



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

JUSCÉLIO ALVES ARCANJO

**“TERRAS DE PRETO” EM PERNAMBUCO:
NEGROS DO OSSO – ETNOGÊNESE QUILOMBOLA**

**SALVADOR – BA
2008**

JUSCÉLIO ALVES ARCANJO

**“TERRAS DE PRETO” EM PERNAMBUCO:
NEGROS DO OSSO – ETNOGÊNESE QUILOMBOLA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientadora:

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA).

**SALVADOR – BA
2008**

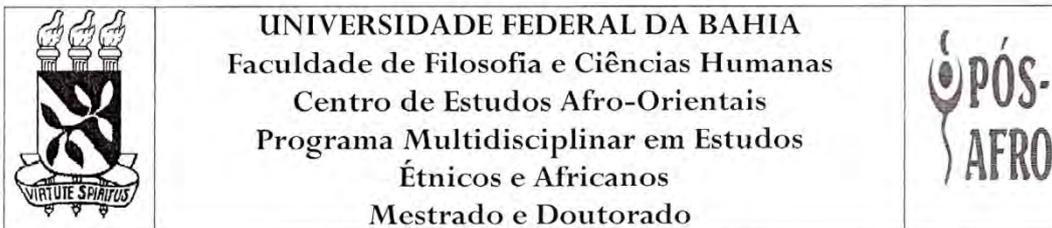
Universidade Federal da Bahia – UFBA
Biblioteca CEAO
Divisão de Processamento Técnico

A668 Arcanjo, Juscélio Alves.
Terras de preto em Pernambuco : Negros do Osso – etnogênese quilombola / Juscélio Alves
Arcanjo. – 2008.
159 p.

Orientadora: Profª Drª Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, 2008.

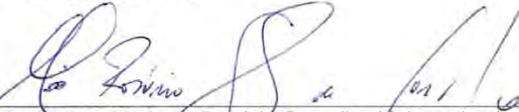
1. Grupos étnicos – Pesqueira (PE). 2. Quilombos – Pesqueira (PE). 3. Negros – Identidade racial –
Pesqueira (PE). 4. Negros do Osso (Pesqueira), PE. 5. Conceição, Manuela Maria da. I. Carvalho,
Maria do Rosário G. de. II. Universidade Federal da
Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 305.89608134

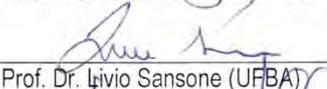


ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE
JUSCÉLIO ALVES ARCANJO, REALIZADA NO DIA 23 DE
DEZEMBRO DE 2008.

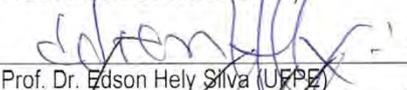
Ao vigésimo terceiro dia do mês de dezembro do ano de dois mil e oito, às 10:00 horas, no auditório do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, matriculado sob o número 200615707, JUSCÉLIO ALVES ARCANJO, intitulada: **“Terras de Pretos” em Pernambuco: Negros do Osso – Etnogênese Quilombola**. Após a abertura da sessão, a Dra. Maria Rosário Carvalho, professora orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos apresentando os demais membros da banca examinadora, o professor doutor Livio Sansone (UFBA) e o professor doutor Edson Hely Silva (UFPE). Em seguida foi dada a palavra ao autor, que expôs seu trabalho, após o que ouviu a leitura dos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do mestrando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela APROVAÇÃO. Nada mais havendo a tratar foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito. Salvador, 23 de dezembro de 2008.



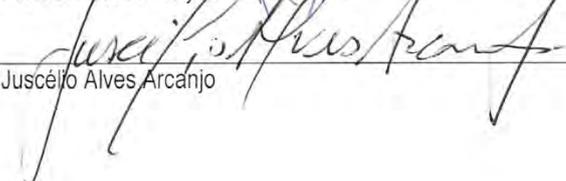
Prof. Dra. Maria do Rosário Carvalho (Orientadora)



Prof. Dr. Livio Sansone (UFBA)



Prof. Dr. Edson Hely Silva (UFPE)



Juscélio Alves Arcanjo

Aos meus bisavós maternos: Papai João e Mãe Bela (*in memoriam*)
À minha avó materna: Leopoldina Rodrigues da Silva (*in memoriam*)
Aos meus avós: Antônio Arcanjo e Vovó Lica (*in memoriam*)
À minha irmã: Joana D'arc Alves Arcanjo (*in memoriam*)
Aos meus pais: José Arcanjo (*in memoriam*) e Josefa Alves Arcanjo
À minha esposa: Maria da Conceição A. de Oliveira Arcanjo
e aos meus filhos: Ingrid e Samuel

In memoriam dos quilombolas:

Ademar Bezerra dos Santos († 2006) e Severino Bezerra dos Santos († 2008)

Agradecimentos

De início, quero agradecer aos membros da Comunidade Quilombola Negros do Osso, pois, sem a confiança e a colaboração deles, não teria se concretizado esta Dissertação. À minha esposa e aos meus filhos Ingrid e Samuel, que, com muito amor superaram a distância e o isolamento da escrita, sem eles e sem o apoio deles, este trabalho não teria sentido. Ao Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos – Pós-Afro, ao seu corpo de professores e à Universidade Federal da Bahia – UFBA, que me acolheram em mais uma empreitada em busca da qualificação profissional. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, que proporcionou a bolsa de estudos do mestrado através do Programa Pós-Afro, investimento fundamental para minha manutenção e suporte financeiro da pesquisa. À minha orientadora, Profa. Dra. Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho, pela condução do trabalho. Aos professores da Banca, Dr. Lívio Sansone – UFBA e ao Dr. Edson Hely Silva – UFPE. Aos funcionários do Centro de Estudos Afro-Oriental (CEAO), especialmente a Carlos Miranda, grande amigo. Aos colegas de turma: Sueli, Carlos Fernandes, Ana Rita, Tatiana, Carlos Ailton, Genivaldo, Alexsandro, Veruska, Ecylla, Fabrício, Florismar, Pietro, Valdinéa, Fábio, Rosemere, Valdélío e Josivaldo. À turma de 2005, especialmente, Paloma, Marlon e Artemisa Odila, que me acolheram com muita afetividade, e aos colegas da turma de 2007, Cleidinalva, Tomázia e Lidiane. A Solange Pereira da Rocha, a pessoa que deu aquele grande apoio na elaboração e defesa do projeto de mestrado, fundamentalmente, quando da participação como aluno especial do mestrado em História da UFPE em que ela estava como aluna do doutorado. A Edson Aragão Neto e a sua família, meu muito obrigado pelo apoio na minha estada em Salvador. A Leandro Martins, um grande amigo, que sempre me recebeu de braços abertos. A(o)s bibliotecária(o)s das instituições por onde passei, que muito gentilmente se dispuseram a direcionar-me na busca das fontes. Ao Diretor do Centro de Ensino Superior de Arcoverde – Cesa, Otacílio Góis, meu professor, colega de trabalho e grande amigo. Ao Sr. Heleno e a Dona Lourdes, meus sogros, que sempre me incentivaram e me agraciaram com a preciosidade da filha, para ser a minha companheira e mãe dos meus filhos. Aos sobrinho(a)s da minha esposa, especialmente, Adriana, Sandrinha, Anderson e Luana, pelo apoio e incentivo. Às minhas tias: Lúcia, Graça e Dorinha, pelo apoio e incentivo. Aos meus irmãos: Juscelino, Jozelito, Jussara, Junior, Jusciê

e Jussandra, pelo apoio, incentivo e pelo suporte dado a minha família nos momentos da minha ausência em Arcoverde. Às/Aos cunhada(o)s, que sempre estiveram me incentivando. Às/Aos meus/minhas sobrinho(a)s, um grande beijo e muito obrigado pelo amor de vocês. À minha mãe, sinônimo de “grandeza de mulher”, mãe e amiga, companheira de jornada, aquela que nunca falta nada e nunca desanima, meu muitíssimo obrigado! A Jesus Cristo e a Deus Pai, que sempre me conduziu e nunca há de faltar com a bênção do Espírito Santo.

