

COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA PARAÍBA

Maria Ester Fortes¹

(Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA)

Introdução

Segundo dados publicados pela Fundação Cultural Palmares, em abril de 2014, existem, no Brasil, 2007 comunidades remanescentes de quilombos autorreconhecidas e certificadas pela instituição. Na Paraíba, elas são 36. Sabemos, no entanto, que esse número não abrange todo o universo das comunidades negras no Estado. Diante de tais números, poderíamos nos perguntar: Que realidade é essa de que estamos tratando, afinal? Quem são as chamadas 'comunidades remanescentes de quilombos'? Como podemos compreender sua presença nessa parte do Nordeste brasileiro e no estado da Paraíba, particularmente, onde, até há alguns anos, a presença de uma população negra era considerada pouco significativa? Para refletir sobre essa questão, sigamos brevemente o percurso do que Arruti (2002) denomina de “fenômeno de etnização da política, como ele se apresenta no Nordeste brasileiro”².

Da invisibilidade histórica à visibilidade política

‘Reservatório da nacionalidade’, ‘guardião da unidade brasileira’, de tradições associadas ao campo e a terra em oposição ao Sul, contaminado pela industrialização nascente e pela ameaça potencial de uma população imigrante, o Nordeste passou a ocupar, entre as últimas décadas do Século XIX e as primeiras do Século XX, um lugar estratégico na ideologia nacionalista, que percebia na heterogeneidade do povo brasileiro um impedimento à constituição de uma identidade única:

Para os pensadores autoritários da década de 30 ou anteriores, isso inviabilizava a própria nação, enquanto que para os socialistas isso inviabilizava aspirações de organização de classe. (Idem, p. 05)

Naquele momento, as representações sobre o Nordeste, produzidas pela literatura ou por intelectuais como Câmara Cascudo e Gilberto Freyre (em seu *Nordeste*, 1937), sublinhavam a oposição de matrizes culturais que dividiam a região entre uma “civilização agrária” vinculada à cana e ao escravismo e uma “civilização do couro”,

¹ Maria Ester Fortes é mestra em Antropologia pela UNICAMP e atualmente atua como analista de reforma e desenvolvimento agrário junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o INCRA.

² A certidão de autorreconhecimento como remanescente de quilombo é um documento expedido pela Fundação Cultural Palmares, órgão vinculado ao Ministério da Cultura, a partir da solicitação da comunidade com base em seu autorreconhecimento como tal. Esse documento permite que a comunidade tenha acesso a um conjunto de políticas públicas destinadas especificamente a esse segmento, entre as quais, a regularização do seu território.

pastoril nômade e não escravocrata. Entretanto, essa dualidade não chegava a romper com a imagem de um Nordeste unitário, antes “domestica(va) a diversidade sob a forma de um novo dualismo instituidor de novas homogeneizações”; dualidade resolvida ao se estabelecer entre ambas uma hierarquia dentro da qual a civilização da cana detinha “os valores políticos, intelectuais, estéticos e culturais que teriam configurado a nação brasileira e seu sentimento de nacionalidade” (ARRUTI, 2002).

Mais tarde, no contexto das rupturas políticas resultantes do golpe de 1964, o Conselho Federal de Cultura recuperou a ideologia da “mestiçagem” e a transpôs para o campo cultural. Dessa formulação, o Nordeste ressurgiu como a imagem da unidade nacional, resultante da “aculturação de etnias e pelo sincretismo de manifestações provenientes de diversas origens em uma síntese única, ainda que marcada por particularidades regionais.” (Idem)

Dentro desse cenário e ao longo desse mesmo período, o estado da Paraíba, através de seus intelectuais, produziu também os discursos de sua identidade. Igualmente dividida entre uma economia canavieira desenvolvida ao longo da costa e, em menor escala, na região do Brejo e uma cultura pastoril predominante no interior em associação com a cultura do algodão, a Província da Paraíba não chegou a usufruir da prosperidade econômica de que gozou a vizinha Pernambuco, durante o período colonial, e o binômio ‘Casa Grande & Senzala’ não alcançou aqui as mesmas dimensões explicativas. A observação de Albuquerque Júnior (2008), em relação a uma diversificação nos discursos sobre o Nordeste, parece pertinente:

