

## “POVOS DE TRAJETÓRIAS” NO SERTÃO PARAIBANO: A Comunidade Quilombola Os Rufino

### “PEOPLES OF TRAJECTORIES” IN THE HISTORY OF PARAIBA: The Quilombola Community Os Rufino

Larissa Sousa Fernandes<sup>1</sup>  
José Otávio Aguiar<sup>2</sup>  
Mara Karinne Lopes Veriato Barros<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo investiga a governança socioambiental em um território quilombola do semiárido paraibano, adotando uma perspectiva que busca compreender, por meio da vivência e do conhecimento quilombola, como essas comunidades podem se organizar como territórios coletivos e autônomos, incorporando suas próprias concepções e práticas. Utilizando o método etnográfico, buscamos entender a cultura e as relações sociais e ambientais presentes na comunidade. Realizamos visitas de campo e entrevistas, aplicando o método de memória e história oral. A partir das narrativas dos entrevistados, foi possível vislumbrar a evolução da comunidade, as mudanças socioambientais ocorridas e relacioná-las ao tempo histórico e a evolução das políticas públicas, confrontando os documentos oficiais com a percepção sensível da comunidade.

**Palavras-chave:** Comunidades quilombolas, Governança socioambiental, Semiárido.

**Abstract:** This paper investigates socio-environmental governance in a Quilombola territory in the semi-arid region of Paraíba. Adopting a perspective that seeks to understand, through Quilombola lived experience and knowledge, how these communities organize themselves as collective and autonomous territories, incorporating their own conceptions and practices. Employing an ethnographic method, we seek to understand the culture and the social-environmental relationships present in the community. Fieldwork and interviews were conducted, applying oral history and memory methods. Based on the narratives of the interviewees, it was possible to trace the community's evolution and the socio-environmental changes that occurred, relating them to historical time and the evolution of public policies, contrasting official documents with the community's subjective perception.

**Keywords:** Quilombola communities, Socio-environmental Governance, Semi-arid region.

#### *Introdução*

No Brasil, os diversos grupos étnicos que compõem as chamadas “comunidades tradicionais” têm suas origens profundamente enraizadas na luta contra a opressão ao

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal de Campina Grande, Campus Sousa (UFCG). Doutora em Engenharia e gestão de recursos naturais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: larissasousa@professor.ufcg.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8953727963162833>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2707-7206>.

<sup>2</sup> Professor Titular de História UFCG/PB. Doutor em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: otavio.j.aguiar@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7106694267459903>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0489-3670>. Bolsista de Produtividade em Pesquisa – CNPq.

<sup>3</sup> Pós Doutoranda em Engenharia em Recursos Naturais Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Doutora em Engenharia em Recursos Naturais Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: karinnelv@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9198696436575198>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1215-9599>. Bolsista financiada pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ). E-mail: fapesq@fapesq.rpp.br.

longo dos séculos de esforço colonizador. Esses grupos incluem os povos originários que sobreviveram ao genocídio desde os tempos da colonização e os descendentes da diáspora negra, que resistiram à escravização e continuam a enfrentar a opressão do Estado. O foco principal dessas lutas, especialmente para aqueles que vivem no campo e nas florestas, é a proteção e o reconhecimento de seus territórios, onde mantêm uma conexão ancestral com a terra, desenvolvendo saberes e práticas transmitidos por várias gerações. Assim, constroem um senso de pertencimento que vai além da mera noção de coletividade, transcendendo a simples agregação de indivíduos em um espaço determinado.

Nesse contexto, considera-se essencial uma governança que compreenda e respeite os modos de vida dessas populações, reconhecendo seus saberes e práticas. Nego Bispo, apelido de Antônio Bispo dos Santos, um influente escritor e pensador quilombola, costumava definir esses povos, que constroem saberes a partir da experiência com a concretude da vida, como “povos de trajetórias”. Esses povos não se apoiam em teorias, mas na realidade da vivência cotidiana do trato com a terra. Sendo assim, suas vivências não os apartam do seu território, mas os tornam parte dele, havendo, então, o que Nego Bispo conceituava como “biointeração”. Nessa percepção, um território quilombola é mais que mero espaço, é lugar onde a vida se reproduz em todas as suas formas e onde a comunidade compartilha seus usos, costumes e tradições transmitidas de geração para geração, numa relação que não envolve começo, meio e fim, mas começo, meio e começo (Santos, 2023).

Transportando essas reflexões para a realidade do sertão paraibano, onde esses povos frequentemente enfrentam desafios socioeconômicos agravados pela crise climática, a questão ambiental se torna ainda mais urgente. Em um cenário marcado pelo clima semiárido e pelo bioma caatinga, as políticas públicas frequentemente reproduzem dinâmicas coloniais, perpetuando desigualdades e marginalizando as vozes e direitos dessas populações (Santos, 2015). Assim, esta pesquisa buscou não apenas entender, mas também desafiar esses paradigmas, destacando e propondo a importância de abordagens críticas e emancipatórias para a governança ambiental e territorial dessas comunidades, em um horizonte democrático e plural.

Nessa perspectiva, trazemos a trajetória da Comunidade Quilombola Os Rufino, situada no sertão paraibano. Esta comunidade se destaca por sua valiosa contribuição cultural e pela convivência em um território coletivo, construído a partir da recuperação de sua ancestralidade. Além disso, sua busca por uma convivência harmoniosa com o semiárido, pautada pelo respeito ao bioma da caatinga, tem sido fundamental para a sobrevivência e prosperidade das gerações futuras.

Para a realização desta pesquisa, foi empregado o método etnográfico, visto que entendemos a população quilombola como detentora de cultura, linguagem e território específicos, bem como de uma maneira específica e original de significá-los (Wielewicki, 2001). Sendo assim, foram realizadas visitas de campo e entrevistas com lideranças e moradores, visitas nas quais o roteiro era construído a partir da perspectiva da memória, por meio da metodologia das entrevistas de história oral. Nos resultados das transcrições dessas entrevistas, buscamos apresentar, além da trajetória histórica dos entrevistados, sua percepção e a evolução no acesso à água, bem como o envolvimento da comunidade no bioma caatinga, com a produção agrícola e a criação de animais — elementos que dão forma à organização e ao engajamento político da comunidade. Desse modo, esta pesquisa tem como objetivo compreender como se articula a governança socioambiental na comunidade quilombola Os Rufino, por meio de sua trajetória histórica, social e política.