Resumo

Esta Dissertação tem como objetivo compreender a trajetória de Manuela Maria da Conceição por meio do processo migratório, com a finalidade de ocupar um espaço de terra no alto da Serra Cruz, município de Pesqueira (PE), onde constituiu uma comunidade negra rural, sendo posteriormente denominada de Negros do Osso. Dessa forma, buscamos analisar o processo de ocupação e manutenção da comunidade étnica através do conceito de *terras de preto*, como símbolo de resistência às formas de exclusão e invisibilização do negro em ambiente rural; o conceito de *territorialização*, como forma de legitimação do Estado através dos princípios constitucionais concernente ao art. 68 da ADCT da CF/88, assim como o conceito de *territorialidade*, que nos possibilitou a visibilidade das relações interétnicas. Tendo como objeto de estudo o processo de etnogênese quilombola na comunidade dos Negros do Osso, inseridos na problemática que envolve os quilombos contemporâneos, optamos pela etnografia e o relembrar da história através da metodologia da história oral, buscando por meio da oralidade o que ficou registrado na memória. Dentro da perspectiva da observação participante, considereirei trabalhar com o conceito de *cultura* como *expressão dos significados*, procurando realizar uma interpretação da diversidade humana. A oralidade contribuiu na elaboração escrita da origem comum e do cotidiano da comunidade, possibilitando uma maior visibilidade da história da família e do grupo, estabelecendo os padrões e as principais mudanças no decorrer do tempo, do lugar e das sucessivas gerações. A proposta do nosso trabalho se insere na propositura do recontar a história de vida do outro, não para confirmar, mas para mudar a visão que o mundo vê os grupos sociais historicamente invisibilizados. Procuramos enfatizar o caráter histórico da resistência matrifocal, que encontra na etnicidade o símbolo da unidade social e que está presente nas representações da memória histórica e da memória social. Entendendo que a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de traços culturais, ela sofre mutações ao longo do tempo, nos permitindo realizar uma *viagem de volta* no que se refere ao processo de *ressurgência étnica*, no caso em questão, uma forma de ação deliberada de um grupo socialmente excluído. Por último, analisamos o processo de construção das identidades étnica e coletiva, construídas e reconstruídas, segundo os interesses individuais e/ou coletivos. Portanto, a identidade etnoquilombola dos Negros do Osso consegue ressurgir dentro de um novo contexto de luta e afirmação do direito de ser e pertencer a uma coletividade. Dessa forma, recorreremos ao termo *etnogênese* para designar os diferentes processos sociais protagonizados pelos membros do grupo, com diferentes distinções dentro do processo de desenvolvimento, por possuírem um patrimônio material e imaterial diferenciado, caracterizando-os como grupo étnico, “*remanescentes de quilombos*”.

Palavras-chaves: Negros do Osso; Identidade Étnica; Etnogênese quilombola; Etnicidade – Oralidade; Territorialidade – Terras de preto.

Abstract

This dissertation's main objective is to understand the historical path taken by the former slave Manuela Maria da Conceição in a migration to occupy a piece of land located in Santa Cruz Height, in the county of Pesqueira (Pernambuco State, Brazil). There she founded a Negro rural community which was later called "Negros do Osso". Therefore, I tried to analyze such process of occupation and the upkeep of that ethnic community adopting: the concept of *black lands*, a symbol of resistance to the several ways of excluding black people and making them invisible in rural areas; the concept of *territorialization*, government's legal way of legitimize (through article 68 of the Act of Transitory Constitutional Dispositions of 1988's Brazilian Federal Constitution); as well as the concept of territoriality, which allowed me to visualize the interethnic relations. Since the object of the present study is the process of the *quilombola* ethnogenesis in Negros do Osso community, which is in the midst of the problems involving modern *quilombos*, I elected ethnography and oral history as my methodology in order to bring forth what had remained only in memories. Within a participant observation perspective, I considered *culture as expression of meanings*, trying to interpret human diversity. Oral history contributed to a written account of the community's origins and daily life, making possible to better understand the family's and the group's history and to establish patterns and main changes that took place through time, places and successive generations. The purpose of this work is to retell other's life story; not to confirm, but to change the way the world sees social groups that were historically made invisible. I tried to emphasize the historical nature of motherly focused resistance, which is present in social and historical memory representations and whose symbol of social unity is ethnicity. Ethnicity is not a non-temporal, immutable set of cultural traits: it suffers mutations with the passing of time, and that allows us to take a journey back in the process of *ethnic re-rising*, which is, in this case, a deliberate course of action taken by a socially excluded group. Finally, I analyzed the ethnic and collective identities construction process, which were built and rebuilt based on individual and/or collective interests. Thus, the *ethno-quilombola* identity of the Negros do Osso manages to re-rise within a new context of fight and affirmation of the right to be and to belong to a collectivity. I therefore use the term *ethnogenesis* to refer to the different social processes in which the group members take part as protagonists with distinctions within the development process since they have a material and immaterial unique patrimony that characterizes them as an ethnic group "descendants from *quilombos*".

Keywords: Negros do Osso; ethnic identity; quilombola ethnogenesis; ethnicity – oral history; territoriality – black lands.

Lista Iconográfica

| | | |
|----------|--|-----|
| FOTO 1 | – II Encontro de Comunidades Quilombolas de Pernambuco – quilombolas | 27 |
| FOTO 2 | – II Encontro das Comunidades Quilombolas de Pernambuco – Mesa de debate | 28 |
| FOTO 3 | – BR-232, km 228 – Caminho de terra da fazenda propriedade. | 57 |
| MAPA 1 | – Mapa da localização geográfica do município de Pesqueira (PE) | 58 |
| FOTO 4 | – Membros colaboradores de diversas gerações | 60 |
| FOTO 5 | – Amaro Leite da Silva | 61 |
| FOTO 6 | – Maria José Ferreira de Macena | 62 |
| FOTO 7 | – Severino Bezerra de Macena e Iracema | 62 |
| FOTO 8 | – Neci Bezerra de Macena | 62 |
| FOTO 9 | – Vista parcial do Núcleo do Osso | 63 |
| FOTO 10 | – Vista parcial do Núcleo do Tabuleiro | 63 |
| FOTO 11 | – Vista parcial do Núcleo do Tabuleiro | 63 |
| FOTO 12 | – Vista parcial do Núcleo de Zé Caboclo | 64 |
| FOTO 13 | – Vista parcial do Núcleo de Zé Caboclo | 64 |
| MAPA 2 | – Mapa de localização do Estado de Pernambuco | 67 |
| MAPA 3 | – Mapa Rodoviário de Pernambuco, situando a cidade de Pesqueira | 67 |
| MAPA 4 | – Localização do Planalto da Borborema, região Agreste | 68 |
| FOTO 14 | – Estrutura de madeira de mais uma unidade doméstica | 80 |
| QUADRO 1 | – Distribuição demográfica da comunidade | 82 |
| FIGURA 1 | – Genealogia da Primeira Geração | 91 |
| FIGURA 2 | – Genealogia da Segunda Geração | 91 |
| FIGURA 3 | – Genealogia da Terceira Geração | 92 |
| FIGURA 4 | – Genealogia da Quarta Geração | 93 |
| FIGURA 5 | – Genealogia da Quinta Geração | 95 |
| FIGURA 6 | – Genealogia das Relações Exogâmicas e por Afinidades | 96 |
| FIGURA 7 | – Perfil Geral Genealógico da Comunidade | 98 |
| FOTO 15 | – Oratório de Etelvina Leite da Silva | 103 |
| FIGURA 8 | – Registros de Cultos Afro-Brasileiros | 110 |
| FIGURA 9 | – Prontuários de registro na Delegacia de Costumes | 111 |
| FOTO 16 | – Moinho de ralar o milho | 121 |
| FOTO 17 | – Casa de Farinha da Serra da Cruz | 121 |
| FOTO 18 | – Fabrico da farinha | 122 |

| | | |
|---------|---|-----|
| FOTO 19 | – Escola de Ensino Fundamental localizada no Sítio Jatobá | 135 |
| FOTO 20 | – Jovens se dedicando ao abastecimento de água | 136 |
| FOTO 21 | – Cisterna construída pelo CEDAPP | 137 |
| FOTO 22 | – Garotos jogando futebol no terreiro da comunidade | 138 |
| FOTO 23 | – Jovens praticando capoeira na comunidade | 138 |

Lista de Siglas

| | |
|--------|---|
| ABA | Associação Brasileira de Antropologia |
| ADCT | Ato das Disposições Constitucionais Transitórias |
| AESA | Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde |
| AQCC | Associação Quilombola de Conceição das Crioulas |
| CCLF | Centro de Cultura Luiz Freira |
| CEDAPP | Centro Diocesano de Apoio ao Pequeno Produtor |
| CF | Constituição Federal |
| CHESF | Companhia Hidroelétrica do São Francisco |
| CIME | Conselho Indigenista Missionário |
| CONAQ | Coordenação Nacional dos Quilombos |
| DNR | Departamento Nacional de Rodagens |
| FCP | Fundação Cultural Palmares |
| FFPG | Faculdade de Formação de Professores de Graranhus |
| GRE | Gerência Regional de Educação (PE) |
| GTI | Grupo de Trabalho Interministerial |
| MDA | Ministério do Desenvolvimento Agrário |
| MNU | Movimento Negro Unificado |
| MPF | Ministério Público Federal |
| PCRI | Programa de Combate ao Racismo Institucional |
| SE | Secretaria de Educação (PE) |
| SMDH | Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos |
| UFPE | Universidade Federal de Pernambuco |
| UPE | Universidade de Pernambuco |

