumam serviço em outros lugares e apenas preparam a terra para o plantio do ano seguinte. Já pegaram empréstimos (de dinheiro, de máquina, de veneno) no Banco da EMATER em Itabaiana a juros. Mas isso nem sempre é vantajoso, inclusive quando plantam em terras arrendadas de outras pessoas onde "tem época de plantar e tem época de colher" e caso não colham a tempo, perdem a colheita. Comentam o caso de alguém ter plantado vinte roçados e só colher dezessete por não ter dado tempo de colher todos e perderam a colheita de três roçados para o próximo arrendatário. Segundo dizem, os fazendeiros têm também o "tempo deles", que não coincide com o do Matão em termos de se conseguir dinheiro para pagar o arrendamento. E principalmente na atualidade, quando os fazendeiros são pecuaristas.

De fato, Palmeira (1977b) já apontou como, para o campesinato do agreste nordestino, a coexistência da pequena produção e da criação de gado apresenta-se como uma forma de oposição entre "terra de trabalho e terra de gado" (Palmeira, 1977b:219). Godoi (1999) também destaca um enfraquecimento da economia camponesa no agreste

> "devido à urbanização, ao aumento da demanda de carne, que vão estimular os fazendeiros a aumentarem seus rebanhos e os grandes proprietários agrícolas a substituírem seu cultivo pelo gado, com a conseqüente expulsão dos trabalhadores rurais e a eliminação de camponeses parcelares, alterando as formas tradicionais de parceria na agricultura e na própria pecuária, e diminuindo o poder de barganha dos camponeses não atingidos diretamente por aquela expansão" (Godoi, 1999:24).

Claro que atualmente a comunidade tem recebido ajuda do Governo Federal por conta das ações de Francimar e Luiz Zadra, além de várias pessoas da comunidade estarem trabalhando nas cidades, mas, mesmo assim, eles precisam da agricultura para viver. Uma moradora é muito enfática quando diz que "se custar muito a sair o território", eles vão "se dar mal", isto é, "se o INCRA não resolver logo, os vizinhos" não darão "mais nem um palmo de roçado" para eles

plantar: "vamos partir para pedir esmola". Essa moradora aposta num futuro para a comunidade sem tanta migração e em boas condições para se desenvolver a comunidade a partir de sua própria história agrária, mantendo o trabalho na agricultura como vocação comunitária. Mas acredita que correm o risco de perderem ainda mais possibilidades de trabalhos agrícolas se os vizinhos se ressentirem e resolverem não mais arrendarem terras para eles plantarem e viverem.

E claro que muitas mães têm outras perspectivas para seus filhos que não a agricultura. Como diz uma delas, "podendo as crianças vão sair com as mochilas nas costas, fazer vestibular" e vão querer "ficar com a enxada na mão e passar dificuldade que nem eu passei?". Se o desenvolvimento da comunidade se deve em grande medida ao que veio das cidades e não da agricultura, eles não conseguem também "empréstimo para cultivar aqui porque não têm aonde cultivar".

E as conversas sobre ocupação de terra os deixam apreensivos. Severina (esposa de Abdias) afirma que "o medo é de ver a questão dos sem-terra na televisão" e se "assustam e não querem entrar nesse pacote". Como disse outra moradora, "Deus me livre botar barraca" (com as do MST) "na terra dos outros". Luzia alerta que "a comunidade ainda está se formando" e que "os novatos não podem exigir dos mais velhos" entrar "nesta luta". Mesmo assim, em votação realizada no Centro Comunitário no dia 20 de abril de 2008 a grande maioria votou por solicitar do INCRA a notificação dos fazendeiros Alcemir, Artur e Julio para que eles pudessem entrar nessas terras com a equipe de pesquisadores e refletir sua proposta de território para a comunidade de remanescentes de quilombo a partir do qual não precisem mais pagar foro para cultivar em terrenos de terceiros.

O cuidado, de fato, foi muito grande para chegarem à conclusão de que deviam mesmo requerer do INCRA terras que estão de posse de fazendeiros vizinhos, que consideram quase que como aliados deles, pois permitem o uso (ou a continuidade de um usufruto tradicional) esporádico de suas terras para diversos fins. Por exemplo, em entrevista realizada pelo pesquisador coordenador

da pesquisa em uma das biroscas[87] da comunidade – o "barzinho de dona Maria e Zeca" – com quatro agricultores que voltavam do roçado para o almoço e ali descansavam tmando aguardente de cana-de-açúcar, eles afirmavam que o Júlio Paulo Neto permite que eles pesquem nos açudes, cacem em suas terras, peguem lenha e até se eles têm um "animal com fome, ele desenrola para o animal pastar lá". Quanto à caça, eles pegam rolinha, juriti, tatu, teju, lambu. Em Mogeiro, segundo afirmam, tem o Bar da Caça. Neste, o proprietário "paga R$ 3,00 no lambu. Então Julio não deixa esse povo caçar lá, mas o povo de Matão... não tem problema caçar e pegar peixe ... pedindo ou sem pedir pode ir lá e pegar".

Assim, além do trabalho agrícola que temem perder por estarem pleiteando terras de posse de vizinhos, temem também pelo usufruto dessas terras para outros fins, como a caça supracitada, e também a lenha (mesmo vários deles tendo fogão a gás, a lenha continua sendo importantíssima fonte de energia). Alguns lugares já deixaram de usufruir, como o Chorador (que também era chamada de Serra de Zé Francisco e que, alegam, pertencia a eles até que foi para as mãos do Major Josselyn e que agora está de posse do fazendeiro Artur), onde pegavam água, lavavam roupas etc, mas que hoje, com as cisternas, não procuram mais este lugar para este fim - mas que gostariam de reaver, pois é uma importante fonte de água (é uma nascente) que faz parte da sua história de vida naquele território e em cujo entorno a mata se preserva.

Enfim, se a terra é escassa para suas lavouras, é também para o criatório. Afora algumas galinhas e alguns bois, as cabras são uma constante na íngreme paisagem da comunidade. Mas até para o criatório de caprinos a terra é escassa.

No mais, se alguns projetos são efetivados na comunidade (bolsa-família, programa do leite, cisternas e outros diversos como cursos de fotografia, costura etc.), uma moradora comenta que se conseguirem agora sustentar as vinte e oito famílias da comunidade de modo a que cada família consiga fazer duas feiras por mês, seria um grande avanço.

Cabe lembrar mais uma vez que todos os projetos para a comunidade vieram do esforço inicial de Luiz e Francimar, pois os políticos locais, que antes só passavam lá em ano eleitoral, agora, segundo afirmam, até já tentaram distribuir

[87] De fato, existem atualmente cinco "casas de comércio bem pequeno" (para venda de mantimentos, velas, cachaça, "roupinha" etc) dentro de Matão.

para várias comunidades (onde têm eleitorado) os recursos do Governo Federal que chegaram em Matão para a comunidade quilombola. Como não conseguiram, "sumiram novamente". Quanto à política eleitoral, a "tradição aqui era votar no PMDB porque Elano Alves era vizinho e ajudava numa época". Agora o filho dele (vice-prefeito) "não está levando como o pai". Já se organizaram também em uma única associação incluindo Manipeba. A Associação Matão-Manipeba foi a primeira associação a que pertenceram. Com o movimento quilombola a esfera política foi redirecionada e como Manipeba não quis participar desse movimento, estão em linhas distintas de ações. Comentam ainda que a "tradição aqui é votar num candidato só", mas que agora estão "votando mais em quem fizer trabalhos coletivos para comunidade". Vale ressaltar, por fim, que, apesar de toda atuação de Luiz e Francimar na área, eles não apresentam candidaturas à comunidade.

Em verdade, é a Associação da Comunidade Negra do Matão que, de fato, mais do que a escola ou a igreja, tem agregado a comunidade através de reuniões de vários tipos e com várias finalidades[88]. Na sede da Associação tem sido traçado o destino de Matão em termos políticos, culturais e econômicos. Os jovens estão a frente da política e, geralmente mais letrados, passam para os membros da comunidade mais acomodados à vida apenas agrícola as leis, os projetos, as notícias etc. É ali também que fazem muito da manutenção e revigoramento cultural e religioso através de uma série de atividades.

Em termos de religião, há alguns evangélicos na comunidade que freqüentam os cultos que ocorrem todas as terças, quintas e sábados na igreja da Assembléia de Deus que existe ali. Uma maioria dos moradores, entretanto, é católica, mas não muito praticante. Há missa celebrada pelo padre de Gurinhém uma vez por mês na escola (ou na Associação). Terços e novenas são também executados sob direção do José Maximino na sede da Associação comunitária. Há duas rezadoras na área (uma idosa e uma jovem - Antonia), mas essa prática de cura é considerada independente de qualquer vínculo religioso. Ao que consta, em determinado momento umas pessoas que tinham ido morar em Pernambuco

[88] Atualmente, a diretoria da Associação é composta da seguinte forma: Presidente – Josinaldo Paiva dos Santos, Vice-Presidente – José Rufino dos Santos Filho, Tesoureiro – Gilmar Valentim da Silva, Secretário – José Maximino da Silva.

trouxeram para Matão práticas de umbanda (ou religiosidade afro-brasileria conexa), mas eles não deram prosseguimento àquilo que foi considerado como "inverdade" ou "feitiçaria".

Sua religiosidade, com base católica e nas "rezas", vem de muitas décadas. Segundo Otacílio, se "o povo hoje sabe das coisas por leitura, antigamente era por reza". Antigamente até fogo na mata eles rezavam de longe. Hoje não se sabe mais fazer isso. Eles faziam oração para achar bicho (boi) quando sumia. O povo era devoto". Segundo ele, "aprender a rezar veio desde o início do mundo". Desde que Otacílio era criança, se faz "novena[89], oratório, terço e procissão". Antes, ao que parece quando o tempo estava ruim, eles "roubavam santo duma casa e levavam para outra casa e quando chovia, devolvia". Compravam "velas e traziam" o santo em "procissão e rezavam terço" ao final do ritual.