Chamou-nos a atenção como, em muitos de seus textos, Cascudo vai fazer essa aproximação entre a história do Ceará, da Paraíba e do Rio Grande do Norte e como vai procurar diferenciá-las da história de Pernambuco. [...] Na base dessa definição poderia estar a vinculação de Cascudo a um lugar de fala distinto daquele de onde foi enunciado inicialmente o discurso regionalista nordestino e de onde foi inventado o Nordeste. [...] Se o Nordeste, elaborado pelas elites pernambucanas, teve São Paulo como o espaço outro, o espaço do qual se diferenciar, o Nordeste das elites cearenses, das elites norte-rio-grandenses e das elites paraibanas, talvez em menor grau, deveria se diferenciar do Nordeste elaborado pelas elites pernambucanas [...] (ALBUQUERQUE JR., 2008, p. 190).

Com o intuito de adentrar o mundo dos homens e das mulheres negras na Paraíba dos Séculos XVIII e XIX e compreender como essas pessoas reorganizavam suas relações familiares dentro do contexto da escravidão, Rocha (2007) chama a atenção dos leitores para a produção discursiva sobre a história da Paraíba, que dominou o cenário local entre finais do Século XIX e meados do Século XX. Preocupada em identificar a presença de uma população negra, escrava ou livre, em terras da Paraíba colonial, Rocha nota que essa produção minimizou a importância do negro na constituição da população local. Mais do que isso, a autora afirma que tal postura analítica marcou, durante muito tempo, a produção histórica sobre o tema e reforçou a imagem de uma Paraíba mestiça e culturalmente homogênea. Rocha concentra-se, sobretudo, na obra de três consagrados historiadores paraibanos do período: Maximiano

Lopes Machado (1821-95), Irineu Joffily (1843-1901) e Horácio de Almeida (1896-1983), sobre os quais falou:

Apesar dos três primeiros autores diferirem quanto à época de elaboração de seus livros, quando confrontados apresentam semelhanças, pois elaboraram um conhecimento histórico no qual apenas as elites se fizeram presentes. Os estudos dos dois primeiros, respectivamente História da Província da Paraíba e Notas sobre a Paraíba, foram escritos e publicados entre os anos de 1880 e 1912, enquanto o último publicou o primeiro de seus dois volumes da História da Paraíba em 1966 e o segundo em 1978 (p. 52)

A análise da obra desses historiadores oferece, segundo Rocha, pouquíssimas referências quanto à presença e ao trabalho dos negros na província durante o período colonial. Maximiano Lopes Machado não faz praticamente nenhuma menção a essa presença. Irineu Joffily entende que,

(...) ao invés de privilegiar a colonização iniciada no litoral, valorizou o processo de (re)ocupação do sertão pelos portugueses e a cultura sertaneja. (...) Além disso, minimizou a existência de escravos negros nos períodos colonial e imperial. Segundo ele, o indígena (denominado, por ele, de americano) “era quase o único a auxiliar o colono português nos serviços do campo”, no processo de expansão e apropriação da “nascente capitania”. (Idem, pp. 54/55)

Além desses autores, José Américo de Almeida (1877-1980), em A Paraíba e seus Problemas (1923), teria considerado como insignificante a presença de negros, principalmente no Sertão. Apareceriam em número maior no litoral e no brejo, mas já mesclados ao branco e ao índio, compondo a população pobre e mestiça dos “cabras do engenho”. No entanto, a historiadora Diana Galizza (1979) desfez alguns dos mitos sobre a escravidão na Paraíba consolidados pelos discursos de seus antecessores, entre eles, o de que não havia trabalho escravo na pecuária no sertão.

Assim, ao lado dos discursos nacionalistas que atribuíam ao Nor-deste uma população homogeneizada e mais ‘genuinamente’ brasileira, os discursos da intelectualidade paraibana, até meados da década de 1970, reforçavam essa representação, apagando da formação econômica e social do Estado tanto a presença do escravo quanto de mulheres e homens negros e livres. No entanto, Rocha reitera:

Esse grupo, os pretos livres, vinha aumentando numericamente na Paraíba desde o final do Século XVIII. Nele estavam a maioria dos trabalhadores rurais, os agregados, os camaradas, os moradores. (p. 25)

A Paraíba foi povoada em duas frentes: uma delas partiu do interior, em direção ao litoral, realizada por colonizadores vindos da Bahia ou de Pernambuco que, estabelecendo-se no sertão, formaram fazendas de criação de gado; e outra que partiu do litoral e seguiu para o interior. Aos que escolhiam se fixar eram concedidas terras em sesmarias, que podiam variar entre uma e quatro léguas em quadro, dando origem,

também no sertão, a um sistema fundiário baseado no predomínio das grandes propriedades, que perdura, em grande medida, até os dias atuais.