Sumário

| | |
|--|----|
| Introdução | 15 |
| PRIMEIRA PARTE | |
| 1 Caminhos e descaminhos da pesquisa | 20 |
| 1.1 Antecedentes da pesquisa | 20 |
| 1.1.1 O drama do “Ser Quilombola” | 22 |
| 1.1.2 A “senzala” dos “esquecidos” | 26 |
| 1.2 A experiência da pesquisa | 27 |
| 2 Notas sobre o pensamento racial brasileiro e a idéia de “remanescentes” | 33 |
| 2.1 O ideal de branqueamento e a invisibilização do negro | 33 |
| 2.2 “Remanescentes de quilombos”: a luta pela visibilidade | 36 |
| 3 Aspectos teórico-metodológicos da pesquisa | 44 |
| SEGUNDA PARTE | |
| 4 Organização social e espacial da comunidade | 57 |
| 4.1 A comunidade | 57 |
| 4.1.1 A chegada e a formação familiar | 58 |
| 4.1.2 Os entrevistados/as | 60 |
| 4.1.3 Organização espacial | 62 |
| 4.2 Município e região | 66 |
| 4.2.1 O município | 66 |
| 4.2.2 A região | 68 |
| 4.3 O lugar: “Essa terra dali do osso, onde o povo mora!” | 72 |
| 4.3.1 A terra do lugar | 73 |
| 4.3.2 Habitação | 77 |
| 4.3.3 A população | 81 |

| | |
|--|-----|
| 5 Minha vó: matrifocalidade em terras de preto | 84 |
| 5.1 Origens | 84 |
| 5.2 –Mãe velha?: família e parentesco | 89 |
| 6 Formas de interação social e universo simbólico | 100 |
| 6.1 Religiosidade | 100 |
| 6.2 Parteira, rezadeira e curandeira | 106 |
| 6.3 Preparo ritual, feitiços e bruxarias! | 108 |
| 7 Limites e fronteiras da estrutura social | 115 |
| 7.1 Terr(a)itorialidade, trabalho e subsistência | 115 |
| 7.2 Alteridade, cotidiano e estrutura social | 124 |
| Considerações Finais | 140 |
| Referências Bibliográficas | 148 |

Introdução

—Acriança recebe do passado não só
os dados da história escrita;
mergulha suas raízes na história vivida,
ou melhor, sobrevivida,
das pessoas de idade que tomaram
parte na sua socialização”
Ecléa Bosi (1994, p.73).

Algum tempo atrás, Maria Manuela da Conceição migrou para uma porção de terra entre os Sítios Jatobá e Serra da Cruz. “Ela veio do Sul...”, “Ela veio...”. Relatos da memória que não deixam que as lembranças se percam. Lembranças do passado que adentramos para que, fixadas através da escrita, as gerações futuras possam conhecer o que a memória não mais consubstanciará em forma de relatos das lembranças dos que já se foram.

Os caminhos e (des)caminhos da memória sempre me estimularam na pesquisa de campo. Foi com esse estímulo que resolvi articular a História e a Antropologia, a Etnografia, a observação participante e a oralidade, com a finalidade de registrar a trajetória de Manuela, que, ao chegar, provavelmente no início do século XX, ao município de Pesqueira (PE) constituiu uma comunidade étnica, com presunção na herança cultural e ancestralidade africana. Portanto, os negros e negras, trazidos de África, foram capazes de forjar em terras *brasilis* a cultura e tradição, que hoje, em parte, encontram-se representadas na formação das comunidades negras rurais.

A opção teórico-metodológica desta Dissertação nos levou a desenvolver um campo fértil de investigação através da tentativa de produzir uma etno-história em combinação com a etnicidade e as concepções de territorialidade, invisibilidade social, relações de parentesco, universo simbólico, no cotidiano de um grupo possuidor de uma tradição cultural historicamente compartilhada, ora vivenciando, como “remanescentes de quilombo”, a situação de emergência étnica.

Dessa forma, compreendemos que a etnogênese quilombola se encontra presente na memória histórica e na memória social do grupo, nas categorias trabalhadas através da observação e da oralidade, o que nos possibilitou um encontro com aspectos da cultura material e imaterial, e com a dinâmica social decorrente do entrecruzamento das fronteiras étnicas e sociais.

A partir deste trabalho, procuramos contribuir para a discussão da emergência identitária etnoquilombola que tomou corpo nas lutas empreendidas pelas comunidades

negras rurais após a promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988. Depois de 100 anos da abolição da escravidão no Brasil, o Estado procura autenticar a trajetória dos negros, e negras, em situação de vida rural, que, até então, não possuíam nenhum instrumento legal que legitimasse sua luta pela posse definitiva da terra, historicamente ocupada por seus antepassados, assim como historicamente vilipendiada pelos grandes latifundiários, fazendeiros e donos dos meios de produção.

O art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal de 1988, determina que o Estado emita os títulos definitivos das terras ocupadas por “remanescentes de quilombos”. Esse instrumento veio garantir o direito constitucional de luta pela cidadania plena, reconhecendo os membros dessas comunidades rurais como uma categoria étnica. Não obstante a própria Carta Constitucional garante aos territórios ocupados por negros, e negras, mediante os artigos 215 e 216 - “o exercício dos direitos culturais e difusão das manifestações”, tornam “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” O art. 68 da ADCT só regulariza a questão fundiária, mesmo assim por iniciativa dos seus principais interessados. Para isso é necessário que cada grupo se organize em associações e, amparado pelo Decreto Presidencial nº 4887, de novembro de 2003, por meio de uma carta-ofício, se auto-reconheça como uma comunidade “remanescente de quilombos”.

A lógica do Estado é reconhecer, mediante os dispositivos legais, a condição de existência e pertencimento dos grupos negros em condições de vida rural, possibilitando o auto-reconhecimento de “si” em detrimento da condição qualquer do “outro”. A promulgação e divulgação desses instrumentos legais têm contribuído para o fortalecimento da condição cidadã do sujeito, assim como para a elevação da auto-estima do negro, pois, os mesmos podem encontrar nos órgãos de assessoria governamental, como a Fundação Palmares e o Ministério da Cultura, apoio para os trâmites burocráticos.

Com esta Dissertação, procurei construir a história da comunidade a partir dos registros orais e observações de campo. O processo de ressurgência identitária investigado basicamente se apóia no pressuposto da origem comum. Para os Negros do Osso, as marcas da singularidade de seu modo de vida se transformam em um drama social forjado na memória social do grupo, sob a forma de um jogo dialético de associações entre o passado e o presente, que está sempre remetendo às condições de exclusão e de invisibilização social do negro no Brasil. A afirmação política é condição *sine qua non* para o processo da etnogênese

quilombola, pois o reconhecimento e a aceitação de “si” constituem os primeiros passos para a aceitação da diferença do “outro”.

Dessa maneira, procurei estruturar a elaboração desta Dissertação de forma que o leitor pudesse se aproximar das condições sociais e culturais sob as quais se encontram os descendentes de Manuela, componentes da comunidade dos Negros do Osso.

A Dissertação se encontra dividida em duas partes; na primeira, faço uma contextualização dos antecedentes da pesquisa, mediante um breve histórico, no decorrer do qual descrevo o meu lugar social e o que me levou a pesquisar o objeto de estudo em questão. Apresento o contexto histórico da região, com o objetivo de mostrar o percurso inicial até a definição da estratégia metodológica da pesquisa. Dentro desse contexto, achei por bem apresentar a situação do negro em ambiente rural a partir do conceito de “drama social”¹. Drama esse vivido pelos negros desde a busca pela liberdade, no quilombo, estabelecendo uma analogia com a luta dos quilombolas na contemporaneidade, através da ocupação das chamadas *terras de preto*, ou *terras de quilombolas*. Concluindo o primeiro capítulo, apresento a experiência da pesquisa, sob a forma de um memorial descritivo composto pelos caminhos percorridos desde a elaboração do projeto de defesa do mestrado, as idas e vindas ao campo, a pesquisa bibliográfica e a escrita da dissertação.