Festejavam antigamente toda véspera de São José, São Sebastião, Santo Antônio, São João, São Pedro - faziam "rezas na comunidade". Mas suas festas não eram (só) de rezas circunspectas: "tinha o coco (com zabumba) e a ciranda". O coco de roda[90] eles faziam na comunidade, mas a ciranda eles iam brincar em Pernambuco. Além disso, em todas festas de Reis eles iam para a fazenda de Major Ribeiro dançar, porque este fazendeiro "pagava tocador bom no salão no Chaves".

Hoje em dia na comunidade as festas não são muito recorrentes. Se os mais velhos nos informaram de festejos que ocorriam na região, estes geralmente eram organizados por pessoas que viviam fora dos limites de Matão. As festas religiosas são as mais citadas e das festas mais antigas e consideradas das mais bonitas estavam as Procissões de Terno, nas quais um grupo de pessoas tocava instrumentos musicais com destaque para os pratos.

Quando perguntados sobre as festas, os moradores sempre citavam as realizadas em Pirauá, Juarez Távora e Mogeiro, que eram as mais freqüentadas pelos habitantes de Matão. Nessas festas, principalmente nas do Pirauá, havia "parques de diversão, canoas e rodas- gigante". Havia também forrós na comunidade depois de celebrações religiosas, porém alguns afirmam que eles não mais acontecem pelo medo de pessoas de fora provocarem atos de violência

[89] Especialmente em maio.

[90] Otacílio diz que não sabe mais cantar o coco, não lembra.

nessas festas.

Antigamente havia então, segundo alguns moradores, cirandas e cocos de roda. Alguns moradores também se reuniam para a leitura de folhetos realizada por um senhor chamado Luis Matão, irmão já falecido de Severino Manoel dos Santos. As noites de ano novo também eram ocasiões festivas que proporcionavam a reunião dos membros da comunidade.

O Sr. Manoel Joaquim, centenário morador da Volta, também lembra dessas festas em Matão e áreas circunvizinhas. Segundo ele, tinha aqueles que "gostavam de uma reza e fazia uma festa... que esses negócio de religião... uns gosta e outros não gosta, às vezes gosta de rezar uma novena...". Isaura, filha de Manoel Joaquim, lembra que além do coco, tinha ciranda também na região. E pastoril. Segundo Manoel Joaquim, "aquelas pastora dançava naquele ... lá no terreiro e aquelas mulher ia subia, lá em cima, cantava. Ninguém vê mais isso. Quando era rapazinho novo, assisti muito dessas brincadeiras. Às vezes tinha uma festa e chamavam o pastoril, e vinha aquele pastoreio ... elas dançavam aqui, ganhavam aqueles dinheiro...".

Atualmente ainda, quanto aos músicos que conhecemos na comunidade, tem o Josinaldo (presidente da Associação) que toca sanfona[91] em festas nos fins de semana em Mogeiro e os rapazes que aprendem a tocar instrumentos de sopro na Banda Marcial da Polícia Militar de Gurinhém.

Quanto a outras manifestações culturais, Luiz Zadra parece ter proposto a eles o "resgate" da capoeira, mas sem sucesso. Pois, de fato, são as festas juninas que parecem congregar mais decisivamente o povo de Matão. O forró é a música mais festejada. Inclusive, o passado em Matão poderia parecer não ser tradicionalizado não fosse o recente trabalho de revitalização das quadrilhas juninas que vem trazendo como motivo de reflexão e encenação teatralizada (*performance*) os temas da chegada do negro na região (primeiros habitantes), ou do negro cultivando a terra (fertilidade agrícola), que culminam com discursos de retomada dessa identidade negra rural que foi sobrepujada mas que agora é reativada na luta quilombola atual: um trabalho de conscientização de serem um quilombo, de serem livres donos daquelas terras. O passado é recriado

[91] Josinaldo toca acordeon na banda "Os Fascinantes do Forró", formada com o pessoal da Benta Hora.

nessas encenações de forma a conformar uma memória e uma identidade de descendentes de negros agricultores livres que foram os primeiros ocupantes daquele setor que identificam como sendo Matão: não o escasso território de hoje, mas o entorno mais amplo que reivindicam como seu território tradicional.

Por exemplo, na festa de São Pedro realizada na comunidade na noite de 28 de junho de 2008 na Associação comunitária isso ficou bem evidente. Os festejos que foram organizados pelos membros da Associação incluíram apresentações de quadrilhas juninas e música ao vivo (forró eletrônico da banda de Josinaldo). Foram duas as apresentações das quadrilhas: uma infantil e outra formada por jovens. Algo que nos chamou atenção em tais apresentações foram os nomes através dos quais os moradores designaram os grupos: "Quilombinho" (a quadrilha infantil) e "Arraiá do Quilombo" (a quadrilha formada por jovens). Isso refletia claramente a auto-atribuição étnica dos moradores da comunidade.

Passando uma vista rápida nas pessoas que lá estavam presentes, percebemos que os moradores se faziam presentes quase em sua totalidade. E além da expressiva presença dos moradores da comunidade, lá se faziam presentes também moradores de outros lugares, como Manipeba e Benta Hora, de onde vieram os músicos a convite do presidente da Associação que toca sanfona com eles. Faziam-se ainda presentes algumas "autoridades" do município de Gurinhém, anunciados logo no início dos festejos por José Maximino, como por exemplo, representante do prefeito, vice-prefeito e vereador.

Por fim, através do discurso de José Maximino ficamos sabendo que este era o segundo ano de realização da festa e que esta é, segundo ele, uma tentativa de "resgatar" a tradição junina da comunidade. E, de fato, parece que todos que estavam voltados para essa atividade - não só a contar pela animação e elevadíssimo índice de participação na festa, mas pela atmosfera da comunidade, com fogueiras em frente a quase todas as casas, as pessoas vestidas para as quadrilhas, um dia de confraternização entre os moradores: pais, filhos, primos, compadres. Um dia que talvez menos voltados para a organização cotidiana das unidades familiares, estavam voltados para festejar sua coletividade, sua comunidade.

Se todos esses são aspectos da vida em Matão, falta ainda referir à sua

organização familiar. Inquiridos os habitantes de Matão acerca dos chefes de família, educação dos filhos e como as pessoas pensam a questão da organização familiar e da autoridade, as pessoas não hesitaram em nenhum momento em responder nossos questionamentos com respostas extremamente semelhantes (praticamente foram unânimes) no que diz respeito a esse assunto.

De maneira geral, conseguimos apreender que a autoridade da comunidade se baseia na figura masculina, tornando os homens os "chefes da casa". São os homens que tomam as decisões da sua casa e família, ficando para a mulher a tarefa de cuidar dos filhos (em larga medida da educação destes) e dos serviços domésticos. As mulheres pelo que pudemos notar, não contrariam as decisões que os maridos tomam. Mas existem alguns homens que trabalham fora da comunidade, passando muito tempo longe de casa. Na ausência dos mesmos as suas respectivas esposas assumem a posição de "chefes da casa", tomando todas as decisões e assumindo as responsabilidades. Nas casas onde moram irmãos juntos (solteiros), todos decidem conjuntamente sobre as coisas da casa. Há também algumas casas onde a mulher e o homem decidem as coisas juntos, tanto no que diz respeito à educação dos filhos quanto no que concerne às decisões da casa. Mas esses casos são poucos, não prevalecendo na comunidade. No *Anexo 5* podemos observar uma lista de casos concretos que exemplificam as variantes acima.

Além disso, se a autoridade familiar baseia-se na figura masculina e existem casas nas quais os homens passam muito tempo fora (e neste caso suas esposas passam a decidir as coisas, embora isso não signifique que eles deixam de ser os "chefes da casa"), vale também destacar (*Anexo 6*) uma relação dos homens (apenas os chefes de família) que trabalham fora da comunidade.

Além dos homens citados no *Anexo 6*, deve-se considerar também que há os que dormem diariamente em Matão mas que não trabalham como os demais membros que vivem dentro da comunidade, como é o caso de João Batista (pedreiro), João Octacílio da Silva Santos que trabalha numa firma próximo à BR-230, José Roberto Aprígio dos Santos que trabalha de carteira assinada para Júlio Paulo Neto, e Manoel João dos Santos que trabalha criando animais.

Quanto aos casamentos, parece haver vinte e sete casais em Matão. Vinte

e um casamentos não são entre primos e seis são entre primos, sendo quatro entre primos paralelos e dois entre primos cruzados. No *Anexo 7*, está a relação dos primos casados na comunidade. Além dos casamentos com primos ou não, foram também pesquisados os matrimônios com pessoas de fora de Matão. Com relação a esses casamentos exogâmicos, pudemos observar que quando lá ocorrem casamentos dessa natureza há uma tendência pra que o cônjuge "de fora" seja de uma das localidades próximas da comunidade, havendo uma preponderância de casamentos com pessoas da Manipeba e de Riacho Verde. Além disso, pelos dados colhidos, infere-se que é mais comum que esses casamentos se dêem entre homens do Matão com mulheres de outras localidades. Outro dado que observamos é que é comum que de uma mesma família ("de fora") case-se mais de uma pessoa com pessoas do Matão. No *Anexo 8*, pode-se observar lista de casamentos com pessoas de fora de Matão.

Importante destacar também que algumas dessas pessoas que se incorporaram à comunidade através do casamento já tinham parentesco com as pessoas do Matão em um grau distante, como é o caso de José Maria e Paulo Valentim. No caso de José Maria, havia já o parentesco porque seu pai era irmão de Tereza João de Souza, esposa de Euclides Maximino; no caso de Paulo Valentim o parentesco se estabelece pelo fato de ser o pai dele primo de Sr. Otacílio.