No final do Século XVIII, o desenvolvimento têxtil na Inglaterra e a retração dos Estados Unidos, seu principal fornecedor de matéria-prima, repercutiram em todo agreste paraibano, e o algodão realizou aí uma verdadeira revolução, com o incremento do fluxo de migrantes, a reorganização do espaço agrário e a estruturação dos primeiros núcleos com características urbanas. Em 1817, o algodão era a base da economia de toda essa região e se estendia também para as terras do sertão. Assim, em meados do Século XIX, praticamente todo o território paraibano estava organizado em grandes e médias propriedades rurais, produtoras de cana, algodão ou ocupadas com a criação de gado.

As economias açucareira e algodoeira se apoiavam na mão de obra escrava, embora o número de escravos nas propriedades rurais paraibanas não fosse muito alto quando comparado com o de outros estados. Tomando como exemplo o ano de 1823, os registros apontam que a Paraíba tinha 16,33% de escravos dentro do total de sua população, enquanto Pernambuco, 31,25% de escravos (MEDEIROS & SÁ, 1999). As razões para um menor número de escravos na então província da Paraíba eram diversas. As secas – a de 1877 foi causa da fome que dizimou parte da população livre e da cativa – a pobreza dos seus moradores, além de epidemias como a cólera, acentuaram o declínio da sua população escrava. Contribuíram, ainda, para reduzir a população cativa às manumissões, as pressões criadas pelo movimento abolicionista, a proibição do tráfico negreiro em 1850 e a expansão das lavouras de café no sul do país, que provocaram não só a elevação do preço do escravo, mas também o deslocamento de escravos da Província para os cafezais do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Minas Gerais (GALLIZA, 1979; MEDEIROS & SÁ, 1999).

A menor proporção de escravos em relação à população como um todo, no entanto, não significou a ausência de uma população negra vivendo na Paraíba. Muitos filhos de escravos foram alforriados e passaram à condição de trabalhadores agregados às fazendas canavieiras (MEDEIROS & SÁ, 1999). O historiador José Otávio de Arruda Mello chama a atenção para o grande contingente de negros na composição da população paraibana da primeira metade do Século XIX. Entre os anos de 1811 e 1841, a população escrava se mantinha em torno dos 14%, no entanto, a soma da população negra, incluídos aí escravos, negros livres e mulatos, ficava em torno de 60% do total da população da capitania (MELLO, 1997).

A figura do morador, como elemento da estrutura produtiva paraibana, surgiu nos canaviais e nos engenhos já em finais do Século XVII, como resposta ao empobrecimento da província. Com as crises no comércio açucareiro, os senhores de engenho retraíram a produção e permitiram que agricultores sem terra tivessem um sítio no interior de suas propriedades. Dentro de cada engenho, a força de trabalho agrícola era representada, sobretudo, por esses trabalhadores-moradores. Tinham eles o direito de explorar pequenos sítios com lavouras de subsistência e eram obrigados a trabalhar a serviço do proprietário certo número de dias por semana. Aos proprietários, desobrigados da manutenção de seus trabalhadores, tornou-se conveniente situar seus ex-escravos como agregados e cabras do eito. Era o chamado trabalho sob sujeição.

Escravos e moradores conviveram no engenho até a abolição. Depois, as senzalas foram desaparecendo, e a paisagem passou a ser dominada pelo habitat disperso dos moradores, aos quais se somaram muitos ex-escravos que continuaram a trabalhar na propriedade do senhor, também na condição de moradores (MARIANO NETO, 2007).