No segundo capítulo, apresento algumas notas sobre o pensamento racial brasileiro e a ideia de *remanescentes*. Como as origens desse pensamento encontram-se na segunda metade do século XIX, faço uma abordagem sobre o projeto de branqueamento pretendido com a imigração de europeus e a configuração da invisibilização social do negro no Brasil pós-Abolição. Apresento, ainda, as discussões contemporâneas e os principais trabalhos que influenciaram diretamente a minha escrita, assim como uma parte da interpretação da lei e do movimento quilombola em Pernambuco.

Encerrando a primeira parte, empreendo, no terceiro capítulo, uma digressão sobre os pressupostos teórico-metodológicos, com uma introdução sobre a contribuição da epistemologia como instrumento de análise reflexiva e de interação entre os conhecimentos, tendo como base a contribuição da etnologia a partir do trabalho etnográfico, a metodologia da história oral, através do apelo à memória, e as observações de campo. Na seqüência, apresento uma discussão teórica acerca das noções de etnicidade e identidade em relação ao

¹ Matovani e Bairrão, enfatizam que Turner desenvolve um modo de interpretação do ritual e dos comportamentos das pessoas, baseado em uma metáfora teatral, que ele chama de “drama social”: “Eu comecei a ver um sistema social ou um “campo” como um conjunto de processos pouco integrados, alguns aspectos comuns, algumas formas persistentes, controladas por princípios de ação discrepantes expressos em regras de costume que são ocasionalmente incompatíveis entre si” (TURNER, 1987, p.74. In.: MANTOVANI & BAIRRÃO. 2004, p. 12)

objeto de estudo. A expectativa é que esta primeira parte auxilie na compreensão das seções seguintes.

Na segunda parte, inicio com o quarto capítulo, tratando sobre a organização sócio-espacial da comunidade; destacando a chegada da ancestral comum e a formação familiar, a importância dos colaboradores da pesquisa e a organização comunitária. Procuro situar a comunidade em relação ao município e à região e, por último, enfoco os aspectos do lugar, dando ênfase à terra e a às questões de habitação e distribuição populacionais.

No quinto capítulo, apresento a genealogia, evidenciada através da origem comum, os critérios de matrifocalidade e matrilinearidade na formação das relações de parentesco.

No sexto capítulo, desenvolvo uma discussão cujas fronteiras são transpostas através das formas de interação social e expressão simbólica presentes nos aspectos da religiosidade, enfatizada na prática costumeira da celebração da novena de São Sebastião; no ato de “pegar” a criança da “parturiente”; nas rezas, assim como no manuseio de plantas e ervas medicinais na prática do curandeirismo, própria da medicina popular. Procuro mostrar alguns traços da presença de cultos de tradição africana, expressos no “dote” que alguns dos membros da comunidade possuem, de “baixar o santo” no Centro do Culto Afro do “Caboclo Jurandir”, na zona rural e na cidade. Na esfera simbólica/ritual, há referência a “feitiços” e “bruxarias” nas relações entre desafetos pessoais. São referências que estabelecem uma relação com o sobrenatural, procurando amenizar os infortúnios decorrentes dos males causados por alguma “coisa feita”.

No sétimo e último capítulo, enfoco as relações de parentesco e a sua contribuição para a demarcação espacial e a dinâmica social, internamente e externamente à comunidade. As categorias de territorialidade, trabalho e a lida foram determinantes para a apreensão das condições de existência do grupo, definindo os laços de solidariedade e partilha nas relações com a sociedade envolvente. Essas relações são importantes na dinâmica social, pois fazem com que os critérios de alteridade se mesquem através das fronteiras interétnicas, entre o rural e o urbano.

Na última parte da Dissertação, nas Considerações Finais, procuro fazer uma análise do conceito de *etnogênese quilombola* a partir do trabalho etnográfico e dos registros orais, culminando com o processo de emergência étnica através da ação política do auto-reconhecimento como remanescentes de quilombo. Ação que é enfatizada pela etnicidade através dos critérios de diferenciação étnica, política, social e cultural da comunidade em face da sociedade regional, vindo a reforçar a alteridade e o sentimento de ser e pertencer a uma comunidade constituída por antecedentes históricos.

PRIMEIRA PARTE

Capítulo 1

Caminhos e descaminhos da pesquisa

1.1 Antecedentes da pesquisa

Este trabalho de pesquisa nasceu como pré-requisito para a conclusão do curso de Pós-graduação “*Lato sensu*”. Intitulado **Negros do Osso: resistência negra no Agreste Pernambucano** foi realizado na FFPG/UPE, em 2002. Posteriormente, decidi ampliar a pesquisa em nível de mestrado, Pós-graduação “*Stricto sensu*”, tendo encontrado algumas dificuldades, pois escrever sobre a presença do negro no Agreste pernambucano, não constitui tarefa das mais fáceis, principalmente no que se refere às fontes e a bibliografia.

O estudo sobre a presença negra na região não ganhou um caráter específico, não tendo sido encontradas produções a respeito da escravidão de negros e/ou sobre movimentos de resistência quilombola, à exceção dos relatos presente nas histórias dos municípios e também em estudos sobre a Sesmaria do Ararobá. Tendo sua presença registrada só como parte dos inventários de algumas fazendas de gado, que foram mais preponderantes na região.

Nesta primeira parte da seção, apresentaremos o contexto histórico da região na qual se situa a comunidade em estudo. No período imperial, a região possuía engenhos de açúcar, o que justificava a forte presença de negros, muitos dos quais ainda eram escravos, visto serem os principais trabalhadores no cultivo e na produção de açúcar (COSTA, 1985). Desta forma, Paul Little (2002, p. 3. apud SANTOS, 2006), enfatiza que, para “analisar o território de qualquer grupo, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado”.

Além do cultivo da cana-de-açúcar, a pecuária era outra atividade econômica desenvolvida no Agreste. Segundo Wilson (1980, p. 109), os escravos estavam presentes na antiga Sesmaria do Ararobá, cuidando do gado, antes de 1786 quando um português recebeu como herança uma grande propriedade de criação de gado - doada por Dona Suzana da Silva. Registrou, ainda, o mesmo autor, que o proprietário de uma importante fazenda da região faleceu em 1821 e deixou aos seus herdeiros 516 escravos, sendo 341 homens, 157 mulheres e 18 crianças de peito.

De acordo com Ívina Peixoto², até meados da década de 1970 a historiografia produzida no Brasil sobre a escravidão negou, categoricamente, a viabilidade deste sistema no Sertão nordestino. Construiu-se um discurso de que as atividades da pecuária não viabilizavam a implantação desse tipo de mão-de-obra e que concorreria para o crescente número de fugas dos cativos. Segundo a autora, uma nova corrente historiográfica contrapõe-se a essa visão. Autores como Capistrano de Abreu, Manuel Correia de Andrade, Caio Prado Jr., e outros, descrevem, baseados em fontes primárias, a participação cativa na economia e sociedade sertaneja.

Consultamos os arquivos da Cúria da Diocese de Pesqueira e especialmente o livro de batismos do século XIX, para localizar o número dos recém-nascidos registrados após a Lei do Ventre Livre de 1871. Encontramos, no livro nº 09, que trata do registro de filho(a)s de escravas entre 1872 e 1884 – da Comarca de Cimbres, 104 infantes registrados em 1872.

A documentação dos últimos censos e do Fundo de Emancipação relata as indenizações pagas aos fazendeiros, conforme demonstram os números do Palácio da Presidência de Pernambuco em 24 de maio de 1886, que, por portaria, se distribuía a 7ª cota paga por cada escravo liberto: Buíque – 926, Brejo – 1.749, São Bento – 661, e Cimbres (Pesqueira) – 2.121. Portanto, para termos uma ideia desse quantitativo na região, os municípios próximos à sede da Sesmaria do Ararobá, que, a partir do ano de 1880, passaram a pertencer a Pesqueira devido ao processo emancipatório, possuíam na relação da 7ª cota, 4.457 escravos, havendo registros de pagamento de indenizações por 80.874 escravos de 48 municípios da Província de Pernambuco.

Em pesquisa ao Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, em Pernambuco, resumimos o catálogo da documentação, que se encontra muito desgastada, observamos que, diversamente, aparecem, em alguns municípios próximos a Cimbres, escravos em registros de: batizados e óbitos de ingênuos após a lei de 1871, batismos de escravos, casamento de escravos, crime e prisões de negros, estatística de escravos, furto de escravos, morte e doenças em negros e escravos, rebelião de homens livres, registros dos nascimentos e óbitos, venda de libertos ou livres como escravos; dados que variam entre os anos de 1837 a 1884, referente às regiões de Cimbres (Pesqueira), Buíque e Garanhuns, que compreendem em parte a região da diáspora de Palmares e onde se situa a comunidade em estudo.