Observa-se ainda uma preponderância de matrimônios com pessoas da Manipeba (quando casamentos exogâmicos), pois os relacionamentos com os habitantes da Manipeba são comuns e inclusive a ação de Francimar e Luiz Zadra para reconhecimento da comunidade quilombola de Matão acontecia inicialmente englobando as duas comunidades no sentido de se autodenominarem comunidade negras. No *Anexo 9* pode-se ver a lista das moradoras da comunidade originadas da Manipeba. E além das mulheres vindas das Manipeba é também comum a saída de mulheres da comunidade para morar na Manipeba depois do casamento.

Os moradores de Matão afirmam ter um relacionamento amigável com a Manipeba, apesar de em alguns momentos deixarem transparecer certas reservas a respeito destes, principalmente no que se refere ao processo de auto-

reconhecimento como Comunidade Remanescente de Quilombo.

No mais, um último aspecto que deve ser mencionado em termos de suas relações matrimoniais é o que toca os limites da proibição do incesto. O casamento entre membros da mesma família é recorrente na comunidade, alguns casais são formados por primos em primeiro grau. A única proibição observada na realização das uniões é o interdito do casamento entre primos carnais, isto é, a união entre duas pessoas nascidas de casamentos de grupos de irmãos. Por exemplo, é interditada a união dos filhos de Antônia Maria Valentim da Silva e Severino João da Silva com os filhos de Josefa João da Silva e João Valentim Rufino. Antônia é irmã de João e Severino é irmão de Josefa, seus filhos são, portanto, primos carnais.

Quando indagados sobre casamentos interditados os moradores sempre se referiam a um caso específico: Ednalva Maria da Conceição. Ednalva tem filhos de pais diferentes e um de seus ex-companheiros hoje vive com sua filha mais velha, Maria Cristina Ednalva da Conceição. Esse homem, Josinaldo, tem também duas filhas com a irmã de Ednalva, Maria. Maria é filha da mãe de Ednalva com seu atual companheiro, que é pai de Josinaldo, isto significa que ele teve filhos com sua meio-irmã. A reação dos membros da comunidade, ao se referir a este caso, é muitas vezes violenta. Dona Luzia afirmou que eles deveriam ser expulsos da comunidade e outros membros chegam a denegar sua pertença a Matão.

Por fim, embora os moradores de Matão não reconheçam explicitamente uma estratificação social no interior da comunidade, as casas e seus pertences não seguem exatamente a um mesmo padrão, pois, por exemplo, nem todas as casas da comunidade possuem televisão. De fato, pelo menos três delas não possuíam esse eletrodoméstico. Algumas raras ainda são de taipa e no interior das casas de uma maneira geral há grande variedade de condições de conforto a medir pelos sofás, eletrodomésticos, utensílios etc. Isso, entretanto, não os coloca em atritos nem os faz se separar como coletividade. Sabem que as oportunidades de trabalho urbano, em contraposição à vida de agricultores praticamente sem terras próprias ao cultivo, promovem essa assimetria social, que, esperam, deve ser sanada com a aquisição de terras agricultáveis para a comunidade.

# CONCLUSÃO: IDENTIDADE, REPRODUÇÃO SOCIAL E TERRITÓRIO

A comunidade rural do Sítio Matão se auto-reconhece como uma "comunidade remanescente de quilombo", da forma como é assegurada tal definição pela Constituição Brasileira de 1988. Chamados nas cidades vizinhas de "os negros do Matão", trata-se na verdade de uma população rural de cerca de cento e cinqüenta indivíduos divididos em vinte e oito unidades familiares que, ocupando um pequeno espaço de 24.5097 hectares, forma, na atualidade, um grupo social politicamente organizado em luta pelos seus direitos territoriais e em busca por projetos assistenciais que, juntamente com a expansão territorial, ajude-os a re-organizar sua comunidade em busca de uma sustentabilidade que garanta sua reprodução social dentro da tradição agrária (camponesa, independente) que reconhecem como que lhes é própria.

Consideramos inicialmente que tal população negra rural se organiza como um grupo étnico singular, com fronteiras sociais bem demarcadas e com uma história própria a contar de seis gerações, quando o fundador da comunidade ali se estabeleceu dando início à ocupação produtiva daquela área. Os habitantes de Matão se identificam através de laços de parentesco e se baseiam em sua experiência racial para se confrontar diacriticamente com relação às populações rurais e urbanas circundantes.

Em sua trajetória histórica, a comunidade teve suas terras diminuídas e sua população aumentada. Seus membros, que guardam uma tradição de trabalho agrícola familiar, sempre dependeram do trabalho, sob regime de aforamento, em terras de fazendeiros vizinhos, as quais, entretanto, foram sendo paulatinamente desabilitadas ao seu trabalho agrícola em função do avanço da pecuária na região. Portanto, não apenas seu território de ocupação atual é extremamente escasso, como as áreas de trabalho na vizinhança também deixam de lhes ser disponibilizadas, tornando impraticável a reprodução social, cultural e econômica daquele grupo étnico nos limites de sua área de ocupação rural tradicional e fazendo com que a comunidade, através de migrações permanentes, temporárias ou da busca por trabalhos no meio urbano durante os dias de semana,

se disperse ou venha até a se esfacelar.

Esse grupo rural tradicional é conhecido e referido na região a gerações por sua distintividade (e identidade) social e racial e enquanto ocupantes de um determinado território e ainda trabalhadores e usuários de terras pertencentes a proprietários vizinhos. A manutenção desse grupo que se organiza atualmente como uma comunidade remanescente de quilombo deve necessariamente abarcar a titulação de seu território, o qual, tanto pelo seu uso histórico e tradicional quanto pela sua capacidade de reproduzir social, econômica e culturalmente a comunidade de Matão, deve ser estendido além de sua posse atual.

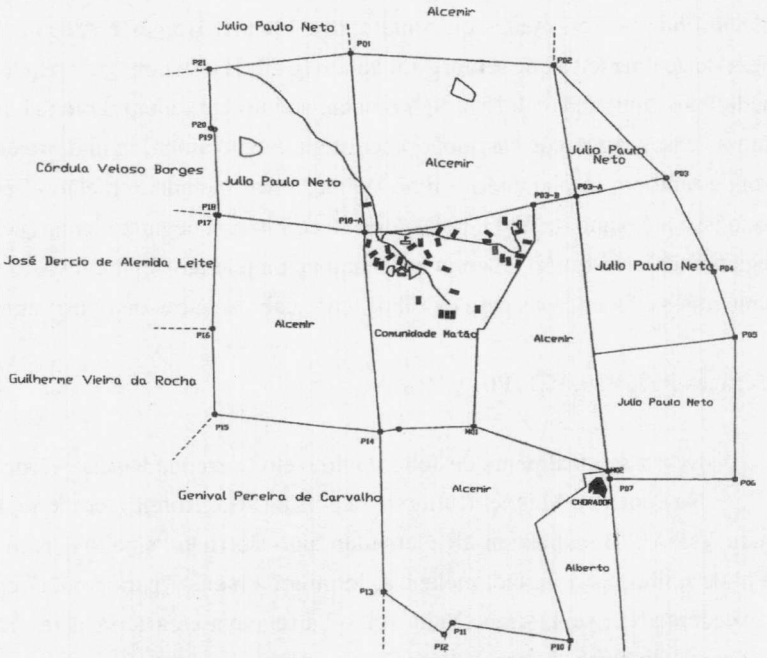
Assim, a área proposta de delimitação e regularização fundiária para o quilombo de Matão funda-se, tendo em vista a trajetória social da comunidade, no usufruto das terras no interior e nos arredores da comunidade e em concepções territoriais (práxis e representações sociais) específicas. Para tanto, a proposta aqui apresentada requer que a titulação do quilombo de Matão incorpore áreas atualmente de posse de três fazendeiros nas cercanias da comunidade. Essa incorporação de terras é fundamental para uma territorialidade que seja ao mesmo tempo tradicional e economicamente sustentável na garantia da permanência da comunidade nas áreas onde vivem e trabalham e com propósitos de manutenção e fortalecimento da coesão social em Matão, caracterizada pelos casamentos endogâmicos, pela vizinhança e pelo compadrio. Deve-se levar em conta também que o fortalecimento da vocação agrícola tradicional da comunidade poderá produzir um considerável crescimento populacional que justifica, ainda mais, a expansão territorial de Matão não apenas para o trabalho dos seus habitantes como também para a própria re-arrumação de suas moradias.

A área a ser regularizada deverá abarcar terras que compõem as propriedades de Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda Santo Antonio), Julio Paulo Neto (Fazenda Riacho Verde) e Alberto Mendonça de Melo (Fazenda Olho d'Água)[92]. Recomendo que as áreas incluídas na proposta territorial a seguir sejam adquiridas - ou desapropriadas - a fim de garantir plenamente a continuidade histórica e a reprodução social de Matão como uma comunidade negra rural auto-sustentável.

[92] Embora esta fazenda esteja registrada ainda no nome de Alberto Mendonça de Melo, encontra-se, na prática, de posse do fazendeiro Artur Targino.

Segundo Memorial Descritivo da ocupação histórica da Comunidade Quilombola de Matão e o mapa de ocupação atual e histórica da mesma comunidade elaborados pelo INCRA em outubro de 2008, passamos a seguir a apontar nossa proposta para titulação do território da comunidade de remanescentes de quilombo de Matão. Para cada setor a ser incorporado à atual área de ocupação da comunidade, proveremos um breve histórico que tomamos como justificativa para sua inclusão na composição do território dessa comunidade.