Nas plantações de algodão, o uso da mão de obra escrava ocorreu com mais intensidade até o ano de 1850, quando o tráfico foi extinto. O fim do tráfico, no entanto, causou pouco impacto na economia algodoeira, uma vez que sua produção não exigia um número muito grande de braços e estava ao alcance de pequenos sitiantes, moradores e escravos. Além disso, à sua lavoura podia-se juntar o cultivo do milho, do feijão ou da mandioca, o que atraía o interesse dos homens livres para o trabalho nos roçados de algodão, devido à alimentação variada que podia ser aí encontrada. Por outro lado, como o ciclo do algodão era curto, não valia a pena os produtores manterem escravos para ocupá-los somente de maio a dezembro, o que fazia com que, nessas culturas, o trabalho livre fosse preferível ao escravo. Assim, também aqui se instituiu o sistema morador (GALLIZA, 1979).

A situação que Medeiros e Sá (1999) identificam como características das relações de trabalho na Paraíba, ainda durante o período escravocrata, estendeu-se para além desse período e marcou a relação entre o proprietário e seus subordinados ou sujeitos. Nessa relação, a condição de homem livre e de escravo podia se confundir e amenizar, às vezes, as relações senhor-escravo ou transferir para “o trabalhador ‘assalariado’ situações típicas do trabalho escravo, fazendo com que pouco se diferenciasse um trabalhador livre do não-livre” (Ibid, p. 81).

As comunidades quilombolas nos dias de hoje

Localmente, usa-se o termo 'sujeito', 'assujeitado' ou 'sujeição' para qualificar o regime de trabalho a que ficam submetidos os trabalhadores rurais e moradores das fazendas que, em troca de morada e de terra para trabalhar, têm que pagar parte (muitas vezes, a metade) da produção, além de obedecer às restrições impostas pelos patrões, como exclusividade na comercialização do excedente, entre outros. A historiadora Linda Lewin faz uma distinção entre trabalhadores em regime de sujeição e moradores e assinala que os primeiros seriam extorquidos de maneira mais onerosa e empobrecedora. Além disso, afirma que “sua existência dependia do desaparecimento ou da obliteração deliberada do campesinato médio e da conversão daquele estrato de proprietários livres em moradores agrícolas sem terra” ([1987] 1993, p. 64). É comum, em diversas regiões da Paraíba, no entanto, que os trabalhadores que são moradores das fazendas se refiram à sua condição como sendo de sujeição (FORTES, 2007; BATISTA, 2009).

A Comunidade Quilombola do Bonfim, localizada no município paraibano de Areia, formou-se com essa condição. Sua trajetória reflete aspectos recorrentes em outros processos de regularização fundiária de comunidades quilombolas no Estado. O território reivindicado pelo grupo e delimitado pelo Incra corresponde à propriedade rural em cujas terras essas famílias se estabeleceram a partir de 1920 como moradores. De modo semelhante, outras comunidades negras paraibanas foram constituídas não em terras livres, mas em terras conhecidas e tidas sempre como de um proprietário a quem

esses moradores estiveram subordinados. Esse é o caso de, pelo menos, mais cinco delas: as Comunidades de Lagoa Rasa e de Curralinho/Jatobá, em Catolé do Rocha; a Comunidade de Barreiras, que, até meados da década de 1990, viveu em uma fazenda no município de Coremas; a Comunidade Quilombola de Vaca Morta, em Diamante, e a Comunidade de Mundo Novo, também localizada em Areia. Processo semelhante foi vivenciado pelas famílias da Comunidade do Grilo, em Riachão do Bacamarte, que, só recentemente, conseguiram comprar pedaços de terra nos arredores da propriedade onde os mais velhos nasceram e viveram como moradores.

Não surpreende que membros das comunidades quilombolas formadas dentro desse contexto identifiquem sua situação de morador e sujeito com a de escravo e aspirem à autonomia representada pela posse de terras próprias. Se isso é particularmente verdadeiro para as comunidades mencionadas, não deixa de sê-lo também para algumas comunidades quilombolas estabelecidas em terras próprias que dependem, quase sempre, da disponibilidade das terras de terceiros para cultivar, a cada ano, o seu roçado.

São exemplos desse caso a mesma Comunidade do Grilo, bem como as Comunidades de Caiana dos Crioulos, em Alagoa Grande, de Pedra D'Água, no município de Ingá, do Matão, em Morgeiro, de Fonseca, no município de Manaíra, ou a de Contendas no município de São Bento.