² Ívina Peixoto procura repensar parte da história do Agreste/Sertão pernambucano através de uma revisão bibliográfica analisando uma documentação baseada em testamentos, cartas de alforria, livros de compra e venda de escravos e inventários post mortem, além de relatos contemporâneos. (Cadernos de História, 2005, p. 121-146)

Este breve histórico teve o objetivo de mostrar como tateamos para poder decidir o rumo a ser tomado na pesquisa. Ao mesmo tempo, nos possibilitou ter uma idéia das atividades produtivas desenvolvidas na região desde o período colonial até a emancipação do município de Pesqueira³, onde, posteriormente, possivelmente no início do século XX, Manuela constituiu a comunidade do Osso, juntamente com seus descendentes.

Mesmo não possuindo origens no processo histórico em que se desenvolveu a região, constituiu-se como uma nova forma de luta e resistência através da formação de uma comunidade negra rural que procurava se contrapor às novas formas de exclusão sofridas pelo negro e negras pós-Abolição da escravatura. No entanto, contém os traços simbólicos da cultura material e imaterial de um dos principais meios de resistência negra do período escravista: o quilombo.

1.1.1 O drama do “ser quilombola”

A situação do negro em ambiente rural é resultado de um processo de luta pela liberdade que se contrapôs ao cativeiro da escravidão, empreendido desde a segunda metade do século XVII, tendo no Quilombo de Palmares um dos maiores exemplos de luta e resistência. Esse processo adquiriu, para Maria de Lourdes Bandeira, “duas formas complementares: a luta pela liberdade do corpo (fuga individual) e a luta pela liberdade étnica (quilombo)” (1988, p. 113), ganhando novos contornos na dinâmica dos movimentos sociais e negros na contemporaneidade e constituindo-se como símbolo de luta por uma “consciência étnica”⁴.

A exploração mercantilista das áreas coloniais da América Latina exigiu, igualmente, a utilização da mão-de-obra escrava. Dentro dessa perspectiva, o negro foi considerado uma força motriz capaz de suprir as necessidades de exploração da colônia para abastecer o mercado da metrópole, conforme estabelecido no pacto colonial.

Não é difícil precisarmos a entrada do negro no cenário da história da escravidão no Brasil. Sabe-se que “a escravidão negra no Brasil é, pois, contemporânea da sua colonização”

³ As origens do município em que a comunidade se localiza remontam ao século XVII, quando um padre fundou a aldeia do Ararobá, que, em 1762, foi elevada à condição de vila e, finalmente, em 1880, se tornou cidade. Desde o final do século XIX, tem como principal atividade econômica a agroindústria do doce.

⁴ Utilizamos o termo com a finalidade de adentrar na “dimensão subjetiva”, da qual Vermeulen considera três aspectos: Identificação – quando o sujeito se considera ou não membro de um grupo étnico, ele o faz com base na classificação do sujeito em relação aos “outros”, o “nós” e a “eles”; a formação de imagem acontece na esfera das características comparadas face a outros grupos equivalente ao caráter, a cultura ou ao *status* do grupo, ou seja, com a sociedade envolvente; e Ideológica – trata-se de uma visão mais ou menos coerente do passado, presente e futuro de um grupo étnico particular, em relação a outros grupos (VERMEULEN, 1984, p.).

(RODRIGUES, 1976, p. 14). Segundo Caio Prado Jr., Portugal foi o precursor no comércio e utilização do escravo africano no final do século XV, quando a escassez de mão-de-obra branca já se fazia sentir nos meios de produção, pois,

a população era tão insuficiente que a maior parte do seu território se achava, ainda, em meados do século XVI, inculto e abandonado; faltava-lhes braços por toda parte, e empregava-se em escala crescente mão-de-obra escrava, primeiro os mouros, (...) Lá por volta de 1550, cerca de 10% da população de Lisboa era constituída de escravos negros (PRADO JR., 1994, p. 22).

Na parte da América Latina correspondente ao Brasil, inicialmente, foram os portugueses que aqui se dispuseram a usar a mão-de-obra escrava, e, “enquanto durou, o tráfico atlântico foi a principal fonte de renovação da população cativa rural e urbana” (CARVALHO, 2002, p. 95) do país.

Já no século XIX, a grande preocupação dos políticos brasileiros pós-Independência foi com o acentuado número de negros na população brasileira naquele momento. De acordo com Célia Azevedo (2004, p. 18), desde que foram transplantados, eles sempre viveram à margem “da grande produção exportadora, e continuariam vegetando, marginal e dispensável como elemento nacional livre”. Aqui, o africano criou estratégias significativas em busca da liberdade, recorrendo à Lei, e declaravam-se livres em virtude do tráfico ilegal na segunda metade do século XIX, aproveitando momentos de divisões políticas dos dominantes para fazerem seus levantes, estabelecendo um comensalismo negro. Dessa forma, “a iniciativa dos escravos revela-se, ainda, quando recorrem às autoridades contra o arbítrio ou desonestidade dos senhores, através de pressões para o cumprimento das leis” (SILVA, 1989, p. 18).

Os negros negaram o estigma de “escravo passivo”, afirmando-se capazes de estabelecer resistência às más condições impostas no cativo, contribuindo, dessa maneira, para minar a estrutura do escravismo. Eduardo Silva e Reis (1989, p. 62) enfatizam que havia diversas formas de resistência dentro do cativo: “abre-se um leque de questões que vão das formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sócio-cultural”.

Entre as diversas modalidades, a fuga representou um modo significativo no processo de resistência ao cativo e de auto-afirmação da condição humana do escravo em oposição ao sistema escravista. Sidney Chalhoub (1990, p.42) lembra que não evoluímos tanto de cem anos para cá. As barbáries sociais sofridas pelos negros são ícones de “cativos contemporâneos”. Os escravos realizaram várias lutas judiciais, como exercício de autonomia humana, contrapondo-se a visão estereotipada da “eoisificação”, em busca da liberdade,

fazendo uso das malhas de solidariedade⁵ e das brechas da lei, interferindo na sua venda e no seu destino. Podemos observar essas estratégias de luta nas experiências dos escravos Claudino, Efigênia e Antônia, relatadas pelo autor:

Claudino, um preto de trinta anos, oficial de pedreiro desapareceu da casa do senhor no dia em que o mesmo faleceu. Um dos herdeiros reclamou ao juiz que o negro achava que havia ficado livre com a morte do senhor, tendo sido —sedzido” a pensar assim por alguém que o poderia estar protegendo. O tal herdeiro, no entanto, não apresentou documentação que comprovasse a propriedade do escravo, e o processo não teve continuidade, (...)

Efigênia, de nação mina, e Antônia, crioula, ambas representadas por seu curador, procuraram a justiça para serem mantidas na posse de sua liberdade. As duas anexaram a carta de liberdade na qual sua senhora lhes havia concedido a alforria —com a condição de me servirem durante a minha vida”. (...)

Seria simplesmente incorreto pensar que os negros assistiram passivos e impotentes ao andamento dos processos cíveis, nos quais sua alforria estava em jogo (CHALHOUB, 1990, p. 112).

O escravo se fez desobediente, buscando resgatar parentes, comprar carta de alforria, etc. Conscientes dos direitos ignorados pela sociedade ajudaram, decididamente, a cavar a sepultura da instituição que os mantinha no cativeiro. Constituíram sua própria visão de liberdade, o direito de ir e vir, o direito de não mais servir em submissão a pessoa alguma. Nesse sentido para Sidney Chalhoub

Mary Karasch é peremptória a esse respeito: os proprietários tratavam os escravos alforriados condicionalmente como *escravos*. Os negros continuavam a receber castigos e eram obrigados a residir com os senhores, que se utilizavam de seus serviços ou embolsavam os aluguéis que conseguiam obter pelo trabalho dos cativos. Além disso, os senhores exigiam obediência bramindo a ameaça da revogação da alforria (Apud. CHALHOUB, 1990, p. 114).

Diante de tamanha injustiça, social e humana, surgiram agitações e insurreições de escravos por toda a Colônia, e o principal foco dessas rebeliões foi a formação de —quilombos” (entendo o termo, historicamente, como —toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”⁶), compostos por aqueles que, ao adentrarem as matas, conseguiam se organizar em grupos, formando o principal foco de resistência negra ao cativeiro até o século XIX, construindo uma —sociedade na sociedade”⁷.

⁵ Idem, na última década da escravidão na Corte do Rio de Janeiro, os escravos estabeleceram laços solidários entre eles e com os abolicionistas.