Vejamos o mapa e depois a elaboração dos setores.




Mapa de ocupação atual e histórica de Matão

•Vértices M01, P14, P18-A, P03-B

Atual território da comunidade de Matão, medindo 24.5097 hectares.

•Vértices P14, P15, P16, P17 e P18-A.

De posse atualmente do fazendeiro Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda Santo Antonio).

Segundo os moradores da comunidade[93], na época de Manoel Rufino dos Santos (e de José Rufino) essa porção de terra pertencia ao "Seu Mimoso", que "depois vendeu para muita gente": entre os quais João Magalhães (que teria falecido há mais ou menos quarenta anos), Manoel Borges e Alcemir Lisboa. Trata-se de uma terra que sempre utilizaram (e ainda utilizam) para pegar plantas medicinais (quixaba, catolé, urtiga branca, aconfo etc), além de lenha, madeira para as casas, água nas cacimbas, caça (teju, tatu, rolinha, lambu, mocó, preá) e onde também já plantaram milho, feijão, fava, melancia, melão e jerimum. Tudo isso até o ano de 2003, pois agora só continuam pegando lenha (nem água pegam mais). No futuro, querem autonomia para plantar (feijão, fava, melancia) como antes e fazer casas para os filhos, criar cabras, vacas ou outros animais.

•Vértices P18, P20, P21, P01 e P18-A

De posse atualmente de Julio Paulo Neto (Fazenda Riacho Verde).

Na época de Manoel Rufino (e depois de José Rufino), era terra de "Seu Dudu Velho". Trabalhavam ali plantando algodão (não "sujeito") para venda, além de milho, fava, feijão, melancia, jerimum e melão "para comer" e vender o excedente. Ou seja, "Seu Dudu Velho" arrendava essa terra para eles (eles pagavam a dinheiro "o foro, o direito" para colocar roçados ali), mas os produtos não eram "sujeitos" (nem o algodão, nem os gêneros alimentícios) e vendiam

[93] A quase totalidade das informações contidas nessa parte final de histórico, justificativa e proposta territorial foram coletadas em reunião realizada no dia 08 de dezembro de 2008 com os principais representantes da comunidade na sede da Associação da Comunidade Negra do Matão.

aonde quisessem. Eles foram os primeiros a trabalhar essa porção de terra, limpando o terreno (Juá e outros paus). A lenha excedente eles ainda vendiam e o dinheiro da venda ficava para eles também. Então, eles pagavam o foro para limpar o terreno e depois plantar. Ainda faziam" cerca de graça". Demoravam de dois a três dias para fazer as cercas que serviam para proteger seus roçados dos animais dos vizinhos, pois se esses entrassem no terreno que eles arrendaram, eles tinham "prejuízo".

Depois de Seu Dudu Velho, o terreno "passou para João Dudu (filho) e depois para Eraldo" e as relações de trabalho e usufruto continuaram as mesmas. Mas, há cerca de quinze anos, esse terreno foi comprado por Julio Paulo Neto eles ainda trabalharam uns três ou quatro anos plantando as mesmas coisas, inclusive o algodão. Mas "aí Dr. Julio começou a botar trator" e "cortou o terreno" para eles trabalharem e "botou gado" naquela terra que havia sido "toda beneficiada" por eles (terra "descampada" por eles). Nunca mais eles voltaram a trabalhar ali.

No futuro, esperam voltar a plantar ali. Querem plantar inhame, macaxeira, batata ("ali dá!", "tudo que plantar, dá!), além de criar animais e construir casas.

•Vértices P18-A, P01, P02, P03-A e P03-B.

De posse atualmente do fazendeiro Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda Santo Antonio).

Na época de Manoel Rufino (e de José Rufino) eles "limparam o terreno pagando foro". Pertencia a "Dudu Velho", que "vendeu para Adalton há mais de sessenta anos". Ali tinham as mesmas plantações ("algodão e cereais") e mais "frutas com força". E ainda açafrão, colorau e fruta-pão - além do café, que foi também cultivado ali. Depois de Adalton, a terra passou (há "uns 40 anos") para Antonio Sabino, que não os deixou mais tirar nada ali ("nem fruta, nem água") e, segundo dizem, "ele nem gostava que passassem nos caminhos". Depois a terra foi para o Dr. Pedro Ventura (de João Pessoa) há uns trinta anos e tudo continuou do mesmo jeito (não plantavam lá): não tiravam nada de lá e "roubavam vasilha d'água" e frutas. Depois a terra foi para Alcemir há uns vinte e cinco anos mais

ou menos e "a coisa melhorou" porque ele os deixava pegar água e as frutas à vontade (tão importante para as crianças) e "os bichos daqui iam para lá e de lá para cá uns dias e ninguém fala nada". Aí foram "trabalhar com jerimum, melancia, milho, fava e feijão pagando o foro". Pararam de plantar nesse terreno em 2006 porque as áreas que atualmente o Alcemir "quer dar para trabalhar o terreno não dá para plantar". Então, "vai ter que limpar a serra para plantar ... e só pode plantar o milho", sendo que "nem feijão, nem fava" são mais permitidos. Além disso, afirmam que teriam "que descascar lá mesmo para a forragem (ou grãos) ficar lá mesmo". Essa área também foi importante para eles como fonte de água (agora tem cisternas e não precisam mais dessa água), além de criarem "bicho" e caçar.

No futuro, esperam plantar, criar, construir casas (principalmente "plantar que aqui não tem condições") e plantar as "frutas que se acabaram". Querem voltar a plantar manga, limão, acerola, fruta-pão, caju, coco, oliveira, banana, pimenta-do-reino (que "deu muito bem" ali em certa época), pinha etc. O pessoal do Alcemir, segundo dizem, desmatou esse terreno ("acabou com tudo, até a água foi para dentro do solo") e ainda teve a doença nas mangueiras.

•Vértices P10, P11, P12, P13, P14, M01, e M02

De posse atualmente de Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda santo Antonio)

Na época de Manoel Rufino (e depois de José Rufino) pertencia tudo ao próprio Manoel Rufino (que, segundo afirmam, "não era muito pobre") e depois ao filho José Rufino (que "já era mais pobre"). Plantaram ali algodão, feijão, milho, "roça de tudo". Caçavam, pegavam lenha, madeira e água. Depois passou para Manoel Borges por compra ou por troca - ou "tomaram". Ninguém sabe dizer ao certo, pois "na época fazia posse" e "os pobres" não tinham "documentos" e Manoel Borges "tinha voz alta" e existia a "lei do silêncio". Quando Otacílio (hoje com 84 anos) era menino, o terreno era dos Rufinos, quando passou para Manoel Veloso Borges, ele já era rapaz de uns 30 anos.

Na época de Manoel Borges ali plantaram "algodão e cereais" e limparam tudo pagando foro ("pelo menos ficava com a madeira" quando limpavam o

terreno). O "algodão era sujeito", ou seja, tinha obrigatoriamente que ser vendido ao próprio Manoel Veloso Borges, que "revendia a ASSAMBRA" (fábrica de descaroçar algodão e fazer lã) em Campina Grande (PB).

Depois de Manoel Veloso Borges, o terreno passou para a "nora dele, que era a Vastir Veloso Borges". Esta "ficou com a terra por uns quatro a cinco anos", período no qual "o algodão era sujeito do mesmo jeito" e quando eles plantavam as mesmas coisas. Há "uns vinte e cinco anos, ela passou para o Alcemir". Aí o "algodão não ficou mais sujeito" e eles continuaram ainda a plantar algodão e os mesmos "cereais". Contudo, pararam de plantar o algodão há mais ou menos quinze ou vinte anos por causa da praga do bicudo e porque Alcemir, há uns dez anos, "não queria mais" que plantassem algodão, "que era para os talos não furar os olhos do gado". Ficaram então plantando os grãos. Mas pararam de trabalhar nessa área há uns três anos porque Alcemir "só queria" que eles plantassem milho - e eles não aceitaram essa exigência porque precisam de feijão e fava, pois "fica difícil viver de uma cultura só".

•Vértices M01, P03-B, P03-A M02.

De posse atualmente de Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda Santo Antonio)

Na época de Manoel Rufino (e de José Rufino) esse era o território de Mané Pretinho (homem livre e negro, obviamente), que foi passado para o Nô Veloso Borges (Fazenda Pirauá) e para o filho deste, Manoel Veloso Borges. Vale notar que tanto as terras de Manoel Rufino quanto as de Mané Pretinho eram chamadas a essa época indistintamente de "Pirauazinho dos Negros". Mas, enquanto de posse de Mané Pretinho, o pessoal de Matão (os Rufinos) não trabalharam lá, só mesmo o pessoal de Mané Pretinho[94]. Segundo falam em Matão, os Veloso Borges pegaram as terras de Mané Pretinho antes de pegarem as de Manoel Rufino[95].

Na época de Nô Veloso Borges eles também não trabalharam lá. Na

[94] Não conseguimos obter memória de casamentos entre o pessoal de Mané Pretinho e dos Rufino.

[95] Como descrito para o setor anterior, isto é: Vértices P10, P11, P12, P13, P14 até M01 e M02 dento dos limites de posse de Alcemir Antonio Lisboa (Fazenda santo Antonio) e mais os Vértices P07, P08, P09, P10 e M02 de posse de Artur Targino (Fazenda Olho d'Água).

época de Manoel Veloso Borges foi que começaram a trabalhar ali, limpando e plantando algodão ("sujeito"), milho, feijão, fava, além de caçar e lenha que "tirava à vontade". Manoel Veloso Borges plantou cana-de-açúcar naquele terreno ("a melhor cana do mundo"). Manoel Veloso Borges passou posteriormente o terreno para a Vastir Veloso Borges, quando o algodão deixou de ser sujeito e eles continuaram "plantando tudo".

