

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Vanessa Emanuelle de Souza

Honra, Migração e Memória em Matão - PB

Orientadora:
Profa. Dr^a. Mércia Rejane Rangel Batista

Campina Grande/ Paraíba.
Junho 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Vanessa Emanuelle de Souza

Honra, Migração e Memória em Matão - PB

Orientadora:
Profa. Dr^a. Mércia Rejane Rangel Batista

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais de Campina Grande (PPGCS) na área de concentração Cultura e Identidades, como exigência para a obtenção do título de mestre em Ciências Sociais, sob a orientação da Profa. Dr^a. Mércia Rejane Rangel Batista.

Campina Grande/ Paraíba.
Junho, 2012.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

S729h Souza, Vanessa Emanuelle de.
Honra, migração e memória em Matão – PB / Vanessa Emanuelle de Souza. – Campina Grande, 2012.
142 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.
Orientadora: Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista.
Referências.

1. Quilombo. 2. Honra. 3. Etnicidade. 4. Família.

I. Título.

CDU 572.39(043)

VANESSA EMANUELLE DE SOUZA

HONRA, MIGRAÇÃO E MEMÓRIA EM MATÃO - PB

DISSERTAÇÃO APRESENTADA EM: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Mércia Rejane Rangel Batista
(Orientadora)

Dr. Gabriel
(Examinador Externo)

Dra. Marilda Aparecida Menezes
(Examinadora Interna)

A Luzia, a força e sinceridade que tornaram esse trabalho possível.

Ao meu padrinho, poeta de minha vida.

Agradecimentos:

O processo de construção de um texto é permeado por sentimentos intensos e únicos. Este trabalho me permitiu a vivência de um grande número de relações que ultrapassaram a esfera acadêmica e me permitiram pensar e repensar constantemente minhas posturas diante da vida. Aqui é o momento de expressar minha gratidão a todos os que, no meu caminho, foram força e luz na construção deste trabalho.

Minha gratidão imensa à Matão e cada um de seus moradores. Pessoas que construíram e permitiram este trabalho. A acolhida, a generosidade e o desafio constante me instigando a perceber, analisar, questionar e também compartilhar. É graças a esse lugar e sua gente que este trabalho foi possível. Gostaria de poder aqui nomear cada pessoa que conversei, que visitei, contudo, para não cometer injustiças, agradeço a todos. Especialmente meus agradecimentos vão para Luzia, Danda e sua família: Josita, Amaral e Ró a gentil acolhida em sua casa, a companhia e o carinho me proporcionaram lições de vida e aos meninos João Victor e Dida, minhas companhias nas andanças.

Sou profundamente grata à professora Mércia pela orientação. O cuidado e atenção que incitaram a vontade de pensar, de construir reflexões me mostrado sempre a necessidade de problematizar, questionar e por sua postura ética e respeitosa. Além disso, tenho que lhe agradecer pelo carinho, o cuidado, o respeito e a conversa. Sou grata por sua companhia.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) pelo interesse em minha temática de pesquisa. Ao CNPQ pelo apoio financeiro oferecido pela bolsa de estudo e também ao projeto Casadinho que financiou minha pesquisa, possibilitando minhas estadias em campo.

Sou grata aos professores do programa pelas discussões e o incremento à minha formação. Aos funcionários do PPGCS, Rinaldo, Danielle e Jussara, pela atenção e atendimento.

À professora Marilda pelas discussões na disciplina sobre migração. A leitura cuidadosa de meus escritos e sugestões valiosas no projeto e no exame de qualificação. E pela presença em minha banca de defesa.

Ao professor Gabriel que me acompanhou igualmente desde a leitura do projeto, contribuindo sempre com uma leitura cuidadosa e sugestões preciosas ao longo da

confeção deste texto. Obrigada, professor, por aceitar o convite para participar da banca de defesa deste trabalho.

À minha, barulhenta, espalhafatosa, desconcertante e maravilhosa casa: Núbia, Dayane, Tia Helena, e Tio Francisco. Abrigos, risadas e distrações. À grande família: tios, primos, vovó, madrinha, afilhadas, comadres e compadre, tanta gente, sempre tão perto e tão junto que é racionalmente impossível, mas dá certo. Sou grata à minha Nina, luz dos olhos de madrinha, o sorriso que me faz esquecer qualquer coisa desse mundo.

Minha mãe, Dora, o amor, o exemplo, a força que move a minha vontade. Meu marido, Júnior, testemunha e companheiro de andanças, meu lar. E meu saudoso agradecimento ao meu Padrinho (pai), Geraldo, estou realizando mais um de nossos sonhos, sentindo imensamente sua falta.

Minhas outras três partes: Cyntia (Carolina), Leandra e Isabelle. Não há aqui palavras para agradecer a vocês. Somos partes de um todo, somos quatro, mas aprendi a importância de ser duplas, de vivenciar cada uma com um amor distinto. Companhias e companheiras de minha vida. “Eu olho pra vocês!”. Um agradecimento especial à Carolina, pelas madrugadas de leituras, inspiração para seguir em frente.

Sou grata à minha amiga Eulália Bezerra por tanta coisa que é difícil expressar: companhia, atenção, programas de computador, telefonemas intermináveis. Agradeço também a ela e Jordânia Araújo pelas discussões inspiradoras sobre nossas pesquisas e, é claro, por me alimentar nas madrugadas.

Não há como deixar de fora meus pais, Neide e Léo e irmãos, Larissa, Samilly, Mayra, Luiza Toninho, Rodrigo, Jéssika, Jú e Jaqueline, do Encontro de Jovens com Cristo (EJC), pontes para a realidade em meio às loucuras da dissertação. Nunca estou, estive ou estarei só. Nessa certeza agradeço ao Senhor da vida, que além de todas as graças, bênçãos e milagres cotidianos, me deu forças, me levantou, me segurou, me inspirou e me cuidou. Ao Senhor Deus, honra e glória.

Resumo.

Objetivo deste trabalho é analisar a construção e reprodução da vida de um grupo quilombola em seu território, tendo como foco a maneira pela qual se interpenetram cotidianamente relações tradicionalmente construídas e elementos trazidos ao local pela agenda quilombola. A pesquisa foi realizada no quilombo do Matão, situado na cidade de Gurinhém, região Agreste do estado da Paraíba que tem sua história marcada pela busca de sobreviver e garantir a ocupação de seu território. Inicialmente é a descendência de um ancestral comum que marca a legitimidade da ocupação e permanência neste território. Um elemento essencial acessado para contar a história de vida dessas famílias é a migração que foi, e ainda representa, importante fonte de renda para o grupo, também permitiu o acesso e o trabalho na terra dos que permanecem e que abre espaço para pensar relações de trabalho e parentesco e representações sobre o passado e o presente. Diante dos desafios encontrados para a reprodução do grupo e manutenção de seu território, como o processo de pecuarização que diminuiu o acesso das famílias de Matão às terras de trabalho, o preconceito, a falta de escolaridade e emprego, nos debruçamos sobre a vida cotidiana, os padrões de sociabilidade, as relações de parentesco, para compreender como constroem e reproduzem sua vida neste lugar. O olhar sobre o cotidiano desvenda a maneira através da qual o grupo se configura e reproduz sua vida e assegurou, ao longo dos anos, a sua permanência. Elaboramos a análise a partir de dois eixos principais: a honra, através da qual é possível perceber a construção de lugares, posições e discursos dentro da vida e definições de papéis na família e a relação de Matão com a agenda quilombola através do movimento social e os discursos e representações construídos da vida em comunidade. Os padrões tradicionais de honra, moral, sexualidade, parentesco, são atravessados por elementos novos, como reuniões, trabalhos, viagens, necessários à condução das reivindicações quilombolas. A questão quilombola atravessa esse grupo, questionando algumas relações e estabelecendo novas. O discurso da “Comunidade Quilombola”, englobando uma família única, funciona perfeitamente em alguns momentos, mostrando a igualdade de todos diante das reivindicações e das políticas públicas, por outro lado, em tantos outros momentos, a ideia de “famílias”, deixando claras as diferenças, é trazida à tona para agregar ou separar no cotidiano.

Palavras-chave: honra, etnicidade, quilombo, território, migração, família, memória.

Abstract

This study aims to analyze the construction and reproduction of life of a *quilombola* group in their territory, focusing on the way everyday relationships intertwine elements traditionally built and brought to the site by *quilombola* agenda. The research was conducted at *Quilombo do Matão*, located in Gurinhém, Agreste region of Paraíba state that has a history marked by the quest to survive and ensure the occupation of their territory. Initially, it is the descendants of a common ancestor that marks the legitimacy of occupation and residence in this territory. An essential element accessed to tell the life story of these families is that the migration was, and still is, an important source of income for the group. Also, it allowed the access and the job on the remaining land and open space to think that labor relations and kinship and representations of the past and present. Faced with the challenges found for reproduction of the group and maintenance of its territory, as the process of cattle breeding which decreased household access from Matão to lands job, prejudice, lack of education and employment, we examine the everyday life, the patterns of sociability and kinship relations to understand how they construct and reproduce their lives in this place. A look on daily life unfolds the way in which the group sets up and plays its life and assured, over the years, its permanence. We elaborate analysis from two main axes: the honor, through which one can see the construction of places, positions and discourses within the definitions of life and family roles and the relationship of Matão with the *quilombola* agenda through social movement and discourses and representations constructed of community life. Traditional standards of honor, morality, sexuality, kinship, are crossed by new elements, such as meetings, jobs, trips, needed to conduct the *quilombolas* claims. The *quilombola* question crosses this group, questioning some relationships and establishing new ones. The discourse of the "Quilombola Community" encompassing a single family works perfectly at times, showing the equality of all before the claims and public policy. On the other hand, in so many other times, the idea of "families", leaving clear differences, is brought forth to aggregate or separate everyday life.

Keywords: honor, ethnicity, quilombo, territory, migration, family, memory.

Lista de Fotografias

Fotografia 1: Matão.	16
Fotografia 2: Matão vista da “serra” e estrada que leva à Matão.....	17
Fotografia 3: Casas.....	119
Fotografia 4: Faxina (cerca para proteger as plantas) e parte traseira de uma casa.....	120

Lista de Mapas

Mapa 1: Estados com os quais Matão desenvolveu e desenvolve relações de trabalho.....	21
Mapa 2: Pertencimento histórico e geográfico da comunidade de Matão.	55

Lista de Siglas

AACADE – Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro Descendentes.

ABA – Associação Brasileira de Antropologia.

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

APNs – Agentes de Pastoral Negros.

CECNEQ/PB – Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba.

FCP – Fundação Cultural Palmares.

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

IML – Instituto Médico Legal.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social.

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

PETI – Programa de Erradicação do Trabalho Infantil.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	15
Caminhos da Pesquisa.....	25
CAPÍTULO I: Reflexões teóricas.....	35
Quilombo: etnicidade, território e identidade.....	35
Camponês? Campesinato? Algumas considerações.....	44
A Mobilidade: migrações.....	50
CAPÍTULO II: Pensando Matão: migrações.....	54
Formulação Histórica do Problema.....	54
A Presença do Algodão.....	58
A Pecuariação.....	63
Os Trabalhadores e os Direitos Trabalhistas.....	66
Migrar: sobreviver e fugir da “sujeição”.....	68
O Rio de Janeiro: trabalho, sobrevivência e separação.....	73
CAPÍTULO III: Apresentando Matão: história e memória.....	78
Os “negos” do Matão.....	82
O Matão dos negros.....	84
CAPÍTULO IV: A Honra na construção dos lugares.....	89
Casamento e Honra.....	91
Ainda sobre Honra: tragédia, posições e lugares.....	101
AACADE, CECNEQ e os Jovens.....	108
A presença dos Mediadores.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	129
ANEXOS.....	135

Anexo A: As Orações de Pedro.....	135
Anexo B: Certidão de Auto Reconhecimento.....	137
Anexo C: Fotografias.....	138
Anexo D: Mapas.....	141

Introdução

A história de quase quatro séculos de escravidão deixou no Brasil, sobre a população negra, um legado de preconceito e desigualdade. Os escravos oriundos do continente africano foram, durante essa época, sujeitos às mais diversas formas de exploração e maus-tratos. Contudo, a submissão ao regime escravocrata não se deu de maneira pacífica e, como uma das maneiras de resistência ao cativo encontrado pelos escravos, destacamos a fuga e o esconderijo nos denominados quilombos. É dessa época que data o primeiro conceito de quilombo encontrado na literatura que surge como resposta ao Rei de Portugal a uma consulta feita ao Conselho Ultramarino em 1740: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. (ALMEIDA, 2002: 47).

Deste modo até a atualidade o termo quilombo é, por muitos, imediatamente associado à escravidão. Inclusive no mundo dos conceitos e teorias construídos na academia o estudo dos quilombos foi, durante muito tempo, encarado a partir de uma chave histórica, tendo em vista o fato de a ele ser relegado um lugar no passado.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal do Brasil, promulgada em 1988, ao reconhecer a propriedade de terras às chamadas comunidades remanescentes de quilombo traz a necessidade de uma reconceitualização do termo quilombo, permitindo que sejam recolocados no cenário presente. O artigo 68 do ADCT não resolveu de imediato a problemática dos chamados remanescentes quilombolas, pois se gerou uma situação na qual discutiu-se quem poderia ser portador da identidade “remanescente de quilombo” como também as condições para que se procedesse ao reconhecimento fundiário. O que redundou em um quadro complexo, pois as identidades passaram a ser discutidas e as chaves oferecidas até então se revelaram pouco operativas. Os antropólogos, nesse contexto, são colocados – e se colocam – diante de um cenário bastante desafiante: a emergência e o crescimento de comunidades auto reconhecidas.

Este trabalho se configura como uma ponte para pensar como os quilombos figuram no cenário da atualidade. A realidade diversa e plural de grupos que reivindicam o seu reconhecimento. É assim que chegamos à Matão, um grupo rural negro que constrói sua autonomia numa terra e passa por um processo de

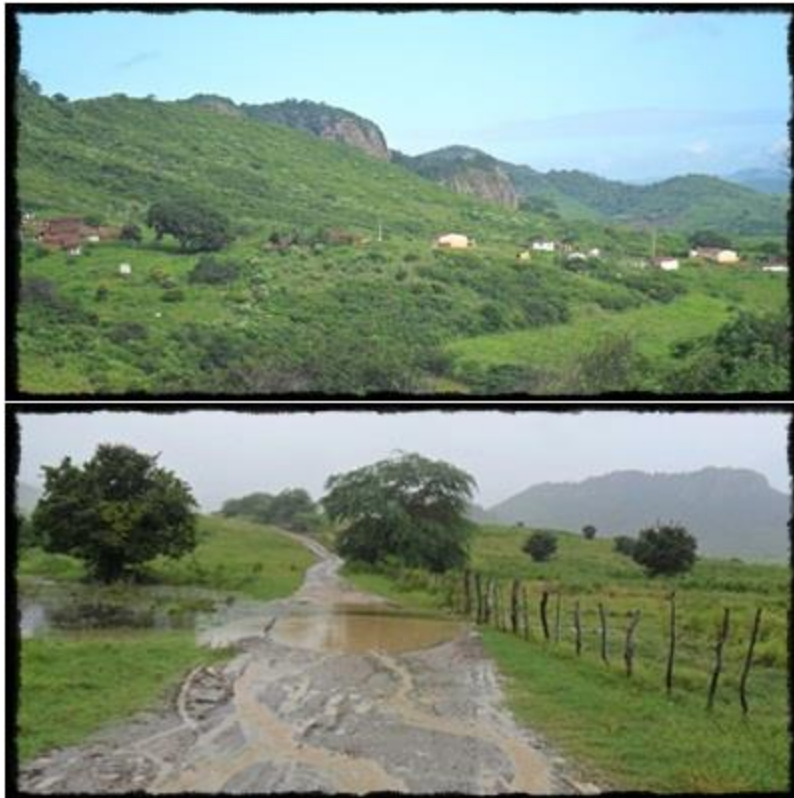
reconhecimento da condição quilombola. A Paraíba possui atualmente 34 (trinta e quatro) comunidades que reivindicaram e receberam a certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) de Comunidades Remanescentes de Quilombos¹.

O objetivo central deste trabalho é perceber como Matão - localidade rural situada no município de Mogeiro, região Agreste do Estado da Paraíba - garante sua permanência e reprodução, construindo um território ao longo de um século de ocupação e, tendo em vista, os desafios e percalços encontrados para a manutenção de suas terras e sua própria sobrevivência enquanto um grupo.



Fotografia 1: Matão.

¹Dados da Fundação Cultural Palmares. <http://www.palmares.gov.br/quilombola/?estado=PB>. Acesso em 14/06/12.



Fotografia 2: Matão vista “da serra” e estrada que leva à Matão.

Matão possui 24 hectares e está situada a 80 km da capital do estado da Paraíba, João Pessoa. Segundo seus habitantes, geograficamente a localidade pertence ao município de Mogeiro², contudo a assistência médica, educacional e questões administrativas são responsabilidades de Gurinhém³. A relação dos moradores da comunidade com o município de Mogeiro já foi mais intensa, sendo este município, segundo alguns mais velhos, mais fácil de ir andando. Os casamentos, por exemplo, eram realizados lá e os moradores saíam “pelo meio das serras” e chegavam a Mogeiro. Depois da construção da BR 230 e o maior acesso aos transportes, Gurinhém torna-se mais perto e, portanto mais viável.

A maioria dos moradores exerce o seu direito de voto no colégio eleitoral de Gurinhém⁴ e eles utilizam esse fato como justificativa dessa assistência, reafirmando um padrão assistencialista, segundo qual os votos refletem a fidelidade a um determinado

²Mogeiro possui 12.491 habitantes e 194,943 km², segundo o Censo do IBGE 2010. Fonte: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acesso em 16/06/12.

³Gurinhém tem a população de 13.872 habitantes e a área de 346,065. De acordo com o Censo IBGE, 2010. Fonte: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acesso em 16/06/12.

⁴ O município de Gurinhém pertence à 75ª Zona Eleitoral do estado da Paraíba, que abrange os municípios de Gurinhém e Caldas Brandão. Fonte: http://www.tre-pb.gov.br/institucional/zonas/Zonas_Municipios.pdf. Acesso 16/06/12.

político pelos “favores” concedidos. Em Gurinhém também alguns vão à feira aos sábados, fazem compras e os jovens estudam a partir do 6º ano do ensino fundamental. Essa questão da pertença da comunidade, contudo, não parece despertar maiores conflitos entre os municípios⁵.

Em Matão vivem 30 (trinta) famílias, comprimidas em um espaço territorial que eles mesmos chamam de “bolinha”, o que significa afirmar que estão rodeadas por fazendas e o próprio acesso à BR 230 se dá por “caminhos” que cortam essas fazendas vizinhas. A grande maioria das casas é de alvenaria⁶, todas possuem energia elétrica e, graças aos programas do governo federal, através da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), possuem também cisternas que lhes permitem o armazenamento de água da chuva.

Há uma escola de ensino fundamental – Escola Municipal de Ensino Fundamental José Rufino dos Santos – que no turno diurno atende às crianças de Matão e que também conta com computadores conectados à internet que são utilizados pelo grupo, especialmente pelos jovens que estudam em Gurinhém para a realização de pesquisas escolares. À noite a escola funciona para a alfabetização de adultos. Há poucos anos foi construída uma igreja evangélica Assembleia de Deus, frequentada por moradores de Matão e da Manipeba, localidade vizinha.

Quando chegamos à Matão, percebemos que em meio às casas, que são em certa medida assemelhadas, destaca-se uma construção que se destina a sediar a sede da associação dos moradores. Os recursos utilizados para a construção da mesma, segundo nos foi relatado durante o trabalho de pesquisa, foram conseguidos através de estrangeiros envolvidos na causa da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes (AACADE) que há algum tempo desenvolve seus trabalhos em Matão. A associação é uma construção em alvenaria que possui um grande salão, no qual acontecem reuniões (da associação, da igreja), festas, missas, cursos, palestras, ensaios de quadrilhas, novenas, etc.; duas salas menores, uma delas equipada

⁵ Em conversas com funcionários públicos nas cidades de Gurinhém e Mogéiro eles demonstram que este pertencimento não despertava questionamento, era bem aceito por ambos os lados, contudo, após as eleições de 2008, as lideranças políticas de Mogéiro, deram sinais de interesse de um “retorno” de Matão para os domínios deste município. Alguns moradores comentaram a presença de um vereador e seus assessores na comunidade e presenciamos uma visita de representantes da Casa da Família de Mogéiro, acompanhados por uma assessora de um vereador. Para os moradores a discussão girou em torno de transferir ou não os títulos de eleitores para Mogéiro. Em nossas idas posteriores, os moradores não comentaram mais nada a respeito desse assunto.

⁶ Hoje, das 30 casas habitadas, apenas 5 são de taipa, porém, está em construção uma casa de alvenaria para a qual uma dessas famílias irá se mudar em breve.

com computador e um acervo bibliográfico e a outra, recentemente transformada em um quarto com beliches e um banheiro e uma cozinha munida com geladeira, fogão e vários utensílios domésticos. O prédio da associação é equipado para receber visitantes, fato que é habitual aos moradores de Matão. Frequentemente chegam pesquisadores de distintas áreas, visitantes vindos de lugares distintos, inclusive de outros países.

Os primeiros contatos com o grupo foram no contexto da elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), produzido com base em um convênio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Parque Tecnológico da Universidade Federal de Campina Grande. No ano de 2008, fazendo parte da equipe coordenada pelo Professor Rodrigo Grunewald, na condição de estudante de graduação em Ciências Sociais, realizamos os primeiros contatos que foram permitindo a construção de questões que, em certa medida, nos acompanham até os dias atuais.

A pesquisa de campo, como membro de uma equipe que “representava” o INCRA se mostrou tarefa fascinante. Inicialmente por permitir não apenas uma entrada, mas, devido a uma agenda e demandas específicas ao relatório, permitiu uma visão mais geral de como se apresenta o Matão. Foi neste primeiro momento que a equipe preocupou-se em coletar informações sobre a agricultura na região, os gêneros cultivados, a história do surgimento e formação de uma família nesse lugar, manifestações religiosas e dados de parentesco de todas as unidades familiares. De fato, a pesquisa permitiu uma visão mais geral e um conhecimento de todos os moradores do Matão, que, para os objetivos do RTID, pareceram suficientes. Destacamos que a atenção que aos pesquisadores envolvidos mostrou-se uma face com maior destaque para uma unidade e uma linha histórica articulada.

Não podemos deixar de lado os aspectos que, ao longo da confecção deste relatório, nos desafiaram, a todo o momento, a pensar e repensar as posições e as posturas teóricas e, principalmente, posturas pessoais diante das pessoas em campo. Guiados pelas exigências legais de produção de um RTID, construímos uma situação que implicou em autorizar alguns discursos em detrimentos de outros.

As primeiras questões surgem em torno da demanda por um território quilombola e mais especificamente dos impasses e das tensões que foram percebidas ao longo das incursões. Era visível que havia uma divergência em termos das retóricas envolvendo os jovens – que representavam a liderança por estarem à frente da

associação dos moradores – e algumas pessoas da geração anterior, especialmente mulheres. Quando a “terra” era mencionada, os discursos se exaltavam e nem sempre era possível conseguir chegar a acordos, devido a representações distintas das relações com a terra, com os vizinhos e também padrões morais tradicionalmente estabelecidos.

Por outro lado, embora não seja nada inédito, Matão é um lugar que durante a semana é habitado por poucos homens e muitas mulheres e crianças. Fato este que nos chamou a atenção para o fenômeno da migração que, neste contexto específico, se realiza para centros urbanos próximos, especialmente João Pessoa.

Tendo em vista as tensões e o fato do relatório ser permeado por questões jurídicas, ao voltar para Matão objetivando expandir a pesquisa de campo, e plenamente assumindo o lugar de estudante, cujo maior objetivo era o de produzir a monografia⁷ de conclusão de curso em Ciências Sociais, nos deparamos com um cenário distinto. Não falamos mais de questões polêmicas: não falamos de quilombo, nem de terra, buscamos enfatizar essa outra dimensão que tinha chamado a nossa atenção, as migrações. E assim, o trabalho foi sendo construído a partir da busca pelas falas sobre família, memórias e viagens.

Ao enveredar por esse caminho percebemos nos relatos a presença, dentre outras mudanças, do perfil de trabalho dos homens. Anteriormente homens migravam para o trabalho nas usinas de cana-de-açúcar em Pernambuco e também, em menor escala, na Paraíba. Migravam também para a região sudeste, especialmente para o Rio de Janeiro, se empregando na construção civil, o que representou períodos de ausência e também algumas “lacunas” nas famílias que tiveram grande parte de seus descendentes saindo e não mais voltando. Hoje os homens migram para os centros urbanos próximos (João Pessoa, Natal, Campina Grande) e há certa especialização: os homens são gesseiros, alguns ferreiros e carpinteiros. Algumas mulheres, jovens e solteiras, trabalham em João Pessoa como empregadas domésticas. Desse modo, a migração se mantém há mais ou menos meio século como um episódio constitutivo das trajetórias e das memórias.

Mapa 1⁸:

⁷ SOUZA, 2009.

⁸Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Brazil_State_Paraiba.svg. Acesso: 10/07/11.



Mapa 1. Estados com os quais Matão desenvolveu e desenvolve relações de trabalho: em destaque no mapa os estados com os quais Matão desenvolveu e desenvolve relações de trabalho. Esse mapa nos permite também perceber a dimensão dos deslocamentos. Em vermelho o estado da Paraíba, no qual se localiza Matão. Em cinza, o Rio Grande do Norte, em Azul, Pernambuco e, em Amarelo, o Rio de Janeiro, estados com os quais os habitantes de Matão desenvolvem relações de trabalho.

Anteriormente afirmamos ser o trabalho de campo uma tarefa desafiante. Os desafios não cessaram quando conseguimos nos distanciar, perante a comunidade, das questões jurídicas. Do contrário, encontramos novos desafios que ajudaram a construir novas questões ao longo do tempo. Percebemos que a uma jovem solteira, uma “moça”⁹, há toda uma gama de assuntos interditados. Na construção da monografia, o acesso ao mundo masculino era pequeno, apesar de entrevistar principalmente homens, as conversas se davam sempre num tom de formalidade. A entrevistas com os homeme

⁹ A palavra aqui representa uma categoria nativa utilizada para classificar as mulheres, principalmente em relação à honra e virgindade. Esta categoria será explorada no decorrer da dissertação.

foram sempre nas salas de suas casas, na presença de suas esposas e outras mulheres – especialmente jovens – que nos acompanhavam. Os lugares mais descontraídos, de lazer, como as “barracas”¹⁰, as rodas de conversas e os momentos de encontro com os amigos nos quais os homens cantam e tocam instrumentos musicais, são interditados às mulheres, principalmente as mulheres “que se dão ao respeito”.

O acesso ao universo masculino – ou a falta dele – nos inquietou por perceber que havia sempre uma mulher ao lado do homem que falava e essa mulher pouco falava. O próprio discurso masculino reproduzia a ideia do homem provedor e mantenedor, do homem viajante. O tema migração despertou sempre para o lado masculino, só depois de certo tempo conseguimos perceber que as mulheres também migraram e migram. Essa se constituiu enquanto uma nova inquietação. Quem é lembrado? Quem é esquecido? Não se apresentava, apenas a questão de quem migra ou não, mas sim, no exercício da memória alguns são lembrados e outros não.

Com estas questões em mente iniciamos o mestrado e, com ele uma nova fase na vida que se tornou decisiva no trabalho de campo. Não mais uma “moça”, agora uma “mulher casada”, cujo marido a deixa na casa de uma família conhecida e respeitada que passa a acessar outros universos. Diante das pessoas ocupamos um novo papel social. As “conversas de mulheres”, as cozinhas das casas se abriram como novos lugares de construir interações e perceber pequenos elementos que antes não eram acessíveis. Desta maneira conseguimos construir uma familiaridade que abriu as portas das casas, das salas e de algumas cozinhas. A desconfiança foi substituída pela curiosidade sobre a casa, o marido, o casamento. E neste jogo de trocas de informações as mulheres falam sobre as casas, os maridos e os casamentos em Matão.

Como o trabalho de pesquisa que realizamos entre os moradores de Matão implicou numa progressiva complexificação da nossa identidade junto a muitos destes, e com a acolhida, passamos a ser aceitos em círculos cada vez mais íntimos, podemos dizer que, em alguma medida, atingimos aquilo que Gerald Berreman (1990) chama de “região interior”, o que implica em um privilégio que impôs a responsabilidade de definir o que dizer, o que escrever e a quem permitir a identificação. Portanto, optamos por utilizar nomes fictícios que protegerão a identidade das pessoas citadas e,

¹⁰ Como são chamados os pequenos comércios locais que vendem gêneros alimentícios e bebidas alcoólicas e funcionam nas imediações das casa. Atualmente em Matão funcionam 3 barracas, nelas as mulheres entram para fazer alguma compra e rapidamente saem.

principalmente, respeitarão a sua privacidade, tendo em vista que trabalhamos com questões familiares, pessoais, que não são acessadas por todos os visitantes.

A família que nos acolheu se revelou bastante interessante: um casal formado por um homem e uma mulher nascidos em Matão, cujos pais também nasceram lá. A casa de Heitor¹¹ e Isabel é central para algumas questões do grupo. Era lá que os visitantes ficavam quando não havia ainda a sede – prédio da associação dos moradores – é lá que ficam as cestas básicas, que está guardada uma cópia da chave da sede. Isabel, como merendeira, guardou durante muitos anos a merenda escolar em sua casa e, como ela mesma nos fala sempre: “aqui todo mundo é sobrinho, quando não é meu, é de Heitor”. É uma família respeitada, Isabel já fez partos, Heitor, com seus 65 anos é um dos mais velhos. Dois de seus três filhos terminaram o curso superior, sua filha solteira, que agora iniciou seu curso universitário, trabalha na distribuição do leite e organiza as missas e novenas.

É nesse novo contexto de mulher casada, hóspede de Isabel e Heitor, que algumas questões vão amadurecendo e se aprofundando, pois também vão se revelando. A aceitação no mundo feminino, a acolhida por pessoas que são de dentro do “Matão” permitem perceber que a questão de lembrar ou não de mulheres reflete algo mais profundo, a percepção de quem é ou não parente; de quem pode ou não falar; de quem guarda ou não a memória do grupo e de quem reproduz ou não a família. A migração foi saindo do foco de análise e a memória passou a ser um elemento que despertou a curiosidade para a construção e reprodução da vida em Matão.

A nossa busca é a análise da constituição, reprodução e mudança em termos da identidade deste grupo. Matão tem hoje um cenário que requer uma reflexão sobre o impacto da aplicação da Constituição Federal de 1988, as Instruções Normativas do INCRA, no qual as identidades se reconfiguram e as pautas de reivindicação se fazem, algumas vezes em desacordo com os valores tradicionais. As tensões geradas nas discussões sobre a terra, as conversas sobre quem participa ou não da associação, o desagrado de alguns mais velhos por verem que sua palavra – o seu voto – é igual à de um jovem inexperiente, apresentam aos olhos do pesquisador nuances que compõem essa localidade.

Observando Matão, em meio ao processo de reconhecimento do território quilombola, procuramos entender como se constitui a vida de um grupo que se pensa

¹¹ Todos os nomes de moradores são fictícios.

enquanto moradores de um sítio. Se para fora, e sem grandes esforços, é possível assistir a exibição dos descendentes do “Rufino Velho” que formam todos uma mesma família, quando entramos em outros circuitos, aos quais fomos apresentados pela pesquisa de campo – que foi fundamental para tal apreensão – vislumbramos com certa facilidade as lógicas classificatórias muito distintas: ramos de família, pessoas que não são consideradas da família. Aliás, a concepção de família é um desafio de pesquisa e análise que procuramos enfrentar de forma a dar conta desse trabalho.

Por outro lado, observamos que a distribuição das moradias indica uma manutenção do padrão de família extensa, pois, em torno da casa dos pais, vão se distribuindo as novas residências, preferencialmente as novas casas contemplam os filhos e suas consortes. E aqui temos as variações que chamam para as diferenciações internas. Os “mais fortes” e os “mais fracos”. O acesso a terra, até algum tempo, não foi um problema. Ao menos, para a moradia. Só que para a terra de trabalho, está cada vez mais escasso o estoque disponível: terras desgastadas, terrenos íngremes e, também, o arrendamento ficou cada vez mais difícil: a pecuarização, uma mudança nas propriedades, e as relações antigas são substituídas por novas.

É preciso recuperar tais processos e compreender como se viveu e estabeleceu um mundo social. Para tanto trabalhamos em quatro capítulos. O primeiro capítulo foi pensado a partir do investimento numa leitura e discussão teórica que ajude a encaminhar a pesquisa, apresentando o esforço de entender como se constitui/mantém o sentido de identidade, memória numa situação conflitiva, que passa pela identidade quilombola e o correspondente território que se atribui aos habitantes de Matão.

No segundo capítulo trazemos um breve comentário histórico da região, no intuito de perceber processos históricos que foram fundamentais para a construção e reprodução de Matão ao longo dos anos. Destacamos, ao longo desse primeiro momento, a experiência histórica da migração. A migração foi, e ainda representa, importante fonte de renda para o grupo, a migração também permite o acesso e o trabalho na terra dos que permanecem na localidade o que a torna um fato relevante à análise de Matão e nos permitiu formular considerações a respeito de aspectos como o trabalho, o parentesco e representações sobre o passado e o presente.

O capítulo três representa um esforço de apresentar Matão, tomando como condutor a memória dos moradores, numa tentativa de construir uma versão da história de chegada, ocupação e permanência nesta terra. Abordamos nesse capítulo desde a

chegada à Matão, até brevemente o panorama vivido e o passado do grupo, as condições de vida e as relações de trabalho, elemento fundamental para pensar Matão e suas relações com a vizinhança. Por fim, abordamos rapidamente o processo de auto-reconhecimento e algumas de suas implicações.

O último capítulo será dedicado à análise da vida cotidiana do grupo, os padrões de sociabilidade, as relações de parentesco. A maneira através da qual o grupo se configura e assim reproduz cotidianamente sua vida e assegurou, ao longo dos anos, a sua permanência nesse lugar. Esse capítulo é constituído a partir de dois eixos principais: a honra, através da qual é possível perceber a construção de lugares, posições e discursos dentro da vida e definições de papéis na família e a relação de Matão com a agenda quilombola através do movimento social e os discursos e representações construídos da vida em comunidade, pretendemos observar mais cuidadosamente as implicações cotidianas dos processos decorrentes do auto-reconhecimento.