Cada uma delas tem, reconhecido por sua vizinhança, um território de seu, mas tal área se constitui apenas no chão de morada, e os agricultores se veem obrigados a recorrer a proprietários das redondezas para plantar feijão e milho e a se sujeitar às condições impostas por esses proprietários. No caso da Comunidade de Fonseca, em Manaíra, a situação é agravada, também, pela necessidade de se submeter aos humores de proprietários para que consigam água para seus membros consumirem.

Ocorre também que, para conseguirem se manter, algumas famílias vendem parte do território. Relatos dessa situação foram ouvidos entre os moradores de Paratibe em João Pessoa; nas Comunidades de Ipiranga, Gurugi e Mituaçu, no Conde; em Caiana dos Crioulos, em Pedra D'Água, no Matão, na Serra do Talhado, em Santa Luzia; em Pitombeira, no município de Várzea; em Fonseca e em Contendas. Todas essas comunidades se formaram em terras tornadas suas por herança, registro ou posse nas décadas finais do regime escravocrata ou logo após a abolição e compartilham o mesmo processo de perda territorial derivado, em parte, da insegurança jurídica em relação à propriedade de suas terras.

A comunidade negra de Paratibe, estabelecida no litoral sul de João Pessoa, é um exemplo dramático desse processo. Em sua dissertação de Mestrado sobre a produção do espaço na Mata Sul da Paraíba entre 1799 e 1881, Carmelo Nascimento encontrou registros históricos dos quilombos de “Parathybe” e Guaju. De acordo com o relatório antropológico da comunidade publicado pelo Incra/PB em dezembro de 2012 (GONÇALVES, 2011), as terras do Quilombo de Paratibe foram legalizadas por ocasião da Lei de Terras (1850) por muitos posseiros, a maioria analfabeta. Eles se autodenominavam “consenhores” e são vários os registros relativos a Paratibe, e a outra área denominada de “Gruta” ou “Grotta” (nome que, até hoje, é utilizado pelos

moradores), conforme registros reproduzidos no livro de José Lira Tavares (1979, p.695).

Mesmo tendo conseguido registrar suas terras juntando tudo o que tinham – até comida para porcos, como lembra o Seo Valmir – os títulos não foram atualizados nem foram feitas as partilhas judiciais. Para o Estado, os moradores que “nasceram e se criaram” no território deixado por seus pais, avós e bisavós não são “titulares” da terra. Tal condição acarreta problemas de todas as ordens, o que inclui dificuldades para regularizar o fornecimento de água e para acessar programas governamentais, como a implantação de hortas. No entanto, se é difícil para os moradores da comunidade regularizarem suas terras, tem sido fácil para as imobiliárias documentar grandes porções do território de Paratibe, desmatando e loteando a região e acarretando diversos problemas sociais e ambientais.

A política de regularização de territórios quilombolas

A Constituição brasileira de 1988 contempla a legitimidade de direitos diferenciados a partir do reconhecimento, impensável anos antes, de uma nação constituída sobre a diferença. Os artigos 215 e 216 da Constituição brasileira de 1988 atribuem ao Estado a responsabilidade de proteger as manifestações culturais dos “grupos participantes do processo civilizatório nacional”. A nação passa a ser pensada, não da perspectiva da unidade, mas da diversidade cultural, o que coloca em cena o problema da ocupação da terra e faz com que a questão territorial seja questão fundamental, na medida em que revela outras lógicas na relação dos homens com o ambiente em que vivem. Sobre o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – que prevê a obrigatoriedade de o Estado brasileiro regularizar a posse territorial dos remanescentes de quilombos – Treccani observa:

Não estamos diante de uma mera regularização fundiária, mas do reconhecimento de uma nova modalidade de direito que respeita a formação pluriétnica de nossa civilização (2005, p.112-113, grifamos).

Tendo em conta essa observação, lembremos, ainda, que, a partir dos anos 1960, as políticas culturais e de afirmação de identidades específicas de predomínio das culturas – parciais – sobre a ideia de uma Cultura universalizante, que tornava opacos os sujeitos coletivos e pessoais em seu cotidiano não apenas cultural, mas etnicamente diferenciado, eclodiram e se expandiram nos cantos mais diversos do planeta, constituindo o fenômeno do multiculturalismo, que passou a informar as disputas étnicas por território e por outros direitos.