### *Comunidades quilombolas no sertão paraibano*

A existência e resistência de diversas comunidades quilombolas na região do sertão paraibano chama a atenção diante da invisibilização da presença e história do negro não apenas na Paraíba, mas especialmente nesta região. Para enfrentar essa lacuna, Diana Galiza (Fortes & Lucchesi, 2013) empreendeu um esforço de pesquisa histórica, conferindo protagonismo a sujeitos tradicionalmente marginalizados nos relatos da história oficial, de modo a recuperar a participação de pessoas negras escravizadas e livres no processo de povoamento do território paraibano<sup>1</sup>. Muitos desses povoadores eram oriundos de estados vizinhos e se estabeleceram na região para trabalhar em latifúndios cedidos aos colonizadores no modelo de sesmarias:

O povoamento da Paraíba se deu em duas frentes: uma delas partindo do interior em direção ao litoral, realizada por colonizadores vindos da Bahia ou Pernambuco que, estabelecendo-se no sertão, formaram fazendas de criação de gado; e outra que, partindo do litoral seguiu para o interior. Aos que escolhiam se fixar eram concedidas terras em sesmarias, que podiam variar entre 1 a 4 léguas em quadro, dando origem, também no sertão, a um sistema fundiário baseado no predomínio das grandes propriedades que perdurou, em grande medida, até os dias atuais (Fortes & Lucchesi, 2013, p. 49).

Em regiões nas quais não predominava o sistema de plantation, como é o caso do sertão da Paraíba, onde era majoritária a produção agropecuária com criação de extensão, uniam-se a criação de gado e uma agricultura de subsistência, voltada para o mercado

interno. Nesse cenário a população escravizada, apesar de muito explorada, desempenhava funções análogas, em certas circunstâncias específicas, àquela dos trabalhadores livres:

Pensar a escravidão no sertão paraibano é pensar diferente do modelo de plantation que predominou em imensas áreas do Brasil desde os remotos períodos coloniais. Na dinâmica econômica sertaneja temos outro modelo de trabalho, ligado à criação de gado e, portanto, com suas conformações próprias. Mesmo que os escravos desempenhassem o trabalho mais pesado, podemos pensar em negros e brancos a desempenhar as mesmas funções, compartilhando o mesmo trabalho (Abreu, 2011, p. 63-64).

Ademais, segundo Abreu (2011), a população escravizada no sertão podia ser caracterizada como uma “propriedade em movimento”: além de trabalhar nas fazendas, essas pessoas eram objeto de transações comerciais, sendo alugadas e arrendadas a outros proprietários, hipotecadas e vendidas conforme as circunstâncias enfrentadas por seus senhores. Em situações de extrema seca, por exemplo, que resultavam em consideráveis perdas financeiras, era comum a prática de comercialização de escravizados.

Com a progressiva desvalorização dessas pessoas, vistas como “mercadoria”, à medida que se aproximava o processo de abolição, muitos senhores se desfaziam de seus escravizados para não ter de sustentá-los durante todo o ano, especialmente nos períodos de seca e escassez. Assim, a população negra nessa região se espalhou e formou comunidades em áreas remotas do semiárido, combinando práticas herdadas da África com heranças indígenas locais, transmitidas de geração em geração como conhecimentos e técnicas de manejo secular do bioma (Abreu, 2011).

Essas características permitem afirmar que, em comparação aos estados vizinhos, o interior da Paraíba possuía um número menor de pessoas escravizadas, dispersas por vastas regiões do sertão. Contudo, no contexto do segundo quartel do século XIX — período em que já se intensificava o processo em direção à abolição, com a entrada em vigor de dispositivos como a lei Euzébio de Queiroz e a Lei do Ventre Livre —, o número de libertos apresentou um incremento significativo. Havia muitas pessoas negras livres, que trabalhavam e viviam nos latifúndios, interagindo periodicamente com as escassas e dispersas vilas:

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, passando à condição de trabalhadores agregados às fazendas canavieiras (Medeiros & Sá; 1999 apud Fortes & Lucchesi, 2013).

A formação de comunidades negras rurais na Paraíba foi possibilitada pelo surgimento de trabalhadores agregados, para quem era cedida parte da propriedade para moradia e produção para subsistência. Com a abolição, muitos negros libertos também passaram a compor essas comunidades. Além disso, é importante considerar que, em muitas localidades, já havia uma integração com o território e com a produção econômica vigente, como na produção algodoeira, impulsionada pelo desenvolvimento têxtil inglês no final do século XVIII, e na pecuária no sertão (Abreu, 2011; Fortes & Lucchesi, 2013).

De acordo com Fortes & Lucchesi (2013), a relação de trabalho com o proprietário das terras reproduzia um misto de escravismo e feudalismo, no qual o trabalhador devia ceder grande parte de sua produção e se sujeitava às exigências do proprietário para permanecer na terra. Havia, ainda, uma diferenciação que colocava a população negra e parda na condição de “trabalhadores em regime de sujeição” (p. 52), distinta da dos demais moradores.

Essas especificidades históricas dialogam com o argumento de Quijano (2005) sobre a centralidade da categoria “raça” no colonialismo e no desenvolvimento posterior do capitalismo. Nesse contexto, construiu-se historicamente uma associação entre “raça” e “trabalho”, estabelecendo uma divisão social que relegou à população racializada um lugar de subalternidade e naturalizou relações de dominação geradas pela colonialidade. A naturalização de processos social e historicamente engendrados foi, com frequência, um recurso da linguagem jurídico-governamental para manter o estado de coisas na exploração da população negra no pós-abolição.