Caminhos da Pesquisa

Anteriormente já explicitamos rapidamente os diferentes momentos de realização desta pesquisa com distintas incursões que nos possibilitaram a construção e definição dos objetos de pesquisa e análise. O objetivo é agora discutir acerca da condução da pesquisa e os caminhos trilhados para a sua realização.

Nos primeiros contatos com o grupo, no ano de 2008, junto à equipe de confecção do RTID, havia uma agenda definida pelo convênio do INCRA com a Fundação Parque Tecnológico, o que levou a realizar a pesquisa em diversas frentes. A equipe realizou pesquisas junto aos moradores de Matão, buscando perceber sua história, aspectos de seu cotidiano como as atividades econômicas, a religiosidade, o relacionamento com os vizinhos e as relações de parentesco. Ao mesmo tempo realizava busca nos cartórios da região por documentos das terras pertencentes ao grupo e aos vizinhos, também em busca de documentos históricos sobre o registro de escravos nesta região¹². Nas cidades vizinhas também buscava perceber como se dava o relacionamento das pessoas da cidade com os moradores de Matão e suas impressões

¹²Na qual não fomos muito felizes devido à nossa falta de orientação no manuseio e leitura dos documentos e ao estado de conservação precário dos documentos encontrados.

sobre estes. Essas incursões em campo eram acompanhadas por um esforço de leitura e discussões em grupo sobre quilombo, etnicidade e parentesco.

A monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais, no ano de 2009, seguiu um percurso um pouco distinto, na busca de afastamento com as questões relativas à terra e os conflitos advindos destas, nos centramos, como dito anteriormente, no mundo do trabalho e, especificamente, nas migrações. Isso demandou um investimento em pesquisar sobre a história da região, o que se mostrou relevante nesse momento para a compreensão dos ciclos econômicos e sua importância na história desta localidade.

Neste momento de pesquisa, para a construção da dissertação de mestrado, a postura em campo se construiu ao longo das estadas em campo. A ênfase antes dada a entrevistas e perguntas de respostas mais diretas como os gêneros agrícolas produzidos, foi substituída pela necessidade de estar com membros do grupo em momentos distintos, sempre considerando os acontecimentos presenciados, o que gerou momentos de reflexão. Nesse contexto tivemos a oportunidade de participar de reuniões da associação de moradores, acompanhando as discussões relativas à divisão de benefícios, as festas familiares, os momentos na escola local, a presença de “pessoas de fora”¹³ na organização de festas, o dia de feira nas cidades de Juarez Távora e Gurinhém. Antes de nos dedicarmos a descrever mais claramente a pesquisa é preciso ressaltar alguns pontos que nos orientaram na condução desta e na postura enquanto pesquisador.

Inicialmente foi a análise antropológica realizada por Geertz (2001) que, ao recuperar noções de John Dewey, chama a atenção para a relevância do pensamento, tendo em vista que esse sempre produz efeitos e possui consequências a longo prazo. Desta maneira Geertz atenta para a responsabilidade envolvida no trabalho de campo e a produção do saber antropológico. Essa responsabilidade, acrescida da constante preocupação e cuidado foram – e ainda são – constantes companheiros de campo e de escrita. Construindo este trabalho sempre buscamos observar os limites, relativos aos moradores de Matão no que se refere à interação, à aceitação e ao próprio relacionamento com as pessoas e também os limites teóricos e analíticos. A escrita visa o respeito a esses limites e ao próprio grupo enquanto tal.

Tomar todos os momentos como passíveis de observação e como elementos de nossa pesquisa impõem uma postura vigilante de atentar para os fatos na tentativa de

¹³ Classifiquei as pessoas como sendo “de fora”, pelo local de nascimento e moradia e laços de parentesco / aliança.

desnaturalizá-los e perceber que os “dados” da pesquisa são construídos ao longo das interações e dos momentos de reflexão que as precedem e que delas decorrem.

Outro elemento que deve ser considerado na construção e análise das informações é o que afirma José Maurício Arruti (2006) acerca das posturas tomadas em sua pesquisa de campo. Na obrigação de:

sempre supor que os dados colhidos por meio da minha posição etnográfica eram parte de um fluxo de acontecimentos e discursos, e que a minha própria presença deveria ser tomada como parte dele. (ARRUTI, 2006:231).

Na condução de sua pesquisa no Mocambo, grupo quilombola do estado do Sergipe, suas diferentes incursões em campo no processo de reconhecimento e depois no doutorado, Arruti se empenha na elaboração do que chama de “etnografia nômade”, a construção de sua pesquisa se deu considerando momentos distintos que não apenas as suas estadias em Mocambo, sua pesquisa de campo considerou cenários distintos como as reuniões que ele frequentou com representantes e como representante do grupo. Nesse contexto ele acertadamente atenta para o fato de que a presença do antropólogo interfere na realidade e gera um número de acontecimentos e dados que, ao serem analisados, devem sempre ser percebidos como fruto da presença do pesquisador.

Ao longo de nossos contatos com Matão, em muitos momentos, fomos protagonistas de situações criadas pela nossa presença (e da equipe de pesquisa) que ofereceram momentos interessantes de reflexão. À época da elaboração do RTID a equipe dos pesquisadores encarregados marcou reuniões que acabaram por oferecer oportunidades de reflexões. Nessas reuniões as posturas a respeito da demarcação e dos limites das terras foram muitas vezes contraditórias e permitiram perceber as distinções entre os moradores, indicando a existência e enunciação de membros que possuem maior autoridade ao falar, baseados nas relações de parentesco, além de se mostrar como merecedores de um respeito face aos outros.

Nossa presença e as próprias reuniões que convocamos, ao longo das distintas etapas da pesquisa, incitaram a comunidade à discussão de pontos que, ao que parece, não eram pontos comuns de discussão e conversas cotidianamente. Fica claro hoje o fato de que não só os discursos, mas as posturas e as reações eram moldadas e construídas levando em conta a presença de estranhos. Já nos últimos momentos em

campo muitas vezes foi surpreendente a aceitação por parte dos moradores quando nos chamavam “nos cantos” para ser informar e atualizar dos acontecimentos, os convites, as fofocas, os cochichos não apenas atualizavam do que acontecia, mas demonstravam aceitação e reconhecimento, pois tinha acesso à conflitos, discussões e diferenças que são privadas.

A pesquisa se apoiou principalmente no trabalho de campo. A presença do pesquisador na vida e no cotidiano do local estudado é essencial à compreensão dos modos de vida, das relações de sociabilidade e das representações. Na antropologia foi Bronislaw Malinowski que chamou atenção para o fato de que somente a presença do pesquisador permite que o trabalho contemple aspectos da vida real que questionários, dados quantitativos ou relatos de terceiros não capturam¹⁴. Desta forma tentamos conduzir nossa postura durante a pesquisa na procura de estar presente na vida do grupo estudado, construir uma familiaridade com as pessoas na tentativa de construção do trabalho.

James Clifford discorre sobre o trabalho de campo, sua relevância e as suas transformações na era pós-colonial. Mesmo com as transformações sofridas na maneira de fazer ciência, para Clifford, o trabalho de campo continua a ser central à antropologia e mais do que definir o que é o trabalho de campo, em alguns momentos, é através dele que se marcam as diferenças entre os antropólogos. Em certa medida, define o modo de fazer ciência. (CLIFFORD, 1997: 75).

Como já afirmamos anteriormente, o trabalho e convivência em campo foram facilitadas pela hospedagem na casa de Isabel. Foi principalmente através de Isabel e sua filha Manoela, que fomos entrando na vida das pessoas. Além de sermos praticamente a sombra das duas, sempre acompanhando as visitas e as viagens delas, nas longas conversas que tivemos, foram mostrando como elas vivem e representam esse mundo. Desta forma pretendemos deixar claro ao leitor, que, diante de um grupo que passa por processos complexos – como o auto reconhecimento e depois, o processos decorrentes da publicação do RTID – além do fato de que, cotidianamente as pessoas constroem afetos e desafetos, identificam-se ou não com as outras, os discursos não são homogêneos e, portanto, a proximidade com essas pessoas implica escolhas e posicionamentos.

¹⁴ MALINOWSKI, 1978.

Assim admitimos a relevância de realizar o exercício proposto por Howard Becker (1977) de admitir, na condução da pesquisa, a tomada de posições e o fato de que o pesquisador olha a partir de uma perspectiva. Na condução deste texto pretendemos apresentar as histórias e nossas análises, tentando sempre considerar que fomos apresentados a cada um deles a partir de um lugar o que, em alguns momentos, é realmente determinante e assumindo o limite de nossas interpretações. Como demonstra Becker:

Nosso problema é ter certeza de que, qualquer que seja o ponto de vista que adotarmos, nossa pesquisa irá satisfazer aos padrões do bom trabalho científico, que nossas inevitáveis simpatias não tornarão nossos resultados sem validade. (BECKER, 1977:133).

Desde o ano de 2008 mantivemos contato relativamente frequente com Matão, telefonemas e visitas marcaram a relação. Para a construção da monografia realizamos visitas de curta duração (o máximo de quatro dias) com o objetivo principal de conseguir entrevistas especialmente com os homens que trabalhavam fora de Matão e algumas pessoas de mais idade que nos informassem sobre as migrações, especialmente para o Rio de Janeiro.

Para a construção deste trabalho de mestrado (iniciado em 2010), tentamos mudar o foco, ainda realizando entrevistas, mas buscando passar mais tempo e perceber melhor as relações entre as pessoas cotidianamente. A primeira estada em campo, em junho de 2011, durou duas semanas, nas quais além das entrevistas buscamos nos familiarizar com as pessoas e com as suas rotinas. Nosso objetivo era trabalhar questões relacionadas à migração e memória, portanto nesse momento buscamos conversas sobre o passado e as relações de parentesco, tentando compreender quem “se perdeu no passado”¹⁵ e quem é ou não chamado à conversa e à memória na hora de contar as histórias da família e do grupo. Duas semanas pode parecer pouco tempo para se fazer trabalho de campo, porém, diante do que se construiu com o grupo e com a intensidade do cotidiano compartilhado, dormir, acordar, passar o dia e repetir o cotidiano durante 14 dias, pareceu e foi substancialmente distinto e rico, do que se tinha vivido antes.

Apesar de nossos esforços nesse sentido com a convivência mais íntima com as pessoas, especialmente as conversas mais francas com as mulheres pudemos acessar

¹⁵ Expressão cunhada para indicar a existência de pessoas, especialmente mulheres, que, tendo migrado, são ‘esquecidas’ quando se pede que os contemporâneos descrevam os membros da família.

outro universo que se tornou significativo para a análise e a compreensão da vida e reprodução deste grupo: a honra. Acessamos esse universo através da intimidade, pois ele passou a ser desvendado apenas através das fofocas e das conversas que não chegam aos ouvidos de todos.

Essa viagem foi programada para coincidir com a época das festas juninas, momento singular, pois agrega o recesso escolar e folgas dos homens em seus trabalhos, o que permitiu ver um Matão cheio de jovens e homens durante todos os dias. Além disso, período de comemoração nos rendeu alguns convites para festas e presentes como espigas de milho.

Aproveitando da presença dos jovens – alguns devido ao recesso escolar e outros devido às suas folgas – realizamos, na sede da associação duas “reuniões”, nossos objetivos eram nos familiarizarmos mais com os jovens e incentivá-los a falar. Os jovens foram, no primeiro momento, mais fáceis de acessar, devido à familiaridade com Manoela, a filha de nossa anfitriã, que organiza as reuniões com os jovens para a preparação de missas, para os cursos e organização de festas. Essas reuniões consistiram em breves encontros, com duração de cerca de duas horas, que contaram com dinâmicas de grupo, músicas, e debates. E que contaram com a presença de 12 (doze) jovens na primeira e de 13 (treze) na segunda. O eixo principal das discussões foi a juventude, a negritude, o preconceito e as oportunidades de trabalho.

Essas reuniões foram bastante proveitosas. Inicialmente permitiram perceber quais as famílias que participam das reuniões e encontros na Associação dos Moradores, pois, pelo que percebemos, os jovens reproduzem os padrões de seus pais no que se refere à participação e frequência. Outro ponto que consideramos relevante foi entre eles as distinções e a questão da liderança, pois de alguns são esperadas as manifestações e de outros não, sendo que a intervenção de alguns é certamente melhor considerada.

Acessar o mundo das reuniões foi uma maneira encontrada para, de certa forma, falar a linguagem de Matão, eles estão acostumados – e de certo modo esperam – que as pessoas os convidem e convoquem para reuniões na “sede”. Sendo que, o que acontece na “sede”, vira assim, assunto de todos e, acreditamos lhes ofereça uma segurança, por ser um evento público ao qual todos têm acesso e lhes permitem o conhecimento do que está sendo perguntado e produzido. A preparação dos temas, das dinâmicas, escolha de músicas e poemas as reuniões são, por nossa experiência, momentos mais fáceis de

interagir com as pessoas, de fazer perguntas e de observar. Isto é fruto de experiências pessoais com a condução de reuniões com grupos ligados à igreja católica.

E não podemos deixar de mencionar que foi no final de uma dessas reuniões que nosso objeto de estudo foi sendo delineado. Fomos procurados por uma jovem que perguntou se era possível, em um momento posterior, discutirmos sobre as diferenças do comportamento sexual das meninas de Matão, ou do Sítio, em comparação ao das meninas da cidade. Deixando claro que essa comparação considerava, a virgindade e a honra como elementos centrais.

Outro elemento central para nosso cotidiano foi o contato com as crianças. Através da curiosidade das crianças que passaram a acompanhar nossas caminhadas diárias pelas casas fomos apresentados às suas mães e, posteriormente, convidados a ir – no sentido de visita-las, entrar nelas – às suas casas. Foi com as crianças que passamos a descobrir os primeiros sinais de discussões e de relações tensas entre as pessoas. E elas também me introduziram nos códigos de falas, xingamentos e discussões que os adultos, em geral não falavam quando estávamos presentes.

A segunda viagem aconteceu em outubro de 2011 e durou dezessete dias. A rotina desses dias foi semelhante à da primeira estadia, algumas entrevistas, questões sobre dados de parentesco, algumas viagens para as cidades vizinhas de Gurinhém, Itabaiana e Juarez Távora. Nessa viagem participamos de festividades destinadas à comemoração do dia das crianças organizadas pela Associação dos Moradores de Matão, por pessoas das cidades vizinhas e pela escola; reuniões da associação dos moradores; idas ao roçado e pescaria e também de um batizado e um “cachimbo”¹⁶.

As reuniões, as conversas, as caminhadas construíram importantes momentos de convivência com as pessoas nos quais fomos sendo apresentados e introduzidos na vida cotidiana, em especial na vida das mulheres. Ao mesmo tempo a realização de entrevistas mostrou-se uma interessante ferramenta de trabalho. As entrevistas se constituem numa técnica utilizada largamente nas pesquisas qualitativas. Contudo, o momento da entrevista se apresenta enquanto um momento bastante delicado, não apenas ao entrevistado, como também ao entrevistador. Não existe, para a realização de uma entrevista, uma receita que a torne perfeita, do contrário é fruto da interação de pesquisadores e entrevistados e, sua realização relaciona-se com as experiências e representações de ambos. A entrevista não faz parte do cotidiano das pessoas, deste

¹⁶ O cachimbo é uma festa realizada para convidar um casal para ser padrinho de um recém-nascido.

modo, muitas vezes o pesquisador é obrigado a lidar com longos momentos de silêncio, timidez e nervosismo durante a conversa.

Muitos são os autores que discorrem acerca das entrevistas como ferramenta metodológica na pesquisa em ciências sociais. Pierre Bourdieu (1999) preocupado com a maneira pela qual a pesquisa deve ser desenvolvida, encarando criticamente e questionando as atitudes dos cientistas sociais com relação aos métodos mais recorrentes nas Ciências Sociais, chama a atenção do pesquisador ao cuidado com a realização e análise das entrevistas. Ele busca lançar um olhar crítico sobre essa ferramenta de pesquisa que muitas vezes cai nas armadilhas do costume e se torna algo automático. É preciso ter em mente que não há perguntas ou respostas neutras, as questões feitas durante uma entrevista auxiliam na formulação de um objeto e é necessário ao sociólogo dar-se conta disso.

Sempre que o sociólogo for inconsciente em relação à problemática implicada em suas perguntas, privar-se-á de compreender a problemática que os sujeitos implicam em suas respostas. (BOURDIEU, 1999: 56-57).

Realizamos 12 (doze) entrevistas com membros da diretoria da associação e outros moradores de Matão que se demonstraram dispostos a ter suas falas gravadas. Encontramos em alguns ainda a resistência em falar diante de um gravador¹⁷. Em uma entrevista, com Manoela, participante da diretoria da associação, companheira de andanças e viagens em Matão, sítios vizinhos e nas cidades vizinhas apesar de toda a nossa intimidade, ela revelou que precisava de tempo para se preparar para a nossa entrevista e, depois que esta foi realizada, ao desligar o gravador ela perguntou se poderia falar livremente e descreveu claramente sua rotina como professora do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI)¹⁸, como liderança e membro da diretoria da Associação dos moradores.

A presença do gravador pode ser um fator complicador. O gravador inibe o entrevistado, e em alguns momentos (principalmente no início da pesquisa) gerava a desconfiança que essa conversa poderia ser divulgada ou utilizada em algum processo.

¹⁷ As entrevistas foram gravadas com o auxílio de aparelhos mp3 e mp4.

¹⁸ O Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (Peti) articula um conjunto de ações visando à retirada de crianças e adolescentes de até 16 anos das práticas de trabalho infantil. Ao ingressar no Peti, a família tem acesso à transferência de renda do Bolsa Família. Fonte: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/peti>. Acesso em 19/06/12.

O equipamento eletrônico, que não era comum a alguns moradores de Matão, despertava curiosidade, constrangimento e, influenciava o comportamento dos entrevistados. Sem contar a constante curiosidade das crianças, o que nos criou a necessidade de uma vigilância cuidadosa, pois elas queriam brincar com o aparelho. Precisamos negociar o uso do instrumento, tendo em vista o desejo de ser mais fiel ao que nos foi dito e, ao mesmo tempo, garantindo preservar as identidades. Desse modo, ao longo do nosso texto, fizemos o uso de nomes e outros dados que não são os que as pessoas possuem, procurando assim garantir uma preservação da condição dos nossos parceiros da pesquisa, como já ressaltamos anteriormente.

Para além desses fatos que nos chamaram a atenção para o que as pessoas querem ou não que seja público ou, mais ainda, as representações deles de comunidade quilombola em alguns momentos e de família, em outros. Procuramos considerar os limites e as vantagens dessa ferramenta de pesquisa, realizamos entrevistas semi-estruturadas na tentativa de gerar com as pessoas uma situação de conversa que favorecesse a ênfase nas experiências de vida, trabalho e as transformações advindas do auto reconhecimento. As entrevistas foram realizadas na casa dos entrevistados sempre na presença de familiares e, principalmente de crianças, constantes companhias.

Entrevistar uma pessoa em sua casa possui como facilitador o fato desta se sentir mais relaxada, visto que está em seu ambiente, contudo o ambiente doméstico é marcado por uma rotina da qual as pessoas não conseguem se desvencilhar, principalmente as mulheres, que são constantemente interrompidas por crianças, por vizinhos ou por afazeres, como “assoprar o fogo” ou retirar uma panela do fogão. Além do mais há o barulho que caracteriza o espaço doméstico, que distrai a atenção do entrevistado: crianças e animais, tais como galinhas e cabras, que, em algumas casas circulam livremente. Mas o principal barulho é o da televisão que está sempre ligada nas casas. Com os homens é mais fácil obter conversas mais sossegadas, fato que reflete as relações de gênero e as representações acerca dos papéis de homens e mulheres dentro de casa: quando os homens falam geralmente as mulheres e crianças se mantêm caladas, ou interferem apenas em momentos pertinentes, quando acreditam poder dar uma contribuição à versão contada.

O pesquisador deve também estar sempre atento, no processo de condução e a posterior análise e observação crítica das entrevistas realizadas durante o seu percurso de pesquisa, a uma postura questionadora da versão dada pelo entrevistado. “Pode-se e

deve-se coletar os mais irreais discursos, mas com a condição de ver neles, não a explicação do comportamento, mas um aspecto do comportamento a ser explicado”. (BOURDIEU, 1999: 56-57).

As pessoas não narram apenas fatos e processos que aconteceram em suas vidas e dos quais foram protagonistas, mas sim elas constroem um texto do que é a realidade e nos comunicam. As narrativas, permeadas por expressões cotidianas dos moradores abriram nosso olhar e nossos ouvidos para uma curiosa sensação: tantas vezes, principalmente no início da pesquisa, não conseguimos compreender o que as pessoas diziam. Não apenas pela maneira de falar, mas principalmente por não termos a familiaridade com seu cotidiano. A entrevista se apresenta como um confronto entre dois mundos.

Ela (a entrevista) se torna muito mais complexa quando consideramos que a maior dificuldade está na diferença entre “ídiomas culturais”, a saber, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar. (OLIVEIRA, 1998: 22-23)

Deste modo, tendo em vista as dificuldades e os limites do exercício das entrevistas, a pesquisa se baseia principalmente nas conversas informais, conversas que não foram gravadas, mas que geraram muitas anotações. Essas conversas aconteceram nos mais variados ambientes: a sede da associação dos moradores; a escola; casas de moradores; à “beira” (nas proximidades) de fogões; em terraços em fins de tarde ou quando faltava energia elétrica; na “beira da fogueira”, na casa da rezadeira; nos ônibus a caminho da feira em Juarez Távora ou Gurinhém; ainda quando se juntavam mulheres, suas filhas, seus netos, com crianças e vizinhas nos terreiros. Nesses momentos as pessoas contavam suas vidas e seu passado sem serem perguntadas, mostravam melhor seu cotidiano e falavam mais livremente sem a presença do caderno de anotações ou do gravador.

Capítulo 1: Reflexões teóricas

Este capítulo apresenta o diálogo com teorias que permitiram não apenas a análise, mas, principalmente, a construção de um objeto de pesquisa. As discussões sobre campesinato, migração, território, quilombo, etnicidade e identidade, realizadas em momentos distintos de nosso percurso acadêmico, foram incorporadas de distintas maneiras ao longo da construção e delineamento da pesquisa. O que permite colocar este esforço como uma tentativa de estabelecer pontes entre a vivência em campo, as leituras realizadas e a experiência de vida.

Quilombo: etnicidade, território e identidade.

No ano de 2004 é emitida a certidão de auto reconhecimento de Matão enquanto Comunidade Remanescente de Quilombo. Essa certidão se apresenta como um dos resultados de uma mobilização iniciada com a entrada de membros AACADE e da Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba (CECNEQ). O auto reconhecimento permite uma série de mudanças no cotidiano e passa a refletir nas vidas das pessoas. Sem nos aprofundarmos nesta questão, nesse momento, gostaríamos de aqui ressaltar pequenas atitudes que, a partir do auto reconhecimento, se tornaram comuns aos habitantes de Matão.

Há uma rotina de reuniões da associação dos moradores, das quais boa parte da população participa; é comum aparecerem visitantes, pesquisadores, políticos e possíveis candidatos, com os quais os moradores já aprenderam a lidar; o prédio da associação é abrigo constante de visitantes, que se hospedam na por dias. A rotina dos quilombolas também implica o recebimento de cestas básicas, as viagens para reuniões e congressos de quilombolas pelo país.

Chamamos a atenção para estes aspectos no intuito de demonstrar que a rotina de uma “agenda quilombola” se faz presente no cotidiano dos moradores. Para além deste fato, e que acreditamos justifica a ênfase na etnicidade, temos, em Matão, uma comunidade reconhecida “diferente” pelos seus vizinhos.

Percebemos que Matão, representa, diante da população da cidade com a qual mantém as mais estreitas relações, um grupo diferenciado. Desta maneira, procuramos nas análises sobre etnicidade, quilombos e identidade, reflexões que permitam

caracterizar, analisar e delinear as questões mais centrais deste trabalho. Nestas análises busco compreender como a antropologia trata dos quilombos, considerando o papel central dos antropólogos na produção dos relatórios e a partir das análises sobre a emergência, perceber elementos que orientem na percepção de como Matão se constitui hoje como uma comunidade remanescente de quilombo.

O artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, não resolve o problema dos “remanescentes de quilombos”, do contrário traz à tona uma gama de questionamentos não apenas concernentes à sua aplicação, mas também à própria definição de quem seriam essas comunidades. Eliane Cantarino O’Dwyer (2002), afirma que, tendo em vista que o pressuposto legal refere-se à grupos presentes que estão ocupando uma terra, é necessário considerar o presente destas comunidades, não ignorando seu passado, mas tendo em vista que o passado é construído e experienciado por essas comunidades à sua maneira.

O fato de o pressuposto legal referir-se a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, numa perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como “tipo organizacional”, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilita definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora. (O’DWYER, 2002: 14).

Seguindo esse caminho trilhado por O’Dwyer é primeiro necessário observar o que é um grupo étnico. Analisando as reflexões de Max Weber, no seu clássico *Economia e Sociedade*, publicado originalmente em 1922, no qual reflete a constituição do grupo político, refletindo, numa situação anterior a dos grupos étnicos que são:

Aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER, 1991: 270).

Neste sentido um grupo étnico funda-se principalmente na crença de que há entre seus membros uma origem comum. O grupo étnico, em Weber, se constitui

enquanto comunidade política, fonte de ação comunitária, fundado na crença na origem e em destinos compartilhados.

Fredrik Barth define os grupos étnicos como “categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim têm a característica de organizar a interação entre as pessoas” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998: 189). Barth, autor central no campo de estudos sobre etnicidade desloca o foco do estudo das características culturais internas do grupo, para as suas linhas de organização social, o foco de análise recai sobre as fronteiras. O que define, portanto o grupo étnico enquanto tal não é a sua configuração cultural específica, mas sim suas fronteiras étnicas. São elas que permitem não apenas a persistência, mas, primeiramente, a existência de um grupo étnico, já que a etnicidade é um fenômeno relacional não é possível pensar um grupo étnico sem a demarcação clara dos que fazem ou não parte dele.

A análise voltada para as fronteiras desloca o foco de manifestações ou caracteres culturais, para a demarcação da oposição dentro/fora. Como as fronteiras são condições constitutivas dos grupos étnicos é relevante ressaltar que, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998), as fronteiras étnicas são reproduzidas pelos atores sociais em suas relações, é necessário que os pertencentes ao grupo trabalhem para a manutenção destas. As fronteiras, mesmo representando demarcações, não se constituem enquanto barreiras que isolam os grupos. Ao contrário, Barth observa a etnicidade como um fenômeno relacional, os grupos étnicos existem enquanto mantêm suas fronteiras, porém não isolam, relacionam-se a todo o momento.

A demanda de comunidades pelo reconhecimento e demarcação de seu território e sua identificação enquanto grupo étnico desperta na antropologia a necessidade de criticar e repensar os conceitos vigentes de quilombo. É necessário observar e criticar a utilização de conceitos antigos de quilombo, até que ponto são categorias analíticas aplicáveis à realidade diversa e plural que se constitui.

Neste sentido a contribuição de Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002) aos estudos sobre os quilombos é essencial à desconstrução dos conceitos elaborados e à observação dos casos empíricos. As noções de Almeida permitem ao estudioso a análise das comunidades que emergem em busca de um reconhecimento que, na grande maioria das vezes, é problemático por envolver interesses exteriores aos dos grupos que o demandam. A partir do conceito elaborado para o Rei de Portugal em 1740: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não

tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”, Almeida demonstra o perigo de trabalhar com um conceito “frigorificado”, principalmente quando não se faz uma análise crítica das categorias. Após esse quilombo histórico, o quilombo reaparece no cenário brasileiro através da Constituição Federal de 1988, na qual é pensado na categoria de remanescente.

Almeida (2002) propõe que o pesquisador se liberte destes conceitos procurando compreender as particularidades das realidades investigadas, sua história, suas representações e relações. A ideia é trazer à tona as representações dos agentes sociais envolvidos e, a partir disto, observar como lidaram e construíram o que hoje se configura enquanto um quilombo.

Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740. Faz-se mister trabalhar com os deslocamentos ocorridos nessa definição e com o que de fato é, incluindo nesse aspecto objetivo a representação dos agentes sociais envolvidos. (ALMEIDA, 2002: 54).

É necessária a revisão jurídica e novos conceitos que deem conta desses movimentos étnicos que permeiam o cenário nacional e que permitam ao pesquisador analisar os quilombos, observar os seus processos de resistência, sua constituição enquanto comunidades e a construção e atualização de suas identidades.

Eliane Cantarino O’Dwyer (2008) situa o leitor diante dos debates que os antropólogos estão inseridos no que se refere à aplicação de direitos constitucionais, especificamente dos direitos quilombolas. Neste contexto ela trata do importante papel da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que, na gestão de 1994-1996, organiza um grupo de trabalho que discute a conceituação das terras de remanescentes de quilombos. O conceito construído a partir das discussões deste grupo propõe a desmistificação de algumas ideias correntes acerca de quilombos como as de homogeneidade, isolamento e um passado de rebeliões contra o sistema escravista. Nesta perspectiva os quilombos:

Consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (O'DWYER, 2008: 10).

O'Dwyer ressalta ainda a importância de pensar a identidade destes a partir das experiências de vida, de sua trajetória e da continuidade do grupo. Desta maneira ela reafirma a constituição destes enquanto grupo étnico, como mencionado anteriormente. Ressaltamos aqui a relevância destes autores para pensar o quilombo do Matão que não se adequa a esses padrões romantizados do quilombo histórico, palco de confrontos e rebeliões contra um sistema escravocrata. É o quilombo do Matão que resiste e mantém seu território ao longo do tempo através de práticas cotidianas, de negociações e relações tradicionalmente estabelecidas. Que construiu relações de parentesco, de vizinhança, de trabalho que os permitiu a reprodução no lugar.

Este conceito presente em um documento da ABA serve de ponto de partida para uma reconceitualização de quilombos proposta por José Maurício Arruti (2008). É neste conceito e no dispositivo constitucional que o autor encontra elementos que o permitem a análise de quilombos na atualidade: o contexto no qual essa definição de quilombo foi elaborada remete à função à função de nominação do documento; esta nominação sustenta-se no conceito de grupo étnico e na observância de uma territorialidade específica, o uso comum; essa conceitualização é fruto de ressemantizações do conceito de quilombo e, por fim, a referência do texto constitucional ao termo remanescente. (ARRUTI, 2008).

Desta forma Arruti considera que o conceito contemporâneo de quilombo se forma a partir de três paradigmas: remanescentes; terra de uso comum e etnicidade. O uso do termo remanescente consegue resolver um problema de continuidade com o passado histórico, com o qual a ideia de descendência não parece estabelecer um elo forte o bastante. Remanescente também introduz, de acordo com Arruti, um diferencial na Constituição Brasileira, ele se volta a grupos presentes, que ocupam terras e, principalmente, que se organizam politicamente em torno da reivindicação deste direito.

Pressupõe-se uma territorialidade específica. Através desse paradigma é possível a observância de modos de apropriação de terras que passam despercebidas à classificação dominante, segundo o autor, essas situações de apropriação colocadas sob o prisma do uso comum permitem o enquadramento de muitos casos na categoria

“terras de uso comum”. Por fim, o conceito de etnicidade que oferece a possibilidade de entendimento da manutenção dos territórios negros. Essa discussão passa por um impacto no contexto das primeiras aplicações do artigo 68, os casos revelam a necessidade de superar as noções de quilombos como resistências africanas e de colocá-los na chave dos estudos sobre a etnicidade. Esta chave permite, de acordo com Arruti, retirar a ênfase na cultura enquanto algo substantivo ou numa suposta “consciência negra”, responsável por explicitar características automáticas e colocá-la na etnicidade enquanto um fenômeno político.

Em trabalho realizado na comunidade de Mocambo - SE (ARRUTI, 2006), o autor procura observar o quilombo a partir da auto identificação, concordando com a relevância que Barth atribui as fronteiras étnicas e, portanto aos processos de autoafirmação do grupo. Contudo, segundo ele, essa ênfase nas fronteiras não consegue abarcar o movimento de passagem do grupo de uma designação local para uma categoria genérica de caráter jurídico-administrativo. Nesse ponto chama a atenção para a necessidade de observar as relações destes grupos com a sociedade envolvente e, em particular, com o Estado, essencial para a sua constituição enquanto Quilombo, isto é, uma categoria genérica que lhes permite a reivindicação de direitos. E considera também a relação destas comunidades com o aparato jurídico e a linguagem do direito. Ressalta que as comunidades quilombolas:

Constituem grupos mobilizados em torno de um objetivo, em geral a conquista da terra, e definidos com base em uma designação (etnônimo) que expressa uma identidade coletiva reivindicada com base em fatores pretensamente primordiais, tais como uma origem ou ancestrais em comum, hábitos, rituais ou religiosidade compartilhados, vínculo territorial centenário, parentesco social generalizado, homogeneidade racial entre outros”. (ARRUTI, 2006: 39).

A questão quilombola marca, como mencionado anteriormente, transformações na identidade, no pertencimento e na própria construção e percepção do território – hoje pensando como território quilombola. É nesta chave que buscamos perceber como se configura a questão quilombola em uma localidade rural negra. Como pensar, diante de uma complexa realidade, um momento, ou melhor, processos a partir dos quais a questão quilombola entra em cena e se constitui no cotidiano da comunidade.

Arruti chama a atenção para o fato de a definição de quilombo ter como uma de suas bases o paradigma da remanescência. A designação “remanescentes” foi largamente usada no caso indígena no Nordeste do país e, segundo ele, consegue resolver um problema de continuidade histórica, ou seja, liga os atuais grupos às antigas populações indígenas. Algumas de suas análises do caso indígena (ARRUTI, 1995) permitem estabelecer pontes com a questão quilombola.

Arruti (1995) ao tratar das emergências étnicas no Nordeste, discute o caminho que os grupos indígenas percorreram em busca da “emergência”, ressaltando que este caminho é completamente oposto ao que lhes foi imposto até o século XIX, a saber, a disseminação e a completa “integração” desses grupos à sociedade envolvente. Em sua análise alguns elementos merecem destaque por permitir pontes para pensar a realidade desta pesquisa,

Inicialmente ressaltamos o papel dos mediadores que representam, de acordo com Arruti, a ligação entre o grupo e os objetivos. No que ele afirma ser um “exagero sociologicamente útil”, classifica os grupos como produtos dessa mediação. Através dos mediadores estes grupos se instituem como sujeitos políticos. (ARRUTI, 1995: 71).