⁶ Resposta do Rei de Portugal à consulta do Conselho Ultramarinho, datada de 2 de dezembro de 1740 (MOURA, 1988, p. 103).

⁷ Essa comunidade alternativa, —quilombo”, para Brandão Jr., suscitava —respeito” e um grande medo aos brancos, ao passo que a perseguição e a matança ensejavam reação de —justa cólera” da parte dos quilombolas, o

O quilombo foi o mais importante meio de resistência que se contrapôs ao cativo, independentemente de ser grande ou pequeno, pois foi a modalidade de resistência que mais prejuízos acarretou à economia dos senhores, pois, além da perda dos escravos, havia o prejuízo da mão-de-obra e do dinheiro despendido na captura do escravo fugido.

Espalhando-se por todo lugar onde havia negro cativo, o quilombo representou a luta pela liberdade, e a reconstituição de sua identidade enquanto povo. Representava, para o negro, a recuperação do vínculo rompido quando da sua captura na África para ser transplantado para terras desconhecidas. Como diz Carvalho (2002, p. 219), “o processo de reação ao cativo no Brasil passava pela reconstrução da identidade étnica, (...) esse processo de recriação das raízes era essencial para a superação da condição escrava”. Significava uma nova situação entre a submissão ao cativo, a hostilidade da mata e a adaptação a um novo modo de vida. O negro fugitivo estava entre a “liberdade natural” e a “liberdade social”, aquela em que o homem passa a conviver em uma comunidade alternativa: o quilombo.

Para Rosa Azevedo e Edna Castro, os aspectos dessa historicidade são coadjuvantes com os critérios que dão sustentação, contemporaneamente a organização e mobilização dos remanescentes de quilombos que ocupam suas terras, através da compra, herança ou posse – as chamadas *terras de pretos* –, como forma de resistência e luta política “fortemente ressaltada pela etnicidade”. Segundo as autoras,

O quilombo enquanto categoria histórica detém um significado relevante, localizado no tempo, e na atualidade é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos denominados remanescentes de quilombos. A reatualização do termo ocorre, a partir da década de 1980, como resultado das mobilizações de grupos rurais, do movimento negro e de entidades de apoio às lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de antiga ocupação. No âmbito, estão as questões das chamadas **terras de preto**, ou **terras de quilombolas** (grifo meu), associadas ao forte sentimento de fazer parte da história de um grupo identificado com um território. O processo de ressemantização da categoria *quilombo*, tanto política quanto juridicamente, contribui à afirmação étnica e mobilização política desses segmentos camponeses, particularmente, as “comunidades negras rurais” (AZEVEDO & CASTRO, 1998, p. 9)

O espaço em que se constrói a comunidade possibilita-nos ao reconhecimento das relações que historicamente se constituíram como objeto de interpretação das diversas formas de ocupação/formação das chamadas *terras de preto*, como resultado das diversas estratégias empreendidas pelos negros e negras. Essas formas, “ressaltadas pela etnicidade”, reatualizaram o termo, dando um sentido político à lei, conforme o art. 68 da ADCT da

que os impelia ao contra-ataque às fazendas dos brancos e à sedução de outros escravos (AZEVEDO, 2004, p. 38).

CF/88⁸, ao território, criando uma nova categoria de reconhecimento desse espaço como “remanescentes” (O’Dwyer, 1995), com base na origem comum, com raízes históricas no período da escravidão e com presunção da herança cultural e ancestralidade africana.

1.1.2 A “senzala” dos “esquecidos”

A causa de certa angústia por que fui tomado, em junho de 2002, ao realizar a primeira visita ao “Osso”, foram às péssimas condições de vida em que se encontravam seus moradores. Assim como o uso da expressão “senzala”, utilizada pelos moradores circunvizinhos, como adjetivo empregado àqueles que ali residem. Os dois subtítulos aqui utilizados são, pois, a ressonância de expressões e dilemas que ouvimos nesses anos de pesquisas junto aos membros da comunidade, bem como acompanhando o movimento quilombola: um verdadeiro “drama” e um completo descaso da sociedade e dos poderes públicos em relação aos “esquecidos” em suas comunidades.

Compreender a historicidade do contexto regional e o processo de resistência de negros e negras quilombolas possibilitou perceber a dimensão da temática contemporânea da etnicidade das comunidades negras rurais. Dessa forma, e, por ocasião da apresentação do projeto na disciplina: Seminário de Metodologia e Prática de Pesquisa, as observações orientaram-me a realizar um levantamento dos dados empíricos da dinâmica da comunidade através da prática da pesquisa participante; como também a elaboração de uma árvore genealógica das relações de parentesco, ou seja, realizar um trabalho etnográfico do objeto em questão.

Assim definimos como base do nosso trabalho a etnografia e a história oral, buscando compreender os relatos como algo que viesse a se contrapor aos mecanismos que até então se configuraram como marcos da escrita da história, ou seja, as entrevistas nos revelariam uma dimensão mais próxima do real, e não algo distante, em que a memória não mais conseguiria reconstruí-las sob a forma de lembranças. Segundo Maurice Halbwachs (apud Montenegro, 1994, p. 17), “a memória trabalha com o vivido, o que ainda está presente no grupo, enquanto a história trabalha e constrói uma representação de fatos distantes”. Há uma possibilidade de as histórias desses novos atores sociais emergirem como referências às novas formas de quilombamento na contemporaneidade, possibilitando um recontar da história e das relações

⁸ O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988 determina que: “As remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

sociais através da análise das entrevistas e do cotidiano, dando ênfase ao processo de formação e manutenção da comunidade.

1.2 A experiência da pesquisa

O meu primeiro contato com a comunidade ocorreu em abril de 2002, encontro este intermediado por uma prima da minha mãe, Josefa Pereira, que me apresentou à comunidade e ao grupo, indicando que Erivaldo – conhecido como “neguim” –, seria a pessoa ideal para intermediar as entrevistas e informações, assim como Maria José Bezerra e Maria de Lourdes Leite, mãe de Erivaldo. Foi o momento em que registrei as primeiras observações e produzi as primeiras entrevistas. A pesquisa prosseguiu com minhas idas à comunidade. As visitas ocorriam de acordo com o andamento das entrevistas, respeitando as atividades cotidianas de seus membros, tais como: o trabalho na roça, os dias de feira, os feriados e os domingos. Normalmente, devido à confiança adquirida, não marcava horário, para não atrapalhar a rotina diária, sempre respeitando a disponibilidade de cada sujeito.

Durante o período 2002–2003, coletamos o material para a conclusão do trabalho de especialização para a FFPG/UPE, como já citado, pois o mesmo acontecia na medida em que o tempo permitia. Nessa fase, em maio de 2003, participamos juntos com alguns membros da comunidade – Adeir José, Dervaniel e Maria de Jesus do II Encontro Estadual da Comunidade Quilombolas de Pernambuco, em Salgueiro (PE).



FOTO 1 – II Encontro de Comunidades Quilombolas de Pernambuco, Salgueiro (PE), maio/2003.
Registro da participação de Adeir José (Odé), Maria de Jesus (Zuina) e Dervaniel (Nuna).
(Foto de Juscélio Arcanjo, maio/2003).

O momento foi proveitoso tanto para eles como para a pesquisa, uma vez que nos possibilitou conhecer como as outras comunidades estavam se articulando e, quão avançada estava a discussão sobre o movimento quilombola em Pernambuco. Esse encontro contou com representantes do Governo Federal, Estadual e Municipal, ONGs e imprensa; Fundação Palmares, MDA, MP, CCLF, CIME, Estação da Cultura, Associação Quilombola Conceição das Crioulas – AQCC (organizadora do evento), etc. Em 2003, o Estado de Pernambuco possuía mais de quarenta comunidades quilombolas, entre as quais estavam presentes no II Encontro: Sítio Guaribas, Contendas, Santana, Conceição das Crioulas, Onze Negras, Serrote do Gado Brabo, Castainho, Timbó, Negros do Osso, Sítio Imbé, Rainha Izabel, Sítio Leitão, Furnas, Sítio Estrela, Sítio Estivas, Negros de Gilú, Povoação de São Lourenço, Sítio Gia, Sítio Cascavel, Quilombo de Águas Belas, Sítio Caluete, Sítio Angico dos Lúcius, Lagoinha, Pé-de-Serra e Angicos.



FOTO 2 – II Encontro das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, em Salgueiro (PE), maio/2003 – Mesa de debate sobre Políticas Públicas de Reconhecimento dos Remanescentes de Quilombos. Destacamos a participação de Vânia Fialho (Antropóloga), Luiz Antônio (SMDH/MA), Amparo Araújo (SPS/PE), Ubiratan Castro (FCP), Andréia Buto (MDA) e Paulo Jacobina (MPF). (Foto de Juscélio Arcanjo, maio/2003).