Há cerca de vinte e cinco anos Vastir passou o terreno para o Alcemir, que depois (cerca de dez anos) "mandou parar com o algodão" e eles continuaram "plantando tudo" até há uns três anos, quando pararam de trabalhar lá porque Alcemir só quer que plantem milho (como já descrito anteriormente).

Nessa "terra todinha" de Alcemir (incluindo as que eram dos Rufinos e de Mané Pretinho no início e que se encontram descritas aqui e no setor anterior) pretendem no futuro plantar milho, feijão, fava, mandioca, inhame, cará, frutas (banana, acerola, coco, laranja etc), além de criar vacas, cabras e burros.

•Vértices P07, P08, P09, P10 e M02.

De posse atualmente de Artur Targino (Fazenda Olho d'Água), mas a propriedade encontra-se registrada em nome de Alberto Mendonça de Melo.

Na época dos Rufinos Velhos, esse terreno era do próprio Manoel Rufino. Essa área se chamava (e se chama ainda) de Olho d'Água. Segundo afirmam, "até a serra" (lado de cá) as terras eram deles. Já "o lado de lá" (que vai do P07 e P08 a sudeste) era de Manoel Barreto, o qual "plantava para lá" enquanto os habitantes velhos de Matão "plantavam para cá". Eles não sabem dizer hoje "para quem foram as terras do Manoel Barreto". Outra pequena parte desse setor atual do Alberto (Artur) que eles requerem parece que "pertencia na época dos Rufinos a João Magalhães", mas eles não trabalharam lá. João Magalhães passou suas terras a Manoel Borges e eles continuaram sem trabalhar lá. Depois o terreno foi para Alberto Mendonça de Melo e também não trabalharam lá, pois "quem trabalhava lá era o pessoal da Benta Hora". Posteriormente, segundo afirmam, "essa terra foi passada para o pastor Valdemar Silva" e então começaram, há cerca de quinze anos, "a trabalhar lá plantando feijão, milho, fava, melancia,

jerimum, melão". Dizem que "a gente não pagava foro para ele, quer dizer, dava um saco de milho ... que é foro!". Depois a terra "passou para Seu Eugenio" e continuaram "trabalhando para ele". Finalmente, essa terra "agora passou para Artur" Targino e eles pararam "de trabalhar lá porque ele ficou de dar roçado e não deu".

Eles pleiteiam esse terreno para poder plantar e criar ali.

Por fim, deve-se ressaltar que o lugar tradicional a que sempre se referem como o Chorador (destacado no mapa) está dentro da terra de Artur. Eles usavam o Chorador "desde antes de Manoel Borges", pois alegam que aquele setor, então chamado de Serra de Zé Francisco[96], "pertencia à área de Manoel Rufino".

•Vértices P02, P03, P04, P05, P06, P07 e M-02.

De posse atualmente de Julio Paulo Neto (Fazenda Riacho Verde).

Na época de Manoel Rufino (e de José Rufino) o terreno era "do velho Ismael Gouveia". Eles arrendavam essas terras, que limparam ("pagando o foro") e plantaram algodão ("não era sujeito"), além de "cereais e melancia e jerimum ... tudo". Essas terras depois teriam sido passadas ao Major Jocelyn Veloso Borges quando Otacílio tinha uns dez anos. Nesta ocasião foi quando "o algodão ficou sujeito". Mas "continuou do mesmo jeito" em termos de trabalho na agricultura.

Segundo dizem, Ismael Gouveia era primo de Jocelyn. Essas terras teriam sido parte da Fazenda Pirauá. Com a morte de Ismael, "a fazenda foi para o primo Jocelyn" (também conhecido como Nem Veloso Borges). Deste, as terras foram, há cerca de trinta anos, "para o Dr. Heráclito Veloso Borges", que "é filho de Jocelyn". O algodão continuou "sujeito" e eles continuaram "também plantando os cereais" sob regime de arrendamento.

Há "uns vinte e cinco anos" Heráclito "passou para o sobrinho Mofredo Veloso Borges e o algodão continuou "sujeito" e também permaneceram plantando cereais sob aforamento. Já "há uns vinte anos" Mofredo "passou para

[96] De fato, o centenário morador da Volta, Sr. Manoel Joaquim, que afirma ter também trabalhado colhendo algodão para "os morenos", reconhece a serra de Zé Francisco como um lugar que "era dos morenos".

Bastos[97] Pontes, quando enfim o algodão não ficou mais sujeito. Continuaram plantando os cereais também. Já "há uns doze anos" o terreno passou para Julio Paulo Neto. Eles continuaram plantando algodão até a praga do bicudo (não por ordem do Julio, pois "se quiser, pode plantar"), quando ficaram plantando apenas milho, fava, feijão, melancia e quiabo. Eles afirmam em Matão que vêm limpando essa terra "desde o início até hoje" – e "não paga foro", pois plantam "de graça". No terreiro baixo, Julio Paulo Neto "cobra a renda", já o "terreno alto ele dá a benefício" - quer dizer, eles limpam e beneficiam a terra "para o gado dele".

No futuro gostariam de limpar esse terreno e "plantar e morar": como dizem: "dividir a turma (os filhos) e ir morar e produzir lá".

De uma maneira geral, quanto ao futuro da totalidade da terra a ser adquirida, isso os interessa também para que as pessoas morem mais distantes uma das outras, pois os filhos estão crescendo e precisam "de um lugar sem ter que largar-se para outro canto". Além disso, pretendem construir projetos coletivos tanto para a produção agrícola quanto para outras atividades produtivas e sustentáveis. Com a inclusão de todas essas áreas, o território de Matão passará a ter uma área a ser titulada com 214.0022 hectares.

De acordo com a trajetória histórica e territorial da comunidade e seus projetos de vida aqui insinuados, ressaltamos finalmente a importância social de se respeitar a vocação social desse grupo rural e de se impedir que se esfacele a comunidade de remanescentes de quilombo de Matão por conta de impedimentos de continuidade sociocultural e econômica em seu território de usufruto e trabalho tradicional.

[97] Sebastião.

**BIBLIOGRAFIA**

AGUIAR, N. "Observação Participante e 'Survey': Uma Experiência de Conjugação". In: NUNES, E. O. (org) *A Aventura Sociológica.* Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "Os quilombos e as novas etnias". In: O'Dwyer, E. C. (Org.). *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: ABA, Editora FGV, 2002.

ALMEIDA, José Américo. *A Paraíba e Seus Problemas*. João Pessoa, 1980

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola*. São Paulo: EDUSC, 2006.

BANTON, Michael. "Etnogênese". In: *A Ideia de Raça.* Lisboa: Edições 70, 1979.

BARTH, Fredrik. "Introduction". In: *Ethnic Groups and Boundaries.* London: George Allen and Unwin, 1969.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. "Esboço de uma Teoria da Prática. In: Ortiz, R. (Org.). *Bourdieu.* São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais), 1983

BOURDIEU, Pierre. "A Identidade e a Representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região". In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989a.

BOURDIEU, Pierre. "Espaço Social e Génese de 'Classes'". In: *O Poder Simbólico.* Lisboa: Difel, 1989b.

CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica". In: *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX.* Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COHEN, Anthony P. *The Symbolic Construction of Community.* London: Routledge, 1985.

CPRM / PRODEEM. *Projeto Cadastro de Fontes de Abastecimento por Água Subterrânea – Estado da Paraíba: Diagnóstico do Município de Gurinhém.* Ministério de Minas e Energia: Secretaria de Geologia, Mineração e Transformação Mineral. Recife, 2005a.

CPRM / PRODEEM. *Projeto Cadastro de Fontes de Abastecimento por Água Subterrânea – Estado da Paraíba: Diagnóstico do Município de Mogeiro.* Ministério de Minas e Energia: Secretaria de Geologia, Mineração e Transformação Mineral. Recife, 2005b.

DESPRES, Leo A. "Toward a Theory of Ethnic Phenomena". Iin: *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies.* Paris: Mouton Publishers, 1975.

DORIA, Siglia Zambrotti. *Os Amaros de Paracatu. Relatório sócio-histórico e cultural da Comunidade Remanescente de Quilombos Família dos Amaros.* Digitado, 2004.

EPSTEIN, A. L. *Ethos and Identity.* London: Tavistock, 1978.

FOUCAULT, Michel. "Genealogia e Poder". In: *Microfísica do Poder.* Rio de

Janeiro: Graal, 1990.

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE PLANEJAMENTO DA PARAÍBA. Populações de Baixa Renda: origem e aspirações. *Secretaria de Planejamento e Coordenação Geral.* João Pessoa: 1983.

GALIZZA, Diana Soares. *O Declínio da Escravidão na Paraíba 1850 – 1888.* João Pessoa: Editora Universitário UFPB, 1979.

GALIZZA, Diana. *A Paraíba e a Abolição da Escravatura.* In: Mello, José Octávio de Arruda (Coord.). Capítulos de História da Paraíba. Campina Grande: Grafset, 1987.

GALLAGHER, Joseph T. "The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Ndendeuli". In: *The International Journal of American Historical Studies. 7 (1)*, 1974.

GEERTZ, Clifford. "Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura". In: *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. "Do Ponto de Vista do Nativo". In: *O Saber Local.* Petrópolis: Vozes, 2000

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna". In: Feldmann-Bianco, B. (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas.* São Paulo: Global, 1987.

GODOI, Emília Pietrafesa. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

GOLDSTEIN, Melwin C. "Ethnogenesis and Resource Conpetition among Tibetan Refugees in South India". In: Despres, L. (Ed.) *Ethnicity and Resource*

*Competition in Plural Societies.* Paris: Mouton Publishers, 1975.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: Política e economia na Capitania da Parayba – 1585-1630.* Bauru: EDUSC, 2007.