A partir do reconhecimento dos Fulni-ôs – PE pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) os outros grupos descobrem uma nova possibilidade. Este grupo representa um eixo a partir do qual se tecem redes de emergência. Isto significa que os grupos que são reconhecidos inicialmente passam a atuar enquanto mediadores e auxiliam os “mais novos” e, portanto, menos experientes, nos seus processos de emergência. O último elemento que destacamos é a influência que Arruti observa de mudanças estruturais – como mudanças de governo, gestão do SPI – sobre a política indigenista, permitindo a produção destas emergências.

Arruti (2006) observa que, ao analisar as etnogêneses é preciso considerar processos distintos: inicialmente o reconhecimento do grupo na esfera pública, quando desrespeitos e conflitos passam a ser publicados e é mobilizada a imagem do grupo diante da sociedade civil. Outro momento consiste na auto atribuição do grupo, ao perceber que os desrespeitos sofridos são parte de sua identidade e lhe permitem uma mobilização política. É preciso – e, acreditamos, fundamental – neste contexto considerar a dimensão jurídica.

É a partir das questões implicadas no reconhecimento de grupos étnicos que Arruti, propõe “um modelo descritivo das etnogêneses, ou, buscando nos aproximarmos

de outro quadro de referência, do processo de *formação quilombola*”. (ARRUTI, 2006: 45). Esse processo se divide em quatro momentos que ele explora cuidadosamente em seu livro, a saber: processo de nomeação; processo de identificação, processo de reconhecimento e processo de territorialização.

O processo de nomeação representa a instituição da categoria jurídica que abarca populações distintas e lhes constitui enquanto objeto de ação e atenção do Estado. O processo de identificação apresenta-se como o momento em que os indivíduos se percebem enquanto sujeitos de direitos, mobilizam uma identidade para lutar contra desrespeitos sofridos. O reconhecimento é um movimento no qual uma coletividade é reconhecida enquanto objeto de atenção diante da publicação dos desrespeitos sofridos. Por fim, o processo de territorialização que representa uma reorganização do grupo, em várias esferas, mediante a objetificação jurídico-administrativa. (ARRUTI, 2006: 45).

* * *

Ao falar de um território quilombola, da pertença dessas pessoas a uma terra que lhes pertence ao longo de gerações e sabendo também do papel relevante da mobilidade para pensar os contornos atuais de Matão, encontramos em Verena Nogueira (2010), pontes e elementos para pensar as questões de território, mobilidade e família. De antemão destacamos a importante noção que ela nos traz do território enquanto movimento e não estanque no espaço.

Encarando o território como “espaço de vida e da vida”, Verena Nogueira (2010) encontra na análise da territorialidade – o processo de construção de territórios de famílias camponesas – uma ferramenta analítica para a compreensão do espaço de vida das famílias do município de Aracatu – BA que se configuram pela mobilidade no espaço. Os deslocamentos são uma constante na vida das pessoas dessa cidade: o trabalho nas fazendas de café no sul de Minas Gerais e as mudanças para os municípios de Campinas e Artur Nogueira no estado de São Paulo estão presentes nas trajetórias de todas as famílias. A mobilidade, ao contrário do que muitos poderiam pensar, não acaba com a referência e a sociabilidade com o local de origem, mas sim constrói, cotidianamente com essas famílias em constante movimento, seu território. Essa

mobilidade permite a construção de uma configuração territorial em rede que Nogueira denomina “território fragmentado”:

É aquele que não se encontra circunscrito a um espaço geográfico contíguo e fixo, mas que se conforma a partir dos diferentes e conectados lugares por onde os migrantes circulam, têm suas casas de moradia, se identificam e, enfim, têm sua vida. Um território referido a uma “constelação de casas”, para o qual as terras da fazenda sertaneja (ainda) figuram como “referência permanente” (MARCELIN, 1999), como “lugar de partida” e lugar certo para retornar, mas que é também construído e constantemente reconstruído para além dos limites destas fazendas, alcançando as casas de moradia alhures. (NOGUEIRA, 2010: 230).

A territorialidade encontrada nestas fazendas do sertão baiano e suas famílias de migrantes pode ser caracterizada através dos deslocamentos o que resulta em um território que se movimenta, se contrai e se expande, que se fragmenta e que é descontínuo no espaço, mas conecta as pessoas através de cartas, visitas, viagens, hospedagens, ligações telefônicas, remessas de dinheiro que circulam nesse território no qual o “fora” é parte constituinte.

Nogueira permite observar que o território é construído nas interações, nas relações. Desta forma buscamos perceber que, em Matão, os contornos que se fragmentam, se expandem e se contraem são frutos de relações sociais que algumas vezes abrem as porteiras para alguns e outras vezes as fecham. Ao pensar quem é ou não da família, questiona-se quem está ou não marcado no território e quem pertence ou não a ele.

Por fim, são relevantes algumas questões sobre identidade. Kathryn Woodward (2000) reafirma a relevância e a necessidade da realização dos estudos sobre identidade. É necessário ter em mente que, segundo ela, as identidades não são unificadas e, muitas vezes, as posições são definidas de acordo com o ambiente no qual o sujeito está inserido.

Há uma tendência a considerar reivindicações essencialistas de identidade, para os próprios grupos que proclamam certas identidades estas são vistas, muitas vezes, como fixas e imutáveis. A identidade, contudo, é relacional e é através de símbolos que se marca a diferença, desta maneira é possível afirmar que está ligada também a condições sociais e materiais. Ao assumir posições de identidade, as pessoas se

identificam com estas posições e, neste processo de identificação, as diferenças são marcadas e algumas diferenças são obscurecidas. Ela oferece o exemplo de que na afirmação da identidade nacional o indivíduo se afirma diferente dos que não são de sua nação e igual as que o são, nesta afirmação ele omite diferenças como as de gênero. (WOODWARD, 2000).

Preocupado com as identidades no que chama de pós-modernidade, Stuart Hall (1998), afirma que não é possível a afirmação de uma identidade única. Hall percebe um processo de deslocamento e fragmentação das identidades. Estas deixam de ser fixas e passam a ser múltiplas e contraditórias, há a construção de novas identidades que apresentam uma maior mutabilidade, processo esse que é acompanhado de uma politização. As identidades tornam-se mais posicionais e mais políticas. Cabe aqui a noção que mais que identidades fixas e fechadas o que se encontra no mundo pós-moderno são processos de identificação.

As identidades são construídas, acionadas e transformadas em jogos e negociações nos quais os sujeitos e os grupos estão sempre se posicionando. Woodward (2000) e Hall (1998) demonstram que, nesses processos, alguns aspectos são ressaltados e tantos outros são obscurecidos. Ambos também apontam para a dimensão de uma identificação em detrimento de uma identidade fixa, única.

Camponês? Campesinato? – algumas considerações

O foco da pesquisa, como foi esclarecido desde o início, está numa situação na qual a etnicidade apresenta papel relevante. Contudo, surgiu, ao longo do percurso de leituras e do trabalho de campo, a necessidade de trazer olhares distintos para a investigação e foi neste contexto que, o ingresso nas leituras sobre campesinato permitiu novas pontes e olhares.

É preciso ressaltar que ao falar sobre quilombos, se faz uma referência a uma categoria generalizante que permite que estes grupos se enquadrem e lutem por direitos diferenciados (ARRUTI, 2006). Contudo, mesmo sendo pensados e vistos como diferentes diante da sociedade envolvente, durante muitos anos o que hoje é a comunidade negra do Matão, ou, em alguns casos Comunidade Remanescente de Quilombos do Matão, para seus moradores e para os “de fora” era – e ainda é no cotidiano – conhecido como e tratado como Sítio Matão.

Sítio é uma categoria tipicamente camponesa e de acordo com Klaas Woortmann:

em seu sentido mais amplo, ele designa uma comunidade de parentesco, um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral fundador comum. Existem *Sítios* mais ou menos abertos a não-parentes (...) (WORTMANN, K. 1990: 30).

Tendo em vista esta referência camponesa e buscando também perceber a importância das discussões sobre campesinato no que se refere ao papel da família, relações de parentesco, relações com a terra, relações de trabalho e a relevância deste no mundo camponês. É neste sentido que trazemos alguns autores que oferecem elementos relevantes nos debates sobre o campesinato.

A construção de conceitos representa decisões e posturas. Theodor Shanin (1980) demonstra a relevância de perceber que, na definição de camponês, estão envolvidos interesses e que a percepção das posturas metodológicas é essencial à compreensão das conceituações oferecidas pelos autores. Tendo em mente este aviso, realizamos um esforço de apresentar distintas propostas conceituais e teóricas que se debruçam sobre o camponês.

No início do século XX, o debate em torno da chamada questão agrária tem como interlocutores principais os marxistas que, respondendo à questões práticas (questões políticas), realizam suas análises. (ABRAMOWAY, 1992). As análises de Lênin e Kautsky do campesinato são marcadas pela fatalidade de seu desaparecimento iminente. Lênin acredita no processo de diferenciação social do campesinato, através do qual a sociedade agrária em meio ao desenvolvimento capitalista se dividiria entre proletariado e burguesia. Já Kautsky demonstra a inutilidade da luta contra a opressão sofrida pelos camponeses em meio ao capitalismo, pois estes não têm condições de competir com a empresa capitalista.

De encontro a estas abordagens fatalistas da condição do camponês, Abramoway aponta a obra de Alexander Chayanov e Jerzy Tepicht:

A economia camponesa pode ser objeto de um estudo racional e positivo. Mais que isso, o que procuram demonstrar são as leis de funcionamento, expressões científicas de uma existência que nada tem de

contingente e ocasional: o campesinato existe por responder a uma necessidade social. (ABRAMOWAY, 1992: 52).

Ambos buscaram definir o campesinato a partir da família camponesa e a influência que esta exerce sobre o comportamento econômico. Chayanov assegura que a lógica mercantil não explica o campesinato, segundo ele os estabelecimentos camponeses operam a partir de um balanço entre o trabalho e o consumo, o trabalho é realizado até a satisfação das necessidades básicas da família. A inserção do campesinato na economia de mercado o leva a fatalmente desaparecer, uma alternativa importante encontrada para os camponeses na economia de mercado seria, segundo Chayanov, o cooperativismo.

Já Tepicht procura agregar as abordagens dos marxistas e de Chayanov. Assim caracteriza o modo de produção camponês: indissolubilidade entre empreendimento agrícola e família; trabalho intensivo; organização social patriarcal; função de oferecer produtos agropecuários a preços inferiores. Segundo Abramoway, para Tepicht: “o campesinato aparece como um tipo social específico sobre o qual o desenvolvimento capitalista exerce um efeito altamente desagregador”. (ABRAMOWAY, 1992: 77).

Estas análises não consideram o ambiente social no qual se desenvolve o campesinato, tampouco são capazes de perceber que a racionalidade econômica apresenta limites ao entendimento desta questão. A não observarem o ambiente no qual se desenvolve a vida camponesa, estes autores ignoram outros critérios, além dos econômicos, que influenciam as decisões. Mesmo autores que observam a importância da família camponesa, não conseguem ultrapassar a racionalidade econômica. Woortmann, E. (1995), ao observar Chayanov e Tepicht, afirma que:

Consideram a família como central para a compreensão do campesinato. Mas, o que se enfatiza é fundamentalmente a produção econômica pela família, mais do que a produção social da família, como instituição e como valor, ou as relações entre famílias. (WOORTMANN, E. 1995: 34).

Desta forma a contribuição dos antropólogos aos debates sobre a conceituação de camponês se faz relevante à análise. Suas análises procuram demonstrar que a racionalidade econômica não permite explicar o comportamento do camponês, tendo em vista que há outros fatores relevantes na vida camponesa e que nesta a economia não se

apresenta separada das demais esferas sociais. Percebe-se o campesinato enquanto um modo de vida e não apenas um modo de produção e é neste sentido que se apresentam os estudos das “Sociedades Camponesas”

O termo “Sociedades Camponesas” é utilizado sobretudo por Robert Redfield. Influenciado pelo funcionalismo britânico, Redfield observava que o camponês constituía uma sociedade parcial – *part society*. Seu envolvimento com o exterior, não representa a eliminação da sua natureza, mas sim faz de sua cultura, uma cultura parcial, relacionada com a sociedade que os envolve. O camponês, segundo ele, se define através dos laços tradicionais com a terra e sua agricultura representa um modo de vida.

Theodor Shanin (1980) chama a atenção para a importância de, ao falar de camponês, sempre demarcar esse conceito histórica e geograficamente. De acordo com Abramoway (1992), a conceituação que Shanin faz de camponês tem como principais elementos a cultura tradicional e o modo de vida de pequenas comunidades rurais. Afirma ainda que Shanin destaca a família como base das relações sociais e o trabalho na terra como fonte de subsistência.

Com todo cuidado demonstrado por Shanin (1980), tendo em vista que trava um debate com o marxismo e com a ideia que rondava os debates, à época em que escreveu, de uma possível inutilidade do conceito de campesinato. Ele oferece alguns elementos centrais para pensar e definir camponês, destacando a percepção do campesinato enquanto parte de uma sociedade e também o caráter histórico dessa categoria:

O termo campesinato não implica a total semelhança dos camponeses em todo mundo, e/ou sua existência fora do contexto de uma sociedade mais ampla não-apesar-camponesa e/ou extra-historicidade. (...) Os camponeses diferem necessariamente de uma sociedade para outra e, também, dentro de uma mesma sociedade; trata-se do problema de suas características gerais e específicas. Os camponeses necessariamente refletem, relacionam-se e interagem com não camponeses; trata-se da questão da autonomia parcial de seu ser social. O campesinato é um processo e necessariamente parte de uma história social mais ampla; trata-se da extensão da especificidade dos padrões de seu desenvolvimento, das épocas significativas e das rupturas estratégicas que dizem respeito aos camponeses. (SHANIN, 1980: 75).

Eric Wolf (1970) procura demonstrar qual a diferença entre o camponês e o cultivador primitivo. Esta diferença reside, segundo ele, no caráter do envolvimento

desses grupos com o exterior. Na caracterização de camponês, destaca: a comunidade enquanto mecanismo regulador; o papel da socialização e as relações de trabalho. O consumo e os excedentes produzidos são regulados por padrões tradicionalmente estabelecidos, ele afirma que satisfeitos os imperativos de alimentação, e manutenção, o camponês ainda trabalha no intuito de garantir um “fundo cerimonial”, o custeio de despesas rituais.

Wolf (1970) apresenta o “dilema camponês”: tensão existente entre as necessidades do camponês – que incluem cerimônias indispensáveis à sua reprodução social – e as necessidades colocadas pelos que estão de fora. É importante perceber que um camponês não é um empreendedor agrícola e não apenas administra uma propriedade, mas sim – e principalmente – é o chefe de uma família.

A partir de um modelo elaborado por Redfield que opõe sociedades selvagens e industriais, Henri Mendras (1978) destaca elementos que constituem um “tipo ideal de sociedade camponesa”: autonomia relativa frente à sociedade envolvente; importância do grupo doméstico; economia que funde consumo e produção e se relaciona com a economia envolvente; a importância da coletividade local e a necessidade de mediação. Estes traços são um modelo, que, segundo ele, não é encontrado na realidade. Este modelo demonstra que não se deve procurar uma essência de camponês e, principalmente ressalta que “é o fato de pertencer a uma sociedade camponesa que identifica o camponês, e nada mais”. (MENDRAS, 1978: 15).

Klaas Woortmann (1990) também se afasta das definições economicistas de camponês, ele não o vê enquanto um pequeno produtor, mas sim, preocupa-se com a subjetividade. Na realidade, busca construir menos um conceito de camponês do que tratar da *campesinidade*, enquanto uma qualidade que, segundo ele, está presente, em maior ou menor grau, em grupos distintos.

Inicialmente um dos pontos mais importantes, e que marca sua diferença perante outros autores – em especial economistas – é o papel da família como valor e não enquanto força de trabalho. O campesinato, ou melhor, a *campesinidade*, representa em Woortmann, K. uma ordem moral, um modo de ser específico distinto da ordem da modernidade. Esse aspecto é relevante para a análise aqui realizada.

Em toda a análise feita por Woortmann, as noções de reciprocidade e honra recebem destaque, pois permitem a compreensão da *campesinidade* em sua dimensão mais geral. A reciprocidade constrói um território de oposição ao mundo onde imperam

relações mercantis. A frase que intitula seu ensaio “Com parente não se negueia” demonstra claramente que o Sítio é um lugar no qual as relações mercantis, apesar de presentes, não são determinantes, mas sim é território de reciprocidade e não de negócio.

O “espírito de reciprocidade” é pensado em oposição à conduta individualista, ao fetiche da mercadoria, dominante nas relações sociais/econômicas. Este espírito é a negação do negócio, pois não implica, necessariamente, a circulação de objetos concretos e, mesmo a circulação destes objetos, neste contexto dá-se por padrões tradicionais. É o que acontece, por exemplo, com a comida. A comida é um elemento essencial para a reciprocidade¹⁹, não é apenas uma mercadoria, pois possui valor social muito grande, seu valor se constitui considerando-a, segundo Woortmann, K., como linguagem que fala de honra, de família e de hierarquia.

O território da reciprocidade é também campo de honra, a honra é constitutiva do “pai de família”, e, desse modo, da família. Honra e reciprocidade, perpassam as categorias essenciais que constituem um ordenamento moral do mundo: **terra, trabalho e família**. Essas categorias não podem ser pensadas isoladamente, pois o trabalho se dá na família; a troca, a reciprocidade, se dá entre “pais de família”, as relações com a terra, que necessariamente exigem o trabalho, são mediadas por relações familiares. Woortmann, K., demonstra que:

O trabalho é, ainda, aquilo que transforma a terra de Deus em patrimônio da família. Família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo onde a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral. De um lado, a relação do homem com a terra é uma relação de troca recíproca, onde o trabalho fecunda a terra (...) que se torna morada da vida. (...) de outro lado, a relação com a terra-patrimônio é uma relação de honra e de hierarquia. Sendo a terra “aquilo que passa do pai para o filho” (...), e não pertencendo nem ao pai, nem ao filho, mas ao todo expresso pela família. (WOORTMANN, 1990: 62).

Esses últimos autores observados, especialmente Woortmann, K., apontam para a visão de uma categoria – camponês – que representa um modo de vida. O campesinato

¹⁹E um dos momentos que estávamos na comunidade, à época do São João, observamos muitas pessoas trazendo milho para as outras especialmente as que, por algum motivo, não colocaram seus “roçados”. Fomos presenteados e presenciamos alguns visitantes recebendo jerimuns, sempre ao voltarem do roçado, os moradores traziam jerimuns que eram divididos com outros ou serviam para presentear visitantes.

– ou a *campesinidade* – aparece aqui como uma forma não apenas de viver, mas, principalmente de construção ordenamento do mundo. Ordenamento esse baseado numa tradição, numa moral e numa ética específicas a estes grupos.

Com isso não pretendemos afirmar que esse ordenamento baseado em relações de reciprocidade, de honra e de moral que guiam o relacionamento com a terra, a família e o trabalho, represente a construção de um mundo de igualdade e sem conflitos. É justamente o conflito entre gerações e posições políticas dentro de uma comunidade agora sendo pensada e se pensando enquanto quilombola que motiva esse trabalho. A ordem tradicional das “sociedades camponesas”, dos camponeses, é marcada fortemente pela hierarquia, por relações de dominação e exploração tanto internamente, quanto em relação à sociedade mais ampla.

Outra questão relevante é a errônea imagem que atribui aos camponeses certa imutabilidade. Não é correto esquecer que os camponeses não estão isolados em um mundo distinto. Mas sim é preciso considerar que as transformações acarretadas pela modernidade e modernização – não só a tecnologia, mas também os direitos trabalhistas – não transformam apenas a produção, acarretam mudanças políticas no interior de comunidades camponesas. Nesse sentido, Santilli (2009) ressalta a contribuição de Alfredo W. B. Almeida que afirma, na atualidade, a importância do uso de outras categorias que definem um modo de vida tradicional, que antes era pensado, no discurso político, apenas como camponês.

Eis uma relevante questão: as categorias possuem um uso político. Almeida (2002) ao falar sobre quilombos e novas etnias demonstra a politização de comunidades que, possuindo formas tradicionais de ocupação e uso da terra e de recursos naturais, lutam e reivindicam seu reconhecimento junto ao Estado como grupos sociais diferenciados: quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, comunidades “fundo de pasto”, seringueiros, etc. as novas etnias são organizações políticas em torno de reivindicações de atenção diferenciada, por grupos que possuem um modo de vida camponês.

A Mobilidade: migrações.

A migração se apresenta não apenas como recorrente, mas como relevante para a manutenção da vida deste local. Matão se constitui, de certa forma, através da dialética

entre ficar e partir, tendo destaque os deslocamentos para o Rio de Janeiro, região Sudeste de país (movimento que praticamente cessou); para o trabalho nas usinas de cana-de-açúcar que foi substituído pelo trabalho na construção civil nas cidades de Natal e, especialmente, João Pessoa.

Marilda Menezes (2002) realiza uma análise voltada ao fluxo migratório que persiste desde o início do século XX: a migração sazonal de trabalhadores da região Agreste da Paraíba para a plantation canavieira no estado de Pernambuco. Menezes propõe o uso da noção de “camponês-trabalhador”:

A categoria camponeses-trabalhadores permite ultrapassar limitações de proposições teóricas baseadas em dualismos que examinam a realidade social através de oposições exclusivas. É também preferível à visão que concebe o desenvolvimento social através da periodização linear, na qual uma fase histórica é seguida por outra mais avançada. (...) o uso da categoria camponeses-trabalhadores parece apropriado para explicar a natureza híbrida de grupos de camponeses que têm trabalhado em atividades assalariadas, ao longo de suas vidas e através de gerações. (MENEZES, 2002: 50).

A necessidade do trabalho assalariado os impele a sair do seu local de origem e, neste sentido, Menezes trabalha com a categoria “camponeses-trabalhadores migrantes” considerando-a ilustrativa da realidade dos trabalhadores que, durante sua vida, protagonizam distintos tipos de migração.

A tentativa aqui é a de superar noções lineares de desenvolvimento da sociedade, para as quais determinados tipos de migrações, como a sazonal, de curta duração e distância, são etapas para uma migração definitiva, de completa proletarização dos camponeses. A perspectiva da transição do campo para a cidade ou de camponês para proletário obscurece nossa compreensão do relacionamento entre trabalho assalariado e as formas pelas quais o campesinato tem-se mantido ao longo dos anos, bem como desvela a diversidade e complexidade dos tipos de migrações entre espaços de reprodução camponesa e espaço de assalariamento rural e urbano. (MENEZES, 2002: 51).

Menezes busca analisar os itinerários diferenciados dos camponeses-trabalhadores migrantes ao longo de suas vidas, seus movimentos migratórios e, ao analisar as trajetórias destes, Menezes consegue perceber a persistência de camponeses-

trabalhadores migrantes ao longo do tempo concomitante ao processo de proletarização demonstrando o fato de que estes são “permanentemente temporários”.

Essa noção de migrantes permanentemente temporários remete às análises de Maria Aparecida de Moraes Silva (2005). Centrada em um debate metodológico sobre migrações, uma de suas posturas mais contundentes é evitar a divisão entre migrantes temporários e permanentes. Sua busca – e postura metodológica – consiste em dar voz aos migrantes a partir de suas falas, de sua história de vida, perceber suas trajetórias, sem perder de vista os fatores macroestruturais.

Para tanto, observa o migrante de dois lados: de um lado o migrante é um trabalhador vivendo em meio a relações sociais que, na maioria das vezes, são relações de violência e exploração. Do outro lado do migrante, tem-se um sujeito de um local, imerso em laços sociais que o definem enquanto pertencente a este local, este espaço social e cultural. Silva (2005) percebe que a migração é constituída não apenas pelo migrante, mas também – e igualmente – pelos que não migram:

Os que partem fazem parte do conjunto dos que ficam. Partir e ficar são faces de uma mesma realidade social, que, embora dividida no espaço, acha-se unida no tempo. Tempo de partir para uns é, simultaneamente, tempo de ficar para outros. (SILVA, 2005: 54).

Para Neide Esterici (1985) é necessário ter em mente o papel do grupo que preexiste à migração e, dependendo da organização interna deste grupo, as estratégias adotadas serão distintas, como o ato de migrar ou não. Aponta também para a importância deste grupo não apenas na estratégia de migração, mas na constituição do projeto do migrante, ou seja, mesmo quando o indivíduo parte sozinho, considera as necessidades de seu grupo doméstico.

Sayad (1998), ao analisar a imigração de argelinos para a França, rompe com uma visão etnocêntrica que insiste em considerar os imigrantes apenas a partir da ótica de seu lugar de destino. Para compreender o imigrante é necessário considerar a sua dimensão de emigrante, ou seja, considerar fatores em seu lugar de origem que o constituem enquanto um imigrante.

A partir do depoimento de um “filho de uma viúva”, demonstra como o indivíduo torna-se um imigrante. A imigração “começa” na aldeia, é lá que é vista como alternativa viável de sobrevivência, como a única opção de muitos. É ela, que classifica

e define os indivíduos homens: os que podem escolher não emigrar e os que vivem na obrigação de emigrar. Dentre estes últimos, divide os que conseguem, de fato, ir para a França e aqueles que, por falta de documentos ou de dinheiro, vivem na espera de realizar a emigração. (SAYAD, 1998: 42).

Moacir Palmeira e Alfredo W. B. Almeida (1977), ao realizar levantamento acerca do tema Migração, afirmam encontrar, nas ciências sociais, um projeto acadêmico de construção de uma teoria da migração que engloba distintas formas de deslocamentos, diferentes práticas migratórias sob o rótulo de “Migração”. O uso de um conceito genérico não permite observar com clareza as especificidades. Podemos acrescentar que, na discussão acadêmica sobre a migração, devemos incorporar o ponto de vista dos grupos sociais diretamente envolvidos.

Verena Nogueira (2010) afirma a relevância de respeitar a heterogeneidade e a pluralidade dos deslocamentos. Em sua análise sobre migrantes no município baiano de Aracatu prefere considerar categorias como “saídas” ou “andanças” percebidas ao longo de sua pesquisa, pois elas refletem a experiência de diversos e distintos deslocamentos ao longo da vida dos aracatuenses. Ressalta, bem como Menezes (2000) e Sayad (1998), a relevância das redes de parentes nos locais de destino. Através dessas redes eles conseguem empregos, hospedagem e mantém o “seu lugar” nas fazendas de origem.

O movimento é, em sua análise, não apenas presente há tempos na área estudada, mas é constitutivo da vida dos moradores de Aracatu. Desta forma, ela vê na migração como intimamente ligada à reprodução de uma moral camponesa, de um modo de vida, de uma *campesinidade* (no sentido atribuído por Klaas Woortmann). (NOGUEIRA, 2010: 220).

Capítulo 2: Pensando Matão: migrações.

Nas primeiras viagens à Matão percebemos que, dentre os adultos que estão na comunidade ou nos arredores nos roçados, é predominante a presença feminina. O que, em um primeiro olhar, entra em confronto com a imagem que é comumente associada ao trabalho agrícola familiar: homens trabalhando associados às suas mulheres. Desde o início da pesquisa chamou a atenção o fato de encontrar muitas mulheres e crianças, os maridos e pais estavam quase sempre trabalhando fora da localidade. Trabalho que consiste, na maioria das vezes, na construção civil em centros urbanos próximos como a capital do estado, João Pessoa. Observando as histórias dessas famílias é possível perceber que este movimento é relativamente recente e foi antecedido por dois principais movimentos: a migração para a zona canavieira, principalmente para as usinas no estado da Paraíba e a migração para o estado do Rio de Janeiro.

O capítulo se articula em torno dos seguintes nexos: inicialmente a apresentação de aspectos históricos relevantes à compreensão do mundo do trabalho e, portanto da produção da vida através do trabalho e das relações com as propriedades vizinhas e das saídas e viagens dos moradores de Matão. Em seguida buscamos apresentar a experiência da migração como uma alternativa encontrada pelos moradores para escapar das relações de dominação às quais estiveram submetidos, explorando o destino adotado, o Rio de Janeiro como alternativa viável, sendo assim instaurado um fluxo para essa cidade, gerando nos discursos a projeção de uma parte de Matão se fazendo presente num pedaço do Estado do Rio de Janeiro.

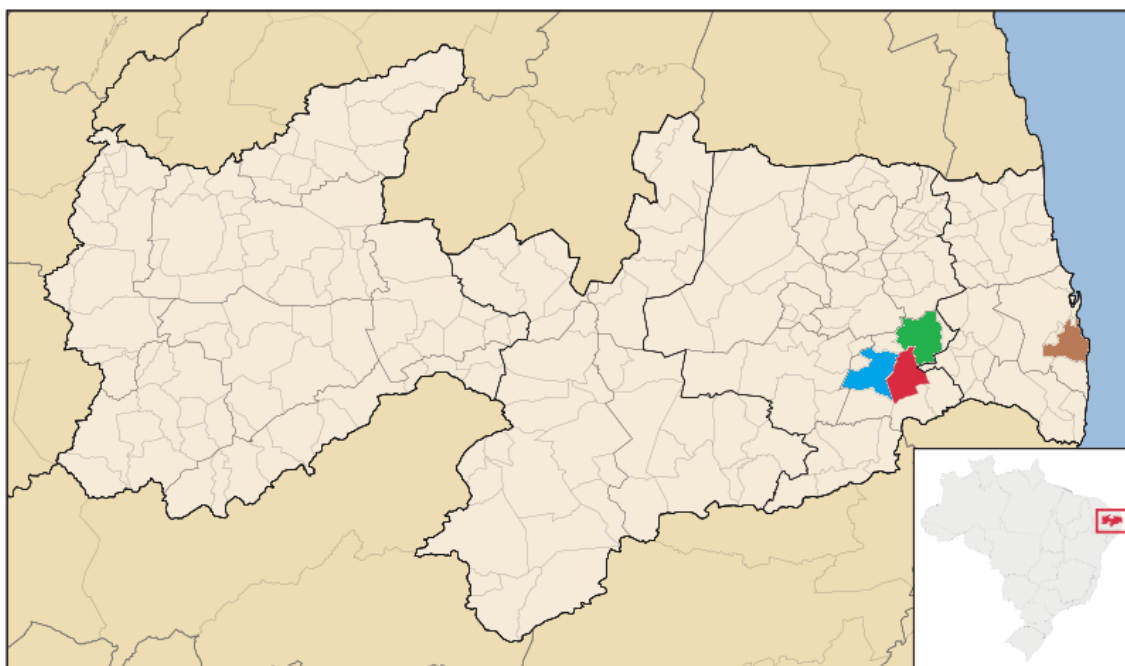
Formulação Histórica do Problema.

É preciso considerar que Matão está inserido numa realidade político-administrativa, vive a história da região e é profundamente afetado pelos processos históricos e econômicos os quais passou e passa a Paraíba e, especialmente a região Agreste. Como a migração se apresenta enquanto um dos enfoques deste trabalho, discorreremos um pouco sobre os processos vivenciados.

Os primeiros habitantes da região que compreende o município hoje denominado Mogeiro foram os índios cariris. Data de 1758, um requerimento de concessão de terras, encabeçado por Manoel Pereira de Carvalho compreendendo uma

faixa de terras existentes entre o rio Paraíba e o riacho denominado Mogeiro. O primeiro contato com a região que compreende os municípios de Ingá e Mogeiro (que era distrito pertencente ao primeiro) deu-se em 1559 por ocasião de uma bandeira organizada pelo terceiro governador da Capitania Real da Parahyba que seguiu o curso do Rio Ingá e parou num local denominado Pedra Lavrada. Os bandeirantes, segundo José Octávio de Arruda Mello (1995), objetivavam ocupar economicamente o território e junto aos entradistas trouxeram ao cenário paraibano o gado.

Mapa 2²⁰:



Mapa 2. Pertencimento histórico e geográfico de Matão: – Em marrom, a cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba. Em verde, a cidade de Gurinhém e em vermelho, a cidade de Mogeiro, cidades as quais a comunidade de Matão – que se situa na fronteira entre as duas – está conectada política, geográfica e administrativamente. Em azul, a cidade de Ingá, município de referência histórica para Mogeiro e Gurinhém.

A ocupação efetiva desta região, bem como de todo o território paraibano deu-se no século XVIII. Esta ocupação foi possível através da ostensiva usurpação das terras indígenas e o povoamento deu-se principalmente, de acordo com Mello, pelos mamelucos (descendentes de brancos com índios) mais numerosos que os cafuzos (resultantes da mistura de índios e negros).

²⁰Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Paraiba_Municip_Mogeiro.svg Acesso: 10/07/11.

A presença de bandeirantes e mamelucos nestas terras remete à fundação e o papel econômico da capitania. A Capitania da Parahyba foi criada em 1574 suas terras serviam aos interesses da Coroa de expansão da cultura canavieira rumo ao norte do país. Sua ocupação teve início no litoral e só se consolidou, como dito anteriormente, dois séculos depois dificultada principalmente pelo relevo acidentado do Planalto e da Borborema e pela forte resistência dos nativos da região.

Após a invasão e a posterior expulsão dos holandeses, a cana-de-açúcar foi se expandindo pelo vale do rio Paraíba, só aí o Agreste – região foco da pesquisa - começou a figurar no cenário paraibano. Tendo o litoral sido ocupado por conta das plantações de cana-de-açúcar e os engenhos, o sertão pela criação de gado introduzida pelos bandeirantes, o agreste serviu inicialmente a procura de caça e lenha para os engenhos. Essa região servia à economia de subsistência, baseada na mão-de-obra livre produzia feijão, milho, fava, batata e jerimum. (MELLO, 1995).

Atividade relevante nesta região o gado proporcionava, a partir de sua concentração em currais, a junção de um número de pessoas, construção de casas ao redor destes, e o conseqüente surgimento das fazendas. A expansão do gado tinha como facilitador o fato de que para homens brancos era relativamente simples conseguir terras de maneira ilegal, na maioria das vezes tomadas dos indígenas. O município de Ingá foi formado a partir das feiras de gado que marcavam essa região, tornando as terras ao redor visadas economicamente.