Refletindo sobre o surgimento desse fenômeno, Eagleton (2005) sublinha que a emergência das muitas manifestações e reivindicações culturais e identitárias em todo o mundo é proporcional ao desenraizamento de comunidades inteiras e à pobreza e ao desemprego engendrados pela expansão agressiva da economia capitalista nas últimas décadas. O multiculturalismo seria, portanto, uma reação dos ‘outros’ atingidos por esse processo, que ameaçam solapar a integridade de um ‘universal’ ocidental a partir de dentro.

Colhida pelas ondas desse mesmo mar, a nova nação brasileira pluriétnica e multicultural assistiu, nas últimas décadas – não sem inquietação – à entrada em cena de uma multiplicidade de rostos e vozes dos seus muitos ‘outros’. Mulheres, homossexuais, negros, trabalhadores sem-teto, entre tantos, fragmentam a antiga oposição de classes numa miríade de reivindicações e demandas por direitos específicos. No campo, por seu turno, a questão do acesso a terra, concentrada, durante algum tempo, na reivindicação dos trabalhadores rurais sem-terra em luta pela Reforma Agrária, ampliou-se e diversificou-se com o aparecimento das agora denominadas 'comunidades tradicionais', das quais as comunidades remanescentes de quilombos são uma fração.

Essa nova categoria, na qual estão incluídos ribeirinhos, vazanteiros, quebradeiras de coco, faxinalenses, pescadores e seringueiros, entre outros sujeitos do universo rural brasileiro, representa uma realidade diversa e não apreendida pelos dados e pelos documentos oficiais, de apropriação e controle da terra e dos recursos naturais. Essas comunidades ocupam as margens de um sistema de distribuição de bens e direitos pautado na propriedade privada da terra e na produção agrícola intensiva voltada para o mercado. Consideradas um entrave para o desenvolvimento, seu modo de ocupação comumente é visto por esse mesmo sistema como modelo de um arcaísmo a ser superado.

Mais do que a partir de sua história, da sua tradicionalidade ou dos laços afetivos com que tecem e sedimentam suas sociabilidades, os quilombolas e os demais povos tradicionais devem ser entendidos como unidades de mobilização interessadas em manter ou recuperar o controle do território que exploram (CUNHA, 2009; ALMEIDA, 2006; BRANDÃO, 2010).

O surgimento das demandas quilombolas no estado da Paraíba deve ser entendido, portanto, dentro de um movimento muito mais amplo de emergência de novas identidades em tempos de multiculturalismo, de mudanças e de tensões no modo como a nação brasileira e o Nordeste se representam, de disputas pela legitimidade no acesso a terra e de novos instrumentos de luta tornados acessíveis a uma parcela da população excluída, até há bem pouco tempo, do cenário de reivindicação por direitos. Camaradas, moradores, trabalhadores rurais ou ocupantes pobres das pontas de ruas, uma fração crescente desses nordestinos hoje “representam a si mesmos como repartidos por outras distinções internas, principalmente de natureza étnica”, e reivindicam, de um lado, suas identidades indígenas – que emergiram com força a partir dos anos 1970 – e de outro, a partir dos anos 90, suas identidades quilombolas (ARRUTI, 2002).

O Artigo nº. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988 representou um importante dispositivo que visa garantir às comunidades negras rurais a emissão do título de propriedade das terras que vem ocupando. Apesar disso, o Estado não vem conseguindo suprir a demanda por regularização, e poucos foram os títulos de propriedade emitidos em nome das comunidades quilombolas. Em parte, a baixa efetividade dessa política se deve ao longo

percurso burocrático a que são submetidos os processos de regularização de territórios quilombolas, efeito do racismo institucional que a própria política tenta anular.³

Como chama à atenção o antropólogo Alfredo Wagner Almeida (2005), a falta de dispositivos jurídico-formais e de procedimentos burocrático-administrativos capazes de orientar a operacionalização do Art. 68 do ADCT foi um dos maiores entraves para a titulação de terras quilombolas nos anos que se seguiram à promulgação da Constituição. Treze anos se passaram até que o primeiro decreto de regulamentação fosse aprovado em 2001.