GUSMÃO, N. M. M. de. "Herança Quilombola: Negros, Terras e Direito". In: Bacelar, J. & Caroso, C. (Orgs.) *Brasil: um País de Negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva.* São Paulo: Centauro, 2006.

JOFFILY, Irenêo. *Notas Sobre a Parahyba,* Brasília: Thesaurus Editora, 1892.

KROEBER, Alfred. *Anthropology.* New York: Harcourt-Brace, 1948.

LEAL, José. *Itinerário da História da Colonização da Paraíba aos Nossos Dias,* Ministério da Educação e Cultura, Serviços de Documentação: 1989.

MARCUS, G. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial". In: *Revista de Antropologia, 34.* 1991.

MARTINS, José de Souza. 1980. *Expropriação e Violência.* São Paulo: Hucitec.

MALINOWSKI, B. "Objeto, Método e Alcance desta Pesquisa". In: Guimarães, A. Z. (Org.) *Desvendando Máscaras Sociais.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Norma de Menezes. *O trabalho na Paraíba: das origens à transição para o trabalho livre.* João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 1999.

MEIHY, José C. S. Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.

MELLO, Humberto. *Datas e Notas para a História do Negro na Paraíba. Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba*, João Pessoa, ano LXXXII, n. 25, p. 113-122, dez. 1991.

MENDONÇA DE LIMA, Luciano. *Cativos da "Rainha da Borborema": uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX*. Recife: Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, 2008

MOERMAN, Michael. "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?". In: *American Anthropologist*, 57 (5), 1965.

MOREIRA, Emília de Rodat Fernandes. *Mesorregiões e Microrregiões da Paraíba: delimitação e caracterização*. João Pessoa: GAPLAN, 1988.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivan. *Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1997.

MUSUMECI, L. *O Mito da Terra Liberta.* São Paulo: Vértice/ANPOCS, 1988.

NOGUEIRA, O. "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem". In: *Tanto Preto quanto Branco*. São Paulo: Queiroz, 1985.

O'DWYER, Eliane Cantarino. "Introdução". In: O'Dwyer, E. C. (Org.). *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: ABA, Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Elza R.; MENEZES, Mozart V.; LIMA, Maria da Vitória B. (Orgs.). *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos referentes à Capitania da Paraíba, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.* João Pessoa:

Editora Universitária/UFPB, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais". In: Silva, O.S.; Luz, L. & Helm, C.M. (Orgs.) *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais.* Florianópolis: ABA / Comissão Pró-Índio /Editora da UFSC, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco. "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados': Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". In: *A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PALMEIRA, Moacir. *Casa e trabalho; notas sobre as relações sociais na plantation tradicional.* Contraponto, Niteroi, 2 (2), 1977a.

PALMEIRA, Moacir. "Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste". In: *Anuário Antropológico 76.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977b.

PAZERA JR., Eduardo. *A Feira de Itabaiana – PB: Permanência e mudança".* Tese de Doutourado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Revista Estudos Históricos*, 2 (3). Rio de Janeiro: CDDOC- FGV, 1989.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. In: *Revista Estudos Históricos*, 5 (10). Rio de Janeiro: CDDOC- FGV, 1992.

Fundação Instituto de Planejamento da Paraíba. *POPULAÇÕES DE BAIXA RENDA: ORIGEM E ASPIRAÇÕES.* João Pessoa: Coordenadoria de Estudos e Pesquisas, 1983.

PORTO, Waldice Mendonça. O Negro na História da Paraíba. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba, João Pessoa, ano LXXXII, n. 25,* 1991.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720.* São Paulo: Hucitec / EDUSP, 2002.

RAMOS, Adauto. *A Sesmaria de Balthasar Fernandes Freire e Gaspar Dias de Beco no rio Gurinhém, em 1619.* João Pessoa, 2001.

REDFIELD, Robert. *Primitive World and its Transformations.* Ithaca: Cornell University Press, 1953.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SECRETARIA DA EDUAÇÃO E CULTURA. *Do Império à República – A Abolição pela Porta da Crise. História da Paraíba em Fascículos, V. 9.* João Pessoa: A união, s/d.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO MUNICIPAL. *Resumo Histórico sobre o Município de Mogeiro.* Mogeiro: Prefeitura Municipal de Mogeiro, s/d.

SEYFERTH, G. "Grupo Étnico". In: *Dicionário de Ciências Sociais.* Rio de Janeiro: FGV, 1987.

SOBRAL, Mª Neide. *História Oral da Vida Camponesa: Assentamentos de Reforma Agrária de Sergipe.* São Cristóvão: Editora UFS, 2006.

TAVARES, Pe. Eurivaldo Caldas. *Itinerário da Paraíba Católica – do Batismo do Cacique à Chegada do 1° Bispo 1585 – 1894.* João Pessoa: Governo do Estado da Paraíba, 1985.

TAVARES, João de Lyra. *Apontamentos para a História Territorial da Parahyba, V. I*, 1910.

TAVARES, João de Lyra. *Apontamentos para a História Territorial da Parahyba, V. II*, 1911.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VANSINA, Jan. *Oral Tradition: a Study in Historical Methodology.* England: Penguin Books, 1965.

VANSINA, Jan. *Oral Tradition as History.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. "Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro". Trabalho apresentado no *XX ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. GT 17: PROCESSOS SOCIAIS AGRÁRIOS.* CAXAMBU, MG. Digitado, 1996.

WEBER, Max. "Relações Comunitárias Étnicas" . In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva (v.1).* Brasília: Unb, 1991.

WOLF, Eric. "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion". In: *American Anthropologist, 57 (3)*, 1955.

WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres; colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. S. Paulo/Brasília, Hucitec/EDUMB, 1995.

# ANEXOS

**Anexo 1:** Certificação pela FCP da comunidade de remanescentes de quilombos de Matão.

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

**Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro**

**CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO**

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a ***Comunidade de Matão,*** localizada no município de Gurinhém , Estado da Paraíba, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 002, Registro n.107, f.11 , nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Declarante(s): Maria José dos Santos RG 1.778.850 SSP/PB
Josefa de Paiva Santos RG 280.568.8 SSP/PB
Gilmar Valetim da Silva RG 2.925.830 SSP/PB
Otacílio João da Silva RG1.065.128 SSP/PB

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)......, Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **17** de **novembro** de 2004.

O referido é verdade e dou fé

**UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO**
**Presidente da Fundação Cultural Palmares**

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail:chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

**Anexo 2:** Lista das 28 unidades familiares de Matão identificadas pelos seus chefes de família

1. Severino João da Silva
2. José João da Silva Filho
3. Marcos Antonio dos Santos
4. Antonio José dos Santos
5. José João dos Santos
6. João Valentino Rufino
7. Severino Rufino dos Santos
8. Otacílio João da Silva
9. Paulo Valentino da Silva
10. Severino Maximino da Silva
11. João Otacílio da Silva
12. Manuel Otacílio da Silva
13. Ednalva da Conceição
14. Antonio Trajano da Silva
15. Ivan Maximino da Silva
16. Severino Maximino da Silva
17. José Roberto Henrique Maciel
18. George Maximino da Silva
19. José Maria Salvino da Silva
20. José Otacílio da Silva
21. Abdias Antonio de Oliveira
22. José Rufino dos Santos Filho
23. Antonio João dos Santos
24. João dos Santos
25. José Roberto Aprígio dos Santos
26. João Batista dos Santos
27. Isaac José dos Santos
28. Severino José dos Santos

**Anexo 3:** Caracterização detalhada da população: nome, idade, estado civil, profissão e nível de instrução

*Tabela 1*: População de Matão com menos de 15 anos.

| Nome | Idade | Situação escolar |
|---|---|---|
| Leonardo | 13 | 3ª série em curso |
| Leandra | 6 | 1ª série em curso |
| Alessandra da Silva | 12 | 5ª série em curso |
| Alessandro da Silva | 10 | 1ª série em curso |
| Leandra da Silva | 9 | 1ª série em curso |
| Daniele | 11 | 3ª série em curso |
| Isabel | 5 | Alfabetização em curso |
| Carlos | 12 | 3ª série em curso |
| Renata | 11 | 5ª série em curso |
| Abraão Marcos Silva dos Santos | 3 | |
| Silvano | 13 | 4ª série em curso |
| Sirleide | 12 | 5ª série em curso |
| Aluísio | 10 | 2ª série em curso |
| José Rufino | 8 | 1ª série em curso |
| Eduardo | 6 | 1ª série em curso |
| Eduarda | 4 | Pré |
| Josenildo | 3 | |
| Maísa Camila | 2 | |
| Maurício Cauã | 4 m | |
| Jaqueline | 9 | 3ª série em curso |
| Claudia Dantas Santos | 14 | 5ª série em curso |
| Cláudio Dantas Santos | 13 | 4ª série em curso |
| José Carlos Santos | 5 | Pré |
| Maria Alice | 3 | |
| Edvania Carvalho da Silva | 13 | 6ª série em curso |
| Andreza Carvalho da Silva | 12 | 5ª série em curso |
| Eliane Carvalho da Silva | 10 | 4ª série em curso |
| Vanessa Carvalho da Silva | 7 | 1ª série em curso |
| João Vitor da Silva Santos | 4 | Pré |
| Maria Vitória Maria Vitória | 2 | |
| Sara | 1 | |
| Talia da Conceição | 2 | |
| André[1] | 6 | |
| José Benedito da Conceição | 7 | 1ª série em curso |
| Andreza | 11 | 5ª série em curso |
| Anderson | 10 | 4ª série em curso |
| Aline | 8 | 2ª série em curso |
| José Artur | 4 | |
| Rafaela | 7 | 1ª série em curso |
| Vanessa | 12 | 6ª série em curso |