Em meados do século XVIII já se encontravam instalados na região do Ingá alguns pequenos sitiantes e grandes criadores de gado. Apesar de, nessa área, a criação bovina ter sido realizada em fazendas bem menos extensas que as do sertão, sendo inclusive, utilizadas cercas para prender gado, surgiram grandes propriedades, em função do sistema de sesmarias, adotado pelo Governo Colonial. A partir de 1776, podem ser encontradas cartas de sesmarias referindo-se a acidentes geográficos do atual município do Ingá... (CAVALCANTI, 1993: 26)

A incorporação do gado a essa região foi marcada pela expansão da economia açucareira. A produção do açúcar necessitava de animais para mover máquinas e para o transporte dos engenhos aos pontos de embarque, contudo, apesar de necessário, é fato de que o gado não convive em perfeita harmonia com a plantação. Desta forma, nos períodos de expansão da produção do açúcar, empurrar o gado para terrenos mais

distantes e menos favoráveis a plantação de cana-de-açúcar era uma alternativa viável. Assim, não apenas o sertão, mas também, em certa medida, o agreste recebeu a criação do gado. Esta região configurava-se como ponto de parada estratégico para os tropeiros: no meio do caminho entre o sertão e o litoral, o agreste acabou por se tornar um bom lugar para pouso e espaço para o desenvolvimento das acima citadas feiras de gado.

Tendo em vista as condições favoráveis ao plantio não apenas do algodão, mas de gêneros de subsistência, como milho e feijão, e também o fato de ter se tornado um lugar de parada para os tropeiros, o povoado do Ingá se consolida e, em 1804, é elevado à categoria de Vila, com o nome Vila do Imperador²¹. Em 1805 torna-se Freguesia e recebe o nome de Nossa Senhora da Conceição. O agreste é invadido pelo chamado ‘ouro branco’. O algodão ofusca o gado e permite que Ingá cresça. Na realidade toda a Paraíba passa a ser coberta pelo algodão. (CAVALCANTI, et alii, 1993: 27).

O acontecimento mais importante da economia paraibana do século XIX ficou por conta da progressão do algodão. Já por volta de 1830, os viajantes estrangeiros que visitaram a Paraíba, como o inglês Henry Koster, percebiam a “onda verde dos algodoais” descendo do sertão, em busca das terras acatingadas do agreste e vales úmidos da zona da mata. Em consequência, o vale do Paraíba já era invadido pelo algodão, em Pilar e São Miguel do Taipu. A Paraíba convertia-se em unidade de economia algodoeira, daí porque, em 1922, relatório revelara que somente a capital e Cabedelo não produziam a malvacea. (MELLO, 1995: 116-117).

A partir da década de 1850 a população de Ingá tem um crescimento significativo: em 1847 contava com a população livre de 2481 habitantes, em 1851 atingiu a população de 8316 homens livres e 639 escravos. Contudo, a segunda metade do século XIX é marcada por epidemias, a população paraibana é assolada por febre amarela, disenteria, sarampo, varíola e cólera morbus. Em 1856 houve uma grave epidemia de cólera morbus, responsável pela morte de considerável número de pessoas, atingindo principalmente os escravos. (MELLO, 1995: 118).

A este respeito fala também Cavalcanti:

²¹ Cavalcanti afirma que a denominação “Vila do Imperador” nunca foi completamente aceita e utilizada pelos moradores desta, sempre a ela se referiam, inclusive em documentos, por “Vila do Ingá”. Nome esse que se deve, segundo as narrativas de moradores, ao fato de existir uma árvore chamada ingazeiro que se tornou ponto de referência para os que transitavam por esta região. (CAVALCANTI, et alii, 1993: 27).

A mortandade foi enorme (principalmente entre os escravos). Para se ter uma ideia, na Paraíba, cerca de cem mil pessoas foram mortas numa população estimada em trezentos mil habitantes. A epidemia de cólera-morbus associada à extinção do tráfico de escravos provocou uma grande falta de braços para a agricultura. (CAVALCANTI, 1993: 30).

A presença do Algodão.

O estado da Paraíba se sobressaiu como um dos maiores produtores de algodão da região Nordeste. Com a Guerra de Secessão, a Inglaterra tem seu fornecimento de algodão seriamente comprometido, tendo em vista que os Estados Unidos eram o seu principal fornecedor, é a Inglaterra que fomenta essa produção no Brasil. A atividade algodoeira era, contudo, dependente dos mercados internacionais e dificultada pelas condições de transporte. Seus momentos áureos se deram com a Guerra de Secessão (1860-1865) e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). A segunda metade do século XVIII marca a expansão do cultivo do algodão transformando significativamente o espaço paraibano, principalmente no Sertão e no Agreste. Estas transformações se estenderam principalmente às relações de trabalho e às relações com a terra.

Analisando as relações de trabalho e produção no sertão da Paraíba Menezes (1985) destaca a adaptação do cultivo de algodão ao Nordeste brasileiro e, em especial, as relações que permitiram baixos preços ao algodão cultivado na Paraíba. Os baixos preços foram frutos principalmente do consórcio do algodão à pecuária que diminuía os custos com a manutenção do gado e garantia o lucro dos proprietários e o segundo elemento foi o emprego de relações de trabalho altamente lucrativas para os proprietários de terras que consistiam principalmente no regime de parceria. (MENEZES, 1985). Sobre essas relações de trabalho Mello demonstra que:

Inserido no mercado internacional capitalista, o algodão passou a ser cultivado através da grande propriedade que, no sertão, admitia escravos. Isso significava prejuízos para parceiros, meeiros, moradores, pequenos sitiantes, arrendatários e foreiros que começaram a perder acesso a terra, monopolizada pelos latifúndios. Tudo indica que estes, privados de obtenção de novos contingentes de escravos, em razão da proibição do tráfico negreiro, sobrevinda com a lei Eusébio de Queiroz, aumentaram a pressão sobre aquelas categorias. Onde o algodão outrora

repartia a terra com as culturas de subsistência de milho, feijão, fava, inhame, batata, etc., tal já não se verificava. (MELLO, 1995: 119)

Semelhante fato ocorreu no agreste. Lá não existia um contingente expressivo de escravos e suas terras eram cultivadas, principalmente por homens livres. Estes homens, em sua maioria, pobres, foram cada vez mais explorados pelos donos das terras. Acabando com trabalhadores permanentes, os produtores de algodão intensificaram o regime de moradia. Afrânio Raul Garcia Júnior (1989), em sua análise sobre as relações de trabalho no mundo rural nordestino e o jogo entre a manutenção da condição camponesa e as migrações, define, referindo-se aos domínios dos senhores de engenho, como se constitui a relação de moradia:

Ser *morador* ou tornar-se *morador* significava se ligar ao senhor do domínio de uma maneira muito específica, numa relação que supunha residência e trabalho simultaneamente. A ênfase na residência, que o termo *morar* revela, tem um forte significado simbólico. Quem se apresentava ao *senhor-de-engenho* não pedia trabalho, pedia uma *morada*. (...) Ao pedir *morada*, quem o fazia já demonstrava não ter escolha melhor, para onde ir: não tendo meios de organizar sua existência social, vinha pedir ao *senhor* que os fornecesse, ou mesmo que a organizasse para si. Caíam assim sob a estrita dependência do *senhor*. (GARCIA JÚNIOR, 1989: 38-39. Grifos do autor).

Sobre o regime de parceira no qual a produção era dividida com o proprietário, sendo esta a forma para pagamento pelo uso da terra.

Era o dono da terra quem além de ficar com parte da produção dos agricultores, determinava o quê, quanto e como eles poderiam plantar [...]. Dessa forma, o homem pobre, dito livre, ficava cada vez mais sob o domínio do latifúndio e sua exploração ficava cada vez mais intensa. (CAVALCANTI, 1993: 33)

Menezes (1985) demonstra que o regime de parceria aumentava significativamente os lucros dos proprietários, pois sua parte de lucro (metade) era completamente livre e da parte restante – que deveria pertencer ao parceiro – ele retirava os investimentos. A parceria retirava os riscos que os proprietários poderiam correr com investimento no cultivo do algodão e os colocava quase em sua totalidade

nas mãos dos seus parceiros, trabalhadores pobres com acesso precário à terra e condições de trabalho completamente desfavoráveis.

O objetivo dos proprietários com os regimes de trabalho impostos era prender os homens livres à terra, visto que temiam que faltasse mão-de-obra, principalmente depois da proibição do tráfico de escravos. As condições dos trabalhadores da terra pioravam, a exploração se intensificava; é neste cenário que, em 1851, o Governo Imperial estabelece o registro civil e a contagem da população através dos decretos de nº 798 e 797, respectivamente.

Estes decretos foram o estopim de um movimento conhecido por “Ronco da Abelha”²². Temendo que este censo visasse contar para depois escravizar os trabalhadores, aliado à discordância religiosa em ter os nascimentos registrados no cartório e não mais na igreja, o povo se rebelou. O movimento iniciou-se em Pernambuco em dezembro de 1851 e atingiu a Paraíba. As cidades paraibanas de Alagoa Nova, Campina Grande, Alagoa Grande, Guarabira e Fagundes registraram movimentações contra esses decretos, contudo foi a cidade de Ingá que, segundo Mello (1995), se configurou como o caso mais representativo neste Estado. Cerca de 200 homens armados de cacetes, pedras e bacamartes invadiram a casa do escrivão em busca de papéis e livros, que foram destruídos, danificaram, também, as casas do juiz e do delegado.

Duas décadas após esses episódios que movimentaram a Paraíba, irrompe no agreste paraibano outra rebelião denominada de Quebra-Quilos. Esse nome deve-se a um dos motivos principais contra os quais se revoltaram os paraibanos: a adoção do sistema métrico-decimal de pesos e medidas. Ora, por que a mudança no modo de pesar e medir mercadorias ocasionou uma revolta?

A pobreza e exploração dos trabalhadores no agreste só se agravam, principalmente pelo fato de o algodão não estar mais em alta. Além disso, os governos Imperial e Provincial adotam medidas para “segurar” a decadente receita do Estado, medidas essas que pioram ainda mais a situação dos trabalhadores rurais: o imposto de chão, imposto sobre toda mercadoria exposta na feira; a adoção do sistema métrico-decimal que desconsiderava as medidas há muito usadas pelos vendedores e representava um declínio de seus lucros e, por fim, a Lei do Recrutamento, encarada como uma forma de opressão.

²² Segundo Mello (1995) a denominação Ronco da Abelha deve-se ao fato de que os insurretos se agrupavam em bandos, semelhantes a enxames e atacavam em atos rápidos como picadas.

Outrossim, como por trás desses impostos estivessem o Estado imperial e seus agentes – delegados, juízes de paz, escrivães, chefes políticos e fiscais – os matutos, insurgindo-se contra esses visavam os símbolos do poder que os oprimia, isto é, pesos, balanças, cartórios e Câmaras Municipais. (MELLO, 1995: 122).

O movimento eclodiu no agreste paraibano (na cidade de Fagundes, alcançando outros municípios como Ingá, Pocinhos, Campina Grande, Alagoa Nova, Pilar, Guarabira, dentre outros) em outubro de 1874 e até dezembro do mesmo ano alcançou os Estados de Pernambuco, Alagoas e Rio Grande do Norte. O movimento foi, de certo modo, vitorioso, visto que conseguiu adiar as ações do governo, que só conseguiu implantar, por exemplo, o registro civil na República.

Neste cenário turbulento deu-se a abolição da escravatura. Esta veio em meio à crise: fomes, secas, pragas, decadência dos engenhos, revoltas populares. Desta forma, a abolição não abriu as portas para relações de produção capitalistas, do contrário, permaneceram relações de trabalho feudais. Prevalecia o regime do cambão, isto é, o trabalho no algodão não era remunerado ou o era insuficientemente, era realizado não por empregados, mas sim por agregados. Agregados estes de fácil submissão, visto que, com a abolição os negros rurais vagavam sem ter lugar certo, a submissão a um grande proprietário representava a proteção e a garantia da subsistência.

O início do século XX representou para a cidade de Ingá momento de grande incentivo e crescimento para a produção algodoeira. A Inglaterra já com sua indústria a pleno vapor encontra na exportação da maquinaria que já estava ultrapassada para seus padrões para a região Nordeste do Brasil, um ótimo negócio. Ela não exportava apenas o maquinário, mas também o capital utilizado para a construção de portos e ferrovias. Em 1905 já havia no Nordeste 47 fábricas de tecido e fiação de algodão. As ferrovias desempenharam papel central para o crescimento desse setor²³. A cidade de Ingá apresentou produção crescente:

No Agreste, o município de Ingá, produzia em larga escala, principalmente devido a atuação do Estado (...) que através do INFOCS (Instituto Federal de Obras Contra as Secas) promoveu a construção de açudes e

²³ Em 1907 iniciou-se a construção da ramificação da Estrada de Ferro Conde D'EU, que ligaria as cidades de Itabaiana e Campina Grande, passando pela cidade de Ingá. Inicialmente essa ferrovia ligava a capital do Estado as cidades de Guarabira e Pilar.

barragens, o que assegurava a mínima condição de vida para a população rural, ao mesmo tempo em que ampliava e melhorava a infra-estrutura produtiva local, beneficiando, principalmente o patrimônio privado. Assim, entre 1922/23, foi construída a estrada de rodagem Itabaiana, Ingá, Campina Grande; em 1925, foi inaugurada a luz da sede municipal... (CAVALCANTI, 1993: 48).

Era grande a presença dos descaroçadores e das bolandeiras no município de Ingá. Em 1936 a empresa estrangeira de beneficiamento de algodão Anderson Clayton instalou uma filial nesta cidade, desaparecendo assim gradativamente descaroçadores e bolandeiras na região. A empresa comprava o algodão aos fazendeiros para processar em seus motores e utilizava-se de outra prática que aumentou a dependência dos produtores de algodão: a “compra na folha”, isto é, a empresa adiantava o capital necessário à plantação dos pequenos produtores, ficando deste modo com parte da colheita. A produção de Ingá, nas décadas de 1930 e 1940, era a segunda em número do Estado, perdendo apenas para a cidade de Patos e, em 1938, a Vila do Ingá é elevada à cidade.

O crescimento da industrialização na região centro-sul do país sufocou a incipiente indústria têxtil paraibana – se é que é possível considerá-la assim – e a cidade de Ingá, na década de 1950, já sentia claramente os sinais da decadência. Data também dessa época o fechamento da filial da Anderson Clayton. Nessa época o agave entra em cena como um produto estável frente ao mercado internacional, tornando-se o principal produto de exportação da Paraíba.

O algodão produzido em São Paulo (herbáceo) apresenta rendimento maior que as variedades produzidas no Nordeste (mocó ou seridó). As fibras sintéticas (que surgiram na década de 1930) também representam maior concorrência, pois dão aos importadores mais opções e consolidam assim a posição privilegiada de São Paulo perante as exportações, pois a variedade de algodão produzido é mais adequada ao cruzamento com o fio sintético. (Menezes, 1985).

Analisando a crise da cotonicultura e seus efeitos na cidade de Ingá, na década de 1980, Maria Auxiliadora Lemos (1986) demonstra como o algodão vai perdendo gradativamente espaço na formação do bruto da produção agrícola da Paraíba. É fato que a produção nordestina não pôde competir com a industrializada produção do centro-sul do país. Na década de 1950 os efeitos da decadência são perceptíveis. Lemos

demonstra, a partir de dados do IBGE, que em 1960, o algodão representava 43,6% do valor bruto da produção agrícola do estado. Em 1970 a percentagem cai para 25,2% e década de 1980, representa 17,7%.

A produção com tecnologia defasada não consegue lidar com a praga do bicudo, contudo, esta que é muitas vezes encarada como principal fator da crise do algodão, é apenas um fator agravante. Lemos aponta que essa crise é uma consequência de estruturas socioeconômicas, poder latifundiário e políticas governamentais. Em 1984 o algodão praticamente desapareceu no cenário Paraibano, a praga do bicudo agravou em muito a situação e as medidas tomadas pelo Estado, nos anos 1983 e 1984, para a contenção da praga foram simplesmente arrancar os pés de algodão infectados, a queima e a proibição do plantio em áreas infestadas. (LEMOS, 1986).

O que ocorreu foi uma junção de fatores: o algodão cultivado na Paraíba – com menos tecnologia, recursos escassos e baseado em relações de trabalho tradicionais – não consegue competir com o algodão “tecnológico” fabricado no Sudeste, fato já dito anteriormente. Além disso, há um processo de direitos trabalhistas que tornam perigoso para os proprietários manterem moradores em suas terras. Somados ao incentivo na pecuária e a maior confiabilidade do investimento na criação de animais constrói-se um quadro extremamente prejudicial aos trabalhadores sem terra ou aos pequenos produtores.

A pecuarização.

A ocupação do território paraibano deu-se, em parte, graças a necessidade de lugares para a criação de rebanhos para alimentação da população litorânea (pois essa foi a primeira região ocupada) que não prejudicassem a produção da cana-de-açúcar. Na realidade foi o gado o responsável pela ocupação dos sertões nordestinos.

Reunida nos currais das sesmarias logo concedidas, a gadaria constituiu não só a base da nova fronteira econômica da Paraíba – distinta daquela do litoral – como o elemento central da chamada “civilização do couro”, assim batizada pelo historiador Capistrano de Abreu. O vaqueiro, encarregado de criar e reunir as reses, tornar-se-ia seu tipo mais representativo. A essa organização econômica e social competiu a ocupação produtiva do sertão do Nordeste. (MELLO, 1985: 75).

A região Agreste se desenvolve no cenário estadual graças ao trânsito dos rebanhos e das mercadorias do litoral para o sertão e vice-versa. A região agreste se firma como produtora de alimentos, mas o gado sempre esteve presente e foi parcela significativa da vida. O consórcio do algodão com a pecuária era lucrativo para os proprietários bem como o consórcio do algodão com o plantio de gêneros de subsistência.

Em uma pesquisa realizada nos municípios paraibanos de Antenor Navarro, Cajazeiras, Souza, Queimadas, Massaranduba, Campina Grande, Gurinhém, Boqueirão, Areia e Serraria, Gitana Figueirêdo Lira (1983) analisa o processo de diminuição da oferta de terras disponibilizadas para a agricultura em virtude do aumento do uso de terras para a pecuária. No final do século XIX e início do século XX a Paraíba é palco da expansão do algodão, nesta época ocorrem também investimentos na pecuária que melhoram os rebanhos: os cercados, a plantação de capim e a palma para a alimentação do gado e o uso de reprodutores zebus, melhor adaptados à região.

Até a década de 1930 as cercas eram erguidas em torno das lavouras ou protegiam cavalos e vacas leiteiras, a criação de gado era predominante em campos abertos. E, de acordo com Lira, a pecuária perde espaço para a agricultura, principalmente na região agreste com a consolidação do povoamento e o posterior surto de algodão, a Paraíba dos séculos XIX e XX é predominantemente agrícola. Contudo à medida que a agricultura se desenvolve a pecuária torna-se uma atividade mais rentável, tendo em vista o investimento em técnicas mais avançadas e a mão-de-obra a custos baixíssimos. Como já visto anteriormente, os trabalhadores cobrem seus custos e o consórcio gado/agricultura é rentável aos produtores, pois os trabalhadores também promovem os recursos alimentares para o gado no verão.

Lira demonstra que a pecuária acaba por se consolidar em uma atividade mais lucrativa e adaptável do que a produção algodoeira. A pecuária é mais segura, pois seu mercador consumidor é interno; está mais adaptada às condições climáticas; a estrutura fundiária paraibana a suporta com facilidade e as relações de trabalho existentes podem ser adaptáveis a ela.

O sistema fundiário brasileiro desde a colonização favoreceu a concentração de terras nas mãos de poucos proprietários. Os donos das maiores – e quase sempre melhores – propriedades estão mais aptos a lidar com as incertezas e com momentos de crise. A cessão de parcelas da terra para parceiros, moradores e agregados, lhes permite

a produção com investimentos e riscos mínimos. Lira destaca ainda a ação do Estado em benefício dos grandes proprietários de terras, tendo em vista que a mecanização foi sentida por apenas uma parte dos produtores:

Dos generosos subsídios oferecidos pelo governo (...) apenas uma minoria foi realmente beneficiada (que possui facilidades junto à rede bancária) através do acesso aos recursos financeiros, ao sistema de crédito a juros baixos ou reais negativos com longo prazo para pagamento e ainda com períodos de carência. (LIRA, 1983: 93).

Nesse contexto, ainda devem ser levados em consideração os desvios e a aplicação de forma errada de programas do governo como as Frentes de Emergência que, através de dinheiro público eram usadas muitas vezes para a construção de barragens que valorizavam terras particulares. A todo o momento, e toda a literatura utilizada contribui para isso, o objetivo aqui é chamar a atenção para o fato de que os proprietários das maiores terras se beneficiam de relações de trabalho exploradoras e os pequenos produtores, que possuem acesso precário à terra, são impelidos a aceitar condições de trabalho que constantemente lhe expropriam e, com o desenvolvimento primeiramente do algodão, vão perdendo seu espaço ou ainda sendo mais cobrados no que tange à produção. Já com a pecuária, passam a ser expulsos das terras que antes trabalhavam e veem os pactos e acordos realizados tradicionalmente sendo constantemente quebrados.

Essa quebra é representada no que se refere a pecuarização inicialmente com o aumento das pastagens plantadas. De acordo com Lira no período de 1970 a 1975 há um aumento significativo nas pastagens artificiais. Os municípios de Itabaiana e Gurinhém – que interessam especialmente por serem na região foco da pesquisa e por estabelecerem relações com Matão – se configuram entre os que apresentam esse aumento e estão na zona do estado que possui boas terras para cultivo e criação.

O trabalho dos parceiros e meeiros é usado para o plantio de gêneros alimentícios e depois para plantar o capim. O trabalhador planta o gênero alimentício e entrega a terra ao dono ou limpa ou plantada com capim. Esse sistema foi encontrado largamente em nossa pesquisa de campo. Os moradores afirmavam que plantavam, mas tinham que deixar a palha do milho para o gado do dono da terra, ou ainda que se não colhessem a tempo o gado poderia ser solto em seu roçado. Esse sistema apresenta

consequências muito graves para os pequenos produtores, pois torna a agricultura uma ocupação provisória e promove a dependência de uma atividade precária e nômade. (LIRA, 1983). É esse o processo que vai gradativamente diminuindo a oferta de terra para os pequenos produtores e “expulsando” os roçados em favor do gado.

Os trabalhadores e os direitos trabalhistas.

A crise do algodão e a consequente expulsão dos ‘moradores’²⁴ – trabalhadores que adquiriam o direito de construir suas casas nas terras de grandes proprietários, dando em troca dias de trabalho para o patrão – através dos processos de pecuarização representa a quebra de um padrão moral que regia as relações entre estes e o proprietário.

Os proprietários de terras mantinham com seus trabalhadores uma relação na qual os primeiros lhes forneciam lugar para morar, espaço para colocar roçado, em troca obtinham de seus “moradores” uma fidelidade, que ultrapassava as relações de trabalho. A morada era uma espécie de contrato não-escrito. Ambas as partes sabiam o que esperar baseadas num padrão moral tradicionalmente construído. Lygia Sigaud descreve os termos desse “contrato”:

a proteção e os presentes constituíam obrigações patronais, assim como os deveres de não trabalhar fora e de ser leal correspondiam as obrigações dos moradores. Tratava-se de obrigações cuja garantia repousava em uma convenção e cuja legitimidade estava fundada na crença na tradição, retomando aqui as proposições weberianas. Mas, para o trabalhador apenas as suas obrigações eram percebidas enquanto tais. As do patrão ele as apresentava como dons, como sinais de sua bondade, e, sentia-se, portanto, endividado. (SIGAUD, 2004: 135).

Sales (1982) e Sigaud (2004) discorrem a respeito desse processo de expulsão dos “moradores” no estado de Pernambuco, referindo-se ao agreste e a zona canavieira, respectivamente. De fato, há diferenças entre a zona canavieira do estado de Pernambuco e o Agreste paraibano – região foco desta análise – contudo, ambas se referem a chegada dos direitos trabalhistas, processo de nível nacional e, apesar de este

²⁴ Não apenas a expulsão dos moradores, mas a quebra de relações de trabalho tradicionalmente construídas como as parcerias.

ter tido impactos diferentes nos diferentes estados, tomamos o caso pernambucano no intuito de percebermos o impacto da chegada destes direitos.

Sales preocupa-se com o processo de proletarização dos trabalhadores. Segundo ela, a partir do momento em que passam a necessitar da renda adquirida com o corte da cana, os camponeses perdem essa condição e tornam-se proletários. Na visão da autora este era um processo inexorável, culminando com o desaparecimento do campesinato através da proletarização. Essa tese é bastante discutida e criticada, tendo em vista que migrantes, apesar de trabalharem como assalariados durante toda a sua vida (no corte de cana, nas colheitas de laranja e de café, e tantas outras atividades) continuam a orientar-se por padrões ligados a um campesinato. É o caso dos acima citados “camponeses-trabalhadores migrantes”. Mais que isso a migração destes é necessária para a manutenção de seus grupos. (MENEZES, 2002).

Sigaud observa a partir da história de um morador que processou judicialmente seu patrão, o modo pelo qual os direitos trabalhistas passaram a ser utilizados pelos trabalhadores, enquanto garantia de uma proteção que não era mais fornecida pelos donos das terras. Pois os mesmos moradores perceberam que, da parte do patrão, houve a perda de um contrato moral, quando os mesmos, para se defender de um suposto processo, e com a legislação do trabalho tornando-se favorável aos trabalhadores, geraram uma reação dos antigos aliados.

Focos diferentes, contudo, permitem perceber que, a partir da década de 1950, o incremento na produção canavieira exige uma intensificação da exploração dos trabalhadores rurais. Há a busca dos patrões em fixar seus trabalhadores a terra, para suprir a necessidade de mão-de-obra. Os patrões passam a exigir de seus trabalhadores dedicação exclusiva à lavoura de cana o que passou a ser incompatível com a posse do sítio e do roçado no interior dessa propriedade canavieira. (SALES, 1982). A mudança no sistema de remuneração e a retirada do usufruto da terra para os moradores culminam em revolta: é o que se descreve a história do Brasil como as Ligas Camponesas. (SIGAUD, 2004).

Como resultado das reivindicações dos trabalhadores rurais há, em 1963, a promulgação do Estatuto do Trabalhador Rural. Sales mostra que esse estatuto abala as bases do poder dos grandes proprietários de terras. Em primeiro lugar, torna maior o custo da reprodução da força de trabalho e, em segundo, questiona a própria estrutura

tradicionalmente estabelecida no campo, no qual o dono da terra era seu senhor absoluto.

Sales destaca a “lei dos dois hectares” de 11 de outubro de 1965 que afirmava que os trabalhadores com mais de um ano tinham o direito a dois hectares na propriedade para seu usufruto (principalmente para colocar seus sítios, uma das maiores reclamações dos trabalhadores). Isso gera medo entre os proprietários e ocasiona a expulsão desses moradores.

ao se desvencilhar da mão-de-obra residente, os proprietários estão na verdade se desvencilhando dos encargos *trabalhistas* que incidem sobre a mesma. (...) Daí que a expulsão origina não apenas o *trabalhador de rua*, como denomina Manuel Correia de Andrade (1973), e muito menos o *bóia-fria*, como são denominados vulgarmente os trabalhadores volantes em São Paulo, mas sim o *trabalhador clandestino*, como se auto-denominam os próprios trabalhadores expulsos da região canavieira. (SALES, 1982: 82).

Focada não em uma proletarização, mas sim na percepção dos direitos trabalhistas e sua relação com a honra e o padrão moral, Sigaud demonstra que os direitos trabalhistas encarecem a produção e o regime de moradia é “fechado”. Segundo ela, os proprietários

restringiram a recepção em suas terras de candidatos a um contrato formal, a fim de reduzirem os encargos sociais e os riscos de serem levados à Justiça, que acarretava prejuízos monetários e era percebido como uma desonra. (SIGAUD, 2004: 146).

Migrar: sobreviver e fugir da “sujeição”.

Como pode ser visto até agora, a problemática da migração tem se revelado como uma questão fundamental à reflexão da sociologia e da antropologia que se faz no Brasil. Não só aqui, porém, fundamentalmente para se compreender os caminhos que estão sendo trilhados pelos trabalhadores rurais no processo de modernização brasileiro. Dentre tantos autores destacados revelou-se de grande poder de interlocução Afrânio Raul Garcia Jr e Marilda Menezes.

Os movimentos migratórios da Paraíba para a região Sudeste têm seu início nas primeiras décadas do século XX e intensificam-se nas décadas de 1950, 1970 e 1980²⁵. O início do século XX foi marcado por incentivos à mecanização do beneficiamento do algodão no Nordeste e o agreste era zona algodoeira de importância no Estado. Entretanto esse incentivo à industrialização agravou as condições de vida já precárias dos trabalhadores rurais, visto que, essas indústrias absorviam os pequenos estabelecimentos que trabalhavam com o algodão e contratavam um menor número de trabalhadores por precisarem de mão-de-obra em menor número e mais qualificada.

A situação destes trabalhadores piorou após a década de 1950 com a crise da produção algodoeira. O processo de dissolução das relações tradicionais de moradia e parceria diminuem ainda mais o acesso de trabalhadores rurais às terras esse processo chega ao seu auge com a pecuarização e a entrada dos direitos trabalhistas no campo. Cavalcanti descreve desse modo a situação do município de Ingá:

Ao antigo morador, expulso do campo pelo gado, restam poucas opções: ou vai para a “rua” (cidade) e passa a negociar um pedaço de terra para arrendar e garantir a sobrevivência da família... (...) Ou vai trabalhar de “aluguel” nas plantações de cana-de-açúcar do litoral da Paraíba e Pernambuco ou, então, migra para o sul, em busca de trabalho. (...) A exploração pecuária ocupou vastas áreas, absorvendo as pequenas propriedades. O processo de concentração de terras, que passou a ser a tendência atual do município, acentuou-se e o acesso ao crédito agrícola tornou-se cada vez mais difícil para os pequenos produtores. (...) Esse avanço da pecuária, no Ingá, em detrimento das terras para a agricultura foi, também até certo ponto, um reflexo da crise nordestina da década de 50 que levou enormes contingentes de trabalhadores rurais a condições de miséria extrema. (CAVALCANTI, 1993: 60-61).

É preciso destacar que os habitantes de Matão não viviam em um regime de moradia. Contudo essa quebra da concessão de terras lhes afeta diretamente, tendo em vista que eles possuem apenas a terra de moradia e, para a realização do trabalho agrícola, necessitavam – e ainda necessitam – da concessão de seus vizinhos. Esta é a maior de suas reclamações, os proprietários vizinhos transformaram tudo em pasto e eles não têm mais lugar para trabalhar, a exceção dos terrenos mais inclinados, que, segundo eles, têm pouca rentabilidade.

²⁵ MENEZES, 2002.

Na busca do sustento para as famílias, em outros lugares tem-se na região canavieira do estado de Pernambuco uma opção de trabalho. O outro movimento observado, a migração para o Rio de Janeiro, reflete o movimento populacional iniciado na década de 1930, de nordestinos principalmente para a região Sudeste. A industrialização e o desenvolvimento da região sudeste atraíram um grande número de nordestinos que buscavam no “sul” encontrar melhores condições do que as vividas em suas terras.

O espaço nordestino foi se firmando cada vez mais como fornecedor de mão-de-obra e de matéria-prima para a industrialização do Centro-Sul. A ultrapassada e estática indústria nordestina entrou em decadência por incapacidade de competir com a moderna e dinâmica indústria do Centro-Sul. (CAVALCANTI, 1993: 56).

Nos discursos dos moradores de Matão sobre suas vidas – tendo o trabalho como foco – são recorrentes as referências à condição de “sujeição”, de assujeitamento. No contexto da pesquisa, mesmo não sendo colocados diante de tais situações com a mesma intensidade da época dos pais e avós (remetendo ao início do século passado), tendo em vista que muitos possuem outras maneiras de garantir sua subsistência, diminuindo assim sua dependência dos proprietários de terras vizinhas, ainda revelam dificuldade e até, mesmo certo receio em discorrer sobre as condições as quais eram submetidos, o que remete a uma memória viva das duras condições de vida. Nos discursos, de modo talvez, bastante discreto, é possível perceber que sempre existiu aquele que se submeteu a certa ordem.

Sempre falam de estarem “sujeitos”. Condição que se remete à dependência e obediência. Contudo, houve uma quebra do pacto moral – quando do escasseamento de terras para o plantio e a substituição dos trabalhadores e seus roçados pelos pastos para o gado – e as alternativas encontradas foram a migração e mudanças internas à vida do grupo. A “sujeição” era necessária para conseguir trabalho e o trabalho necessário à manutenção da vida. O termo “sujeição” é colocado pelos entrevistados para designar a condição dos que aceitam a autoridade, ou seja, as exigências dos que possuem a terra e o capital necessário para cultivá-la. Qual seria então uma alternativa para os que não se “sujeitaram” ou não quiseram mais se “sujeitar”? Garcia Júnior apresenta o caso dos trabalhadores rurais que viviam no regime de moradia em Areia – PB:

Menciona a *sujeição* como causa principal do deslocamento maciço de *moradores* de Areia; embora também relacionada a nível de salário, a questão da *sujeição* não se reduz ao aspecto salarial. Para os *moradores*, sem ter como se defender frente às arbitrariedades dos *senhores*, privados dos meios de acumular e possuir bens materiais, e despossuídos do controle futuro de suas vidas, a partida em direção a cidades industriais, embora extremamente custosa, material e psicologicamente, podia se constituir uma alternativa viável. (GARCIA JÚNIOR, 1989: 75-76. Grifos do autor).

Apesar de Garcia Jr se referir aos trabalhadores que vivem na condição de “moradores”, o que não é o caso dos trabalhadores de Matão, é possível a associação à condição descrita por ele à vivenciada pelos trabalhadores de Matão. A falta de liberdade dos trabalhadores que é colocada por Garcia Júnior está principalmente diante dos moradores das terras dos grandes proprietários, que possuem uma condição mais frágil e, portanto, estão mais submissos à vontade de seus patrões.

No caso de Matão, eles não se apresentam enquanto “moradores”, pois conseguiram manter a liberdade de viver na terra deixada por seu ancestral mítico. Contudo, a submissão se coloca como a necessidade de aceitar as condições impostas pelos fazendeiros vizinhos. Apesar de possuírem a terra de moradia, o que lhes dá melhores condições que os chamados “moradores”, é importante destacar que se as terras disponíveis para o trabalho são muito distantes da moradia se tornam inviáveis para o trabalhador. Deste modo, mesmo que esse possua condições de arrendar, depende ainda da disponibilidade de terras para o trabalho e acaba por ficar preso a um baixo número de terras.

A “sujeição” do “morador” é muito determinante, contudo sendo negro e morando numa terra que não se mostra como titulada, garantir para si e para os seus a sobrevivência implica em relações de assujeitamento em algum grau. Cabe aqui também a hipótese de que a imagem que os negros de Matão têm de violentos²⁶ diante dos demais moradores das cidades vizinhas, pode também ser uma alternativa encontrada para a sobrevivência e garantia de relações de trabalho menos opressoras. No jogo das identidades negativadas, transmitir a imagem de valentes, briguentos e violentos pode apresentar uma forma de garantir sua terra, seu domínio sobre o espaço ocupado.