Fortes & Lucchesi (2013) relatam que moradores de comunidades formadas nesse contexto ainda construíam uma autoimagem associada à condição de escravizados, devido à conjuntura de então, na qual a posse da terra estava distante de ser realidade. Tal indefinição provocava (e ainda provoca) diversos conflitos, resultando em perda de território e dificultando o acesso a políticas públicas. O descaso em relação a tais comunidades mantém essa população em situação de extrema vulnerabilidade, como comprova relatório recente da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ, 2023), segundo o qual 69% dos assassinatos de quilombolas, entre 2018 e 2022, ocorreram em territórios não titulados, sendo 40,62% relacionados a conflitos fundiários e 31,25% decorrentes de violência de gênero.

Considerando a realidade das comunidades quilombolas na Paraíba, atualmente não há nenhuma com título de propriedade coletiva. No semiárido, onde se aprofundam a degradação da caatinga, as secas e a desertificação (Silva et al., 2020) por causa do avanço das mudanças climáticas, a vulnerabilidade socioambiental dessa população tende

a se agravar. A resposta mais consistente a esses problemas está nas próprias comunidades que ali vivem, convivem e biointeragem (Santos, 2023).

Compreender o processo de instalação das comunidades quilombolas no semiárido paraibano é fundamental, pois as comunidades rurais definem o uso do território a partir de sua experiência histórica, diante das diversas mudanças ocorridas nesse espaço. Segundo dados do Programa de Ação Estadual de Combate à Desertificação e Mitigação dos Efeitos da Seca no Estado da Paraíba, 94% do território estadual está sob risco de desertificação (Paraíba, 2017). Esse processo, resultante das mudanças climáticas somado ao modelo extrativista de exploração da terra e à ausência de políticas públicas, tem afetado as comunidades rurais. É preciso assegurar-lhes autonomia para que possam se adaptar a uma realidade climática que pesquisas científicas vêm classificando como em direção à irreversibilidade.

É urgente garantir que as comunidades que dependem do território para a reprodução de sua vida e para a sobrevivência das futuras gerações participem das soluções para os danos causados pela instrumentalização da vida e da natureza pelo capital. Pela relação que mantêm com o ambiente, que ultrapassa uma dimensão mercantil ou de mera subsistência, os quilombolas do semiárido interagem com seu território a partir do pertencimento e da identidade histórica construída pela luta e pela resiliência, transmitidas desde seus ancestrais.

#### *Formação da comunidade quilombola Os Rufino*

Segundo o historiador e presidente da Associação Os Rufino, Tiago Rufino, a comunidade constitui um símbolo vivo da resistência e da luta pela liberdade, cujas raízes remontam ao período escravista no Brasil. Ele explica que o quilombo contemporâneo representa a continuidade desse legado histórico, no qual essas comunidades eram marcos de enfrentamento a um sistema desumano que perdurou por quase quatro séculos no país.

A história da comunidade se inicia com a matriarca Rufina Maria da Conceição, mulher escravizada nas fazendas de Pombal durante o período escravista. Ela teve três filhos, sendo um deles Antônio Rufino de Jesus. Casou-se com Joaquina Maria da Conceição, conhecida como mãe Quina, com quem teve treze filhos. Entre 1904 e 1910, essa família estabeleceu-se no Sítio São João, área que atualmente corresponde à Comunidade Quilombola Os Rufino.

Segundo relato de José Nilson da Silva (conhecido como Mestre Zé Grande, em razão de seu trabalho como mestre artesão), bisneto de Antônio Rufino e mãe Quina, seus

bisavôs trabalhavam na construção de açudes, e a partir dessa atividade, conseguiram adquirir suas terras. Com o passar dos anos, parte dessas terras foi alienada ou transferida, restando apenas quatro dos treze filhos do casal no local. Esses descendentes transmitiram suas propriedades como herança, mantendo a presença familiar no quilombo até hoje (Rufino, 2018).

Um desses quatro filhos de Mãe Quina e Antônio Rufino que permaneceram no quilombo é o Sr. Domingos da Silva, nascido em 1929, um dos moradores mais antigos do quilombo. Seus pais migraram de Barra de Caiçara, sítio localizado no município de Paulista (PB), a 39 quilômetros de Pombal, e se estabeleceram na atual área da Comunidade Os Rufino. Durante nossa conversa, o Sr. Domingos recorda a história de como seu avô, José da Silva (Zé do Sul), foi trazido do sul do país:

O pai do meu pai veio do sul, mas foi porque os cabra compraram lá, que nem compra gado, compraram ele lá, chegou aqui, vendeu pra outro, aí passou um ano, aí chegou, saiu daqui com 18 anos, aí passou um ano, vendido aí com 19, aí foi liberto. Deram a alforria a ele e ele foi liberto. Aí chegou aqui, casou-se no Paulista, passou um ano casado, aí a mulher morreu, aí chegou só uma tia minha, aí ele foi casou-se de novo com outra mulher (Silva, 2022).

Esse momento da conversa chama a atenção pela metáfora utilizada pelo Sr. Domingos, ao relatar que seu avô foi “comprado como quem compra gado” (Silva, 2022), ressaltando a desumanização e a mercantilização da vida negra. Essa analogia nos remete à reflexão apresentada por Nego Bispo (Santos, 2023) sobre como a colonialidade, similarmente ao relato acima, desumaniza e desterritorializa. Para o pensador quilombola, a colonialidade age como quando se adestram bois: enquadra o ser, retira-lhe a capacidade de viver para si e para os seus, com a finalidade de que seja e produza exatamente o que se espera dele.

Essa desterritorialização e as consequências da colonialidade ficam ainda mais explícitas quando Sr. Domingos relata que, após ser alforriado, seu avô foi trabalhar “em outras propriedades, para os homens ricos” (Silva, 2022), seguindo o mesmo destino que a maioria da população negra recém-liberta, que, após séculos de escravidão, não recebeu qualquer reparação e foi compelida a continuar servindo aos mesmos senhores que haviam se beneficiado desse sistema, agora explorando-os como mão de obra precarizada (Quijano, 2005).

Nesse processo, conta que, após o falecimento da primeira esposa, seu avô conseguiu adquirir um terreno onde hoje está localizado o quilombo, e que seu pai continuou trabalhando para donos de propriedades vizinhas, reproduzindo o que era feito

pela geração anterior até conseguir o seu próprio lote, onde cultivava milho, feijão e algodão, além de criar bois e bodes. Também produzia telhas, tijolos e carvão.