| | | |
|---|---|---|
| Denílson | 10 | 1 ª série em curso |
| Vanilson | 9 | 1 ª série em curso |
| Josenilton | 1 | |
| Josenildo | 2 | |
| Elenilson | 5 | 1 ª série em curso |
| Severino Maximino da Silva | 9 | 1 ª série em curso |
| Erivan Maximino da Silva | 8 | 1 ª série em curso |
| Dione Maximino da Silva | 6 | 1 ª série em curso |
| Ana Paula Maximino da Silva | 3 | |
| Ana Maria Maximino da Silva | 1 | |
| Iranildo Maximino da Silva | 4 | |
| Ivandro Maximino da Silva | 5 | Pré |
| Carla | 11 | 2 ª série em curso |
| Aline | 7 | 1 ª série em curso |
| Alisson | 12 | 5 ª série em curso |
| Juliana | 14 | 3 ª série em curso |
| Tatiana | 13 | 2 ª série em curso |
| Adriana | 12 | 1 ª série em curso |
| Daniel | 6 | 1 ª série em curso |
| Josuel | 5 | Pré |
| Tiago Pereira dos Santos | 11 | ñ soube informar |
| Juceli Pereira dos Santos | 9 | ñ soube informar |
| Jucelane Pereira dos Santos | 7 | ñ soube informar |
| Samuel Pereira dos Santos | 11 (?) | ñ soube informar |
| Gabriel Pereira dos Santos | 10 m | |
| Mateus Rufino dos Santos | 8 | 1 ª série em curso |
| Maria Marta | 5 | |
| Cristiano | | |
| Mariana Rufino dos Santos | 4 | Pré |

*Tabela 2*: Membros da comunidade na faixa etária de 15 a 25 anos.

| **Nome** | **Idade** | **Est. civil** | **Profissão** | **Sit. Escolar** |
|---|---|---|---|---|
| Ronaldo | 15 | Solteiro | - | 3 ª série em curso |
| Marcus Antônio dos Santos | 22 | Casado | Gesseiro | 4 ª série (parou) |
| Maria José dos Santos Filha | 21 | Solteira | - | 3 ª série (médio) |
| Marta | 20 | | Doméstica | 7 ª série (parou) |
| Josinaldo de Paiva Santos | 25 | Separado | Professor | universidade |
| Josefa de Paiva Santos | 24 | Solteira | | universidade |
| Rosangela de Paiva Santos | 20 | Solteira | | 3ª série (médio) |
| Elisângela Severino da Silva | 19 | Solteira | | 3 ª série (médio) |
| Élio Severino da Silva | 15 | Solteiro | | 5 ª série em curso |
| Cristiane Silva dos Santos | 20 | Casada | Dona de casa | 5 ª série (parou) |
| Silvana | 20 | Separada | | 6 ª série (parou) |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Silvaneide | 19 | Solteira | Doméstica | 8 ª série em curso |
| Silene | 17 | Solteira | | 5 ª série em curso |
| Severino | 16 | Solteiro | | 5 ª série em curso |
| Cícero | 24 | Solteiro | ? | Assina[2] |
| Gilmar | 23 | Solteiro | Professor | Universidade |
| Geovane | 16 | Solteiro | | 8 ª série em curso |
| Gildene | 22 | Solteiro | | 3 ª série (médio) |
| Liliane Maria Carvalho da Silva | 15 | Solteira | | 5 ª série em curso |
| Mª Cristina Ednalva da Conceição | 17 | Casada | Dona de casa | 4 ª série (parou) |
| Josinaldo | 23 | Casado | Agricultor | 3 ª série (parou) |
| José Trajano | 22 | Solteiro | Professor | Universidade |
| José Maximino da Silva | 22 | Solteiro | Professor | Universidade |
| Eliane Maximino da Silva | 17 | Solteira | | Universidade |
| Cassiano | 16 | Solteiro | | EJA[3] |

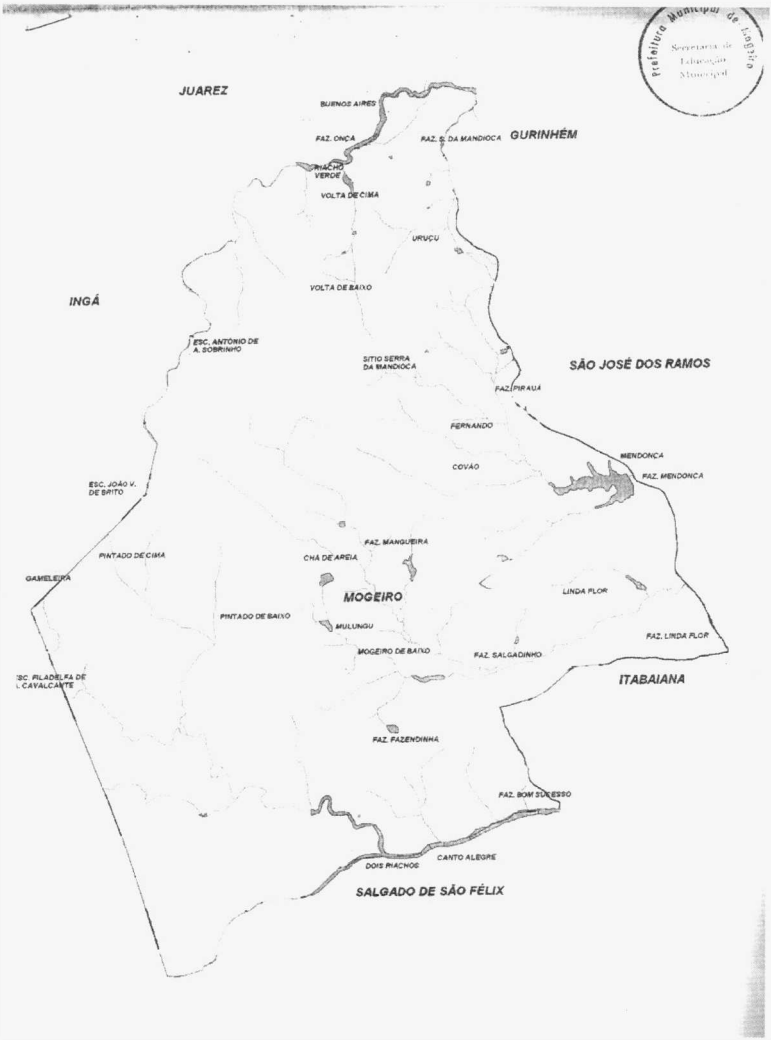
*Tabela 3*: Moradores de Matão com idade superior a 25 anos.