²⁶ Essa imagem será explorada no capítulo 3.

A não “sujeição” implica em falta de condições para o trabalho, em depoimento esse morador afirma essa posição:

Alguns que nem o pai dela mesmo aí e outros, meus tios, foi pra o Rio, entendeu? Os tios dela também, uns primos foi pra o Rio, mas nós mesmos vivia aqui mesmo na agricultura mesmo, botava roçado aí nessas terras, era bom. (Augusto, 45 anos).

Em conversa, o pai desse morador falou que, apesar de muitas vezes os proprietários ficarem com quase todo o lucro que se obtinha com a agricultura, eles tinham no trabalho um grande prazer. Ele contou as histórias dos “coronéis” que eram ruins apenas para os que não obedeciam as ordens, para os que obedeciam eles eram homens bons. Como essa família conseguiu se manter, sem precisar sair para longe, principalmente levando em consideração o fato de que a terra para o trabalho não foi sempre garantida? A resposta pai e filho sinalizaram: submeter-se era uma maneira de conseguir se manter trabalhando nas terras vizinhas.

Essa família representa o desafio de garantir a terra para colocar o roçado. Desafio esse que foi ficando cada vez mais difícil. Tendo em vista que o incremento à produção algodoeira – início do século XX – diminuiu consideravelmente a presença dos trabalhadores rurais. E, a partir da década de 1950, consolida-se a decadência da produção algodoeira: os proprietários das grandes terras passam a retirar seus moradores e desmanchar as parcerias para a expansão da pecuária.

Fatores mais amplos como a crise do algodão, o processo de pecuarização, somados a elementos como as relações de assujeitamento são essenciais para pensar os movimentos migratórios dessa região, porém é preciso considerar as trajetórias dos migrantes, diante das opções apresentadas. Silva (2005) chama a atenção para a necessidade de, durante a pesquisa, conciliar os fatores macroestruturais com as trajetórias dos migrantes. Desse modo é preciso pensar cuidadosamente a noção de migrante e considerar que não apenas elementos de ordem econômica estão presentes nessa definição.

Considera-se o migrante sob duas óticas: inicialmente trata-se de um(a) trabalhador(a) produzido(a) no bojo de determinadas relações sociais, as quais, muitas vezes, resultam de processos de violência e expropriação. Essa situação remete à análise das condições históricas

responsáveis por esses processos, em seguida, o migrante insere-se em uma realidade social, definidas por laços sociais (familiares, grupos de vizinhança, valores, ideologias, etc.), que o caracterizam como pertencente a um determinado espaço social e cultural. (SILVA, 2005: 53-54).

Em Matão, uma alternativa encontrada foi o trabalho com a cana-de-açúcar. Quase todos os moradores afirmam que eles mesmos, seus pais, seus irmãos mais velhos e seus maridos trabalharam no corte de cana, nas usinas em Pernambuco e na Paraíba. A cana-de-açúcar entrava e saía de suas vidas conforme a suas necessidades pessoais e a demanda de mão-de-obra nas usinas. Por exemplo:

Teve uma época que um bocado de rapaz solteiro eles via que o roçado num tava dando nada, no tempo que bateu o bicudo, que tinha a lagarta, que veio o bicudo, que ia relaxando tudo esse negócio de algodão, aí eles se debandaram tudo na palha da cana de fazer medo. (Simone, 48 anos).

“Cortar cana”²⁷ é um trabalho penoso, desgastante, encarado como ruim e desumano, demonstrando na leitura dos moradores do Matão, que a pessoa só o faz quando não tem outra opção melhor, portanto, quando havia algodão não era preciso sair para cortar cana-de-açúcar. Ao menos, é como colocam a questão hoje, embora, um senhor tenha descrito a situação como sendo de pobreza extrema. Porém, a cana-de-açúcar apesar de uma alternativa viável não se constituiu enquanto único caminho encontrado em Matão na busca pela manutenção da vida. Neste contexto, como opção, colocou-se diante deles a busca por uma vida melhor no Sudeste do país, especialmente o Rio de Janeiro. A este respeito exploramos a seguir.

O Rio de Janeiro: trabalho, sobrevivência e separação.

O fluxo migratório da localidade de Matão teve como principal destino a cidade do Rio de Janeiro, região Sudeste do país, e remonta às décadas de 1940 e 1950. O cenário deste lugar nas primeiras décadas do século XX não era dos melhores, os relatos demonstram a pobreza e o isolamento que reinava. Esse morador apresenta o cenário

²⁷Expressão nativa, que indica o trabalho da colheita da cana-de-açúcar.

dos irmãos de seus pais, remontando à meados do século passado, demonstrando que o Rio de Janeiro passou a se apresentar como uma alternativa à situação que viviam:

Naquela época foi dos mais antigo (referindo-se a um irmão de sua mãe). Mas irmão de minha mãe só tem dois vivo (...) com família grande, porque a família... Pronto. A família de meu tio mesmo (...) se morasse tudim aqui, ôxi menino, tinha nem espaço, tem não, tem meio mundo de filho casado, de neto. E tem uma coisa: é tudo filho aqui de dentro da comunidade, quer dizer naquela época como as oportunidade de sobreviver aqui era muito ruim aí foram p'ra o Rio e lá, conseguiu uma família lá. (Augusto, 45 anos).

Em oposição ao trabalho nos engenhos e usinas, a saída para o Rio de Janeiro representava a oportunidade de ganhar dinheiro. Deste modo, há relatos de homens que saíam em busca de salário, de juntar algum dinheiro e depois voltavam com o resultado de seu trabalho. Um morador afirmou que seu pai foi para o Rio de Janeiro 35 (trinta e cinco) vezes²⁸, o que mostra que para alguns o Rio de Janeiro se constituía enquanto uma alternativa temporária de sobrevivência. Na realidade sair para trabalhar na cana-de-açúcar ou em outros tipos de trabalho implica na mudança dos padrões de relacionamento e de subordinação, o que demonstra que algo se soltou na complexa trama desse campo.

Do ponto de vista dos que partem e dos que ficam, a viagem do migrante é construída pelos e com os sentimentos que são acionados quando instados a falar sobre a mesma. A partida é sempre encarada como um momento de sofrimento e de perda. Ao que parece, a pessoa ao sair reconhece que aquele lugar não lhe permite sobreviver dignamente e a busca por trabalho em outro lugar é mais que uma opção, é uma necessidade, implicando em perdas afetivas e, parece, no direito de reproduzir a si mesmo e ao modelo da comunidade. Assim esse senhor descreve os motivos da partida:

É, o motivo assim da pessoa deixar o lugar é atrás de uma vida melhor, né? Porque aqui, que aqui falta emprego, é... mesmo se quiser trabalhar na agricultura, falta terra p'ra trabalhar, falta recurso. Tem a terra, mas falta recurso, num é? Aí muitos *toma destino*, vamo p'ro outro canto, tentar vê se tem as coisa, se aprende uma profissão, p'ra

²⁸ O número é quase uma lenda: a realização de 35 viagens é praticamente impossível, pois é uma viagem por ano e num regime de exploração que pode ser inaceitável, para uma idade maior.

melhorar a situação, melhorar a vida. (Sebastião 50 anos).
Grifos nossos.

De acordo com Silva (2005) a migração deve ser pensada como um acontecimento histórico que atinge os que partem e os que ficam. Ela aponta para o fato de que os processos de partir e ficar, de migração – pois propõe pensar a migração enquanto um processo social – não podem ser reduzidos a simples complementaridade, ou apenas como estratégias de sobrevivência. Partir e ficar são relações complexas e o pesquisador deve estar atento às relações contraditórias “em que conflitos, perdas, separações, mortes, associam-se a reencontros, às voltas, às reconstruções culturais, etc.”. (SILVA, 2005: 54).

Há alguns momentos de intensa migração, principalmente a segunda metade do século passado. Esses anos representam uma transformação na condição de membro de Matão, ou seja, constroem-se relações diferentes entre nascimento, trajetória e a relação com a terra, aqui pensada enquanto território. A quantidade de pessoas fora é citada por quase todos os moradores em suas conversas, mais do que o número, o que chama a atenção é o fato deles demonstrarem que estão espalhados, que sua parentela se partiu:

Eu acho que a população aqui da comunidade no Rio de gente conhecido tem quase o mesmo tanto. Eu mesmo tenho tio, tenho tia que eu não cheguei a conhecer, eles foram... eu tenho prima que eu num conheço, desejo conhecer um dia, mas... Foram, meus tio tão lá desde antes de eu nascer. (Samuel, 36 anos).

Com os movimentos migratórios se forma um cenário bastante complexo: de um lado, a saída de alguns permitiu que os outros tivessem seu acesso à terra garantido, os que ficaram tiveram condições de construir suas casas e continuar morando em Matão, o que lembra que a migração pode ser encarada como uma maneira de garantir a reprodução social do grupo (MENEZES, 2002). A migração libera terras e pode aportar recursos, funcionando como uma renda monetária importante para a manutenção dos parentes com alguma autonomia. Por outro lado, é possível perguntar quais são os desafios que se apresentam aos mesmos quando tantos saem da vida cotidiana.

A forte migração ajuda a construir em Matão um cenário marcado pela partida de moradores e a busca por melhores condições fora dos limites da sua terra. Contudo essa busca por melhoria, no contexto da pesquisa, não remete mais apenas para fora da

localidade e é neste contexto que cabe salientar a importância do processo que envolveu o auto reconhecimento e as suas consequências.

As políticas públicas que beneficiam Matão, o reconhecimento e a luta por direitos diferenciados, abrem espaço para o exercício da identidade, que agora se faz a partir de elementos que nem sempre se mostraram com algum destaque. A organização política em torno da busca pelos direitos que lhes são conferidos proporciona, em certa medida, a ressignificação de um sentimento de pertença. A atribuição de uma identidade distintiva envolve um processo de organização da comunidade, não apenas organização política. Os habitantes discorrem sobre sua história, relações de parentesco e são confrontados por agentes externos que lhes demandam uma enunciação de suas diferenças, neste contexto, em que os moradores de Matão unem em torno de reivindicações, em que é necessária a demarcação de quem pertence ou não ao local, há um desdobramento claro em torno de um sentimento de pertencimento.

Percebemos que mesmo os migrantes que não voltam à Matão, são pensados como parte da história, segundo seus moradores, guardam sua terra na memória: morando perto de outros que vieram da mesma região; telefonando nos fins de semana e dando as notícias dos que não podem ligar para suas famílias e passando para estes as notícias que receberam de sua terra natal; acolhendo os que hoje querem ainda sair de Matão. João Pacheco de Oliveira oferece uma imagem que permite perceber os migrantes em sua relação com sua terra de origem:

A viagem é a anunciação auto-reflexiva da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”. (OLIVEIRA, 1999: 30).

Essa imagem enuncia a ligação entre sentimento de pertencimento e um território específico. Em Weber o sentimento de pertencimento a um grupo é fundamental na construção de sua identidade, este sentimento pode encontrar-se intimamente ligado a fatores, como, por exemplo, o parentesco. A construção da identidade étnica através do sentimento de pertencimento à comunidade, forma o grupo enquanto comunidade para ação. (WEBER, 1991: 270).

Todavia não afirmamos aqui que os migrantes saídos de Matão desejam voltar ou mesmo que eles voltarão a morar lá algum dia. Estes são processos complexos diante

dos quais o posicionamento não pode ser tão simples. Acreditamos, bem como Oliveira, que existe a ligação, um elo que alimenta o sentimento de pertencimento a essa terra. Como ele coloca: “A ‘viagem da volta’ não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta)”. (OLIVEIRA, 1999: 31).

Capítulo 3. Apresentando Matão: história e memória.

Nos primeiros contatos, em virtude da realização do RTID, uma das nossas preocupações foi a procura da existência de documentos que comprovassem a posse da terra. Segundo os habitantes de Matão tais documentos não existem. A equipe realizou também pesquisas em cartórios da região à procura do histórico de posse destas e de terras vizinhas, contudo não conseguiu chegar à certeza alguma nestas pesquisas.

Mesmo que documentos fossem encontrados, nos questionamos qual a validade destes para a reconstrução de uma história desse lugar. Os documentos não devem ser encarados como fatos, mas sim como elementos que, submetidos à análise e considerando seu contexto, fornecem dados. Tendo em vista que muitas transações eram realizadas apenas verbalmente não chegando a ser oficializadas em cartório, refletindo o fato de que pessoas pobres e analfabetas realizavam negócios muitas vezes baseados apenas na “palavra” que, num contexto em que o domínio da leitura e da escrita era pequeno, era mais valiosa que os documentos.

Os documentos não conseguem refletir o relacionamento de Matão com as terras vizinhas. Lugares de importância na construção de sua história, que fizeram parte de seu cotidiano e, no entanto, são oficialmente pertencentes aos seus vizinhos: os riachos nos quais as mulheres lavavam roupa; as terras usadas para o plantio de seus roçados; caminhos e passagens conhecidos e usados por todos nos dias de feira nas cidades vizinhas. Desta maneira o trabalho consistiu em buscar o discurso dos moradores para a (re)construção da história do grupo e sua ocupação neste lugar.

A memória se apresenta enquanto o exercício de guardar, mas também – e igualmente importante – esquecer. Maurice Halbwachs (1990) demonstra a importância de observar a memória como um fenômeno construído, não individualmente, pois como ele relata “nunca estamos sós”²⁹, mas coletivamente, mediante as mais diversas experiências com outros. Estes “outros” podem ser as pessoas com as quais nos relacionamos fisicamente, os atores dos livros que lemos, pintores e arquitetos de obras que admiramos, enfim nunca estamos sós, pois sempre há a referência à presença de alguém nos lugares em que nos encontramos.

Michael Pollak (1992) sobre a construção da memória afirma que:

²⁹ HALBWACHS, 1990: 26.

Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. (POLLAK, 1992: 204).

O fato de que a memória é construída, passando por um trabalho de organização que pode ser consciente ou não, chama a atenção para outro ponto destacado por Pollak: a memória é seletiva. Nem tudo que é vivido é guardado, Halbwachs (1990) ressalta a relevância do significado dos acontecimentos: ao encontrar um velho conhecido da escola, exemplifica, se não compartilhamos o mesmo sentimento dele com relação aos momentos, por mais que seus relatos sejam precisos, não nos despertarão as lembranças. É preciso ser parte do grupo, para que as memórias façam sentido.

É através desses elementos que olhamos os discursos dos moradores de Matão na busca de uma (re)construção da história do grupo, pensando e procurando compreender a ocupação e permanência nesse lugar. Esse processo de (re)construção não foi simples, guiados pela noção – um tanto ingênua e pouco problematizada da realidade – de que os mais velhos são, por excelência, os guardiões da memória de um lugar, nos deparamos com um local com poucos idosos, por outro lado os jovens, com os quais tínhamos mais contato, nos ajudaram com as informações iniciais que foram acrescidas nas conversas que tivemos principalmente com o Senhor Pedro, que conta com mais de oitenta anos.

Como diz Pollak, referindo-se à pesquisa realizada com mulheres deportadas pelo nazismo, falar sobre sua própria vida não é algo comum para as pessoas é preciso que sejam instadas a isso (POLLAK, 1992). E, a partir das questões em torno da ocupação e posse desta terra, os discursos eram construídos em torno de uma figura que, ao chegar à Matão constrói e se apropria de uma terra que passa a ser então pensada como sua e, depois de sua morte, de seus descendentes. Quanto a isso é preciso ressaltar que, instados a falar de sua história e da história da posse de sua terra, os moradores apresentam um discurso que, através do passado, justifica sua presença e o fato de hoje serem donos do lugar.

A história da chegada de um homem negro e livre, chamado Manoel Rufino dos Santos³⁰ a este lugar que era uma mata virgem, e por isso a denominação Matão, por volta de fins do século XIX. Manoel Rufino é reconhecido por todos como o fundador do grupo e, apesar das discrepâncias encontradas nas narrativas, sua presença figura como elemento primeiro. Neusa Maria Mendes Gusmão (1999) ressalta que as histórias podem conter discrepâncias, contudo, representam o lugar e a ocupação deste lugar por uma família.

Cada grupo social tem, assim, em seu seio, algo irreduzível só seu, que consiste num investimento inicial de sua existência e de seu mundo, que nem sempre é ditado por fatores reais, mas que dá a estes sua importância e lugar. (GUSMÃO, 1999: 144).

Em Woortmann, E. (1995) ao contarem a história de ocupação do Sítio de Lagoa da Mata no estado de Sergipe, ela foi informada que o fundador Manoel Barreto chega a um lugar de “natureza”, de mata e, a partir do trabalho, torna essa terra sua. Ele transforma esse lugar em um lugar de moradia através de seu trabalho, ele cria um mundo para ele e para os seus. As semelhanças na história permitem perceber a centralidade do trabalho na criação do “mundo” e a necessidade de ressaltar que o fundador do lugar transformou e ocupou este lugar que passa a ser a terra dele.

Manoel Rufino chega a esta terra acompanhado por um irmão, Antônio Grande e uma irmã, Edwiges³¹. Seu irmão casou-se e foi morar em outras terras e sua irmã morreu sem casar ou deixar filhos. (GRÜNEWALD, 2009:78). Esse homem se constitui nos discursos enquanto uma figura quase mítica, dono de grande extensão de terra, de gado, homem rico e figura de autoridade sobre seus parentes. Sobre ele contou Pedro em uma de muitas conversas em sua casa:

O dono véi desse lugar aqui, finado Mané Rufino, pelo que eu via meu pai dizer, ele era rico, ele era rico, essa terra daqui até lá acolá na serra, por esse meio de mundo, por aqui, por dentro das serra. Gado, gado, a casa dele disse que era ali, onde tem aquele grupo, mas ele, de vez em quando ele mandava papai... aí soltava bicho aqui dele tinha gado, tinha cavalo e tudo... (Pedro, 86 anos).

³⁰ O nome verdadeiro do fundador foi mantido, tendo em vista que, na memória das pessoas, ele figura como um ser quase mítico e sua identificação não compromete ninguém, pois todos os moradores de Matão remetem sua ascendência a ele.

³¹ Os nomes originais dos irmãos do fundador foram igualmente mantidos.

Em outro momento, Pedro fala sobre o algodão, atividade produtiva de importância em toda Paraíba:

(Manoel Rufino) Deixou uma casa quase do tamanho daquele armazém, daquela casa, daquela sede, (referindo-se ao prédio da Associação dos Moradores) num era daquele tamanho não, mas era muito grande, não sei quantos quartos. Deixou parece que três quartos, empastado de baixo a riba e as portas fechadas com tela, tela de arame (...) três quartos cheio de um ano pra outro deixava, de algodão. A casa dele não faltava, mas ele tinha dinheiro, o nego véi. (Pedro, 86 anos).

A imagem de Manoel Rufino como fundador é sustentada não apenas pela sua riqueza de homem possuidor de gado, mas também sua imagem de homem trabalhador e sua autoridade diante dos outros habitantes de Matão, todos seus filhos e sobrinhos:

Já tudo casado, ele mandava chamar, quando um demorava a chegar da feira, ele vinha lá em casa e perguntava, perguntava a mamãe, perguntava a Doninha, perguntava a essas mulher que tinha (...) tudo esse povo. Os homens era tudo sobrim dele, mas escutava e o que ele dissesse era mesmo, tinha que ser e se dava assim. (Pedro, 86 anos).

A região que estes irmãos se fixaram era conhecida antigamente pelos vizinhos por “Pirauzinho dos negros” certamente devido às relações estreitas de seus moradores com a fazenda Pirauá, que se situa próxima à Matão. Atualmente, o passado é acionado na tentativa de legitimar os discursos, as pessoas buscam uma maneira de estar conectados ao fundador. A terra pertenceu a Manoel Rufino que a deixou para filhos e sobrinhos e descender dele significa ter direito à terra.

A história do lugar, no discurso de Pedro, se confunde com suas memórias, com a história de sua vida, é nela que ele busca os elementos para a (re)construção da história de Matão. E é nesta história que encontra os elementos que definem o seu lugar. Desde cedo deixou claro possuir parentesco direto com o fundador, o que permite ver que através da construção do relato, o indivíduo define o seu lugar na coletividade e sua relação com os outros. A história do lugar que se confunde com a história da pessoa, é o que demonstra Gusmão:

A história da terra, construída pelo homem, é sua própria história. Aquela que faz dele um sujeito singular, membro de um grupo, parte ativa de um espaço e lugar pelo qual transita. Espaço e lugar no qual constrói a percepção de si mesmo e dos demais, os que aí estão e com ele partilham a existência. Uma existência sua e de seus iguais. (GUSMÃO, 1999: 144).

Os “negos” do Matão.

Matão ou, como era conhecido, Pirauzinho dos Negros, é reconhecido pelos seus vizinhos como uma localidade de negros. No decorrer da pesquisa nas viagens aos municípios de Mogeiro, Gurinhém, Juarez Távora, em conversas informais nesses lugares tivemos a oportunidade de perceber como estes são vistos pelos seus vizinhos. O trecho a seguir foi retirado de um texto divulgado pela Prefeitura Municipal de Mogeiro, conseguido na biblioteca municipal da cidade e era utilizado nas escolas para ensinar sobre a história do município.

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, eles chegaram a 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, precedentes da Fazenda dos João Ludovico de Melo Azedo, denominados Fazenda do Mata Negro. (Resumo Histórico sobre o Município de Mogeiro: 15).

O texto é impreciso e fantasioso. Retrata uma concepção dita histórica, na qual há algumas representações construídas acerca do lugar do negro. Mostra uma idealização, não apenas do negro no passado, como o que fugia, se embrenhava na mata e lá permanecia isolado e incomunicável, além de ameaçador, mas também de Matão hoje, como reflexo destas características.

As falas dos moradores de Matão sobre a tristeza e sentimento de revolta por terem sido durante anos vítimas de preconceito e discriminação, principalmente nas cidades e sítios vizinhos, estiveram presentes em toda a pesquisa. Aos “negos”³² do

³² Há uma clara diferenciação dos usos das palavras “nego” e negro. A primeira é usada no cotidiano, para identificar, nomear e até ofender as pessoas, é também associada ao preconceito, pois os “de fora” se

Matão” são associadas imagens de alcoolismo e violência. Nas cidades e sítios visitados sempre as pessoas diziam conhecer alguém do Matão e que se dão bem com os moradores de lá, mas que “a cidade” ou “os outros” os discriminam e os tratam pejorativamente como “negos do Matão”.

Em uma das estadas na comunidade, se desenrolou uma cena que ilustra situações de preconceito decorrentes da visão que alguns moradores da cidade têm de Matão e a indignação e tristeza dos habitantes em serem vítimas de situações discriminatórias.

Em uma manhã, chegou um carro e, como geralmente acontece, parou na casa de Heitor e Isabel. Vinham duas mulheres da cidade de Gurinhém, uma já conhecida, por ser membro da pastoral familiar e uma amiga dela. A primeira afirmou que o objetivo da viagem era matar as saudades do lugar e dos conhecidos e apresentar Matão à amiga. No final, ela confessou que uma das motivações era convidar Manoela, filha de Isabel e Heitor, para candidatar-se à vereadora no município de Gurinhém.

Quando se preparavam para partir, uma das mulheres que não conhecia o local, revelou o seu agrado, afirmando que voltaria mais vezes e que tinha gostado demais do lugar, traria até seus filhos. Nesse momento disse que ia fazer uma confissão e contou que, no passado, decidiu um dia vir à Matão para realizar uma festa para as crianças e já a caminho foi enfaticamente desencorajada por moradores de Gurinhém que lhe disseram que Matão era um lugar perigoso para estranhos, que ela poderia ser vítima de violência, pois é um lugar onde não se deve ir sozinho.

Depois da saída delas, Isabel, com sua costumeira franqueza, relatou todo o seu desagrado. Segundo ela, isso era recorrente, pois as pessoas de Gurinhém, mesmo conhecendo-os sempre os tratavam mal e, por ela, quando políticos aparecessem à procura de votos o certo seria tratá-los da maneira que as pessoas dizem que eles se portam, mas, afirma ela, em Matão as pessoas são educadas. O principal motivo de sua raiva era que, segundo ela, as pessoas de Gurinhém os conhecem, frequentam as mesmas escolas, as mesmas festas, mesma feira, trabalham juntos, mas continuam a reproduzir imagens falsas de Matão. Sua filha Manoela confirmou suas palavras, mas disse que isso estava mudando e a situação estava melhorando.

referem aos habitantes de Matão como “negos”. “Nego” é sempre o outro, quando se referem a eles próprios, usam a palavra “Negro”, claramente difundida pelo trabalho do movimento social, é bastante utilizada pelos moradores para definir a si mesmo como “negros” e à Matão, como comunidade Negra. Aparece, geralmente em entrevistas, reuniões da associação e momentos de conversas sobre os processos referentes à questão quilombola.

Esse episódio permite perceber que a comunidade de Matão, representa, diante da população da cidade com a qual mantém as mais estreitas relações, um grupo diferenciado. Os problemas eram mais recorrentes: na escola, no trabalho, nos dias de feira e nas festas eram ouvidos insultos. Até mesmo com algumas localidades vizinhas, com as quais mantém relações de parentesco e trocas matrimoniais, há queixas sobre ofensas sofridas.

O Matão dos negros.

Além do preconceito, a pobreza e a falta de informação eram consideradas os maiores problemas enfrentados pelos que moravam nesse local. Poucas casas, todas de taipa, sem açudes, muito mato ao redor e sem energia elétrica³³: esse era o Matão da infância dos mais velhos. Instados a contar sobre suas vidas alguns elementos marcam as narrativas destes: a pobreza, o trabalho e o medo. Estes elementos aparecem nas construções narrativas sobre o passado, em alguns momentos há contradições e confusões de datas e épocas, contudo, a partir destes pontos continuaremos a (re)construção da história de Matão e a permanência destas pessoas neste lugar.

O cenário de pobreza é marcante na memória de Matão. Pobreza representada por moradias ruins, a incapacidade de comprar bens de consumo e, principalmente, a dificuldade do chefe da família de gerir e manter sua casa e seus filhos dignamente. Nas narrativas a pobreza aparece, geralmente, conectada à falta de alimentos e à falta de roupas. As roupas são elementos muito importantes, demonstram melhoria nas condições de vida e são muito valorizadas no cotidiano.

A situação de pobreza, somada às relações tradicionalmente construídas com a vizinhança, estabeleceram padrões de condução das relações de trabalho. O trabalho permeia o relacionamento dos habitantes de Matão com a maioria de seus vizinhos. A extensão atual das terras e seus recursos permitem que o espaço de Matão seja usado apenas para a moradia, o trabalho na agricultura depende do arrendamento ou ainda da cessão dos proprietários das terras vizinhas.

Um dos primeiros fatores que aparecem nos depoimentos que caracterizam esta relação com os proprietários de terras vizinhas é a percepção da situação vivida como sendo de submissão. Até meados do século passado, os moradores afirmam ser

³³ A energia elétrica chegou no final da década de 1980.

“submissos” aos proprietários de terras vizinhas às da comunidade. Nas falas, alguns dos moradores referiram-se a estes proprietários com termos que demonstram essas relações: coronéis, “grandões de antigamente”, patrões. Carvalho (1997) demonstra que sobrevive, até os dias atuais, a existência de um mandonismo, ou seja, o exercício do poder a partir de estruturas oligárquicas e personalizadas. O “mandão”, o “coronel”, ou o “patrão” geralmente possui o controle da terra o que limita o acesso a este bem necessário à sobrevivência, mais que um sistema, esse mandonismo se configura enquanto característica da política nacional.

Os “coronéis” daquela época se fazem presentes nas falas ouvidas durante a pesquisa, permitindo dizer que eles sobrevivem até hoje na memória das pessoas. As relações de trabalho as quais eram submetidos os moradores de Matão, como muitos outros da mesma região, os obrigavam a negociar apenas com os donos das terras nas quais eles plantavam. O contrato implicava numa dívida moral que lhes exigia uma fidelidade extensa, não lhes permitindo contrabalançar comparando-o a outros que oferecessem os mesmos produtos do mercado. Estes ofereciam as condições necessárias ao plantio e manutenção do roçado e o trabalhador ficava obrigado a lhe vender a produção, venda esta que acontecia nas condições determinadas pelos fazendeiros. O pagamento dos empréstimos era muitas vezes realizado com a colheita, aumentando a dependência do trabalhador para o financiamento da safra seguinte.

Chegava lá olhe lá em seu Mané – isso eu digo por que eu vi – olhe, farinha, feijão, milho, fava, dinheiro, ferramenta, boi. Passava ali naquela estrada ali dez, doze, quinze boi que ele mandava p’ra trabaia de cultivador, dava pra buscar ali, o véi Santino ia buscar. Dez, doze boi, só p’ra cada quá o seu, o nego amansava, amansava, trabaia um ano, aí ficava... (...) Agora algodão só vendia a ele lá, só vendia algodão lá no Mendonça. Sujeito. (Pedro, 86 anos).

Pedro apresenta uma realidade na qual a terra e os meios necessários para cultivá-la se encontravam nas mãos de poucos, esta se configurava enquanto uma das bases sobre a qual a sujeição dos trabalhadores se sustentava. Aos trabalhadores era praticamente vedado o acesso a terra sem ser por intermédio destes que se constituíam sempre como patrões e a submissão a eles era uma maneira de viabilizar o acesso à terra e era permeada por (re)sentimentos mistos como respeito e temor. Assim sendo, nos depoimentos há descrições dos “senhores” nos quais se encarnam qualidades

antagônicas, fazendo-os aparecer em determinados momentos enquanto bons homens que ajudam na hora das necessidades e, em outros, são homens cruéis que fazem as leis da região a seu modo.

Era ruim e bom [referindo-se a um antigo fazendeiro da região]. Era ruim porque ele era muito afoito e valente e coisa. Mas o quê? Nego que nunca tinha dado uma semana de serviço no roçado, um dia no roçado e os resto era alugado aos outros; botava roçado na terra dele, ele sustentava o inverno todim de feira. Num trabalhava um dia fora que ele não queria, aí quer dizer que, se você chegasse lá e dissesse “eu quero um roçado”. Se você dissesse: “eu quero cinquenta braças, ou duas cinquenta”, ele dizia logo: “você é um preguiçoso, porque você num bota”... Aí você que tinha o mei de você responder: “eu num boto *coroné* porque eu num posso, num tem dinheiro pra fazer feira” ele dizia: “venha buscar, tem dinheiro, tem dinheiro”. Trabalhava o ano todinho no roçado, quer dizer que isso aí, num dava um dia alugado a ninguém. (Pedro, 86 anos). Grifos nossos.

Essas relações sociais de dependência/subordinação configuraram o cenário vivido pelos moradores de Matão, onde o “patrão” é designado “coroné”, sendo este o personagem que, ao fornecer dinheiro para o plantio, ao suprir a família do trabalhador com a alimentação, além de ser visto como um socorro diante de emergências, se configura assim uma totalidade social. A ajuda não era gratuita e os moradores sabiam disso, esse “coronel” queria em troca a sujeição dos que ele ajudava. Mais que obrigá-los, conseguia a obediência dos moradores através de um complexo processo que tinha como resultado a associação a ele de sentimentos como medo, respeito, gratidão, obrigação. “Era o senhor que, graças à prática de dons que instauram dívidas morais, ligava os indivíduos a si numa relação de submissão, relação essa que engendrava (...) a esperança de novas recompensas”. (GARCIA JÚNIOR, 1989: 42). A dívida contraída com o dono da terra era uma dívida moral, o dinheiro era apenas uma face deste relacionamento.

Desta maneira, até hoje há a complexa relação de dar e receber em Matão. Um exemplo que ilustra bem essa situação é o fato deles plantarem nas terras de um proprietário da região sem pagar o chamado “foro”, o aluguel da terra. O plantio é feito nos terrenos mais inclinados e, no final da colheita, eles têm que deixar a palha do

milho colhido para o gado do proprietário da terra³⁴. Mesmo o trabalho sendo árduo e as condições do “contrato” desvantajosas ao pobre, era ainda preferível trabalhar no roçado próprio, mesmo devendo ao dono da terra do que ser obrigado a “trabalhar alugado”.

O assalariamento, a troca do dia de trabalho na terra de outrem por dinheiro, é um dos últimos recursos a que um chefe de família se submete, demonstrando que este possui pouco ou nada. Klaas Woortmann (1990), ao tratar da “*campesinidade*”, enquanto uma qualidade que, segundo ele, está presente, em maior ou menor grau, em grupos distintos, retrata que esta representa uma ordem moral, um modo específico distinto da ordem da modernidade. As noções de reciprocidade e honra são essenciais para a compreensão dessa “*campesinidade*”. O ensaio apresenta o Sítio enquanto um território de reciprocidade, no qual as relações mercantis, apesar de presentes, não são dominantes.

(...) *viver do alugado* é a negação da condição de dono. Viver do alugado é o *cativoiro*, a negação da autonomia no processo de trabalho. O assalariamento na fazenda ou no engenho é *cativoiro*, é *sujeição*, tal como na Colômbia é *humilhación*. (WOORTMANN, K. 1990: 29). (Grifos do autor).

O “espírito de reciprocidade” é pensado em oposição à conduta individualista, ao fetiche da mercadoria, dominante nas relações. Este espírito é a negação do negócio e, portanto não se deve negociar, nem mesmo assalariar um “pai de família”. Ele demonstra que o assalariamento é para os mais pobres, os filhos, os mais jovens, não se assalaria um parente, especialmente se este for chefe de família. Deste modo os momentos em que trabalhar de alugado era preciso não eram bem vistos e representavam momentos de crise.

Os chamados de “coronéis”, os donos, proprietários, aparecem nos discursos de muitos moradores, num misto de medo e respeito. Estas relações estão de tal modo enraizadas na memória dos moradores, que até hoje, quando relatam algo a tal respeito, revelam o receio, o temor de que qualquer opinião traga como consequência uma punição, como as que eles presenciaram ou foram ensinados a temer.

Quando a pesquisa para a elaboração de RTID já tinha acabado, na sala de uma das casas várias pessoas se encontravam nos revelaram que muitos não falaram porque,

³⁴ Prática que é vista por muitos de forma ambígua: por um lado é um favor já que não é preciso pagar, por outro sabem que tem que deixar a terra pronta para o gado. Essa prática foi descrita no capítulo 2.

ao contar o que viveram, temiam que suas histórias fossem ouvidas por outros e sofressem algum tipo de retaliação. Esses fatos chamaram atenção para a importância do silêncio. Pollak (1989) afirma a importância do silêncio e do “não dito” na construção das narrativas e da memória. O que é esquecido varia, não é estanque e observa que os silêncios nas entrevistas realizadas em pesquisa com mulheres sobreviventes de um campo de concentração, mais que esquecimento, representam uma seleção do que deve ou não ser falado, deste modo “o silêncio sobre si próprio – diferente do esquecimento – pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou real) para a manutenção da comunicação com o meio-ambiente”. (POLLAK, 1989: 14).