O Encontro, realizado de 1º a 03 de maio de 2003, em Salgueiro, Pernambuco, teve como tema *Terra, Direitos e Cidadania Quilombolas*. Como vimos, o 13 de maio de 1888 não relativizou as diferenças sociais criadas desde o período da escravidão no Brasil, por isso que

em Salgueiro foram discutidos sete temas considerados importantes para a causa quilombola: *Terra; Atividade Produtiva; Infra-Estrutura; Educação; Saúde; Programas Sociais e Organização Política*; e a criação de uma Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas.

Esse encontro encontrou ressonância para suas reivindicações no *III Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas*, realizado entre os dias 04 e 07 de dezembro de 2003, na cidade do Recife, Pernambuco, sobre o tema *Terra, Educação e Direitos de Crianças e Adolescentes: reparação para o povo quilombola*. Sendo apresentado como um de seus objetivos,

a continuidade da luta do povo quilombola em defesa do seu patrimônio cultural e garantia dos direitos de posse de seus territórios seculares. Foi também um momento de fortalecimento do movimento quilombola na busca de políticas públicas específicas e na formação de agentes ativos do movimento quilombola no Brasil. (...) Esta luta expressa a imensa dívida do Estado Brasileiro para com a população negra, que sofre a dupla opressão enquanto camponesa e parte de um grupo racial inserido numa sociedade pluriétnica, mas desigual (Nota retirada do material do III ENCNRQ, Recife, 2003).

Em mais esse momento, houve a participação de membros da comunidade sob investigação, representada por Erivaldo e Dervaniel, assim como no *II Encontro Estadual*, contou com a minha participação como observador/pesquisador.

No segundo semestre de 2003, decidimos dar o primeiro passo em direção à construção do Projeto para Seleção do mestrado, cursando a disciplina *Historiografia Contemporânea da Escravidão*, e, no primeiro semestre de 2004 a disciplina *História e Memória*, ambas pertencentes ao Curso de Mestrado em História da UFPE, momento ímpar para a fundamentação e o embasamento teórico da preparação do projeto.

Ao regressar a Pernambuco, em 2007, dediquei-me à pesquisa de campo, já com um outro olhar. No entanto, deparei-me com uma situação delicada. A comunidade encontrava-se com uma associação instituída por uma pessoa externa. Tratava-se de uma professora da cidade de Pesqueira, que, investida de sentimentos de “~~humanitarismo~~” e “~~assistencialismo~~”, tomou posse da presidência da associação, desconstruindo todo um processo de construção da identidade que vinha sendo articulado por seus membros, fruto das conversas e das participações nos congressos. Essa situação ensejou inúmeras viagens à comunidade e à cidade de Pesqueira para que pudéssemos explicar a inoperância e a forma indevida de estruturação do processo de constituição da associação.

Esse episódio causou uma situação de divisão da liderança dentro da comunidade, fazendo com que eu fizesse a opção por me distanciar um pouco da discussão da associação, pois estava comprometendo o andamento da pesquisa. Esse assunto teria que ser resolvido por

eles mesmos, como ainda deve ser. A professora que se intitulou *presidenta*, afastou-se no mês de julho, permanecendo, ainda, uma pessoa externa à comunidade como tesoureiro, que se recusa, até hoje, a se afastar do cargo. Portanto, será mediante o processo de aprendizagem política que eles chegarão a uma solução que dirima as divergências e a interferência de pessoas não-membros da comunidade.

Paralela à pesquisa e à escrita da Dissertação, em 2007 tive a oportunidade de participar do Cadastramento e Mapeamento das Comunidades Quilombolas do Sertão de Pernambuco, prestando serviço à Secretaria de Ação Social do Estado de Pernambuco, através do Centro de Cultura Luiz Freire – CCLF⁹. O trabalho consistiu na realização do Projeto de Inclusão Social para a População Quilombola em Pernambuco, em que atuei como coordenador, responsável pelo cadastramento do Bolsa-Família nas comunidades quilombolas da região do Sertão Central – Salgueiro (Conceição das Crioulas, Contendas e Santana) e Mirandiba (Feijão, Araçá, Queimadas, Pedra Branca, Posse e Juazeiro Grande); na região do Médio São Francisco e Itaparica – Itacuruba (Negros de Gilú, Poço dos Cavalos e Ingazeira) e Floresta (Massapé). O cadastramento no Programa Bolsa-Família tinha a finalidade de atingir todos os quilombolas, possibilitando ao Governo Estadual ter uma idéia da abrangência do programa por comunidade, pois o novo formulário trazia uma página para identificação das características das associações e sua identificação como quilombo. Este projeto partiu das reivindicações da Comissão Estadual de Articulação Quilombola em parceria com a Secretaria de Desenvolvimento Social e os Coordenadores do Centro de Cultura Luiz Freire, tendo havido uma capacitação na cidade de Olinda (PE) e, uma outra, realizada na comunidade de Conceição das Crioulas, em Salgueiro (PE), com a participação de representantes da Comissão Estadual, da Secretaria Ação Social do Estado e das principais lideranças do Movimento Quilombola no Estado. Esse encontro tinha a finalidade de dirimir as estratégias de trabalho, tendo como articuladores, os coordenadores do CCLF e os cadastradores que seriam das próprias comunidades, que posteriormente seriam capacitados por cada equipe de coordenadores em parceria com as Secretarias Municipais do Cadastro Único.

No ano de 2008, no mês de abril, a Secretaria de Educação (SE) realizou uma capacitação com o objetivo de formar uma equipe para a realização do Censo Sócio-educacional nas comunidades remanescentes de quilombolas de Pernambuco. Conforme foi divulgado, a proposta contou com a participação da Comissão Estadual de Educação

⁹ Entidade sem fins lucrativos, historicamente vinculada à luta dos movimentos sociais desde o período da ditadura, com atividades direcionadas para a articulação de políticas públicas, apoio às comunidades indígenas, quilombolas e projetos culturais, localizado na cidade de Olinda (PE).

Quilombola, que objetivava “realizar um diagnóstico da realidade sócio-educacional e ambiental que servirá como base para a construção de uma política pedagógica voltada para o respeito às especificidades das comunidades”. Conforme Nilton Gomes, coordenador de Educação do Campo da Secretaria de Educação de Pernambuco,

o objetivo é coletar detalhes para compreender a educação relacionada ao ambiente/território, cultura e organização social, uma vez que para os quilombolas a educação está intimamente ligada ao território/ambiente onde vivem, levando em consideração sua identidade, ancestralidade e seus aspectos culturais. O questionário também busca informações sobre o nível educacional, número de escolas, qualificação dos professores e grade curricular. Os dados irão complementar as informações já existentes no censo escolar de 2007. “Identificar a quantidade de grupos, a organização, as influências e transformações que essas comunidades vêm sofrendo ao longo tempo é um passo importante para traçar estratégias e uma política pedagógica que respeite às especificidades dos quilombolas”, explica Zélia Porto, gestora de Políticas Educacionais para o Ensino Fundamental da Secretaria de Educação. Em Pernambuco, existem cerca de mais de 100 comunidades quilombolas identificadas pela Comissão Estadual das Comunidades Quilombolas e pela Fundação Cultural Palmares. Apenas duas são reconhecidas pelo Governo Federal: Conceição das Crioulas, em Salgueiro, e Castainho, em Garanhuns¹⁰.

Esse projeto contou com a participação e interação entre a Secretaria de Educação, a Comissão Estadual Quilombola, tendo os quilombolas como aplicadores dos formulários, os coordenadores das Gerências Regionais de Educação (GREs) e a colaboração das Secretarias Municipais de Educação. Na fase de execução, agosto de 2008, atuei como coordenador/capacitador junto à GRE–Arcoverde, acompanhando a aplicação e o preenchimento dos formulários.

A experiência possibilitou-me o contato com o universo social, simbólico, cultural e organizacional das comunidades. As comunidades se identificam sob a presunção de uma origem comum, manutenção dos laços de parentescos, endogâmicos e exogâmicos, com histórias comuns características do processo de resistência pela manutenção da terra e da cultura, evidentemente, dentro das especificidades de cada grupo. As comunidades do Sertão Central trazem como característica a luta pela terra em conflito com fazendeiros, e, as da região de Itaparica a questão maior é a desapropriação de suas terras pelas águas da barragem e a busca pela reconstrução do patrimônio material e a manutenção da cultura imaterial; a de Massapé foi afetada com a divisão e desapropriação de suas terras devido a conflitos dissidentes, violentos, internos e externos, que dividiram a comunidade entre os que ficaram em Carnaubeira da Penha (antigo distrito de Floresta, hoje emancipado), e os que foram embora para o bairro do DNR, nos arredores da cidade de Floresta, PE. A ascendência negra e a origem comum fazem parte do discurso de todas elas, assim como a luta por políticas

¹⁰ As informações deste trabalho foram divulgadas no site da Secretaria de Educação de Pernambuco e na capacitação realizada na cidade de Gravatá (PE), nos dias 29 e 30 de abril de 2008. www.educacao.pe.gov.br.

públicas que venham a diminuir os danos causados pela falta de condições materiais de sobrevivência autônoma e com os efeitos pelas variações climáticas, assolada pela seca nordestina.