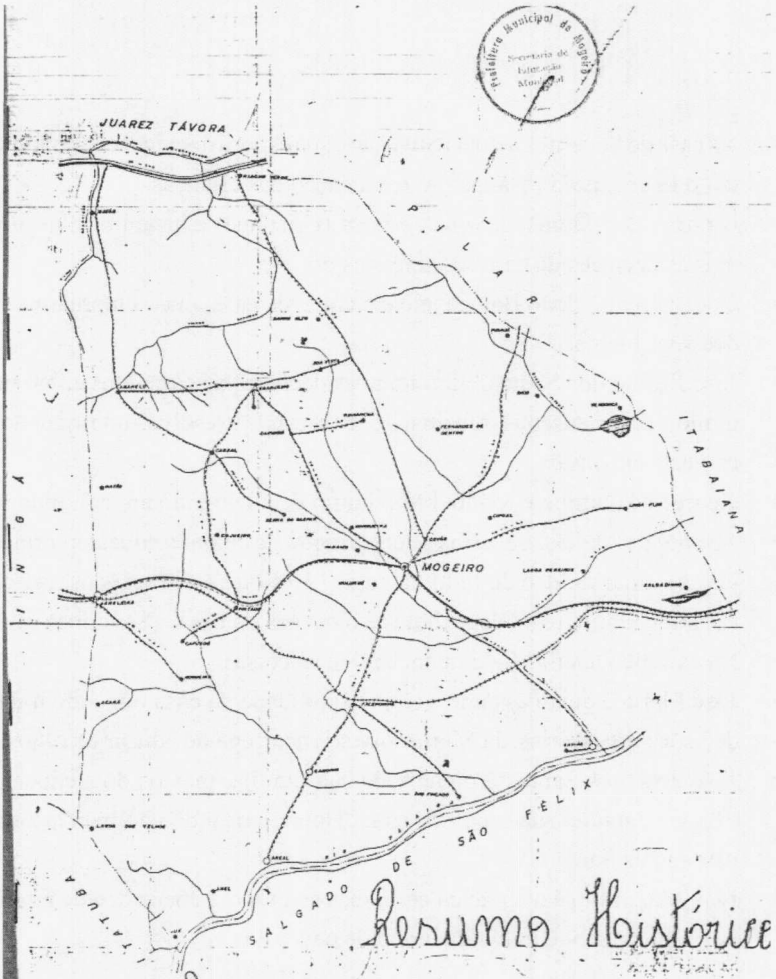
| **Nome** | **Idade** | **Est. Civil** | **Profissão** | **Sit. Escolar** |
|---|---|---|---|---|
| João Valentim Rufino | 51 | Casado | Agricultor | 1 ª série (parou) |
| Josefa João da Silva | 46 | Casada | Agricultora | EJA |
| José João da Silva Filho | 38 | Separado | Agricultor | EJA |
| Maria José dos Santos | 48 | Casada | Agricultora | Analfabeta[4] |
| Antônio José dos Santos | 43 | Casado | Agricultor | EJA |
| Antônia Maria Valentim da Silva | 42 | Casada | Agricultora | EJA |
| Severino João da Silva | 42 | Casado | Agricultor | Sabe ler[5] |
| Severina de Carvalho Santos | 41 | Casada | Agricultora | Analfabeta |
| Severino Rufino | 46 | Casado | Ajudante ferreiro | 2 ª série (parou) |
| Severina Gomes de Oliveira | 70 | Casada | Agricultora | Analfabeta |
| Abdias Antônio de Oliveira | 80 | Casado | Agricultor | Analfabeto |
| Marilene Calixto Dantas | 40 | Casada | Agricultora | EJA |
| Isaac José dos Santos | 40 | Casado | Agricultor | EJA |
| Severina Maria dos Santos | 40 | Casada | Func. da escola | Sabe ler |
| José Roberto Aprígio dos Santos | 39 | Casado | Func. Júlio P.Neto | Sabe ler |
| João José dos Santos | 59 | Casado | Agricultor | EJA |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Luzia de Paiva Santos | 45 | Casada | Func. Prefeitura | EJA |
| João dos Santos | 67 | Viúvo | | Analfabeto |
| Manoel João dos Santos | 33 | Solteiro | Trabalhos fora | Analfabeto |
| Joana Rufino | 32 | | | Sabe ler |
| Cícera dos Santos | | | | Sabe ler |
| Cícero João dos Santos | | | | Sabe ler |
| Paulo | | | | Sabe ler |
| Antônio João dos Santos | 28 | Casado | Gesseiro | 4ª série (parou) |
| Risomar Gomes de Oliveira Santos | 26 | Casada | Professora | Universidade |
| Josefa da Silva | 50 | Casada | Dona de casa | Assina |
| Paulo Valentim da Silva | 42 | Casado | Carpinteiro | |
| Mª do Socorro Pereira de Carvalho | 36 | Casada | Agricultora | Analfabeta |
| Severino Otacílio da Silva | 42 | Casado | Agricultor | Assina |
| Otacílio João da Silva | 33 | Casado | Firma BR | 4ª série (parou) |
| Adriana de Oliveira Santos Silva | 26 | Casada | Dona de casa | 5ª série (parou) |
| Ednalva Maria da Conceição | 36 | Separada | Agricultora | EJA |
| Estefânia da Silva Almeida | 31 | Casada | Agricultora | 5ª série (parou) |
| José Otacílio da Silva | 38 | Casado | Armador | Sabe ler |
| Antônio Trajano da SIlva | 42-3 | Casado | | EJA |
| Maria do Socorro | 38 | Casada | | EJA |
| Maria Regina da Silva | 68 | Viúva | Aposentada | |
| Maria Rizonete Pereira | 33 | Casada | | EJA |
| Manoel Otacílio da Silva | 40 | Casado | Construção civil | Sabe ler |
| Joana D'arc Henrique Maciel | 26 | Casada | Agricultora | EJA |
| Ivan Maximino da Silva | 32 | Casado | Agricultor | EJA |
| George Maximino da Silva | 29 | Solteiro | Agricultor | EJA |
| Manoel Maximino da Silva | 41 | Solteiro | Agricultor | EJA |
| Severino Maximino da Silva | 48 | Casado | | Analfabeto |
| Ivaneide (...) Rufino | 43 | Casada | | EJA |
| Maria José dos Santos Silva | 35 | Casada | Agricultora | EJA |
| José Maria Salvino da Silva | 41 | Casado | Agricultor | EJA |
| Margarida Maximino da Silva | 39 | Casada | Agricultora | Assina |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| José Roberto Henrique Maciel | 33 | Casado | Agricultor | Analfabeto |
| João Batista dos Santos | 36 | Casado | Pedreiro | Assina |
| Sueli Pereira de Carvalho | 29 | Casada | Dona de casa | Assina |
| Otacílio João da Silva | 84 | Casado | Aposentado | |
| Sandra Maria da Conceição | 35 | Casada | | |

**Anexo 4:** Mapas de Mogeiro fornecidos pela Secretaria de Educação Municipal.






Resumo Histórico

sobre o Município de Mogeiro.

**Anexo 5:** Exemplos da divisão das atribuições domésticas entre os casais de Matão

- Na casa de Severino João da Silva ele e sua esposa decidem conjuntamente tanto as coisas da casa quanto a educação das crianças.
- Na casa de Marcos ele e sua esposa (Cristiane) educam o filho juntos, mas as decisões da casa são tomadas por ele.
- Com relação a João Batista, ele é o chefe da casa, mas sempre tomam as decisões juntos.
- José Rufino dos Santos Filho toma as decisões da casa, mas como passa muito tempo ausente trabalhando, sua esposa resolve tudo quando ele não esta em casa.
- George Maximino e Manuel Maximino decidem tudo em conjunto.
- Na casa de Abdias, Severina se encarregou de cuidar e educar as crianças, já o seu marido decide tudo da casa. Ele é quem é o responsável pelos assuntos familiares. "Seu Abdias é o cabeça da casa" (Severina)
- Na casa de Otacílio é ele quem decide as coisas.
- José Maria é quem assume a responsabilidade da casa tomando todas as decisões necessárias. Já Maria José se encarrega de educar os filhos.
- João José dos Santos é o chefe de sua família, mas os dois educam os filhos. Segundio sua esposa Luzia: "Homem quando não manda na casa não é mais homem".
- Ivan Maximino é o chefe da casa, mas sua esposa Joana decide as coisas dos filhos e se incumbiu da tarefa de educá-los.

**Anexo 6:** Relação dos homens (chefes de família) que trabalham fora da comunidade.

- Manuel Otacílio trabalha em Natal
- José Otacílio trabalha em Natal
- Severino Rufino dos Santos também trabalha em Natal
- Marcos trabalha em João Pessoa
- Paulo Valentim da Silva também trabalha em João Pessoa.
- Antônio João trabalha em João Pessoa.
- José Rufino dos Santos Filho também trabalha em João Pessoa

**Anexo 7:** Lista de casamentos entre primos na comunidade

- Severino Maximino e Ivaneide Rufino são primos "segundos" paralelos: a mãe dele é prima da mãe dela e o pai dele é primo do pai dela.
- Josefa e Paulo Valentim são primos "segundos" paralelos: o pai de Paulo é primo do pai dela.
- Antônia Maria Valentim e Severino João da Silva são primos paralelos: a mãe dela é irmã da mãe dele.
- João Valentim Rufino e Josefa João da Silva são primos paralelos: a mãe dela e a mãe dele são irmãs.
- Luzia de Paiva Santos e João José dos Santos são primos cruzados: a mãe dele é irmã do pai dela
- Josinaldo de Paiva Santos e Silvana são primos cruzados: o pai dele é irmão da mãe dela.

**Anexo 8:** Lista de casamentos com pessoas de fora de Matão.

Stefânia da Silva Almeida (Cachoeira - Ingá) e José Otacílio da Silva
Marlene Calisto Dantas (Caiçara) e Isaac José dos Santos
Severina Maria dos Santos e José Roberto Aprígio dos Santos (Riacho Verde)
Maria do Socorro Carvalho (Manipeba) e Severino Otacílio da Silva
Marcos Antonio dos Santos e Cristiane Silva dos Santos (Manipeba)
Severina Carvalho (Manipeba) e Severino Rufino dos Santos
Maria José dos Santos Silva e José Maria Salvino da Silva (Pirauá)
Margarida Maximino da Silva e José Roberto Henrique Maciel (Riacho Verde)
Ivan Maximino da Silva e Joana D'arc Henrique Maciel (Riacho Verde)
Antonio Trajano e Maria do Socorro da Silva (Manipeba)
José João da Silva Filho e Maria José Henrique Maciel (Riacho Verde). Obs.: são separados.
João Batista dos Santos e Sueli Pereira de Carvalho (Manipeba)
Josefa da Silva e Paulo Valentim da Silva (Riacho Verde)
Manoel Otacílio da Silva e Maria Rizonete dos Santos Silva (Manipeba)

**Observação:** Pessoas de fora que são irmãos e casaram com pessoas do Matão

* Maria do Socorro Carvalho, Severina Carvalho e Suely Carvalho (Manipeba).

* José Roberto Henrique Maciel, Joana D'arc Henrique Maciel e Maria José Henrique Maciel (Riacho Verde).

**Anexo 9:** Lista das moradoras de Matão que vieram da comunidade vizinha Manipeba

Maria Rizonete dos Santos Silva - casada com Manoel Otacílio da Silva
Severina de Carvalho Santos - casada com Severino Rufino
Cristiane Silva dos Santos - casada com Marcos Antônio dos Santos
Sueli Pereira de Carvalho - casada com João Batista dos Santos
Maria do Socorro Carvalho - casada com Severino Otacílio da Silva
Maria do Socorro da Silva - casada com Antonio Trajano
Sandra Maria da Conceição – casada com Otacílio João da Silva.

(Footnotes)

1 Apesar de ter seis anos o menino André filho de Ednalva Maria da Conceição não estuda. A justificativa dada por sua família é que ele não sai porque é desnutrido, de fato o menino possui um tamanho bem menor do que o comum para sua idade e uma aparência de doente.

2 Algumas pessoas não conseguiam informar a escolaridade e nos diziam apenas que a pessoa sabe assinar o nome, indicando que ela estudou, mas não que sabe necessariamente ler. Por não acreditar que essas pessoas não podem ser consideradas alfabetizadas (pois não sabem ler) preferi utilizar o termo que as pessoas se referiam a elas, por exemplo: "ele não estudou muito, mas ele assina"

3 Muitas pessoas estudam no programa de educação para jovens e adultos, a sigla EJA será utilizada para todas as pessoas que se encontram nesta situação.

4 O termo analfabeto é utilizado para designar as pessoas que não sabem assinar o nome.

5 Há as pessoas que sabem ler, mas não é possível afirmar o seu grau de escolaridade.