Aos sete anos, o Sr. Domingos já auxiliava o pai, aprendendo também o ofício de marcenaria. Durante a entrevista, sua filha relatou que ele era um dos melhores marceneiros da região. Ao ser questionado se seus filhos aprenderam o ofício, respondeu que hoje há menor interesse das pessoas em trabalhar, em comparação ao passado:

As coisas tão mais diferentes [...] A vivência do povo tá mais diferente. Muita gente não quer trabalhar hoje. [...] Antigamente, sabia? Chega na casa. Tudo trabalhando. Se era homem, mulher, tudo fazia sua luta de casa. Mas hoje em dia (Silva, 2022).

Percebe-se, na fala do Sr. Domingos, um descontentamento que pode ser associado a um processo de esvaziamento dos saberes e práticas antes transmitidos no seio familiar. As secas e dificuldades impostas às comunidades negras rurais no semiárido levaram a maioria de seus nove filhos ainda vivos (de um total de dezoito) a migrar para o Sudeste ou a se estabelecer na área urbana de Pombal, permanecendo apenas dois no quilombo. Essa situação evidencia a relação entre desterritorialização e êxodo rural, ambos agravados pela ausência de reforma agrária e pela dificuldade de acesso a políticas públicas, historicamente voltadas aos interesses dos grandes proprietários de terra (Silva, 2020).

Apesar dos obstáculos à reprodução da vida na comunidade, os moradores conseguiram preservar tradições e fortalecer-se coletivamente por meio da cultura e da participação política. José Nilson da Silva, tesoureiro da Associação Os Rufino, neto de mãe Quina e filho de Dona Edith, tem preservado uma tradição significativa na comunidade, dedicando-se à produção artesanal de panelas de barro. Por desempenhar essa função, é reconhecido como Mestre Zé Grande, responsável por transmitir oralmente um saber que atravessa gerações.

O quilombo também preserva uma forte tradição religiosa vinculada à Igreja do Rosário, construída em 1721 e, a partir do século XIX, administrada por uma confraria de ex-escravizados denominada “Irmandade do Rosário”. Essa irmandade mantém laços com os Rufino desde sua origem, contando com membros como Joaquina “das vassouras”, primeira rainha da Irmandade, e “Chico Rufino”, que foi rei em 1951 (Rufino, 2018).

Outra importante expressão cultural da comunidade é o grupo Os Pontões, formado por homens e meninos, em sua maioria moradores do quilombo Os Rufino, mas também por integrantes da comunidade urbana Os Daniel. O grupo participa ativamente

da festa do Rosário com danças, cantos e arrecadação de doações para a igreja (Rufino, 2018).

A comunidade Os Rufino evidencia a importância da cultura na consolidação de um território e na coesão da comunidade entre seus membros, fortalecendo sua articulação política. Essa integração cultural remonta ao contexto pós-Constituição de 1988 e continua sendo uma estratégia fundamental para a sobrevivência não só dos quilombolas, mas de outros grupos étnicos que lutam por seus territórios.

### *Compartilhamento no território quilombola Os Rufino*

O compartilhamento do território na Comunidade Quilombola Os Rufino é fundamentado nas características distintivas dessa região, atravessada pelo rio Piancó-Piranhas. Esse rio desempenha um papel significativo na vida da comunidade, sendo uma temática recorrente nas narrativas de todos os entrevistados.

Para o Sr. Domingos, o rio emerge como uma importante referência na trajetória de sua família dentro do quilombo, representando a principal, senão única, fonte de água à qual tinham acesso. Toda a vida da comunidade girava em torno desse curso d'água. Durante as cheias, a pesca se intensificava; nos períodos de estiagem, as margens eram aproveitadas para o cultivo de batata.

A vice-presidente da Associação Os Rufino, Doralice Sales de Oliveira, chamada carinhosamente de Tia Dora, conta que, quando chegou ao quilombo, há mais de vinte anos, o acesso à água se dava diretamente no rio. Com o passar do tempo, ocorreram mudanças significativas, e a comunidade passou a contar com cisternas e poços artesianos. Segundo ela, essas tecnologias começaram a ser implantadas antes mesmo da certificação oficial da comunidade como quilombola.

Tia Dora destaca que esses recursos hídricos são fundamentais não apenas para o consumo doméstico, mas também para atividades agrícolas, como o cultivo de hortaliças. A comunidade tem acesso à água proveniente do rio Piranhas, beneficiando-se ainda de parte da transposição do rio São Francisco. Apenas algumas residências dispõem de água encanada.

Segundo Tiago Rufino, o serviço de abastecimento de água implantado pela antiga gestão foi descontinuado, obrigando os moradores a adquirirem, por conta própria, motor e canos para garantir o fornecimento. Essa situação impossibilitou que muitas famílias pudessem usufruir do benefício:

Nesse ponto [do acesso a água] foi feito um serviço de abastecimento da água, na antiga gestão, mas faltou pouca coisa para concluir, foi a questão somente do motor e de alguns metros de cano. Eu acredito, coisa simples, mas que o pessoal, digamos, a maioria das famílias não tem condição de arcar com essa aquisição desses equipamentos (Rufino, 2022).

Na comunidade, existe uma caixa d'água com grande capacidade; no entanto, a ausência do maquinário e de canos impede uma distribuição eficiente para atender à demanda total. A maior parte da água consumida provém de cisternas, conforme mencionado pelos entrevistados. Nos casos em que essas não são suficientes, as famílias realizam a captação da água no rio, tratando-a em casa com cloro.

Thiago Rufino expressa a perspectiva de resolução do problema e propõe a busca por um projeto abrangente que englobe a conclusão dessa infraestrutura, incluindo a implementação de um sistema de tratamento adequado. Ele destaca a importância desse tratamento, considerando que a água do rio não é potável devido à poluição causada pelo despejo de esgoto urbano. Entre as demandas levantadas pelas lideranças locais, destaca-se a perfuração de um poço artesiano, especialmente diante dos desafios relacionados ao controle do uso da água durante o período de estiagem.