Arruti (2006) em pesquisa realizada em Mocambo, Sergipe, afirma que nem sempre a memória está disponível imediatamente para o preenchimento de lacunas. Há, em alguns casos, o que ele chama de “*Ethos* do silêncio” em alguns lugares nos quais a transmissão de algumas informações e lembranças é pensada não como valor, mas sim como risco, desta maneira silenciar é parte de um *ethos* incorporado. (ARRUTI, 2006: 212).

O discurso dos moradores marca como momento de ruptura desse medo e da exploração o ano de 2001. Foi neste ano que os moradores da comunidade começaram a ter contato com agentes dos movimentos sociais que trabalham com a questão negra. O capítulo quatro explorará com mais cuidado essa questão.

Capítulo 4: A Honra na Construção dos lugares³⁵.

Esse capítulo representa a tentativa de descrever o cotidiano, a vida em Matão. Nele, o objetivo é buscar expressar as vivências dos moradores e dessa forma destacar os elementos que lhes permitem permanecer na terra ocupada inicialmente pelo seu antepassado e reproduzir grupo de tal modo que hoje mostram como família ou como comunidade. Através da honra e da participação ou não nas agendas quilombolas, tecemos as ideias no intuito de demonstrar lugares e posições, padrões e representações que apresentam Matão.

Para a condução deste capítulo, trago a figura que considero a condutora nas vivências cotidianas de Matão, Isabel. Isabel é uma personagem de destaque dentro da comunidade, funcionária da escola local, parteira – apesar de rejeitar essa alcunha -, tia de muitos dos meninos que correm pelo Matão e madrinha de tantos outros. Tanto ela como seu marido, Heitor, são nascidos em Matão e seus filhos moram ainda nos limites do sítio Matão. Antes de apresentar com mais cuidado Isabel, é preciso retratar o modo como nos conhecemos e como se desenvolveu a nossa relação, tendo em vista que foi o relacionamento e a acolhida em sua casa que permitiu a condução da pesquisa de campo e a construção de um objeto de pesquisa. É preciso também deixar claro que percebo que, ao nos inserir em uma casa passamos a ser apresentados nos círculos pela família que nos acolhe, e, portanto, deixamos de perceber com clareza outros eixos e outras pessoas.

Nosso primeiro encontro aconteceu na primeira reunião em Matão no ano 2008 na sede da associação dos moradores que contava com a presença da equipe do professor Rodrigo Grunewald, antropólogo responsável pela elaboração do RTID; a antropóloga funcionária do INCRA, Maria Esther; Carolina e Francisco³⁶, representantes do movimento social e diversos moradores de Matão. O filho mais velho de Isabel, Artur era à época presidente da associação dos moradores e sua filha Sofia era membro da diretoria, ambos estavam presentes e Artur sempre à frente, se tornou nosso anfitrião. Nesse cenário, Isabel chamou a atenção por se colocar diante de todos na reunião claramente contra o processo de demarcação de um território que fosse além

³⁵ Neste capítulo, resolvi escrever me colocando mais pessoalmente, tendo em vista, a intimidade das experiências vividas em sua construção, portanto me utilizo mais fortemente da narração em primeira pessoa.

³⁶ Tendo em vista a proximidade desses atores com Matão e a personalidade das relações e das falas que ouvi a respeito deles, optei por identificá-los também por nomes fictícios.

dos limites atuais do grupo, revelou-se receosa de ser confundida com membro do Movimento Sem-Terra e afirmou que, para ela, o único meio legal de conseguir mais terra seria através da compra, o que poderia ser feito com a ajuda de projetos ou financiamentos.

A postura de Isabel foi muito clara diante da situação e, conseqüentemente, de nossa equipe de pesquisa. Recebeu a equipe muitas vezes em sua casa, contudo diante de assuntos relativos ao relatório demonstrou não querer envolvimento. Certa vez, uma tarde recolhendo dados para a construção do relatório, chegamos ao “terreiro” de sua casa e ela rapidamente pediu que nos trouxessem cadeiras e conversou conosco, contudo, quando iniciamos os questionamentos ela chamou seu filho Artur e lhe lembrou de algo que tinha combinado com ele na nossa ausência, deixando claro que não queria falar conosco e não iria contribuir para a realização da pesquisa.

A presença de Artur foi constante e a proximidade desenvolvida foi fator determinante na escolha do local de hospedagem. Nas primeiras viagens realizadas no momento pós-relatório fui recebida em sua casa como uma visita, tendo em vista que são muito acostumados a receber visitantes, pesquisadores, curiosos e militantes e estes se hospedavam justamente nessa casa antes de ser construída a sede da associação de moradores. Uma visita sempre gera curiosidades. No meu caso a curiosidade era principalmente acerca de meu trabalho e logo fui enquadrada na categoria de estudante que precisava fazer seu trabalho da faculdade, foi construída certa empatia com Isabel, pois dois de seus filhos faziam também curso superior, o que era, para toda a família motivo de orgulho, mas também gerava um esforço coletivo por conta das despesas com o curso e também a necessidade de mobilizar pessoas para transportá-los para a cidade nos dias de aula.

Foi nesse contexto que realizei a monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais no ano de 2009. Os contatos com Isabel e sua família nunca cessaram, sempre telefonava ou aparecia para um almoço no domingo. Contudo, foi apenas depois de meu casamento que consegui decididamente ser adotada como uma de “suas meninas” – suas filhas. A entrada em Matão como mulher casada permitiu uma inserção maior em alguns lugares, consegui entrar nas casas e conversar com suas donas de maneira mais igualitária – tendo em vista que “moças” e mulheres casadas não têm muitos assuntos em comum – consegui entrar até nas cozinhas de algumas casas, espaços que são reservados apenas aos mais íntimos. Mesmo assim consegui manter meu contato com os

jovens através, principalmente, da filha mais nova de Isabel, Manuela (que é solteira ainda) que é muito ativa, participa da associação, organiza reuniões da igreja.

E foi justamente a partir desta aceitação na casa de Isabel, sendo apresentada às pessoas sempre como uma estudante que faz trabalhos no Matão e, depois, como uma de suas “meninas” que mora fora, que consegui começar a perceber as distinções, as diferenciações entre pessoas e lugares, as posições ocupadas e os discursos construídos dentro de Matão. Como já disse anteriormente admito que, ao me hospedar em uma casa acabo sendo apresentada mais claramente ao círculo de sociabilidade destas pessoas. Um dos importantes momentos que denotaram a minha aceitação como pessoa querida – mais que uma visita – na casa de Isabel e, portanto, no Matão foi ser convidada para o casamento de sua filha Sofia.

Casamento e honra.

A importância do casamento de Sofia, filha de Isabel, deu-se não apenas pelo que acredito ter sido a minha aceitação nesse lugar, mas porque nele e em momentos posteriores, nos quais tive a oportunidade de falar com as pessoas sobre este casamento, consigo perceber padrões e representações estabelecidas sobre família, honra e os diferentes papéis ocupados pelas pessoas neste contexto.

Os rituais são momentos relevantes para o social. Victor Turner em seu “Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu” (2005) percebe a centralidade dos rituais para a coesão social. Através da observação e análise dos rituais ndembus ele demonstra como os rituais atuam como momentos de resolução de conflitos, reforço da coesão e também como orientam as pessoas na condução de sua vida, no lugar que ocupam dentro do grupo no qual vivem.

Os rituais, para Turner, possuem a capacidade de resolver conflitos. Através do ritual de iniciação das meninas – *Nkang’a* – que ocorre ao redor de uma árvore chamada de Árvore Leiteira ele percebe como os conflitos da matrilinearidade são expressos, embora não sejam mencionados. A exclusão dos homens, a zombaria através de canções rituais, o afastamento da mãe da menina que está participando do ritual no momento, representam conflitos presentes na constituição do grupo e, de certo modo, os exteriorizam, os “exorcizam”.

Há também o ritual *Ihamba*, um ritual de cura. Segundo os ndembu esse ritual só tem eficácia se as pessoas que estão ao redor do paciente expressem ritualmente as hostilidades que possuem contra este. Essa “confissão” expõe os sentimentos ruins dos envolvidos à ação ritual e retira deles os desejos revoltosos readequando-os aos costumes. Nesse aspecto é relevante perceber como o ritual reafirma as normas sociais ao ensinar ao indivíduo como se portar, fazendo com que ele não esqueça das regras e, muitas vezes, preparando-os para agir nas situações.

Influenciado, principalmente por Arnold van Gennep, Turner se dedica aos estudos dos chamados rituais de passagem. Os ritos de passagem são os que marcam uma mudança de status do indivíduo. Mesmo presentes em todas as sociedades esses ritos, nas sociedades tribais, são bastante desenvolvidos e através dessa expressão é possível perceber com mais clareza as partes que o compõe. Os ritos de passagem possuem três momentos: a separação ou retirada do indivíduo do contexto, o lugar que ocupa na estrutura social; a liminaridade, momento em que sendo despojado do lugar que ocupava, o indivíduo ainda não tem um novo lugar, não se encaixou novamente e, por fim, a reagregação a uma nova posição. A atenção de Turner se volta especialmente para os ritos que possuem um período liminar bem desenvolvido, a margem marcada e prolongada, como é o caso dos ritos de iniciação ndembu.

O jovem submetido a um ritual de iniciação é retirado do convívio com sua família e segregado, fica assim invisível. Ele não está mais em sua antiga posição social e ainda não possui uma posição nova. Os símbolos que representam esse momento são de duas maneiras: símbolos que representam morte e a decomposição (pois os neófitos não possuem mais uma classificação) e símbolos que representam a gestação e o parto (porque estes possuirão uma nova classificação). Esses seres são ambíguos: não estão vivos nem mortos e estão vivos e mortos, representam a confusão das categorias de classificação. A liminaridade é um momento em que não existe estrutura, esta é a negação da estrutura, mas é de onde esta surge, e é onde as configurações da sociedade são aprendidas, formuladas, ensinadas.

Turner visita as reflexões de Mary Douglas para explicar a condição dos neófitos. Douglas afirma que o que não está claro tende a ser visto como impuro pela sociedade. Os neófitos são sempre vistos como contaminados, impuros, são segregados e muitos não podem nem sequer vê-los. A estrutura do período liminar é muito simples, existem apenas os neófitos e seus instrutores, os neófitos abandonam tudo que possa

distingui-los uns dos outros: roupas, relações de parentesco; entre eles há igualdade absoluta e total submissão dos neófitos aos seus instrutores. A simplicidade dessa estrutura contrasta com a complexidade e a riqueza dos símbolos no período liminar.

Segundo Turner o centro da liminaridade é o ensinamento: a comunicação dos *sacra* que ocorre através de exhibições, ações e instruções. Os *sacra* podem ser máscaras, vestes rituais, objetos como vasos. A comunicação destes é o ponto central do ritual porque se acredita que depois que um indivíduo conhece os *sacra* sua natureza se modifica e ele torna-se outro tipo de ser humano. Os processos de liminaridade apresentam as peças que constroem a cultura no momento em que o indivíduo sai da estrutura e antes de tornar a ela. Nesse contexto é possível pensar claramente o casamento enquanto um ritual de passagem. As condições de namorados, noivos e casados refletem momentos rituais cercados por expectativas, regras e ensinamentos.

O casamento não é um simples acerto entre os noivos, Ellen Woortmann (1995) destaca como o casamento entre colonos da região Sul do país e sitiantes da região Nordeste é de interesse do grupo e é construído por esses grupos, levando em consideração a relevância do parentesco para o uso e a posse da terra. Casamentos são, grosso modo, estratégias coletivas que permitem certo controle sobre a herança e a reprodução destes grupos.

Entre os colonos do Sul, Woortman, E. destaca a figura dos casamenteiros que, ao “juntar” o casal, fazem um favor aos pais que, depois disso, acertam o casamento de seus filhos considerando o dote. É muito importante que, ao casar, algumas regras sejam observadas como a origem, a etnia, a religião. Dentre os sitiantes nordestinos de Sergipe, ela observa a importância do casamento com primos – nem todos os filhos dos irmãos da mãe ou do pai são considerados primos, primos são os que além das relações de parentesco, possuem relações de trabalho e morada comuns – de associar-se a sitiantes denominados fortes. Em ambos os casos ressalta que os mais velhos sempre alertam para o perigo dos jovens se deixarem levar pelas aparências e pelas ideias de amor e paixão, pois casamentos bem sucedidos e duradouros são realizados racionalmente, considerando não apenas o casal, mas o grupo.

O que destaca das cuidadosas análises de E. Woortmann, sobre os tipos de casamento, residência, padrões de herança, relações de compadrio, é principalmente o fato de que o casamento é uma atividade não apenas dos noivos, mas sim de suas famílias e, em última instância, do grupo.

Casamento não é algo a que todos tenham acesso, para tal é necessário ter condições financeiras e também cumprir condições sociais. Em um casamento que segue os padrões, atende as expectativas sociais é preciso tempo e preparo. Eric Wolf (1970) já destaca a importância de um fundo cerimonial para o custeio de despesas com rituais, esse fundo faz parte do cálculo da manutenção familiar que considera a manutenção física e cultural.

O noivo constrói a casa e a noiva é responsável pelo enxoval que consiste em itens de uso doméstico como louças e roupas de cama. Os móveis são, geralmente, divididos entre o casal. Para a cerimônia de casamento a maior parte das despesas fica a cargo da família da noiva, contudo o noivo e os padrinhos contribuem principalmente com bebidas e animais, os padrinhos também são responsáveis pelas taxas cobradas pelo cartório e igreja e também pela locomoção dos noivos ao local de realização da cerimônia.

Numa festa de casamento não deve faltar comida ou bebida. Todos os moradores devem ser convidados pessoalmente e ficam conhecidas as festas pelo número de animais abatidos, galinhas, porcos e bodes, principalmente. O que demonstra claramente que um casamento é um evento caro.

Um fator determinante para a realização do casamento é a honra, representada, em alguns casos, pela virgindade da noiva. Um casamento bonito, que atende as expectativas do grupo, é o casamento de uma moça, ou seja, de uma virgem. Se a noiva é mal falada há desconfianças sobre sua virgindade ou ainda se as pessoas descobrem que ela está grávida, o casamento na igreja, com a festa tradicional não é bem aceito e é até ridicularizado. O namoro não tem tempo determinado. É preciso apenas que os pais exerçam certa vigilância sobre o casal, evitando que os dois tenham oportunidades de ficarem a sós sem supervisão. Os pais – principalmente da moça – que não tomam esses cuidados são alvo de comentários. O pai tem o direito de “tomar satisfações” ou ainda exigir a realização do casamento, caso se torne pública a perda da virgindade da moça.

Julian Pitt-Rivers (1979) observa que a honra é um valor da pessoa para si mesma, mas também para a sociedade, a sua reivindicação do orgulho, considerando também a legitimidade e a aceitação dessa reivindicação pelos outros, o que chama a atenção para o fato da publicidade da honra e dos atos que são considerados honrosos ou desonrosos. Só há a desonra, se há o conhecimento público desta e dano causado à

honra é relacionado à magnitude dos comentários, do escândalo. O que ressalta outro aspecto: a honra existe onde existe a ofensa a ela. (PITT-RIVERS, 1979:24-25).

A aprovação dos pais é também fator determinante para a realização de um casamento no sentido “pleno”. Quando os pais são contra o relacionamento há a prática da fuga ou ainda, se os noivos forem ambos maiores de idade, a cerimônia civil³⁷.

Na escolha do cônjuge é prezado pela família o “conhecimento”. Percebe-se que o casamento com “primos” é valorizado, contudo não é seguido à risca, desse modo o conhecimento, acaba por ser o fator mais valorizado para a aprovação de uma união. Em geral os casamentos se dão com pessoas de localidades vizinhas que se encontram constantemente em feiras, missas, atividades escolares. No caso do Matão, são principalmente pessoas oriundas da Manipeba e Riacho Verde. Conhecer o noivo ou noiva é conhecer sua família, manter relações de cordialidade e vizinhança com pais ou avós destes, “saber de onde eles vieram”.

Considerando os chefes das famílias, das trinta e duas casas que hoje têm o Matão, sete casais são formados por primos, ambos nascidos em Matão. Em dezenove, um dos cônjuges é de um Sítio vizinho, desses apenas quatro são homens, onze são mulheres e um casal de idosos que ambos são de fora, os dois viúvos e com muitos filhos, casaram e ele mudou-se para a casa da esposa, viúva de um morador de Matão. Dessas dezenove mulheres que vieram de “fora”, encontramos três grupos de irmãs: um com cinco mulheres, filhas do mesmo pai, com mães distintas; dois de duas mulheres e uma mulher cujo irmão é casado com uma mulher de Matão e mora lá. O que permite perceber que mesmo sendo de localidades vizinhas que se conhecem e se relacionam, o recurso de trazer irmãs ainda é utilizado, o que aumenta o grau de “conhecimento”.

Há ainda sete casas que se encontram em arranjos distintos. Duas estão fechadas, uma por conta da morte do dono, sua viúva casou-se recentemente e mora em uma localidade vizinha e a outra por conta da separação de seus donos, ambos se mudaram. Duas famílias são formadas pela mãe e seus filhos. Uma casa é de dois irmãos solteiros. Uma é de um viúvo e três filhos solteiros e a última foi construída para um homem que, tendo migrado para a cidade, voltará a morar em Matão.

³⁷ Há a diferença de valorização da cerimônia civil e da religiosa. A cerimônia religiosa é o padrão, contudo por inúmeros fatores, não é realizada comumente. Antigamente, os casais que não podiam realizar a cerimônia civil optavam pela fuga. Hoje é comum a realização da cerimônia civil, apesar de mais comum ela reflete a falta de condições de realização do casamento na igreja e ocorre, principalmente quando os noivos já moram juntos, ou ainda quando a família toma conhecimento de que mantinham relações sexuais.

Conhecer a família implica também saber se o homem é trabalhador e não é preguiçoso, se as mulheres são de boa conduta, recatadas, de “cara fechada”³⁸. Se as famílias são formadas por pessoas de bem, com as quais a “mistura”³⁹ não trará problemas. Os problemas referem-se principalmente à conduta sexual imprópria das mulheres, alcoolismo e violência por parte dos homens e a convivência, uso e posse da terra.

A virgindade da noiva, como dito anteriormente, é fator determinante para a realização do casamento. Tive a oportunidade de estar em Matão pouco depois da realização de um casamento em um sítio vizinho de um casal de viúvos. Esse casal realizou a cerimônia na igreja e uma grande festa, o que causou comentários ressaltando a atitude incompatível de uma mulher casar na igreja vestida noiva, o que é reservado apenas para as “moças”⁴⁰.

A virgindade aparece como símbolo da honra. Há mulheres das quais não é esperado o casamento, pelo contrário, ao casar elas ofendem essas regras. Bourdieu (1998) discorre a respeito do sentimento de honra na sociedade cabília. Através de um cuidadoso construto social os cabílios regem sua vida pela honra. As relações políticas e econômicas são vividas através de relações honra e prestígio. O homem que perde sua honra deixa de existir, Bourdieu explica que, através de um complexo sistema de exposição, desafios, ofensas e vinganças o homem defende e reafirma ou perde a sua honra.

O sentimento da honra é o código comum e íntimo com referência ao qual o cabílio julga suas ações e as dos outros. Mas os valores da honra as normas ideais ou são os modelos inconscientes que regem a conduta sem chegarem a ser claramente conscientes, que informam os

³⁸“Cara fechada” e “cara aberta” são expressões muito usadas no cotidiano para descrever as pessoas, principalmente mulheres. Uma mulher que tem “a cara aberta” é aquela que sorri muito para os homens, fala muito, ou seja, para os padrões locais, incentiva seus avanços. Pessoas de “cara aberta” são também pessoas que não levam nada a sério e, portanto, não são dignas de confiança e não sabem respeitar. É comum numa discussão a expressão “feche a sua cara pro meu lado” ou ainda “feche a cara”, exigindo respeito, que a pessoa não deve falar de maneira desrespeitosa. E as mulheres, ao falarem de si mesmas, ressaltam que não tem “a cara aberta pro lado de ninguém”, ou seja, são mulheres de honra, que se dão ao respeito.

³⁹ O termo “mistura” é usado para designar o casamento com pessoas não nascidas em Matão. Optei por utilizar essa categoria nativa por acreditar que ela ilustra bem as distinções entre os nascidos dentro e fora de Matão.

⁴⁰ É muito forte a diferença estabelecida entre moça e mulher. A menina torna-se moça com o início dos ciclos menstruais, e é assim chamada até o casamento ou até que se torne pública a perda de sua virgindade. Mulher é aquela que não é mais virgem, o que só é aceito para as casadas, ser mulher e não ser casada é desonra.

actos sem sequer serem formulados? (...) O essencial é talvez que as normas se enraízem no sistema das categorias mais fundamentais da cultura, aquelas que definem a visão mútua do mundo. (BOURDIEU, 1988: 187).

É relevante perceber que a ofensa, o desafio, a vingança, enfim a honra só é válida entre iguais, ou seja, é apenas um homem de honra que se sente ofendido, que comete ofensas e que pode desafiar, aceitar o desafio e reparar, assim, sua honra. Quem desafia uma pessoa que não pode se defender atrai a desonra para si, da mesma maneira quem aceita o desafio de alguém que não tem honra. É desta maneira que é esperado o casamento de uma moça fruto de uma família honrada e que, se o pai – homem honrado – descobre que a moça não é mais virgem, diante do rapaz que cometeu a ofensa pode cobrar a reparação.

Sobre isto reflete também Carlos Alberto Dória (1994). Ao observar a família e a compreensão da honra, percebe a honra como uma relação de entre indivíduos, “ao qual estão todos submetidos, apesar das diferenças de apropriação individual” (DÓRIA, 1994:58). A honra sacramenta desigualdades entre as pessoas de tal maneira que, para Dória, há os que são destinados à honra e os que não. Ainda há as diferenças de apropriação da honra que podem ser individualmente ou a partir de categorias como gênero, família ou idade.

De volta ao casamento de Sofia e Henrique em Matão. Apesar dos noivos cumprirem todos os requisitos para a realização de uma cerimônia religiosa o noivo, também morador de Matão, optou pela realização apenas da cerimônia civil, fato que, até onde percebi não causou maiores conflitos. Em dezembro de 2009, num clube da cidade e Gurinhém realizou-se o casamento.

Quando cheguei à Gurinhém, acompanhada do meu então noivo, a cerimônia já estava prestes a começar e o clube estava cheio de casais e demais convidados. Na entrada do clube me deparei com boa parte dos moradores de Matão que tinham vindo assistir a cerimônia em um ônibus de um vizinho que faz transporte dos estudantes para a cidade, fato não muito comum, pois cerimônias civis contam, em geral, apenas com a presença dos noivos e padrinhos. Alguém informou a Isabel que eu tinha chegado e ela veio rapidamente falar comigo. A cerimônia foi longa devido ao atraso da juíza e ao número de casais que aguardavam o casamento, cerca de trinta.

Terminada a cerimônia seguimos para Matão onde se realizaria a festa. Em Matão, Isabel foi logo se desculpando por não realizar a festa em sua casa, mas na sede da associação. Revelou que o espaço lá é mais apropriado, mas mesmo assim não estava completamente à vontade, pois o comum é receber os convidados na casa da noiva. Só depois de conversar com Isabel é que pude falar com os noivos, pois a noiva se preparava para os rituais da festa. Apesar de casar no civil, Sofia e sua irmã organizaram tudo para parecer uma cerimônia religiosa. Ela entrou no clube, vestida de noiva, de braços dados com seu pai e sua sobrinha carregando as alianças.

Em Matão, ela foi primeiramente à casa de seus pais para lhes pedir a bênção e depois se arrumar para a festa, colocar seu véu e pegar o buquê. Depois de uma sessão de fotos, presente de um fotógrafo militante de movimentos sociais que ministra cursos de fotografias para crianças e jovens em Matão, os noivos se encaminharam para a sede da associação no carro do tio da noiva – irmão de sua mãe – que foi padrinho do casamento. Na sede da associação, os noivos foram saudados pela chuva de arroz e a noiva jogou o buquê para suas amigas solteiras. O salão do prédio estava todo decorado com cortinas, flores e as mesas espalhadas com toalhas e arranjos.

A festa durou todo o dia com muita comida e bebida. Na cozinha ficaram a mãe, irmã, tias e primas da noiva. Além da música, forró, que é sempre presente nas festas por meio de caixas de som, durante a festa teve uma apresentação de slides em um aparelho de Data Show de fotografias dos noivos e suas famílias e de algumas fotografias tiradas do casamento. Os noivos tiraram fotos com todos os convidados. Partiram o bolo e entregaram lembranças em todas as mesas. É muito importante que todos os convidados sejam bem servidos e, especialmente, que todos tenham a sua vez nas fotografias. Depois também é importante que o álbum seja mostrado a todos.

Tive que ir embora antes do fim da festa, mas não sem antes levar para casa lembrancinhas e docinhos. Todos os convidados são sempre lembrados com doces, lembranças, carnes, refrigerantes para levar para casa e para parentes que não puderam comparecer à festa.

Esse casamento repercutiu durante muito tempo e, como voltei ao Matão em 2011 na condição de recém-casada, muitos me perguntaram sobre meu casamento e essa festa sempre voltava à conversa. Como já disse, dois elementos essenciais foram necessários: a condição financeira e o que chamamos de condição social. Desta maneira o fato de não ter ocorrido à cerimônia religiosa - o “casamento no padre” – foi

obscrecido, pois “nem pareceu que o casamento tinha sido só ‘no juiz’”, claro que não foi realizado plenamente já que perdeu a chance de realizar a cerimônia religiosa, que não deve acontecer depois de o casal já viver junto.

A cerimônia religiosa é muito valorizada principalmente por representar publicamente o prestígio das famílias dos noivos. Primeiro por demonstrar que ambos possuem condições financeiras, o casamento na igreja é muito dispendioso, implica aluguel do vestido da noiva, das damas de honra, decoração da festa, bolo e para a família a compra de roupas, pois à cerimônia civil, geralmente comparecem apenas os noivos e padrinhos. Depois, a cerimônia religiosa afirma a todos publicamente que a noiva, por ser moça – virgem e, portanto, honrada – pode usar “vestido branco, capela e cacho”⁴¹. Contudo, no caso de Sofia e Henrique, apesar de não realizarem o ritual de ir à igreja, cumpriram os requisitos que fizeram seu casamento aceito plenamente como “certo” e assim não comprometeram a honra de ambos.

O casamento é uma festa que deve ser realizada pela família. O noivo, fala com os pais da moça e retrata sua intenção de casar e o casal, juntamente com os pais, deve ir marcar o casamento. A honra – necessária ao casamento – não é pensada apenas como a atitude e o comportamento da noiva, a honra é algo hereditário e constrói posições dentro do local. Elemento muito importante que descobri ao longo da pesquisa foi que uma moça honrada é geralmente fruto de uma família honrada, o contrário também é válido.

Quando perguntei a Isabel sobre seu casamento ela respondeu, muito orgulhosa, que casou “trajada”, seu pai lhe deu o vestido de noiva. Seu marido Heitor ressaltou que Isabel possuía um enxoval muito bonito, com um “terno de cama” (jogo de lençóis e travesseiros) e que ele construiu uma casa que, apesar de ser taipa, era muito arrumada, o que causava a inveja e admiração nas primas de sua noiva por ele ser muito cuidadoso. O pai de Isabel conseguiu em uma fazenda vizinha a madeira para a construção da casa e os irmãos de Heitor lhe ajudaram na construção. O dinheiro que ele conseguiu trabalhando no Rio de Janeiro, ainda solteiro, lhe rendeu um boi de cultivador com o qual trabalhava com seu pai e irmãos, e depois, ao vender esse boi, conseguiu construir a casa e montar uma “barraca”.

Heitor me informou, em uma das nossas conversas, que seu pai não tinha boas condições financeiras, mas depois que todos os filhos foram crescendo a situação

⁴¹A vestimenta completa da noiva: o vestido branco e longo, o véu e o buquê.

melhorou, pois todos trabalhavam juntos na agricultura e depois começaram a migrar para o Rio de Janeiro, dos dez filhos hoje cinco moram no Rio de Janeiro. Segundo ele, os pais e avós maternos de Isabel eram mais “fortes”, tinham famílias grandes, roçados maiores e lucrativos.

Como já ressaltai há um padrão a ser seguido, muito embora poucos tenham condições de realizá-lo, ele continua a guiar ou a inspirar atitudes. Quem se desvia desse padrão é recriminado através, principalmente das fofocas. Eu tive ainda a oportunidade de acompanhar o desenvolvimento de mais dois casamentos que me deram um contraponto interessante para pensar as diferenças de família e honra.

O primeiro foi o casamento de Alice. O pai de Alice é de Matão, sua mãe é de fora e sua família não é bem vista, pois a mãe de sua mãe era conhecida por ter filhos de pais diferentes e não ser casada. Nenhuma das irmãs de Alice casou na igreja e, em uma de minhas viagens, fui informada que Alice tinha casado. Não teve festa, apenas o fato que, depois de algum tempo na casa de seu namorado, Alice simplesmente levou suas coisas para a casa dele. A partir de então a união dos dois foi tornada pública.

O outro casamento apresentou uma situação um pouco mais complicada que envolveu um grande número de comentários. Eu não “presenciei”, mas estando em Matão, acompanhei parte dos preparativos. Foi o casamento de Laura. Laura possuía os “requisitos” necessários à realização de um casamento. Seu noivo, morador de um sítio vizinho, já tinha a casa construída e ela, seu enxoval quase completo. Quando eles resolveram se casar e ela se deparou com um problema sério: a má vontade de seu pai em agilizar os preparativos para a realização da cerimônia. A realização desse casamento foi assunto de muitas fofocas, pois a moça, ao contrário dos costumes, tomou a iniciativa de prosseguir com os preparativos sem a presença do pai.

O seu pai, Gustavo, não é de Matão, veio para lá depois do casamento com uma mulher nascida em Matão e construiu sua casa no terreno do pai dela. Apesar de não ser de Matão, não há maiores reservas quanto à presença dele, como foi observado por Woortmann, E. (1995) em alguns casos, quando o genro vem morar nas terras do sogro, pode ficar subordinado a este ou ainda ser encarado pelos irmãos de sua mulher como uma ameaça à herança. Acredito que o que aconteceu foi caso semelhante ao encontrado por Woortmann, E. entre os colonos do Sul do país: uma espécie de adoção do genro, nesse caso se deu não pela falta de herdeiros, mas pela habilidade que este pode agregar

ao grupo: ele é carpinteiro, o único do grupo. E mais: todos citam que sua esposa era a filha preferida do seu pai que desejava muito a proximidade dela.

Contudo, apesar de bem aceito, em uma conversa com as mulheres fui informada que a família Gustavo não gosta de fazer casamentos, o que, de certo modo o desprestigia, pois tendo uma filha que possui a honra necessária para casar não quer se disponibilizar a realizar a cerimônia. No final, após muita conversa da moça e de pessoas que intercederam por elas – seus padrinhos, suas tias – o casamento foi realizado, com a presença – e o dinheiro – do pai. Neste caso Gustavo, o pai da noiva, pareceu operar em um código diferente, pois não se mostrou disposto, inicialmente, a dispende os recursos – materiais e também simbólicos, como acompanhar a sua filha à cidade para marcar o casamento – para realizar o casamento da filha.

Consegui perceber que, nesse contexto, há pessoas das quais não se espera a honra. Não se espera o casamento, mas, mesmo assim, quem não o realiza é alvo de comentários. Realizar uma festa é também uma maneira de firmar uma posição de destaque, demonstrar sua honra, seu cuidado com os filhos e a união da família.

Ainda sobre honra: tragédia, posições e lugares.

Na minha segunda estada em campo, em outubro de 2011, percebi que havia algo diferente nas pessoas ao redor. Manuela, filha de Isabel, que todas as noites dorme na casa de sua irmã mais velha que é casada e cujo marido trabalha em João Pessoa, não ia mais sozinha para a casa da irmã depois que anoitecia. As crianças que sempre me acompanhavam não apareciam mais na casa de Isabel para me procurar o dia inteiro, como faziam sempre. Ao perguntar à mãe de um dos meninos que sempre me fazia companhia fui informada que ele estava com medo de sair de casa devido a uma tragédia que tinha acontecido em Matão dois meses antes: a morte de uma das crianças afogada no pequeno açude que fica próximo à sede da associação de moradores.

A história da morte desse menino mesmo despertando muita tristeza nos que a contavam – e foi contada por quase todas as pessoas com as quais falei – me chamou a atenção para a maneira como as pessoas veem e classificam as outras, os lugares e as posições ocupadas socialmente no cotidiano.

O menino, Vitor, tinha nove anos e era, segundo todos, uma criança bem cuidada e comportada e que quase nunca saía do alcance de sua mãe e sempre que escutava seu

chamado voltava imediatamente para casa. Por volta das nove horas da manhã desse dia ele saiu de casa para brincar ficando em volta de umas casas e da barraca que, sempre tem movimento, pois essa é uma área que concentra três casas e duas barracas o que faz com que sempre tenha mulheres e crianças ao redor cuidando de afazeres domésticos e fazendo pequenas compras, além dos homens que, estando em Matão, ficam sempre conversando nas barracas.

Por volta da hora do almoço a mãe do menino, Helena, começou a chamá-lo e preocupou-se porque segundo ela, e todos confirmaram, o menino sempre ficava ao alcance de seus gritos e sempre lhe respondia. Helena preocupada com o silêncio começou a procurar seu filho nas casas. A tarde chegou e as redes de solidariedade, principalmente com a vizinhança foram acionadas, moradores de Matão se envolveram na busca do menino, a professora liberou as crianças para ajudarem na procura e foram acionados vizinhos de outros sítios por meio de telefonemas para saber se Vitor tinha saído dos limites de Matão. Através dessas redes, pessoas da Manipeba, localidade vizinha, não apenas vieram ajudar, mas incentivaram a entrar no açude para sanar a dúvida. Um jovem de Matão encontrou o corpo da criança e foi o tio do menino, irmão do pai dele, quem entrou na água e tirou o corpo da criança. Chovia muito e todos se reuniram ao redor do açude, foram chamar Helena que tinha ido para casa, ligar para o pai da criança Daniel, que estava em João Pessoa, e acionar a polícia e o Instituto Médico Legal (IML).