Apesar das pressões do movimento negro e do nascente movimento quilombola para que o Art. 68 tivesse a máxima efetividade, conforme, inclusive, prevê o direito constitucional (CASTILHO, 2006), o Decreto n.3.912, de 10 de setembro de 2001, restringiu a abrangência do dispositivo constitucional e condicionou o reconhecimento de propriedade às terras que eram ocupadas por comunidades quilombolas em 1888 e que, em 1988, elas continuassem a ocupá-las. Além disso, incumbia a Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura, de regularizar as terras.

O decreto estipulava, assim, a permanência contínua em um mesmo território por um período 20 vezes maior do que o estipulado para uma ação de usucapião no meio rural, que é de cinco anos. Esse decreto causou muitas discussões, justamente por sua natureza claramente discriminatória. Foram precisos mais dois anos para que uma nova regulamentação surgisse. Em 20 de novembro de 2003, o Governo Federal promulgou o Decreto nº. 4.887 e revogou o anterior. Segundo esse novo Decreto, passou-se a considerar remanescentes das comunidades dos quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Decreto 4.887/2003).

Esse critério incorporava a definição oferecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a determinação presente na Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais (o parágrafo 2º do Art. 1º da Convenção afirma a autoidentificação “como critério fundamental” para definir os grupos aos quais se aplicam suas disposições). A partir da década de 1990, antropólogos empenharam-se em discutir o significado do conceito de remanescentes de quilombos, visando alargar o direito conferido pelo artigo a comunidades negras rurais formadas por meio de outros processos derivados do sistema escravocrata que não fossem a fuga. Um dos marcos desse processo é a nova definição apresentada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 1994.

Segundo tal definição, os remanescentes de quilombos são “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” e cuja identidade é dada por uma trajetória histórica comum, aproximando-se da noção de grupos étnicos cunhada pelo antropólogo Fredrick Barth na introdução da coletânea *Os grupos étnicos e suas fronteiras* [1969].

3 Como salienta Nilma Gomes (2004), o racismo institucional consiste em “práticas discriminatórias sistemáticas fomentadas pelo Estado ou com o seu apoio indireto”, mas também opera de maneira difusa, dissimulado em procedimentos corriqueiros e protegidos pela legislação (JACCOUD, 2002).

Para Barth, grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação usadas pelos próprios membros do grupo e têm a característica de organizar a interação entre os indivíduos. Os pontos centrais da teoria de Barth residem nas ideias de auto-definição e atribuição. Os grupos étnicos se constituem a partir da definição de quem somos "nós" e quem são os "outros" para fins de interação. A ação da História pode mudar as formas de organização de um dado grupo e mesmo suas características culturais podem se alterar. Não obstante, a dicotomia entre membros e estranhos continua. O foco de análise se desloca do conteúdo cultural para os limites sociais estabelecidos pelo grupo e mantidos através do tempo.

Dessa nova perspectiva, são considerados remanescentes de quilombos grupos étnicos cuja trajetória é fruto de um processo histórico de resistência ao sistema escravocrata e suas consequências. O termo passa a denominar não apenas os grupos constituídos por "negros fugidos", mas também os formados em terras doadas, compradas, concessões feitas pelo Estado, áreas apossadas livremente ou através do regime de aforamento ou de moradia.

Ainda conforme o Decreto 4.887/2003 em vigor, a identificação e a titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, até então a cargo da Fundação Cultural Palmares (FCP), passaram a ser de competência do Incra. Com a primeira regulamentação interna do órgão, em março de 2004, houve um progressivo aumento do número de processos. Uma das explicações para esse aumento reside no fato de que, ao contrário da FCP, cuja única sede é em Brasília, o Incra tem superintendências espalhadas por todos os estados da Federação. Além disso, grande parte das comunidades rurais já tinha contato com o órgão, principalmente aquelas que já passavam por algum tipo de conflito fundiário. Na superintendência regional do Maranhão, por exemplo, os 20 primeiros processos abertos, ainda em 2004, eram de comunidades que já haviam demandado abertura de processo no Incra (e mesmo no anterior Instituto Brasileiro de Reforma Agrária – IBRA), objetivando manter a posse de seus territórios. Esse também é o caso das comunidades quilombolas paraibanas de Bonfim (Areia), Vaca Morta (Diamante), Gurugi (Conde) e Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande). As comunidades da Mata Sul paraibana, Ipiranga e Mituaçu também passaram por um processo de regularização fundiária que, no entanto, não foi capaz de garantir a seus moradores a reprodução plena de todos os seus membros.