O acesso à água para irrigação de diferentes produções enfrenta limitações decorrentes de restrições orçamentárias. Além disso, a comunidade relata dificuldades no uso da água do rio, muitas vezes em função de regulamentações rigorosas da Agência Nacional de Águas (ANA) que, embora necessárias para fiscalização, acabam inviabilizando a captação para atividades agrícolas, elevando os custos de irrigação tanto para plantações de capim quanto para outras culturas.

Mestre Zé Grande conta que buscava alternativas para enfrentar os períodos de estiagem e manter uma pequena produção agropecuária. No entanto, as restrições impostas pelo governo federal, juntamente com a proibição de utilizar a água do rio, comprometeram seus planos. Sua fala reflete a frustração diante da falta de incentivos governamentais voltados à convivência com o semiárido:

Antes que eu comecei esse trabalho aqui [artesanato em barro], eu fui ao governo federal, naquela época tinha a recepção da água. Colheu a água do rio todinho. Proibição mesmo, só podia agoar desse tantinho. Aí eu disse, eu tinha 25 cabeças de gado. Eu disse, eu vou vender, que eu não vou ver meu gado morrer de fome aí, olhando para o governo, que não dá nada para ninguém. Aí a ANA, que é o órgão federal, proibiu de todo mundo agoar, sabe, na beira do Rio. Eu tinha até um projeto grande, já aprovado no Banco do Nordeste. Eu fui lá suspender, porque eu não tinha condições de pagar. Eu ia pagar com o quê? Se o meu trabalho era o gado. Era para plantar, irrigar, mas sem água. Não dava para trabalhar. Aí suspendi. Daí para frente eu engajei nesse trabalho

aqui, mas sempre trabalhei na agricultura também. No inverno, assim, sempre eu planto o meu feijãozinho pra eu comer. [...] No caso aqui, para a questão da atividade econômica, então o único que tem incentivo, que houve algum incentivo, foi da produção das panelas. Mas não há nenhum outro projeto voltado para agricultura, para criação de animais (Silva. J., 2022).

Thiago Rufino sugere algumas alternativas para o problema, como a construção de um reservatório ou açude em área propícia da comunidade, a fim de superar essas limitações. Ele destaca a presença de um pequeno barreiro, que, infelizmente, encontra-se assoreado. No início de 2022, a comunidade adquiriu uma máquina (possivelmente PVC) para a limpeza desse barreiro, visando a revitalizá-lo. Ele também menciona a intenção de desenvolver um projeto para otimizar essa iniciativa e fala da necessidade de auxílio técnico para que essas ideias sejam colocadas em prática.

Além dessas questões, merece destaque o problema do assoreamento do rio. Em agosto de 2016, foi realizada denúncia ao Ministério Público acerca dessa situação. No documento, citam-se “possíveis ilícitos ambientais praticados no Rio Piranhas, próximo a uma comunidade quilombola. Trata-se de extração e venda ilegal de areia retirada do leito do rio Piranhas, no trecho que corta o Sítio São João” (MPF, 2016).

**Figura 1** – Assoreamento do Rio Piranhas devido à atividade mineradora



Fonte: Arquivo próprio (2023).

No documento, cuja denúncia solicita vistoria do local e aponta um possível responsável, é possível perceber a burocratização e a leniência das instituições com o problema. Consta que houve uma notificação ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), que sequer respondeu ao ofício enviado pelo Ministério Público, mesmo após um ano da denúncia. Somente após o envio de um segundo ofício, o DNPM

respondeu que havia processos requerendo o leito do Rio Piranhas para atividade mineradora; contudo, até aquele momento, não havia autorização para a realização dessa atividade no local, sendo, portanto, considerada ilegal qualquer extração no leito do rio (MPF, 2016).

Posteriormente, foi realizada vistoria que confirmou haver a atividade de extração de areia no local, mas o dano não foi quantificado e não houve responsabilização pelo crime. Mesmo havendo fortes indícios da autoria do crime, o processo foi arquivado, sob a justificativa de que foi flagrada nenhuma pessoa retirando areia no dia da vistoria do DNPM e de que, após a oitiva do possível responsável, ligado a um político da cidade, este negou as acusações. Em 2023, sete anos após a denúncia, o problema persiste. Nos relatos dos moradores permanece o ceticismo em relação às instituições para a resolução desse problema.

As entrevistas também apontaram que, atualmente, não há controle efetivo sobre quem realiza a atividade mineradora no leito do rio. Algumas pessoas da comunidade obtêm autorizações de proprietários, enquanto outras, especialmente não quilombolas, realizam a extração sem qualquer permissão. A falta de controle e de fiscalização levanta preocupações sobre os potenciais prejuízos ambientais resultantes dessa prática desordenada, envolvendo até pessoas de outros municípios.

Esse processo demonstra a negligência não apenas em relação à comunidade, mas também à importância da preservação de um rio em uma região semiárida. Mestre Zé Grande fala com saudosismo de quando a região era propícia à pesca:

Nesse rio? O peixe do rio é bem pouquinho. A gente vê peixe bem miudinho. Não vê muito peixe no rio, não. Tinha muito peixe. Aí o tempo se acabou [...] o rio não tem muito peixe, não. O peixe que a gente vê muito no rio é umas curimatã pequenininha e mais piranha. Quando eu cheguei aqui, o rio tinha muito peixe. A água do rio era mais fundo (Silva, J., 2022).

A vida nas comunidades rurais do semiárido é muito impactada pela disponibilidade de água e, especialmente nas localidades que não possuem sistemas complexos de irrigação, como ocorre nas grandes propriedades, há uma dependência ainda maior durante o período de estiagem. Essa realidade evidencia a desigualdade mencionada nas falas das lideranças, que denunciam a ausência de políticas públicas voltadas para o incentivo aos pequenos agricultores e para a ampliação de sua produção.