Algumas questões chamam a atenção nessa história tão triste que mobilizou e comoveu todas as pessoas de Matão. Através da maneira como a história foi contada, percebi representações muito relevantes para os moradores na construção de seu cotidiano e de sua vida em família e diante dos que moram em conjunto numa mesma terra.

Inicialmente, todos os que retrataram a história faziam questão de ressaltar que o menino não saía de casa sem o conhecimento da mãe, não brincava fora do alcance de seus gritos. As mulheres têm muitas obrigações no dia a dia, é delas a responsabilidade do cuidado da casa, das crianças e das galinhas, porcos e bodes, sendo que algumas vão também para o roçado. Sem contar as que exercem atividades remuneradas, como cabeleireiras ou ainda mulheres que fazem bolos para as festas, lavam roupas, fazem faxinas (nos últimos dois casos são, em geral, mulheres pobres que realizam essas

tarefas para mulheres que tem melhores condições financeiras e, por motivos de saúde ou por terem crianças pequenas, não podem realizá-las).

Uma mulher que negligencia a casa ou os filhos é criticada pelas outras, mulheres que saem muito de casa, passando muito tempo na casa de vizinhas ou ainda indo à cidade são também mal vistas. Crianças que ficam o dia todo fora de casa, sujas e a mãe não sabe onde elas estão são sinais de uma mãe descuidada, essas crianças também são mal vistas, consideradas mal educadas e mal criadas e refletem os “defeitos” de seus pais nelas. Então, ao dizer que Vitor era bem cuidado e sua mãe sabia sempre onde ele estava, demonstra-se que não era esperado que nada lhe acontecesse e que sua mãe, por ser uma boa mãe, é respeitada e aceita como uma mulher que cumpre bem o seu papel.

O comportamento das mulheres é muito observado por todos como sinal de sua honra, honestidade. Em várias ocasiões as pessoas falaram mal das mulheres que não se comportam direito, que não cuidam bem de seus filhos. Roupas, gestos e as atitudes das mulheres são contados e há códigos que devem ser observados com cuidado por “moças” e mulheres casadas. Nas festas realizadas por ocasião do dia das crianças, por exemplo, todas as mulheres devem estar presentes, levando seus filhos pequenos e cuidando deles, as “moças” dançam e circulam, conversam com rapazes e entre si. Já as mulheres casadas ficam sempre sentadas com seus filhos pequenos no colo ou conversando com as outras, elas nunca dançam e sempre estão atentas e cuidadosas com seus filhos.

De acordo com Bourdieu (1988), a honra é distinta para homens e mulheres: o *haram* (tabu) é a intimidade, a casa, o escondido, enfim o universo feminino; o *nif* (ponto de honra) é público, viril, de proteção, o universo masculino. Algumas vezes presenciei a reprovação destinada às mulheres que brigam, falam alto, chamam palavrões, discutem com seus maridos ou ainda com outras mulheres. Uma mulher de respeito evita a briga, a discussão e, mais que isso, evita que os outros saibam de suas brigas e discussões. Até mesmo as atitudes de alguns homens que batem ou bateram em suas mulheres são julgadas, não sob a ótica da violência, mas sim, pela ótica da desonra de expor diante de todos a natureza conflituosa dos relacionamentos. Bourdieu retrata que:

“A mulher deve fidelidade ao marido; deve olhar bem pela casa; deve zelar pela boa educação de seus filhos.

Mas deve, sobretudo, preservar o segredo da intimidade familiar; não deve nunca ocupar seu marido ou fazer-lhe vergonha (mesmo com todas as razões e com todas as pessoas) nem na intimidade, nem diante de estranhos: seria obrigá-lo a repudiá-la.(...)”

O homem, pelo seu lado, deve antes de mais nada proteger e velar (*asthar*) o segredo da sua casa e da sua intimidade. (BOURDIEU, 1998:181).

Pitt-Rivers (1979) analisa as noções de honra nos distintos sexos através do costume de oferecer asilo. O costume de pedir e conceder asilo, comum em um mundo no qual não é a lei escrita, mas a tradição que determina que é a ofensa. Analisando o costume árabe, através de Abou Zeid que relata que o homem que necessitava de asilo entrava no recinto das mulheres – terminantemente proibido aos homens, principalmente estranhos – e implorava a hospitalidade. A entrada no recinto das mulheres torna o hóspede semelhante a elas: despojado de seu poder de ataque, de ofensa e de defender sua honra. O hóspede submete-se ao dono da casa em troca de proteção.

Através da divisão do trabalho – e da honra – o homem possui a autoridade e a mulher, a pureza. As atividades das mulheres são voltadas ao lar, pois são elas as guardiãs da honra masculina. Os hóspedes, de modo semelhante às mulheres, não possuem autoridade, são dependentes dos desejos dos homens (anfitriões). O respeito devido a eles é espelho daquele que é devido ao dono da casa, além disso, hóspedes e mulheres possuem o perigoso poder de influenciar a honra dos homens responsáveis por eles. Desta forma, conceder asilo, confere honra ao anfitrião, mas a ofensa cometida por um hóspede ou a um hóspede deve ser resolvida de maneira correta pelo anfitrião, caso contrário corre o risco de ser desonrado.

Dória (1994), ao analisar o modelo mediterrâneo ou ibérico de honra, também ressalta o papel diferenciado da mulher no que concerne à honra, apesar de subordinada, a mulher é perigosa, pois pode atrair a desonra, há, nos homens o medo de ligarem-se às mulheres erradas e serem desonrados. Até mesmo um homem considerado honrado se não conseguia conter suas mulheres nos limites do comportamento virtuoso decai no reconhecimento social, pois é preciso considerar que a reputação pública da mulher compõe parte da honra do homem responsável por ela.

Ressalta que é através da mulher que a “mancha” se instaura e macula o sangue, a família e o nome. Exemplifica no Nordeste do Brasil com a ocorrência de estupros e

raptos arquitetados pelos cangaceiros. Ao deflorar as mulheres ou ainda raptá-las, envergonhava os homens, ao lhes obrigar a conviver com a ofensa e demonstrar publicamente seu fracasso em protegê-las.

Retomando a história de Vitor, do lado oposto do menino bem cuidado há a imagem de crianças que vivem “soltas”, crianças que andam sujas e cujas mães não as controlam. No contar da história havia a fala recorrente de que era esperado que algo do tipo acontecesse com outras crianças que passam o dia fora de casa, que não obedecem. Essas crianças, geralmente citadas nas conversas, são frutos de famílias “desajustadas”, ou seja, famílias que possuem arranjos distintos, o caso de mulheres que têm muitos filhos e que não conseguem cuidar de todos, ou ainda que têm que sair e não tem com quem deixá-los, mulheres que saem muito, etc.

O envolvimento de todos na busca do menino demonstra como, em situações limites, as pessoas se reúnem e se auxiliam (re)estabelecendo laços e solidariedade que ultrapassam as relações familiares e perpassam à vizinhança e amizade. No cotidiano, o cuidado com as crianças é obrigação da mãe, os parentes mais próximos e/ou padrinhos, às vezes se envolvem dando comida, em geral biscoitos ou frutas (refeições como almoço e jantar são sempre feitas em casa), ou ainda cuidando da criança caso a mãe precise sair. Em festas ou eventos da associação, sempre que se manda uma criança menor, alguém deve estar responsável por ela; contudo, em um momento extraordinário como esse, “as mães do Matão”, como ouvi nos discursos de tantas mulheres, se reuniram juntos com jovens, crianças e homens e procuraram a criança, até mesmo vizinhos da Manipeba se envolveram nas buscas.

Há outros momentos em que a solidariedade entre vizinhos e parentes se manifesta. Consegui perceber esses momentos, em sua maioria, envolvendo atividades femininas. Mães e filhas, mesmo quando as últimas são casadas costumam se ajudar com tarefas domésticas como a lavagem de roupas ou a arrumação da casa; algumas mulheres que tem filhos pequenos recebem constantemente a ajuda de meninas – com idade entre sete e doze anos – no cuidado com eles, para que a casa não seja negligenciada. É comum, ao chegar em uma casa que tem um bebê, encontrar a filha de uma vizinha, segurando a criança enquanto a mãe cuida da casa e da comida.

Em momentos de festas, as vizinhas também colaboram entre si com o empréstimo de utensílios domésticos, tais como pratos, copos, talheres, louças e panelas, algumas – as mais íntimas – chegam a ajudar na limpeza da casa e lavagem das

louças no término da festa. Algumas mulheres são chamadas para matar os “bichos”, temperar e preparar as carnes. As crianças também são muito solicitadas para realizar pequenas tarefas e favores para os adultos, em especial seus tios. Elas fazem pequenas compras nas barracas, levam algum item de uma casa para outra, vão pedir emprestados objetos nos vizinhos e os meninos são chamados para ir ao roçado, para ajudar no transporte.

O cotidiano é permeado por trocas de favores, pequenas visitas e momentos de conversa que (re)afirmam os laços de solidariedade e permitem a construção da vida em comum. Um fator que alimenta essa rede de favores e laços de solidariedade é a distribuição de presentes. Durante minhas estadas na casa de Isabel fui surpreendida pela distribuição de presentes que sempre acontece. Manuela, sua filha mais nova, sempre que vai à cidade traz presentes para seus sobrinhos, roupas, calçados ou brinquedos. Ela ressalta a importância também de presentear os afilhados e os bebês que nascem. Os gêneros cultivados entram claramente nesse circuito de trocas: espigas de milho, jerimuns, feijão, fava e peixes resultados das viagens de pescaria, são distribuídos entre os vizinhos, parentes e visitantes.

A comida é elemento que constitui relações de reciprocidade. A comida fala, de acordo com Klaas Woortmann, da honra, da família e também da hierarquia. As trocas se dão entre famílias e falam das categorias que constroem um ordenamento moral do mundo: terra, trabalho e família. (Woortmann, 1990).

Algumas trocas envolvem dinheiro. Contudo existe uma diferenciação, por exemplo, no caso das meninas que arrumam o cabelo umas das outras, há algumas que trabalham com isso e seus serviços são pagos. Contudo, dependendo do grau de proximidade, o pagamento não é pensado enquanto tal, é um “agrado”. As meninas sempre se reúnem para fazer as unhas e apertar os cabelos⁴² das primas e tias, o que é retribuído, geralmente, com pequenas quantias, mas, como regra geral, o dinheiro não faz parte da equação. É como demonstra Woortmann, K. (1990), em seu ensaio ao afirmar que parentes não se envolvem em situações em que a troca financeira é dominante, entre eles impera a reciprocidade.

Em uma das entrevistas chamou a atenção a importância da troca de presentes de um senhor com seus filhos que moram no Rio de Janeiro. Mesmo alguns há mais de

⁴² Apertar os cabelos é o processo de retirar as tranças sintéticas dos apliques que elas usam, os rastafáris, como o chamam, e recolocá-las, é um processo muito demorado e deve ser feito pelo menos a cada três semanas.

vinte anos no Rio de Janeiro a troca de presentes é um sinal da atualização constante de seus laços de solidariedade, vizinhança e parentesco com os que ficaram.

Quando eu vou, olhe, o seguinte é esse: eu vou daqui p'ro Rio, eu tenho meus filhos lá num precisa, mas eu levo, eu levo coisa p'ra eles, os irmão dele manda, as menina manda, eu tenho que levar p'ra meus neto, lá eu tem quatro neto, eu tem que levar. (...) Eles num precisa, meus fi num precisa. Eu tem um que todo ano, olhe desde que ele trabalha no Rio de Janeiro e mora lá que eu quero vê num ter um ano que faltar deles mandar uma roupa p'ra mim, todos eles dá e tem um que... eu vou, eu pego um blusão bom, uma calça boa, um short, um negócio bom e levo p'ra ele, quando chego lá, antes de eu vim ele diz: “não, nós vamos p'ra cidade”. P'ra comprar uma roupa, comprar um sapato p'ra eu,(...) eu deixando p'ra ele e ele “não, mas tem que levar” e é assim mesmo. (Mateus, 71 anos).

Seus cunhados, que há mais de quarenta anos moram no Rio de Janeiro, realizavam sua presença na vida dele e de sua esposa através de remessas de dinheiro. Esse dinheiro, mais que ajuda financeira, representava a obrigação social com a família e o cuidado em alimentar os laços de parentesco e solidariedade.

Que eu ficava por aqui, trabalhava naqueles canto, botava... de vez em quando eles mandava dinheiro pra mim lá do Rio de Janeiro, ganhava tudo bem, se ajuntava, quando eu dava fé em Juarez chegava uma carta, nesse tempo era carta, escrevia uma carta, chegava lá: “oxe, tem carta e dinheiro que esse povo mandaro pra mim”. Eles mandava. (Mateus, 71 anos).

Outro elemento que destaco é que, todos que me contaram a história, faziam questão de dizer que o pai de Vitor estava em João Pessoa, demonstrando claramente a posição masculina do “bom dono de casa”, bom marido, que resolve as coisas, realiza, como diz Bourdieu (1998) as atividades públicas, sua honra estando ligada à publicidade. Demonstra também a importância da “coragem”, de não ser preguiçoso, não passar o dia todo dentro de casa.

Por fim, pensado a morte de Vitor e os modos de contá-la pelos moradores fica claro que dentro grupo operam lógicas e discursos distintos e diferenciadores de seus membros. Contudo, esses discursos são percebidos apenas na intimidade, diante do quilombo, eles são uma comunidade e, de fato, essa lógica é operacional, até certo

ponto, em assembleias e eventos da agenda quilombola, contudo, no cotidiano o respeito, a honra e a visibilidade social são possuídos apenas por e para alguns e a família é dividida entre seus “ramos”.

AACADE, CECNEQ e os jovens.

Desde novembro de 2004 Matão é reconhecida como “Remanescente das Comunidades dos Quilombos”⁴³. A emissão da certidão é um dos momentos que envolvem Matão – e sua construção como comunidade negra e depois quilombola – na agenda de atividades e direitos que permeiam hoje o seu cotidiano. A entrada dos mediadores que deram início a esses processos é importante para pensar não apenas as mudanças no cotidiano do grupo, mas também os novos papéis e lugares e os novos modos de se representar construídos através das interações com outros quilombos, órgãos oficiais, políticos, tantos outros agentes que passam a ser parte das interações e são elementos da construção de novas posições e novos papéis dentro de Matão. Nesse momento destaco as figuras dos jovens representantes como fontes de novas maneiras de se ver, mas antes é preciso passar rapidamente pela construção da questão quilombola dentro do Sítio Matão.

Para observar o caso de Matão, busco na etnografia de Arruti (2006) realizada em Mocambo (SE), elementos para pensar a construção da questão quilombola. Arruti, ao observar Mocambo faz uma cuidadosa análise da construção desse lugar enquanto um quilombo. Percorre a história da região, observa ocupação do território, a incidência de quilombos – no período da escravidão – e, devido a um conjunto complexo de relações (históricas, de parentesco, de vizinhança, políticas) com a área indígena dos Xocós, observa a questão indígena. Contudo, seu trabalho, apesar de explorar a história de modo cuidadoso, demonstra claramente que a análise dos quilombos na atualidade deve considerar a construção dos processos de reivindicação de direitos, de identificação e de tomada de posições nos lugares que buscam a garantia de seus direitos enquanto quilombolas⁴⁴.

Considerando, de um lado a relevância da auto identificação – apoiando-se nas ideias Barth sobre as fronteiras étnicas – e, por outro lado, percebendo a necessidade de

⁴³ Em anexo cópia da certidão de auto reconhecimento.

⁴⁴ A esse respeito também discorrem O’Dwyer (2002) e Almeida (2002). Essa ideia foi explorada no capítulo 1.

compreender as relações do grupo com a sociedade envolvente e, principalmente com o Estado. Inclui a dimensão da relação destes grupos com o aparato jurídico. Arruti constrói, a partir das análises das etnogêneses indígenas e a observância dos processos de Mocambo, o que chama de “processo de formação quilombola”.

O “processo de formação quilombola” se divide em quatro momentos:

Chamaremos de *processo de nomeação* o movimento de instituição de uma categoria jurídica ou administrativa que, englobando uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como sujeito de direitos e deveres coletivos e como um objeto de ação do Estado.

Chamaremos de *processo de identificação* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte dos sujeitos sociais atingidos por um tipo de situação de desrespeito com caráter coletivo, instituindo, assim, tal coletividade como fonte de pertencimento identitário e como sujeito de direitos, moralmente motivado para a mobilização contra tal desrespeito.

Chamaremos de *processo de reconhecimento* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade como sujeito (político e de direito) na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado.

Finalmente, chamaremos de *processo de territorialização* (...) o movimento de reorganização social, política, ecológica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídico-administrativa. (ARRUTI, 2006: 45-46).

Arruti analisa cuidadosamente esses quatro momentos na formação quilombola de Mocambo. Considero alguns elementos fundamentais para a compreensão da formação quilombola: o reconhecimento de situações vivenciadas enquanto situações de desrespeito, reconhecimento público do grupo e sua percepção como sujeito de direitos específicos, a dimensão jurídica e, por fim, a relevância que Arruti percebe na presença dos mediadores na construção, condução e nos encaminhamentos desse processo. Em Mocambo ressalta a relevância da atuação da igreja católica. No caso das etnogêneses indígenas ressalta a formação de “redes de emergência” nas quais os grupos que foram reconhecidos primeiro atuaram como mediadores no reconhecimento dos mais jovens. Os mediadores representam, para ele, a ligação do grupo com os seus objetivos. (ARRUTI, 1995).

Na Paraíba, o reconhecimento de quase todas as comunidades passa por um processo semelhante no qual a presença de mediadores é decisiva. A este respeito Eulália Bezerra Araújo (2008) através do reconhecimento do quilombo do Grilo (Paraíba) oferece uma espécie de panorama do reconhecimento dos quilombos na Paraíba. No contexto paraibano elenca a ação da AACADE como decisiva na construção das reivindicações destes grupos.

A AACADE existe desde 1996 e seus membros estão empenhados no desenvolvimento de projetos que visam assistência e desenvolvimento às famílias assentadas e moradoras de comunidades negras e quilombolas, destacando-se sua ação com jovens e mulheres. Tendo em vista o foco deste trabalho destaco as ações desenvolvidas pela AACADE junto às comunidades negras e remanescentes de quilombos. Dentre estas cito 4 (quatro):

1. Identificação das Comunidades Negras da Paraíba;
2. Articulação e organização das comunidades negras/quilombolas e assentamentos;
3. Integração das comunidades negras/quilombolas e assentamentos às políticas públicas;
4. Apoio à Comissão estadual das comunidades negras e quilombolas / CECNEQ. (Documento AACADE).

Essas ações demonstram que a AACADE está diretamente envolvida no processo de auto identificação das Comunidades Remanescentes de Quilombos. Atua no sentido de identificá-las, na reivindicação de políticas públicas, reuniões de orientação e “conscientização” de sua condição negra, esses procedimentos, geralmente culminam com a solicitação, junto à FCP da emissão da certidão de auto reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo.

Araújo (2008) ressalta as dificuldades que acompanham o reconhecimento desses grupos. Dificuldades ressaltadas pelos membros dessa entidade na condução de suas ações. Para os grupos o auto reconhecimento nem sempre é vivenciado plenamente por todos, considerando a heterogeneidade do grupo e também o fato de que nem sempre se tem a dimensão de suas implicações. O auto reconhecimento trata da adequação de uma situação vivida a uma categoria já existente, e, em alguns casos a aceitação do “quilombola” é delicada para grupo, pois implica no reconhecimento de ser negro, algo que é desvalorizado durante toda a história.

Resumidamente a AACADE encontra essas “comunidades”, realiza reuniões de conscientização, facilita o acesso a políticas públicas e projetos sociais. Através das reuniões de conscientização, orienta na condução do processo junto à FCP para a emissão da certidão de auto reconhecimento e acompanha e auxilia a caminhada do grupo. (ARAÚJO, 2008).

Isabel me contou sobre a chegada da AACADE à Matão⁴⁵. A primeira vez que Francisco apareceu em Matão foi como agente da pastoral do negro e pediu a permissão para realizar missas. Depois da realização da primeira missa, um fazendeiro vizinho, com o qual os moradores há muito estabeleciam relações de trabalho, mandou avisar que não queria essas atividades no Matão. Cerca de cinco anos depois, por volta do ano de 2001 Francisco volta à Matão, com Carolina, membros da AACADE, que já realizava suas ações pela Paraíba junto à “comunidades negras” e assentamentos.

Foi em 2001 que começaram as reuniões e os trabalhos de conscientização. Segundo Isabel as reuniões aconteciam na escola, mas, depois de alguns conflitos quanto à organização e limpeza do espaço, as reuniões passaram a acontecer “debaixo dos pés de pau” e “nas estradas”. O conteúdo girava em torno das condições de vida, dos problemas enfrentados e da conscientização da condição negra e da necessidade das pessoas se perceberem enquanto sujeitos de direitos. A primeira iniciativa organizada foi o projeto “Sal da Terra” voltado para a educação de adultos, no qual os professores eram jovens de Matão.

A esse respeito nos falou Guilherme um dos membros da diretoria da associação de moradores.

Chegou aqui... É... Francisco e Carolina, com Francisco trabalhando com a pastoral do negro, na época era Pastoral do Negro, ele teve conhecimento dessa, dessa comunidade, da nossa comunidade em Gurinhém... Que ele tava implantando lá um grupo de jovens lá em Gurinhém que já participava em João Pessoa da Pastoral da Terra, da Pastoral do Negro e... de, de grupo de jovem também. Aí ele conheceu, soube da, da nossa história aqui que era uma comunidade muito carente, muito é... com muita, muita dificuldade que a gente passava aqui, ele resolveu vim conhecer. (...) Aí, a princípio viu que a principal dificuldade aqui era a educação, uma das principais, né. Tentar formar essas pessoas, conscientizar essas pessoas através da escola, aí implantou aqui o Sal

⁴⁵ A entrada da AACADE é a entrada de dois de seus agentes, sobre eles discorrerei com mais cuidado adiante.

da Terra, que até então tinha nas outras comunidades rurais e na cidade. (Guilherme, 26 anos).

Através do Sal da Terra além da alfabetização de adultos, há uma abertura de espaço para os jovens que encontram essa oportunidade de trabalho – mesmo que temporário – nos limites de suas terras, o que lhes permite um contato diário com sua casa e também o acompanhamento e envolvimento com as discussões, reuniões e viagens da agenda de uma “comunidade negra”⁴⁶. Há também uma valorização da educação como meio para ascender social e economicamente, tendo em vista que através da educação formal há possibilidades maiores de emprego.

Esse projeto abriu também espaço para mais encontros e reuniões. Começaram a surgir convites para conhecer e conversar com outras pessoas, outras “comunidades”. Inicialmente estes convites se dirigiam especialmente às mulheres, segundo Isabel, as primeiras mulheres que tiveram a “coragem” de sair de suas casas e passar até alguns dias fora, foram ela e mais três senhoras: sua irmã, uma irmã de seu marido e a esposa do irmão de seu marido. Todas elas jovens senhoras, com idade entre 40 e 55 anos.

Havia, nessa época, certa dificuldade de compreensão das reuniões devido à falta de hábito com os rituais dos encontros de comunidades e as conversas, palestras e reivindicações. Outro motivo era, de acordo com Isabel, a dificuldade “de leitura”, apesar de ela ser alfabetizada, conta que algumas vezes não conseguia acompanhar palestras no mesmo ritmo que elas eram passadas, principalmente quando tinham slides e cartazes. As mulheres perceberam, então que junto às mulheres de outras localidades sempre havia um adolescente que acompanhava a mãe ou a tia para lhes ajudar na leitura necessária. Foi desse modo que, segundo Isabel, os jovens que hoje estão à frente foram se envolvendo nas atividades e na representação da comunidade.

Nesse momento vale ressaltar a relevância das reuniões nesse contexto. As chamadas reuniões são citadas frequentemente como momentos de diversão e de aprendizado. Para os que estão mais familiarizados e mais envolvidos com as rotinas da agenda quilombola as reuniões são sempre percebidas como momentos de resolução de problemas, reivindicações e também de diversão e reencontro de amigos.

John Cunha Comerford (1999) observando as organizações camponesas aponta para a relevância das reuniões na construção da participação dos trabalhadores rurais

⁴⁶ O que difere do padrão normal de trabalho em Matão que é a agricultura ou – mais difundido – o trabalho na construção civil que implica a distância de casa.

nas organizações sindicais. As reuniões se apresentam de tal maneira que a atuação dos sindicatos de trabalhadores rurais passa a ser confundida com a própria realização das reuniões. Elas se apresentam também como elementos relevantes da construção desse universo social de lutas e reivindicações.

Comerford descreve cuidadosamente o padrão (o roteiro) das reuniões das quais participou, ressaltando que há toda uma construção de representações posicionamentos e hierarquias a partir da presença, comportamento e postura nas reuniões. Para os organizadores, as reuniões são pensadas como momentos de participação democrática e de organização, contudo essa não é a representação para todos os participantes: há constantes reclamações sobre a ineficácia de reunir-se, sobre o silêncio dos participantes, sobre os comentários e fofocas que repercutem fora das reuniões e sobre o desconforto de participar de discussões polêmicas e, quando estas são inevitáveis, há a dificuldades de dissociar divergências públicas e particulares. (COMERFORD, 1999).

Há a diferenciação nas reuniões dos participantes – o público – da coordenação. É a coordenação que dá o formato da reunião, que tem a autoridade e a legitimidade para impor-se aos participantes, são os membros desta coordenação, no geral, que mais participam das reuniões, fazem interferências e pedem a palavra. É muito importante dominar a etiqueta de reuniões, Comerford observa em algumas falas as referências à época que o trabalho era mais difícil, pois os trabalhadores ainda não sabiam “fazer reuniões” percebi em Matão falas nesse sentido, referências a um tempo de ignorância, pois “não sabia nem o que era reunião”, ou não sabia falar na reunião, por exemplo.

Deste modo proponho a discorrer nesse momento, tendo em vista o envolvimento dos jovens na condução de muitas atividades dentro de Matão, sobre suas perspectivas e suas percepções. Contudo, o discurso de Isabel e dos mais velhos será chamado em contraponto e também na tentativa de compreender esse processo de transformação e as representações da vida sob diferentes pontos de vista.

O envolvimento inicial de jovens nesse processo instaurado pela entrada de membros da AACADE, deu-se, de acordo com Guilherme a partir da participação destes em um grupo de jovens da igreja católica que era o único grupo organizado que envolvia moradores de Matão. Havia uma associação de moradores que, sob seu ponto de vista, além de não representar Matão, servia aos interesses de um vereador da região.

A educação, além da porta de entrada dos projetos e iniciativas dos movimentos sociais em Matão, foi também motivação de envolvimento e consolidação de lideranças

jovens. Com a abertura de cursos universitários na cidade vizinha de Gurinhém, em regime especial, no qual os alunos faziam aulas de cursos de licenciatura apenas aos sábados, os jovens Guilherme, Artur e Caio iniciaram o curso de pedagogia já na primeira turma e até hoje participam ativamente da associação dos moradores. Essa primeira turma contou com ajuda de Francisco e Carolina para a continuação do curso.

O envolvimento dos jovens se dá a partir de reuniões e conversas que lhes permitiram a “descoberta” de sua condição quilombola e de seus direitos enquanto tal. Discutindo inicialmente em torno de assuntos de “comunidade negra” foram gradativamente percebendo e se colocando nas discussões quilombolas. Essas discussões giravam geralmente em torno da conscientização dos problemas enfrentados e, principalmente, na percepção dos negros enquanto sujeitos de direitos. O preconceito e a valorização da negritude eram também abordados.

Em termos de representação mesmo, foi a partir de 2003 quando o trabalho, todo o trabalho de conscientização daqui, todo trabalho de buscar essa identidade quilombola, que eu comecei a me envolver mais, passei a sair até pra conhecer outras comunidades, outras pessoas, pra ver o que é que tinha de, o que é que tinha de semelhante em cada comunidade, como é que cada uma tava se organizando, buscando, vendo porque o exemplo dessas outras ia nos dar suporte para ver como é que seria o trabalho aqui.(...) Eu acho que uma das forças que impulsionou bastante foi que, foi a questão do novo, do novo que a gente já conhecia, mas que não sabia, porque nós já éramos quilombolas, mas não tínhamos essa consciência, então esse buscar pra saber realmente a sua identidade, foi muito motivante e foi bastante interessante. (Caio, 25 anos).

Esse momento se torna essencial nos discursos dos jovens, o momento no qual eles perceberam que suas características lhes permitiam acesso a direitos que eles não sabiam que existiam ou que possuíam. E começam a perceber que a categoria jurídica “Quilombo” pode ser aplicada à sua realidade e, portanto, passam a se identificar enquanto tal. É o que Arruti (2006) denomina *Processo de Identificação*, um dos quatro momentos do “Processo de Formação Quilombola”.

A visão e o olhar sobre o passado têm, nesse momento, na construção de seus discursos papel definidor: como legitimador de seu direito (de sua condição quilombola) e, por outro lado, como algo que deve ser rompido para que a comunidade possa alcançar a consciência e a realização de todos os seus direitos. À primeira vista pode ser

contraditório, mas não é. Pollack já alertava que o trabalho de enquadramento da memória se utiliza do passado como fonte, fonte essa reinterpretada constantemente em função dos momentos presente e futuro. (Pollack, 1989:9).

É assim que nos discursos os jovens encontram no passado, inicialmente, legitimação de sua condição quilombola, através das lutas, trabalho, a exploração e a expropriação constante de sua terra e de sua identidade.

Porque antes eles nem tinham a consciência disso, então cada um tá intrínseco dentro de si essa consciência. Somos quilombolas? Somos. Que somos uma condição que temos hoje por conta de um histórico, de toda uma vivência que nós tivemos, que nossos antepassados tiveram, nós somos sujeitos hoje da própria história. (Caio, 25 anos).

Por outro lado é preciso romper com essas condições, com esses padrões construídos por seus antepassados para a garantia de seu direito e para que eles se realizem e tornem-se “sujeitos da própria história”. A dependência, a submissão, o assujeitamento aos desígnios e vontades dos grandes proprietários são grilhões a serem rompidos por esta “luta”. Esse passado é retratado com temor pelos mais velhos e repúdio pelos mais jovens. Todos concordam que não é algo que deva existir mais.

Os mais velhos retratam as péssimas condições de trabalho, a necessidade de pedir terra para trabalhar, de pedir dinheiro para poder trabalhar na terra, de pedir remédio, pedir carro para transportar doentes, pedir madeira para construir a casa, pedir até a rede para as crianças dormirem. Pedindo alimentavam uma relação desigual na qual estavam em dívida e, portanto, à mercê das vontades dos proprietários.

Já os mais jovens encaram a necessidade de vencer o medo e de conquistar o que acreditam lhe pertencer. Vencer o medo é ir à luta, ser consciente:

O medo é a parte que mais prejudica no processo de, de abertura do laudo antropológico. Que a população tem medo, né. O... O fazendeiro se impõe, ameaça, ele oprime... aí a população tem medo, quando eles começa a discussão (Guilherme, 26 anos).
Ser quilombola pra mim hoje é ter consciência da sua história, é você ter uma identidade própria, você ser sujeito de sua própria história. Então a gente se apropria de todo o histórico que tivemos, que serve de... mesmo

tendo um histórico sofrido de opressão, ele nos dá força pra hoje continuar lutando. (Caio, 25 anos)

Contudo esse não é um processo simples, unidimensional. A necessidade de criar o novo, de romper com o passado esbarra nos laços de sociabilidades construídos há muito. A moral, como já dito anteriormente é muito valorizada e o valor moral, nesse caso, pode ser observado na fidelidade aos padrões constituídos. Sigaud (2004) discorre sobre o que implica um empregado – ou ex-empregado – enfrentar o patrão na justiça, esse só é um ato válido quando o patrão quebrou de antemão um padrão moral, falhou com seu empregado em cumprir acordos tradicionalmente estabelecidos e mesmo assim é uma decisão difícil de tomar por parte do trabalhador.

Dessa maneira apenas com a publicização dos desrespeitos sofridos – e o processo de “conscientização” destas atitudes como desrespeitos aos direitos – é que se torna válida a luta e a reivindicação. A própria participação dos jovens é bastante significativa, pois a maioria dos jovens envolvidos não estabeleceram diretamente acordos ou negócios com os proprietários de terras vizinhas.

A libertação do passado, ir à luta, implica no processo de tomada de consciência. A consciência é uma categoria muito utilizada pelos moradores no que se refere ao envolvimento ou não nas ações da associação. Os moradores que se envolvem são conscientes de sua negritude, de sua condição, os outros não o são. O trabalho dos “conscientes” implica não apenas em conseguir direitos e benefícios, mas levar aos outros a consciência.

Buscar essas pessoas que assim, como eu já falei anteriormente, eu acho que ainda não tem esse reconhecimento enquanto... Enquanto negro, digamos assim, pra gente conscientizar. pra que eles venham... Pra que cada vez mais a gente se una e forme uma corrente pra ajudar o Matão a crescer definitivamente, né? (Manuela, 23 anos).

É conscientizar em face, grande parte da comunidade hoje tem consciência do que é ser comunidade realmente, do que é viver em comunidade, do que é viver em torno e procurando o bem comum pra todos, né. É... hoje, algumas, a maioria das pessoas, num posso dizer todas porque as vezes a gente não consegue alcançar cem por cento, mas digamos que noventa e oito por cento, mais ou menos hoje sabe realmente o que é viver em comunidade. (Guilherme, 25 anos).

E nós bem sabemos que trabalhar formação, trabalhar consciência, não é da noite pro dia, é um trabalho que vai

ser feito, é um tijolo de cada vez. E isso nós estamos fazendo. (Caio, 25 anos).

Consciência é também necessidade de formar novas lideranças, que diante dos desafios que se apresentam para a conquista do território estejam dispostos a tomar as responsabilidades de reivindicação e de representação de Matão. Esse desafio é sempre proposto aos mais jovens, apesar do envolvimento de “todos” ser almejado. A presença nas reuniões é fundamental para que a pessoa seja membro da comunidade, quem não frequenta reuniões é mal visto e pode ser sujeito a punições que vão desde suspensão até a expulsão da associação e o conseqüente corte de seus benefícios, como a cesta básica mensal. Contudo, as atividades desenvolvidas na associação respeitam, geralmente, regras e limites construídos no cotidiano, tradicionalmente.