À medida que surgem novas pesquisas sobre a escravidão e a ocupação territorial da Paraíba, passamos a conhecer realidades antes apagadas. Certamente, com a continuação dessas pesquisas, novas comunidades quilombolas serão conhecidas. O contrário também é verdadeiro: à medida que nos aproximamos do cotidiano e das memórias dessas que são hoje identificadas como comunidades remanescentes de quilombos, ampliaram o conhecimento acerca da realidade fundiária atual e pregressa do Estado, das estratégias encontradas por esses grupos para sobreviver e para reproduzir suas práticas diante das condições de marginalidade e de esquecimento a que são relegadas e dos mecanismos de que se valem os detentores do poder para preservá-lo ou ampliá-lo.

O conjunto de políticas públicas direcionadas às comunidades quilombolas representa, para essas populações, a possibilidade de alcançarem a condição de

cidadania que lhes vem sendo negada ao longo da história. No entanto, o acesso a essas políticas e ao direito conferido pelo artigo 68 do ADCT não se dá sem disputas. E, embora sejam muitos os entraves para efetivar o direito constitucional a terra e à preservação de sua história e cultura, as comunidades quilombolas da Paraíba precisam continuar resistindo e lutando para que as promessas contidas no texto legal sejam efetivamente cumpridas e suas realidades sejam, de fato, transformadas.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - uso comum e conflito". IN: Cadernos NAEA , n. 10, Belém, UFPA-NAEA, 1997.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. "Quais são os obstáculos à titulação definitiva das comunidades remanescentes de quilombos? Quem são seus principais autores?". In: *Vida de Negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas*. São Luís: SMDH, CCN/MA, Projeto Vida de Negro, 2005.

ANDRADE, Maristela Paula. *Terra de Índio - identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: EDUFMA, [1999] 2008.

BATISTA, Mércia Pereira. *Grilo: das memórias de assujeitado ao direito quilombola*. Campina Grande: UFCG/PaTc/INCRA, 2009.

FORTES, Maria Ester Pereira. *Relatório antropológico de identificação e delimitação da Comunidade Negra do Bonfim*. João Pessoa: INCRA, 2007.

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

GOMES, Nilma Lino. "Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão". In: *Educação anti-racista : caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GONÇALVES, Ronízia. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território de Paratibe*. João Pessoa: INCRA, 2010.

GRUNEWALD, Rodrigo A. *Os Negros do Matão: etnicidade e territorialização*. Campina Grande: UFCG/PaTc/INCRA, 2009.

LEWIN, Linda. *Política e parentela na Paraíba: um estudo de caso da oligarquia de base familiar*. Rio de Janeiro: Record [1987] 1993.

MARIANO Neto, Belarmino. “A produção do espaço agrário paraibano enquanto instância social”. <<http://www.cchla.ufpb.br/paraiwa/05-belarmino.html>> Acessado em janeiro de 2007)

MEDEIROS, Maria do Céu & MENEZES SÁ, Ariane N. *O trabalho na Paraíba: das origens à transição para o trabalho livre*. João Pessoa: Ed. UFPb, 1999.

MELLO, José Octávio de Arruda. *História da Paraíba: lutas e resistência*. João Pessoa, Editora Universitária, 1997.

MENDONÇA DE LIMA, Luciano. *Cativos da “Rainha da Borborema” : uma história social da escravidão em Campina Grande - Século XIX*. Recife: tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da UFPE, 2008.

NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. *O quilombo de Pedra D’Água*. Campina Grande: UFCG/PaTc/INCRA, 2009.

PEDROSA, Luís Camara. “A Questão Agrária no Maranhão”. Associação Brasileira de Direito Agrário, <www.abda.com.br/texto/LuisACPedrosa.pdf>Acessado em janeiro de 2008.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras [1996] 2005.

_____. *Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: MDH/CCN-MA/PVN, 2002.