Um exemplo dessa desigualdade é a forma de distribuição dos recursos do Plano Safra, o qual, nos anos 2023/2024, destinou 8,5 bilhões dos 13,6 bilhões de reais de subsídios ao crédito agropecuário ao Programa Nacional de Fortalecimento da

Agricultura Familiar (Pronaf). De acordo com estudo realizado pela ONG Climate Policy Initiative em parceria com a PUC-RJ, que analisou programas de crédito, tipos de produtores e finalidade do crédito, “embora 1% dos empréstimos sejam para empresas, elas obtêm 29% do volume do crédito e correspondem a 85% da área que recebe crédito rural” (Assunção & Souza, 2020, p. 2).

Desse modo, observa-se que os critérios estabelecidos pelo programa não garantem paridade no acesso aos recursos, sendo fundamental revê-los também sob a perspectiva da política ambiental, uma vez que o estudo comprova que os pequenos produtores contribuem para a redução do desmatamento e para a diversificação da produção, ao contrário dos grandes produtores, cuja demanda por terra aumenta à medida que acessam esses recursos (Assunção & Souza, 2020).

No quilombo os Rufino, existe uma pequena produção agropecuária, prevalecendo as produções de feijão e milho, principalmente no período de chuvas, e de capim, plantado ao longo de todo o ano para alimentar o pequeno rebanho, criado sobretudo para a produção de leite. A produção agrícola é voltada prioritariamente para o consumo próprio, enquanto o leite é destinado tanto ao consumo interno quanto à comercialização.

Contudo, quando surge a necessidade, alguns residentes (quilombolas e não quilombolas) procuram emprego informal, seja em grandes fazendas, na cidade ou em domicílios de famílias locais. Muitas vezes de curta duração e remunerados diariamente, esses empregos envolvem diversas atividades, desde o trabalho doméstico ao trabalho na terra de fazendeiros vizinhos, construindo cercas ou atuando como vaqueiros.

De acordo com Thiago Rufino, isso ocorre porque, embora muitos possuam suas próprias terras, algumas condições básicas não são atendidas, o que os leva a buscar oportunidades fora da comunidade:

Todos têm terra lá, só que faltam condições para que eles possam ampliar isso. Não apenas aquele retorno de subsistência do trabalho na agricultura e na pecuária, mas que possa ser algo que tem uma rentabilidade. No período do inverno, se consegue produzir o seu milho, o seu feijão, aí faz o estoque para a sua subsistência, e quando é no período seco vai trabalhar alugado, às vezes nas grandes fazendas, tem outros que trabalham na cidade, tem pessoas que moram na comunidade, mas aí todo dia vai e volta, porque trabalha digamos em casa de família, trabalhando no comércio local (Rufino, 2022).

Também se destaca a desigualdade no acesso a serviços na região, como o exemplo do serviço de coleta de produtos lácteos, cujos pontos de recolhimento foram instalados nas propriedades dos fazendeiros mais influentes, ignorando os pequenos

produtores, que acabam tendo mais dificuldade para comercializar sua produção. Apesar de a agricultura e a pecuária serem as principais atividades no quilombo Os Rufino, a produção de panelas de barro ocupa um papel de destaque na economia circular do território. Essa produção é um símbolo da tradição e habilidade artesanal dentro do quilombo. Mestre Zé Grande, um dos responsáveis por essa produção, aprendeu o ofício com sua mãe e, ao longo dos anos, aprimorou suas técnicas:

Minha mãe sempre trabalhava, quando criou a gente, no trabalho da louça. Ela fazia panela, porta. Ela aprendia muito a fazer panela. Desde a mãe dela. Ela já vem ter passado desde a avó dela, que é mãe Quina. Mas ela não aprendeu só com a mãe dela, aprendeu com outras pessoas lá, em Várzea Comprida dos Leites [distrito de Pombal, onde nasceu Mestre Zé Grande], que já carregavam no sangue, e já faziam. Via a mãe dela fazer, aí começou a fazer (Silva, J., 2022).

Inicialmente, o processo envolvia a extração manual do barro, mas agora o mestre utiliza equipamentos para aprimorar a qualidade do material:

Sempre ela [sua mãe] botava a gente para fazer. O que era botar para eu fazer, eu não fazia peça. Antigamente, a gente tirava o processo do barro todinho, com a mão, catando aquelas pedrinhas. Hoje não. Hoje eu tenho uma maca para moer o barro, para tirar aquele processo da pedra. Para ficar só o barro, só a liga mesmo. Então, não fica nenhuma pedra para o barro, não (Silva, 2022).

A Casa do Barro Dona Edith é atualmente composta por 14 pessoas, entre mestres e aprendizes que mantêm viva essa importante tradição, desde a moldagem até o acabamento das peças. A transmissão do conhecimento acontece de forma orgânica, com os mais experientes ensinando aos jovens, garantindo a continuidade dessa tradição.

O impulso para envolver os jovens na produção veio de uma iniciativa que visava a resgatar e a preservar a cultura das panelas de barro. Muitos desses incentivos vieram de políticos e de ONGs, cujo apoio foi crucial para unir a comunidade e reacender o interesse pela produção artesanal. Mestre Zé Grande fala de como foi se desenvolvendo esse trabalho na comunidade, que antes era feito de forma individual:

Inicialmente, cada um fazia. Aprendia, mas cada um tinha sua oficininha em casa. Tinha sua oficininha em casa para faze. — Aí, nesse projeto, no caso, o [projeto] candeeiro foi que juntou todo mundo... E foi quando começou a trabalhar aqui nessa casa. Nós começamos a trabalhar não era nessa casa, não. Era na outra casa de uma prima minha. Se reuniu todo mundo lá para começar. Depois desse primeiro momento, a gente trouxe aqui o projeto para fazer a perfeição desse material aqui. Projeto Empoderar. Que era a Prefeitura, a União Europeia e o Governo do Estado (Silva, 2022).

Mestre Zé Grande compartilha conosco todo o processo de produção, que começa com a coleta de barro em um barreiro. Esse barro é misturado com pedra-sabão, em uma técnica tradição que remonta a gerações. Após a moldagem das peças, elas passam por lixamento, polimento e, finalmente, a queima, que dura seis horas. O uso da lenha é criterioso: utiliza-se apenas madeira de mata já morta, a fim de evitar temperaturas excessivas que poderiam modificar as peças.