Comerford (1999) observa os usos da palavra luta no cotidiano, é possível perceber que, em alguns momentos, o uso de “luta” é sinônimo do que em Matão é a consciência: como algo em um sentido quase épico: de resistir, denunciar, romper com os padrões reprodutores de preconceitos e desrespeitos. A “luta” também pode ser a “consciência” ao implicar no envolvimento com reuniões, manifestações, celebrações.

Por esse motivo afirmo que a cobrança de maior envolvimento recai sobre os jovens. Por exemplo, não é bem visto por muitos o fato de uma mulher casada, em especial as que têm crianças pequenas, participar de cursos ou atividades que demandem sua ausência da casa por períodos de tempo mais longos. As viagens mais longas, para reuniões e conferências fora do estado são sempre encabeçadas pelos jovens e as mulheres, se forem solteiras. Apesar da presença de mulheres na diretoria, exercendo cargos administrativos é esperado que elas limpem o prédio da associação e os homens mandem suas esposas, mães ou irmãs.

A questão da limpeza do prédio da associação causa conflitos constantes. A reclamação gira em torno de visitantes que são recebidos e os responsáveis por eles não realizam a limpeza. Causa ainda conflitos em reuniões, pois a limpeza é vista como parte importante da participação e algumas pessoas que reivindicam não participam efetivamente, ou seja, não ajudam na limpeza, na administração.

Tive a oportunidade de participar de uma reunião destinada à discussão de um projeto de construção e reforma de casas. A decisão a respeito da construção foi rápida, pois seriam contemplados os moradores cujas casas são de taipa, atualmente 5 (cinco). Já as reformas causaram mais conflitos, pois a procura por reformas eram maior do que

a quantidade destas que poderiam ser realizadas. Na decisão da reforma entrou em discussão a participação ou não na vida associativa; a necessidade das pessoas que fizeram os pedidos de reformas e até conflitos pessoais. Por fim, a partir da interferência de Carolina ficou decidido a necessidade de uma “contrapartida”, de uma participação dos moradores que queriam ser contemplados pelos projetos, não apenas de moradia, mas projetos em geral.

A vida em associação é também reflexo dos padrões de sociabilidade estabelecidos diariamente. Apesar do caráter democrático que a instituição possui não é tão simples desvencilhar-se de padrões arraigados em nome de uma reunião. Como já afirmei, há as reclamações cotidianas de quem não se manifesta na reunião e, ao sair faz fofoca, também são mal vistas as pessoas que não dominam a etiqueta das reuniões: se exaltam, comparecem bêbadas ou discutem, atrapalhando a ordem. E há a dificuldade de estabelecer um ambiente democrático em um lugar no qual as relações pessoais são muito fortes, há a dificuldade de separação da associação dos padrões cotidianos: por exemplo, numa reunião na qual foram solicitados jovens para participar de uma comissão, uma jovem se ofereceu e sua mãe, diante de todos, afirmou que não dava sua permissão e, portanto, ela não participaria.

Mas também há a construção de novos padrões, por exemplo, quando os mais jovens, por terem mais informações, tem seus discursos e opiniões mais aceitos e difundidos. Mas, algumas vezes, aparece certo ressentimento das gerações mais velhas com o desrespeito às suas opiniões. Há nesse caso certa ambiguidade. Comerford (1999) percebe que, para que a pessoa seja aceita como dirigente é preciso que ela consiga se expressar de maneira adequada e clara. Contudo o “falar bonito” é cercado de ambiguidades, se, por um lado, saber falar pode garantir e legitimar uma posição de destaque, por outro, pode ser visto como uma tentativa de enganar, iludir. “Falar bonito” pode significar também o discurso vazio, sem propósito e sem práticas.

O saber falar dos jovens carrega essas contradições, é visto em alguns momentos como benéfico e legitimador, contudo pode ser visto também como tentativa de exclusão dos mais velhos dos circuitos. Outro elemento interessante do “falar bonito” é a desconfiança que permeia as representações sobre a fala de visitantes, principalmente se estes são da área do direito. As expressões utilizadas pelos profissionais do direito são encaradas sempre com desconfiança, pois têm o poder de enganar.

Como já discorri algumas vezes, posições aparecem claramente nos discursos em momentos como festas, mortes. Distinções sociais estão presentes também nesse âmbito associativo. Em tantos outros momentos percebo que estas são exacerbadas, por exemplo, com a questão da construção das casas. Na reunião ficou claro que a discussão girava em torno da necessidade: quem precisava mais da casa por ter sua casa de taipa, contudo, depois o fato foi abordado por outro ângulo.

O trabalho dos homens na construção civil, em João Pessoa principalmente, é muito difundido. Os homens que passam a semana em João Pessoa e voltam na sexta-feira à noite são tidos como homens trabalhadores que enfrentam condições adversas pela garantia de bem-estar à sua família. O dinheiro que entra em Matão através da construção civil é presente na conformação do lugar: nas casas, nas roupas, no consumo.

Em geral os homens que trabalham fora conseguem construir casas melhores e é muito evidente o cuidado que se tem com a casa. Já citei o exemplo de Isabel e Heitor de como ele, mesmo sendo filho de pais “fracos” foi trabalhar no Rio de Janeiro e conseguiu construir uma casa “arrumada”, motivo de orgulho para ele e sua esposa. As casas estão quase sempre em reforma na busca de melhorias, pintura, cerâmica, grades para portões e janelas, gesso, eletrodomésticos demonstram pessoas que são cuidadosas com suas casas.



Fotografia 3: Casas.



Fotografia 4: Faxina (cerca para proteger as plantas) e parte traseira de uma casa.

O contrário, no geral também é pensado, pessoas que não migram, que não buscam trabalhar fora não são cuidadosas com sua casa. Pessoas que não “enfrentam o mundo” são pessoas que não tem honra. A honra do homem é voltada para público, homem não deve ficar em casa, ele deve sair e mostrar-se, mostrar que é um homem honrado e apto a gerir a sua família. (BOURDIEU, 1998. PITT-RIVERS, 1979).

As roupas também têm relevância na construção desse lugar. Como disse antes mulheres casadas que se vestem inadequadamente são consideradas vergonhosas. Do mesmo modo crianças que andam com roupas rasgadas demonstram sinais do descuido, até mesmo aceitar roupas doadas é visto com algumas ressalvas. A preocupação com roupas e calçados para as crianças é constante. Em discursos de moradores mais velhos, ao falar da pobreza eles elegem as roupas para ilustrar a condição precária de suas famílias:

Meu pai trabalhava a semana todinha com uma roupa, nesse tempo que tinha um serviço ali na rodagem, naquela estrada, nessa BR. Trabalhava a semana todinha com uma roupa e, quando ele chegava em casa, no

sábado, na hora que ele chegava em casa no sábado, negocio de dez hora da noite, a pisada era essa: trabalhava até 10 hora da noite, 10 hora da noite. E pra tira aquela roupa pra mãe lavá, pra no outro dia ele ir pra feira. E essa roupa eu acho que era enxugada, acho não, deve ser no fogo, no fogo de lenha. A mulher sustentava aquele fogo aceso. (Heitor, 62 anos).

Então tinha aqueles mais fraco, a roupa já viu. Era desses pano, eles chamava arranca toco, arranca toco. Aquelas mulé, mulé pobe que não tinha condição, o vestido era de chita o pano chamado chita. Vestido de chita que a mulher vestia aquele vestido, mas tinha que usar uma camisola por debaixo, sei lá. Porque era um pano tão fino que a gente espiava assim, se chegasse uma mulher na porta a gente tava vendo de uma parte pra outra. (Risos). (Heitor, 62 anos).

Teve muita ocasião de gente por aí que quando era pra lavar aquela roupinha ali ficava era sentado dentro de casa, nu, passava uma coberta velha, se enrolava e esperava a roupa lavar tá vendo? (...) Era lavando uma roupinha e (...) vestia ainda molhado, num enxugava de noite, como é que enxugava? (Pedro, 86 anos).

Foi assim que Isabel nos contou com orgulho que seu pai lhe comprou o seu vestido de noiva, a importância do simbolismo de casar na igreja e ter condições de comprar um vestido.

A presença dos mediadores.

A presença dos mediadores nos processos de tomada de decisão e construção de reivindicações é relevante. Arruti (2006) retrata o papel essencial da igreja no “Processo de Formação Quilombola” de Mocambo (SE). No caso dos indígenas do Nordeste destaca como os grupos já reconhecidos atuam como mediadores nos processos de reconhecimentos dos outros.

Num exagero sociologicamente útil, poderíamos mesmo pensá-los (os grupos) como – na sua realidade de grupos instituídos como sujeitos políticos – produto dessas mediações. (ARRUTI, 1995:71).

Matão se apresenta e é apresentada a muitos como um bom cartão de visitas do movimento social aqui na Paraíba: com uma associação de moradores organizada e atuante, que representa a comunidade. Benefícios distribuídos sem grandes conflitos, participação constante, cursos em desenvolvimento e com público, em geral, garantido.

Além do mais, o prédio sede da associação equipado para receber visitantes e pessoas que já estão treinadas nesse exercício. A formação de jovens no ensino superior – incentivada e ajudada pelo movimento social – que acabaram por se tornar representantes da comunidade em outras cidades e outros estados, também corrobora para a imagem de um futuro que pode ser melhor através da educação, premissa trabalhada desde a entrada dos agentes de movimentos sociais em Matão.

Na realidade os agentes são principalmente dois, Francisco e Carolina. Frequentemente eles levam outras pessoas para ministrar cursos, formações e assessorias aos moradores de Matão. Francisco e Carolina são membros da AACADE. Na realidade a presença deles dois é vista pelos moradores de Matão como definidora da atual situação. Araújo (2008) recupera a trajetória destes, tendo em vista seu contínuo envolvimento com os grupos e o constante acompanhamento quase cotidiano. Francisco ligado à igreja católica trabalhava com a questão negra, sendo o coordenador dos Agentes de Pastorais Negra (APNs), já Carolina atuava principalmente com assentamentos, focando mais no trabalho com as mulheres. A partir de trabalhos desenvolvidos na região do município de Alagoa Grande (PB) se conheceram e, ao entrar em contato com Caiana dos Crioulos – quilombo – passaram a se envolver com as comunidades negras. (ARAÚJO, 2008).

A atuação deles abrange toda a Paraíba. Francisco e Carolina representam, dentro de Matão figuras de grande autoridade. Inicialmente a sua ligação com a igreja católica que oferece credibilidade. Depois eles possuem domínio da burocracia e da agenda de reivindicações, tem o conhecimento necessário para facilitar o acesso a benefícios. Na realidade, algumas pessoas consideravam que programas sociais do Governo Federal (como o Bolsa Família⁴⁷, por exemplo) eram obra deles dois. As pessoas ligam sua presença aos benefícios recebidos e uma melhoria da qualidade de vida. Essa imagem de benfeitores é construída ao longo dos anos através dos projetos e programas que, com a assessoria e orientação destes, chegaram aos moradores: inicialmente o projeto Sal da Terra, programas de construção de cisternas, de banheiros, as cestas básicas mensais e a certidão de auto reconhecimento que permite aos

⁴⁷ O Programa Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda, voltado para famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o País. Tem como foco de atuação os 16 milhões de brasileiros com renda familiar *per capita* inferior a R\$ 70 mensais. Fonte: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>. Acesso em 14/06/12.

moradores de Matão, enquanto quilombolas, a prioridade em programas como o “Bolsa Família” e o “Cuscuz com Leite”. Há também cursos como corte e costura, doces, fotografia, violão e tantos outros.

Dentro de Matão atuam também como mediadores de conflitos, se envolvendo em problemas da associação e, algumas vezes, resolvendo com palavras decisivas disputas e desavenças. Sua presença é marcada por autoridade, ao chegar à Matão checam o local em que estão as cópias das chaves, a limpeza do prédio, a organização do que foi pedido, por exemplo, algum preparativo necessário para receber um visitante ou ainda excursões. E quando algo não foi feito conforme o pedido eles chamam a atenção.

Um exemplo claro do aconteceu dessa “autoridade” foi a discussão sobre a reforma das casas. Apesar de toda a discussão em assembleia não foi possível chegar a um acordo, pois havia muitos interessados e os critérios não estavam claramente definidos. Ao final da reunião Carolina conversou com algumas pessoas e, no primeiro dia do curso que seria a contrapartida do grupo para o recebimento das casas, os formulários para as construções e reformas foram preenchidos.

Esse caráter de autoridade deles foi demonstrado em uma reunião da qual participei na sede da associação. Ao chegarem a Matão sua primeira parada é, invariavelmente, na casa de Isabel. Quando entraram eu ainda estava me arrumando para ir à reunião o que não nos deu tempo de conversar. Ao chegarmos à associação, todos reunidos, Carolina propôs, muito curiosa, que eu me apresentasse, claramente querendo saber a natureza de minha visita. Ao final da reunião os dois me procuraram para saber qual o trabalho que eu realizava, qual a universidade que estudava e meu tema de pesquisa.

A presença deles desperta sempre a necessidade de mostrar certo grau de eficiência. Algumas pessoas se ressentem claramente que, ao os dois se afastarem as coisas voltam ao normal. Na presença deles as pessoas assumem compromissos e fazem promessas de estarem presentes nas reuniões e participarem da vida associativa de modo mais intenso. Contudo entre os que participam com mais intensidade há a queixa de que, na ausência do acompanhamento e envolvimento dos dois, o comprometimento desaparece mais facilmente.

Considerações Finais.

O estudo das “Comunidades Remanescentes de Quilombo” demonstra a diversidade da constituição e da configuração destas. Este é um campo relativamente novo e autores como Arruti (2008), Almeida (2002) e O’Dwyer (2002) ressaltam como se dá o envolvimento dos antropólogos, a construção e apropriação dos conceitos e a relevância da observação de casos particulares para a análise destas. É neste contexto que está este trabalho, na observação de como esses quilombos figuram de distintos modos na atualidade.

A proposta inicial era observar de que maneira as pessoas contavam suas histórias e, através delas perceber que lembrar e esquecer são determinantes na construção do lugar. Quem é ou não lembrado diz muito a respeito dos papéis e lugares ocupados pelas pessoas, a migração era um dos eixos centrais, tendo em vista que foi através dos relatos sobre migrações que percebi que alguns “ramos” da família se foram e que algumas pessoas, em especial as mulheres, não eram lembradas imediatamente ao falar sobre as viagens e o trabalho.

Contudo, desenvolvendo a pesquisa e me familiarizando com as pessoas em seu cotidiano, ficou claro que, embora a ideia de uma comunidade formada por uma única família representada pela frase comum de que “aqui todo mundo é parente” fosse realmente agregadora e funcionasse de modo bastante claro num primeiro momento, a diferenciação no que seria “a família” ficou cada vez mais evidente. Ao invés de encontrar uma família, encontrei várias famílias, representadas por nomes e sobrenomes distintos, ocupando um espaço diferenciado e acessando esse espaço através de seu pertencimento a estas famílias. Encontrei ainda mulheres que, diante de anos de relacionamento diário ainda não são daqui, ou não são da família. Apenas moram ou estão no Matão. Semelhante ao que Woortmann, E. (1995) encontra entre os colonos do Sul do país, onde as mulheres que vêm através do casamento, apesar de viver entre a família, não são consideradas da família.

Tendo em vista as diferentes famílias que ocupam o território e constituem o grupo, pude perceber que, dos muitos elementos que constroem papéis, posições e lugares dentro do Matão, um dos que passei a considerar com mais cuidado e tornou-se central à construção deste trabalho foi a noção de honra. A honra atua como elemento diferenciador e mediador das relações. O lugar que é ocupado, a autoridade do discurso

proferido tem, em muitas vezes uma estreita relação com a honra da pessoa e da família dessa pessoa.

Contudo, esses padrões estabelecidos como honrados são normalmente apenas padrões ou até ideais a serem atingidos, pois, na reprodução cotidiana da vida, não são fáceis de serem observados. É o caso do casamento, da ausência de escândalos, da observância de um tipo de comportamento sexual, pois são elementos que fogem ao controle em alguns momentos. O controle dos pais sobre seus filhos ou do marido sobre sua esposa. Apesar disso, os padrões são presentes e regulam a vida das pessoas e as distinguem e a honra é elemento central desta análise.

Aqui encontro nas análises de Klaas Woortmann (1990) uma ideia que se mostrou central na condução do trabalho, e está presente especialmente no último capítulo. Nas sociedades camponesas estão sempre presentes as categorias terra, trabalho e família que são nucleantes e inter-relacionadas, não é possível pensar um elemento sem considerar os outros. Essas são categorias que se vinculam a valores e princípios organizatórios centrais como a honra e a hierarquia. (WOORTMANN, K. 1990: 23).

Portanto, ao longo do trabalho, a tentativa foi sempre interligar essas categorias, demonstrando que, não é possível pensar nenhuma delas isoladamente. Bem como para Woortmann, K. a terra é “patrimônio da família”; o trabalho nesta terra é valor ético, não se pode falar de trabalho, sem falar da terra e não se pensa a terra, sem observar o trabalho que é o trabalho realizado na terra, pela família. Assim, ao longo dos capítulos, estas categorias interligadas foram centrais. Ao falar da honra considerei a honra da família, o comportamento individual que reflete sobre os demais.

Woortmann, K. busca perceber uma ética camponesa que constrói uma ordem moral. A relevância recai sobre as subjetividades, percebendo a diferença entre um modo de produção e um ordenamento moral do mundo: “uma forma de perceber as relações dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra”. (WOORTMANN, 1990: 11).

Além da honra, nesse “ordenamento moral” considero outros elementos na análise: é o caso do auto reconhecimento e as rotinas estabelecidas por uma agenda quilombola. Esse elemento passa a ser importante na construção de lugares e posições. A participação ou não, o envolvimento ou não nas questões da comunidade quilombola, nas reuniões, na Associação, contam nas representações sobre as pessoas e as famílias.

Nesse caso acredito que há uma espécie de ambiguidade: a participação, em alguns momentos reproduz os padrões estabelecidos tradicionalmente, isto é, os discursos legitimados, as pessoas de destaque, são, em geral, as pessoas honradas, e, em sua maior parte, pessoas nascidas em Matão. Por outro lado, o quilombo permite a criação de novos padrões, tendo em vista o caráter democrático das reuniões e até mesmo a distribuição dos benefícios, permitindo espaços distintos às pessoas.

Isso não significa que estes sejam os únicos elementos relevantes para pensar Matão. Há, por exemplo, a migração que se tornou central para apreender relações de trabalho, memória, família, em determinados momentos. A maneira como o grupo se apresenta hoje é fruto, em parte, da migração. Esta se configurou, em determinados momentos, como uma alternativa à exploração a qual os moradores eram submetidos pelos detentores da terra e do capital necessário para cultivá-la. A melhoria das condições de vida é apresentada como o principal impulsionador da saída dos moradores. Foi colocada pelos próprios moradores, diante de um passado sofrido muito castigado pela pobreza, exclusão e esquecimento por parte das autoridades competentes.

Os caminhos trilhados ao longo deste texto representaram escolhas – nem sempre conscientes – de direcionar o olhar para lugares específicos, olhar para Matão a partir de pontos de vista determinados. Foi assim que o primeiro capítulo representou a tentativa de organizar leituras realizadas, que serviram à construção do objeto de pesquisa. As leituras permitem o recorte que será dado à realidade estudada e também foram essenciais para manter o foco.

A necessidade de compreender melhor a região estudada, tentando destacar que Matão está inserido numa realidade maior, sem perder de vista suas especificidades, levou à construção do segundo capítulo que se inicia com uma breve visita à história. O algodão e a pecuária são marcantes na construção das relações de trabalho encontradas, nos processos de migração e na atual relação com a terra. O acesso à terra, tal como hoje é percebido, teve como influência decisiva o processo de pecuarização que limitou cada vez mais as terras para uso destes trabalhadores e diminuiu consideravelmente a disponibilidade de terras para cultivo, até mesmo as arrendadas.

É claro que é possível voltar ainda mais na história e perceber que o próprio modelo de ocupação e colonização do território brasileiro negligencia as camadas mais pobres e relega a produção de alimentos a um lugar secundário. Desta maneira o lugar dos trabalhadores e pequenos produtores rurais é historicamente uma posição de

inferioridade e, tendo o acesso à terra limitado, a subordinação aos grandes proprietários de terras é mais do que opção. Nesse contexto entra, ainda no segundo capítulo, a migração, que, como discutido, pode representar, dentre muitas outras coisas, uma alternativa a essa condição.

Ainda no olhar sobre o passado, a busca, no capítulo três foi a de perceber como os moradores de Matão contam a sua história. Quais os elementos elencados por eles ao serem questionados sobre o seu passado, sua ocupação e permanência nesse lugar. Como afirma Pollack (1992) falar sobre o passado não é algo natural para as pessoas, é preciso que elas sejam provocadas para fazê-lo. E este passado apresentado vem à tona a partir de construções presentes, nesse caso, o passado foi contado na tentativa de justificar a posse da terra e a legitimidade da atual ocupação. A história do negro Manoel Rufino que chega, desmata, reproduz, faz família é a história das pessoas que moram hoje no Matão. É a história desta terra que pertenceu aos seus pais, seus avós desde os “Rufinos velhos”.

Esses caminhos levam a um Matão atravessado por inúmeras influências, um configuração que chama a atenção pelo movimento. De certo modo, vai de encontro às imagens romantizadas do campo como o lugar do sossego, da melancolia, pelo contrário, Matão é movimento. É movimento de homens que trabalham em João Pessoa, em Natal e nos fins de semana voltam para suas casas e ainda vão aos seus roçados. É movimento de jovens garotas que, em João Pessoa, trabalham como empregadas domésticas e a cada quinze dias estão nas casas de seus pais. É movimento de mulheres que fazem seus afazeres, cuidam de crianças, gerenciam as “barracas”, vendem roupas, oferecem serviços de manicures e cabeleireiras. É movimento de homens que, não trabalhando na construção civil, tocam os roçados de seus vizinhos. É movimento de jovens que estudam em Gurinhém, fazem faculdade nos fins de semana, ou ainda trabalham para pagar seus cursos técnicos. É movimento destas pessoas que preenchem seus dias com estas atividades e ainda frequentam reuniões na associação dos moradores, viajam para reuniões em outras cidades, fazem cursos, assistem palestras.

É esta a tentativa do último capítulo, demonstrar como padrões tradicionais de honra, moral, sexualidade, parentesco, são atravessados por elementos novos, como reuniões, trabalhos, viagens. A questão quilombola vem atravessando esse grupo, questionando algumas relações e estabelecendo novas. O discurso da “Comunidade

Quilombola” funciona perfeitamente em alguns momentos, tal como a família, ou as famílias, agrega – e separa – no cotidiano.

Por todos os caminhos percorridos até Matão e dentro de Matão, este grupo oferece inúmeras possibilidades de reflexão, um lugar que se revelou rico e desafiante, incitando indagações e inquietações. Matão oferece a possibilidade de discorrer acerca das distintas maneiras através das quais os quilombos se apresentam na atualidade e permite observar a luta pela sobrevivência e pela manutenção da vida comum a quase todos os grupos que se apresentam enquanto negros (e quilombolas no Brasil).

Referências Bibliográficas

AACADE. Documento (folder) da AACADE. João Pessoa – Paraíba.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ABRAMOWAY, Ricardo. O Saco de Batatas / Diferenciação ou Identidade: quando o saco de batatas para em pé / Microeconomia do Comportamento Camponês / Os Limites da Racionalidade Econômica. In: **Paradigmas do Capitalismo Agrário em Questão**. São Paulo; Rio de Janeiro; Campinas / Hucitec; Anpocs; Ed. da Unicamp, 1992.

ARAÚJO, Eulália Bezerra. **Grilo: um exercício antropológico sobre o processo de emergência de uma comunidade quilombola na Paraíba**. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais. Universidade Federal de Campina Grande. 2008.

ARRUTI, José Maurício. **Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995.

_____. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. Quilombos. In: SANSONE, Livio & PINHO, Osmundo Araújo (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2ª Ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

BARCELLOS, Daisy Macedo de. *et. al.* **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BLANCO, Cristina. **Las Migraciones Contemporáneas**. Madrid: Alianza Editorial 2000.

BECKER, Howard. De que Lado Estamos? In: **Uma teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. (Org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. 3ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1990.

BOURDIEU, Pierre. O Sentimento da Honra na Sociedade Cabília. In: PERISTIANY, J.G. **Honra e Vergonha**: valores das sociedades mediterrânicas. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1998.

_____. et al. **A Profissão de Sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis: Vozes, 1999.

CAVALCANTI, M. H. P. *et al.* **Uma História do Ingá**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1993.

CARVALHO, José Murilo de. **Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo**: uma discussão conceitual. 1997. Revista Dados, Porto Alegre. Vol. 40 n° 02, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25/05/2010.

CLIFFORD, James. Práticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología. In: **Itinerarios Transculturales**. Barcelona: Gedisa Editorial. 1997.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a Luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

DÓRIA, Carlos Alberto. **A Tradição Honrada**: a honra como tema de cultura e na sociedade ibero-americana. Cadernos Pagu, Campinas. N. 2. Pág. 47-111. 1994.

ESTERCI, Neide. **Migrações e Migrantes**: uma nova versão. Textos para discussão n° 4. Mestrado em Ciências Sociais/UFRJ, 1985.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio Raul. **O Sul: caminho do roçado**: estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília: MCT – CNPq, 1989.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: **O Saber Local**: novos ensaios antropológicos interpretativos. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os Negros de Matão**: etnicidade e territorialização. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação. Campina Grande, 2009.

- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança quilombola – negros, terras e direitos. In: BACELOS & CARDOSO (org.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- LE MOS, Maria Auxiliadora. **Efeitos Sócio-Econômicos da Crise da Cotonicultura Agravada com a Praga do “Bicudo” – estudo de caso: município do Ingá, PB**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba. Campina Grande, 1986.
- LIRA, Gitana Maria Figueirêdo. **O Homem ou o Boi: o roçado ou o capim**. Dissertação de Mestrado – UFPB. Campina Grande, 1983.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MELLO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba: lutas e resistência**. 2ª ed. Editora Universitária/ UFPB, 1995.
- MENDRAS, Henri. O Que é um Camponês? In: **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MENEZES, Marilda Aparecida. **Redes e Enredos nas Trilhas dos Migrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002.
- MENEZES, Marilda Aparecida de. **“Da Paraíba prá São Paulo e de São Paulo prá Paraíba”**: Migração família e trabalho. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, 1985.
- MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. **Castainho: etnografia de um bairro rural de negros**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1985.
- NOGUEIRA, Verena Sevá. **Sair pelo Mundo: a conformação de uma territorialidade camponesa**. Tese (doutorado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. **Terras de Quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção**. Revista Ariús. Campina Grande, v. 14. n. 1/2. 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

PALMEIRA, Moacir G. S. & ALMEIDA, Alfredo W. B. **A Invenção da Migração**. Relatório de Pesquisa. Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica, 1977. (mimeo).

PITT-RIVERS, Julian. **Antropología del Honor o Política de los Sexos: la influencia del honor y el sexo e la vida de los pueblos mediterráneos**. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol 2, n. 3, 1989.

_____. **Memória e Identidade Social**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade – seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RESUMO Histórico sobre o Município de Mogeiro. Texto divulgado pela Prefeitura municipal de Mogeiro. s.d.

RODRIGUEZ, Janete Lins. (Org). **Atlas Escolar da Paraíba**. 3ed. João Pessoa: Grafset, 2002.

SALES, Teresa. **Agreste, Agrestes: Transformações recentes na agricultura nordestina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1982.

SAYAD, Abdelmalek. Elghorba: o mecanismo de reprodução da imigração. In: **A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SANTILLI, Juliana. **História da Agricultura no Brasil**. In: Agrobiodiversidade e Direitos dos Agricultores. São Paulo, Peirópolis, 2009.

SIGAUD, Lygia. **Armadilhas da Honra e do Perdão**: usos sociais do direito na mata pernambucana. Mana, nº 10, 2004

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Contribuições Metodológicas para a Análise das Migrações. In: DEMARTINI, Zélia de Brito Fabri & TRUZZI, Oswaldo Mário Serra (org). **Estudos Migratórios**: perspectivas metodológicas. São Carlos: EdUFSCar, 2005.

SHANIN, Teodor. **A Definição de Camponês**: conceituações e desconceituações. In: Estudos CEBRAP, 26, 1980.

SOUZA, Vanessa Emanuelle. **“Tomar Destino” para a Terra do Trabalho ou Ficar no Destino da Terra sem Trabalho**: um exercício etnográfico acerca das migrações e seus impactos na comunidade quilombola do Matão – PB. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais. Universidade Federal de Campina Grande, 2009.

TURNER, Victor W. **Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1991.

WOLF, Eric. O Campesinato e seus Problemas. In: **Sociedades Camponesas**. São Paulo, Zahar Editores, 1970.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas Tadeu. (org.) **Identidade e Diferença**: a Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, Compadres e Nomes**: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1995.

WOORTMANN, Klaas. **“Com Parente não se Neguceia”**: o campesinato enquanto ordem moral. In: Anuário Antropológico 87. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora da UnB, 1990.

Sites

www.palmares.gov.br

<http://www.mds.gov.br>

<http://www.tre-pb.gov.br>

<http://www.ibge.gov.br>

Anexos

Anexo A: As orações de Pedro.

Nas minhas conversas com Pedro, apesar de ser um senhor muito falante havia sempre uma certa ressalva com a minha presença. Ele, já de idade e com a saúde debilitada, constantemente esquecia de mim. Em uma de minhas estadas, de visita em sua casa, lhe confidenciei que tinha medo dos bois e, principalmente das vacas que tem bezerros. Ele riu muito e me ensinou uma oração que, segundo ele, permite passar em meio a terras com gado e ficar “invisível”.

Algumas das orações que ele me ensinou eu gravei. Outras se perderam na minha falta de cuidado e memória péssima. Contudo, essas orações foram muito importantes para as nossas conversas, primeiro por me fazer mais compreensível a ele, como uma menina “da rua” que tem medo do gado. Depois me fizeram também próxima no sentido da minha identificação como uma mulher de fé, uma mulher que reza e que acredita no “poder da reza”.

As orações revelam também aspectos de sua vida, como sua relação de apego à sua madrinha, que lhe ensinou a rezar. Mas ela só lhe ensinou por ele ser homem, a “reza” é ensinada e passada como uma espécie de ofício e uma mulher só pode transmitir para um homem e um homem ensina a uma mulher. Assim sendo ele só me ensinou por eu ser mulher, destacando que sua madrinha lhe ensinou porque ele acreditava e me ensinava porque eu também tinha a fé.

Nas rezas ele me falou de sua infância, mas também de seus filhos e seus medos por eles. Através da oração ele lida com a ausência de seus filhos que trabalham em João Pessoa a semana inteira. Ele acorda cedo e fica de sua cama, que é na sala da casa, observando a estrada por onde seus filhos passam e, quando os vê os abençoa e reza “suas rezas” para que eles voltem em segurança para casa nos fins de semana. Reza também por seus netos que vão para Gurinhém todos os dias estudar e reza por ele, que devido a problemas de saúde, viaja constantemente para as cidades vizinhas.

As rezas também lhe foram ensinadas por pessoas em lugares distintos pelos quais ele trabalhou. Como uma reza que ele aprendeu “de apagar fogo e tomar fogo de espingarda”, ensinada por um menino que dividia com ele um alojamento na Usina Santa Teresa, na qual ele ao trabalhava. Esse menino lhe ensinou por ter visto ele “se benzendo” antes de dormir. Essa “reza” se perdeu na sua cabeça, ele disse que não se lembra mais.

As orações eram usadas nas horas de necessidades: para curar doenças em pessoas, curar feridas em bois e cavalos, apagar fogo, ferimentos de tiros, picadas de cobra, engasgo. Devido, principalmente, a dificuldade de acesso a cuidados médicos – compra de remédio para as pessoas e para os animais – as distâncias, a escassez de transporte. Os rezadores tinham um papel importante. “Rezar” não era apenas saber as orações, mas também era preciso o domínio dos rituais, pois como disse Pedro, tem orações que devem ser rezadas de manhã, outras o rezador tem que estar sozinho, outras ainda exigem materiais específicos como gravetos e pedras.

Atualmente encontrei três mulheres que rezam. Mas elas não se denominam rezadoras, pois “rezadeiras” de verdade eram as de antigamente que tinham domínios de muitas orações e rituais. Em geral rezam “olhado” um mal que atinge principalmente crianças, causando sonolência e bocejos. Nos casos mais graves o olhado pode causar diarreia, vômito e falta de apetite. O olhado é transmitido através da maneira como se olha para alguém, qualquer um pode transmiti-lo, embora não se tenha consciência disso.

Abaixo transcrevo quatro orações que localizei em conversas e entrevistas na casa de Pedro.

1. Duas versões da oração para proteção nas viagens.

Eu salvo saio e salvo entro

Salvo meu senhor, Jesus Cristo, no Rio Jordão

*Na arca de Noé eu me meto
Com a chave do sacrário eu me fecho e me benzo
Paz na guia, paz na frente
Me acompanha Deus e a Virgem Maria
Assim como deus foi livre, salvo e são das suas cinco chagas
Eu serei livre, salvo e são das mãos dos meus inimigos
Meus inimigos se tiverem pé não andarão
Se tiverem olhos não me verão.*

*Meu Jesus Crucificado, filho da virgem Maria
Guarde meu corpo hoje, amanhã, por todo dia
Ando de noite e dia com profeta e alegria
Como anda o menino-deus no ventre da virgem Maria
Assim como Deus foi livre, salvo e são de suas cinco chagas
Assim serei eu livre, salvo e são da mão dos meus inimigos.*

2. Oração de proteção do gado.

*Quando Cristo nasceu nem o galo cantou, nem o boi uivou.
Enfiando as pontas no chão que eu vou passando com Deus.*

3. Oração para curar feridas em animais.

– *Bom dia, mal.*

– *Bom dia.*

– *Mandou dizer nosso senhor Jesus Cristo que vós durásseis tanto quanto a família de faraó que era nove, de nove ficou em oito. De oito ficou em sete. De sete ficou em seis. De seis ficou em cinco. De cinco ficou em quatro. De quatro ficou em três. De três ficou em dois. De dois ficou em um. E vai-te para as bandas do mar sagrado.*

Anexo B: Certidão de Auto Reconhecimento.



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 C: Fotografias.

Rocado e Rancho:



Instalações da Escola:





Dia de Feira:



Anexo D: Mapas⁴⁸.

Mapa 1: Localização do Estado da Paraíba:



⁴⁸ Fonte: RODRIGUEZ, 2002.

Mapa 2: Região Agreste.