A forragem de tritura a gente pega ali o barro, tritura, tudo separadinho. Aí a pedra também. Hoje se chama pedra sabão. E a gente chama aqui, eu conheço ela desde que eu nasci, pedra mole. [...] O primeiro processo que a gente faz é captar o barro no barreiro. Aí tem a parte também que é a outra parte da pedra. Aí pega a pedra para triturar também para juntar ela. Aí depois que eu triturar ela todinha, eu vou pegar ela e cessar na peneira. Uma tela bem fininha. E vou pegar doze quilos de barro, botar numa carroça para não estar mexendo ali. Então, uma bacilha grande. Para pegar, fazer a mistura para ficar bem misturadinho. Que são doze quilos de barro com seis de pedra. Tem mais da metade do barro. Depois de fazer esse processo todinho, vou molhar ela todinha para amassar. Depois de amassar, eu pego ele e boto ele num saco. Quando eu coloco aquele ali, eu deixo ele passar uns quarenta minutos para poder começar o trabalho, fazer a moldagem... A gente pega água do rio... Aí tem a parte de fazer o lixamento. Lixar ela todinha para depois a gente chegar na parte final que é fazer o polimento para ir ao forno. Depois de fazer o polimento todinho, a gente carrega para onde. Pra encher o forno e fazer a queima. A queima é seis horas. Aí a gente queima seis horas e só tira no outro dia. Porque o tempo esfria. A lenha a gente pega só aquela mata que já está morta. A lenha de jurema a gente não usa. Porque a lenha é muito quente. E a lenha precisa ser uma lenha que a quentura não segura muito. A jurema ela segura mais de 48 horas. Aí modifica as peças. Agora nesse clima, agora ventando, esse vento que a gente está sentindo aqui, se a gente deixar as portas tudo abertas aqui na parte de secagem da peça, vai haver rachadura nas peças. Uma tampa, panela é mais difícil de rachar. Uma peça grande, um pote, uma peça espalhada, ela vai abrir uma cratera. Sempre é desperdício, mas a gente não perde o barro. Retorna de novo, todinho. Moia ele. Não perde... Antes de queimar, aproveita tudo (Silva, J., 2022).

O relato do Mestre Zé Grande sobre a produção artesanal em barro nos apresenta um processo circular, no qual natureza e cultura estão integradas e se complementam. Existe um cuidado desde a coleta do barro, numa região cercada de juremas, onde o local da retirada desse material o tempo de adaptação e recuperação do solo. Ao chegarmos ao local, Mestre Zé Grande explica que existe um revezamento nas áreas de extração, de modo a permitir que o solo se regenere. Ele indica os pontos de onde o barro é retirado, conforme mostram as imagens a seguir, nas quais é possível observar os sulcos resultantes desse processo:

**Figura 2** – Local de retirada do barro



Fonte: Arquivo próprio (2023).

Além disso, outros destaques na fala do Mestre Zé Grande são, mais uma vez, a importância do rio para molhar a argila para amassar e para utilização cuidadosa na moldagem das peças; o ciclo de reutilização das panelas que vieram a rachar e cujo barro pode ser reaproveitado; a decisão de utilizar apenas lenha proveniente de matas já mortas, em oposição à lenha de jurema, evitando o corte indiscriminado de árvores; e a consideração do clima durante o processo, para a proteção das peças contra rachaduras causadas pelo vento.

É perceptível que, ao longo de cada etapa do processo de produção artesanal, a comunidade revela uma relação de proximidade e profundo conhecimento de seu território, preservando tanto a integridade do seu povo e de seus costumes quanto a da natureza. Nesse sentido, observa-se que, à medida que se fortalece a identidade quilombola, também se intensifica a ligação com o território e com os seres que nele coexistem. Essa produção artesanal é um bom exemplo de como a organização coletiva e a capacidade de autogestão estão presentes na comunidade.

Para além da produção artesanal, a comunidade mantém-se envolvida na construção de uma relação biointerativa. A conscientização ambiental está sendo integrada à identidade local, buscando a harmonia entre humano e natureza, trazendo uma reconexão com o território. Ao ser questionado sobre como percebe essa perspectiva de interação da comunidade com o território, Thiago Rufino destaca que, apesar de existir desmatamento em áreas com intensa produção agrícola, como as margens do rio e baixios, a maior parte das áreas situadas atrás das residências é preservada, com poucos registros de desmatamentos e queimadas.

Ele ressalta a harmonia existente entre os moradores e a notável diversidade de aves na região, sugerindo até a possibilidade de um projeto futuro para a criação de uma

reserva avícola. Thiago Rufino ressalta a conscientização da comunidade ao longo do tempo, mencionando práticas anteriormente adotadas, como a captura e comercialização de aves, que foram sendo substituídas em busca de uma convivência mais equilibrada com o ecossistema local:

A gente estava conversando com uma pessoa que fazia isso, a gente conversou e ela foi mudando o pensamento, ela pegava um tipo de pássaro que eu não me lembro, acho que eram os lourinhos, para poder vender. Só que acontece, a gente foi conversando, a gente foi conversando sobre o que estava provocando, o prejuízo e tal, que ia se acabar, com a extinção. E aí foi isso que eu disse, pronto, ele hoje não faz mais essa atividade (Rufino, 2022).

É importante observar que essa prática, anteriormente adotada pelo morador, estava vinculada à sua subsistência. Por isso, é importante o desenvolvimento de projetos capazes de proporcionar fontes de renda que garantam o sustento das pessoas. Nesse sentido, Thiago reforça a necessidade de um acompanhamento técnico e da mobilização junto aos órgãos públicos, para que estes apoiem iniciativas voltadas às famílias em situação de vulnerabilidade.

As tradições culturais, o enfrentamento de desafios ambientais e a busca por oportunidades econômicas são questões que estão entrelaçadas no cotidiano da comunidade Os Rufino. Ao lidar com essas questões, a comunidade mantém viva as heranças culturais, enquanto se organiza na busca por soluções para garantir seus modos de vida.

A partir de tudo o que vem sendo construído pelos moradores da comunidade, evidencia-se um projeto coletivo voltado para a conquista de uma existência plena e digna em seu território. Contudo, é preciso que haja colaboração das instituições públicas, que são provocadas pela população quilombola não para exercerem um papel de intervenientes, mas de mediadores. Essa reflexão é crucial, pois, em diversos aspectos da vida comunitária, as dificuldades são mais profundas, revelando que, em vez de uma autogestão plena do território, persiste uma forma de gestão que mantém a comunidade em situação de dependência, enfraquecendo a organização coletiva que é essencial para sua sobrevivência.

Ao questionarmos sobre outras comunidades na região, surgiram relatos sobre processos nos quais quilombolas são deixados em situação de extrema vulnerabilidade social pelo poder público. São narrativas que vão desde a perda de tradições até a exposição da população à violência, à dependência de drogas e a inúmeros outros problemas. Histórias de pessoas que, outrora valorizadas pelo trabalho relevante com

material reciclável, hoje se veem obrigadas a revirar o lixo por conta própria, sem qualquer segurança ou apoio institucional.

Durante nossa conversa, o Sr. Domingos comentou que hoje não se produz como antes, porque “a terra também envelhece, fica cansada e morre”. Para que isso não ocorra, ele nos mostrou, com um gesto de arar a terra com as mãos, como seria possível “salvar a terra” e, consequentemente, toda a vida que dela depende. Esse gesto sugere que é apenas pelas mãos dos quilombolas, e por sua construção autônoma e coletiva, que o quilombo irá sobreviver.

### *Conclusão*

Na Paraíba, a concentração significativa das comunidades quilombolas no semiárido revela uma estreita conexão entre a presença da população negra e a histórica cultura do latifúndio e da agropecuária na região. Esse vínculo remonta a tempos de escravidão e pós-abolição, quando muitos negros escravizados e alforriados foram engajados nas atividades agropecuárias características da área. Atuando como vaqueiros e trabalhadores nas plantações de algodão, esses indivíduos contribuíram significativamente para a formação da identidade cultural do local. A cultura quilombola na Paraíba, portanto, é intrinsecamente ligada às práticas agrícolas e pecuárias historicamente associadas ao latifúndio, refletindo a complexidade das relações entre a população negra e a terra na região semiárida. O entendimento dessas raízes históricas é essencial para compreender plenamente a herança cultural e social das comunidades quilombolas nesse Estado.

Observar de perto o compartilhamento no Quilombo Os Rufino nos permite refletir sobre como comunidades negras rurais possuem a capacidade de vivenciar o semiárido enquanto território ancestral, construindo sua identidade a partir da biointeração com a caatinga. Diferentemente do que ocorre entre os povos colonizados, cujas relações são pautadas pela conveniência, nessas comunidades as interações, tanto entre as pessoas quanto com o meio, se estabelecem a partir da confluência (Santos, 2023).

Compreender a dinâmica política nos quilombos revela o potencial dessas comunidades em estabelecer autonomamente a gestão coletiva de seus territórios. No entanto, essa capacidade de construção autônoma e coletiva só se materializa quando não estão vulnerabilizadas diante das dificuldades socioambientais enfrentadas no semiárido, agravadas pelo avanço das mudanças climáticas.

Encontrar essas ricas interações no quilombo transforma nossa percepção sobre como abordar o que chamamos de gestão ambiental e territorial, levando-nos a compreender que, no quilombo, não se trata de gerir, como algo a ser administrado e enquadrado, mas de gestar, no sentido de conceber e prover o que há de mais essencial: a vida.

## Referências

- ABREU, W. E. A. *Senhores e escravos do sertão: espacialidades de poder, violência e resistência, 1850-1888*. 2011. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.
- ASSUNÇÃO, J.; SOUZA, P. Z. Os impactos do crédito rural na produção agropecuária e no uso da terra. *Climate Policy Initiative*, 2020. Disponível em: <https://www.climatepolicyinitiative.org/pt-br/publication/os-impactos-do-credito-rural-na-producao-agropecuaria-e-no-uso-da-terra/>. Acesso em: 25 jul. 2022.
- CONAQ. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil: 2018-2022*. Curitiba: Terra de Direitos, 2023. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/racismoeviolencia/>. Acesso em: 11 fev. 2023.
- FORTES, M. E. P.; LUCCHESI, F. Comunidades quilombolas na Paraíba. In: BANAL, A.; FORTES, M. E. P. *Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro*. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (Brasil). *Diário do Ministério Público Federal*. Ministério Público Federal Eletrônico, 2016. Disponível em: <https://biblioteca.mpf.mp.br/server/api/core/bitstreams/69bcb8ee-e2c2-4147-9ed8-404203d60b6a/content>. Acesso em: 26 abr. 2022.
- PARAÍBA (Estado). *Infográfico das comunidades quilombolas do Estado da Paraíba*. João Pessoa: IDEME – Instituto de Desenvolvimento Municipal e Estadual, 2017. Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/diretas/secretaria-de-planejamento-orcamento-e-gestao/arquivos/publicacoes/infografico-das-comunidades-quilombolas-do-estado-da-paraiba.pdf>. Acesso em: 23 maio 2022.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Universidade de Brasília, 2015.
- SANTOS, A. B. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu; Piseagrama, 2023.
- SILVA, A. A. *Direito e políticas públicas quilombolas*. São Paulo: D'Plácido, 2020.

SILVA, R. M. A. et al. Características produtivas e socioambientais da agricultura familiar no Semiárido brasileiro: evidências a partir do Censo Agropecuário de 2017. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 55, p. 314-338, 2020.

WIELEWICKI, H. G. A pesquisa etnográfica como construção discursiva. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 23, n. 1, p. 27-32, 2001.

Artigo Recebido em: 18/02/2025

Aprovado para publicação em: 07/08/2025

Editor(a) Responsável: Camila Naressi

---

<sup>1</sup> Observando o Censo realizado no ano de 1872, poucos anos antes da abolição, das 1.510.806 pessoas escravizadas no Brasil, entre homens, mulheres e crianças, 21.526 estavam no território paraibano, sendo 10.681 homens e 10.845 mulheres (IBGE, 2018).