Por fim, realizei as entrevistas que estavam faltando, o levantamento do patrimônio material e imaterial e a produção de todos os dados que ensejaram a construção da árvore genealógica dos membros da comunidade. As entrevistas estruturadas deram ênfase aos aspectos familiares, características da moradia, programas sociais, renda familiar, saúde da família, educação e organização política. As entrevistas abertas foram acompanhadas de observações e identificação dos principais núcleos populacionais, atividades cotidianas, festas, diversões, treinos de capoeira e reuniões. Aproveitei todas as oportunidades, como a de entrevistar pessoas que hoje residem externamente à comunidade, a exemplo de Antonieta, assim como viajei a Garanhuns, acompanhado de Erivaldo, para entrevistar o seu tio, Amaro Leite, irmão de Antonieta e Maria de Lourdes.

A rotina da comunidade consiste nas obrigações cotidianas de cada um e nas relações constituídas com os de fora, nesse caso, relações que sempre tiveram lugar de acordo com as negociações de trabalho constituídas. Não há nenhum conflito aparente; na realidade, as poucas relações de compadrio mantêm o ambiente de harmonia social entre os de dentro e os de fora. As fronteiras sociais e étnicas são definidoras do espaço social de ambas as partes, estabelecendo o lugar de subordinação dos membros da comunidade diante dos donos de terra e dos meios de produção. A carência da terra para o exercício autônomo da atividade produtiva, a inexistência de fonte d'água, a falta generalizada de infra-estrutura são fatores que, ademais, precarizam as condições de existência social, constituindo-se como limitadores do exercício da etnicidade e da afirmação política.

Capítulo 2

Notas sobre o pensamento racial brasileiro e a idéia de “remanescentes”

2.1 O ideal de branqueamento e a invisibilização do negro

Não é singular a importância da dinâmica histórica que desencadeou, no Brasil, o processo de etnogênese quilombola, sobretudo dentro da teia de significados que permeia a história das comunidades negras rurais. Entendemos que esse processo ocorreu a partir dos inúmeros fatores que caracterizaram a presença do africano no Brasil, ao tempo em que consideramos que os estudos das relações escravistas e das formações dos primeiros quilombos tenham sido significativos, enquanto conceito e forma de resistência, para a análise do que se configurou, na forma da lei, a denominação, *remanescentes de quilombos*. Para a elaboração desta Dissertação, consideramos que a gênese dessa questão se situa a partir da segunda metade do século XIX, com o aparecimento das discussões sobre o ideal de branqueamento¹¹ da população e a construção de um modelo de nação que negava a presença do negro enquanto sujeito nacional. Dessa forma, apresentarei uma breve revisão acerca dos estudos sobre o negro no Brasil, com base no que já foi produzido, que antecede a discussão sobre as comunidades negras rurais que se apresentam como forma de resistência histórica e cultural.

A grande discussão sobre as questões étnico-raciais no final do século XIX girava em torno da visão eurocêntrica sobre a América Latina e, dentro dessa perspectiva, Skidmore analisa essa questão a partir da incapacidade crítica de nossos intelectuais. Para ele

a questão de raça e os problemas afins, de determinação climática, eram, a esse tempo, objeto de aberta discussão na Europa. Os europeus não hesitavam em expressar-se em termos pouco lisonjeiros à América Latina e ao Brasil, em particular, por causa da sua vasta influência africana. Os brasileiros liam tais autores, de regra sem nenhum espírito crítico. E ficavam profundamente apreensivos, caudatários, na sua cultura, imitativos, no pensamento – e cômicos disso, os brasileiros do meado do século XIX, como outros tantos latino-americanos, estavam mal preparados para discutir as últimas doutrinas sociais da Europa (SKIDMORE, 1976, p. 13).

¹¹ Segundo Skidmore (1976, p. 219) — a tese do branqueamento deve sua formulação mais sistemática na década de 1920, com Oliveira Vianna, que a partir de 1910 publicou uma série de artigos e livros, ganhando sempre maior influência, pela difusão inteligente de suas idéias e tomada de posição na questão inter-racial, e que não fazia esforço para esconder sua admiração pelos mestres do pensamento racista europeu. Louvava o grande Ratzel e referia-se a Gobineau, Lapouge e Amnon como “gênios possantes”.

Skidmore assinala que a elite intelectual brasileira oriunda da “casa-grande” elaborou uma construção ideológica que, no período compreendido entre 1870 e 1930, influenciou o pensamento racial brasileiro.

Começamos nossa análise a partir do trabalho de Bandeira (1988). A autora apresenta as principais temáticas com base nos estudos de Borges Pereira (1981), que reúne algumas abordagens da presença do negro na sociedade brasileira. Ao se referir às contribuições de Nina Rodrigues, enfatiza que o negro é apresentado como “expressão de raça”¹², tendo como pressuposto teórico o pensamento evolucionista que embasa a tese do branqueamento. Na obra de Gilberto Freyre, a autora observa a construção do “mito da democracia racial” e o “exemplo de fundamento ideológico”¹³ de formas simbólicas de branqueamento, com base nos critérios de miscigenação das relações inter-raciais. Bandeira afirma que se encontra presente nessa vertente e nos caudais das relações sociais a “lógica” explicativa que “preside a opressão dos negros pelos brancos”.

Rediscutindo o conceito de “raça”, Guimarães (2002, p.48), referindo-se a Paul Gilroy¹⁴ que é contrário à sua utilização, apresenta três pressupostos através dos quais defende sua tese:

1) no tocante à espécie humana, não existem “raças” biológicas, ou seja, não há no mundo físico e material nada que possa ser corretamente classificado como “raça”; 2) o conceito de “raça” é parte de um discurso científico errôneo e de um discurso político racista, autoritário, antiigualitário e antidemocrático; 3) o uso do termo “raça” apenas reifica uma categoria política abusiva (GUIMARÃES, 2002, p. 48-49).

Mesmo admitindo como um discurso anti-racista a utilização do termo “raça”, Paul Gilroy (1998, p. 842; apud Guimarães, 2002, p. 49) entende-o como um critério “de auto-identificação para pessoas cujos pleitos legais, (...) têm necessariamente de ser construídos sobre identidades e solidariedades forjadas a grande custo, a partir de categorias que lhes foram impostas pelos seus opressores”. Por isso mesmo, Guimarães salienta o emprego do

¹² Segundo Santos (2006), os primeiros estudos sobre o negro no Brasil inicialmente recortavam a diferença racial, abordada por Nina Rodrigues (1988); seguindo as idéias de Gobineau (s.d.[1854]), ele se preocupava entre outros assuntos, com a influência patológica da “raça”, apontando para a necessidade de estabelecer critérios rigorosos de classificação das raças.

¹³ Para Ana Cláudia Pacheco, essas concepções faziam parte do “imaginário social, ainda que recriado, mas que traz consigo uma marca das ideologias fortemente promulgadas no início do século XX, com as teorias do embranquecimento racial e, nos anos 1930, com a tese da democracia racial freyreana (Afro-Ásia 2006, 34, p. 158). Dentro deste contexto de discussão sobre “raça”, ela, na nota de rodapé nº 21, na mesma página, concorda com Guimarães (que veremos a seguir) sobre a utilização do termo “raça” entre aspas para referir-se ao conceito biológico, e, no segundo sentido como constructo social, com referência a uma análise crítica.

¹⁴ Guimarães refere-se a Paul Gilroy como “um dos mais brilhantes intelectuais negros do nosso tempo, e certamente um dos mais envolvidos politicamente no combate ao racismo (2002, p. 48)”. Em sua obra *O atlântico negro*, Gilroy aborda “as formas culturais estereofônicas, bilingües ou bifocais originadas pelos negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória”, a que tem “chamado heurísticamente mundo atlântico negro” (GILROY, 2001, p. 35)

termo ~~raça~~¹⁵ entre aspas (Ibidem p. 49) para denotar sua utilização como um critério de construção social, com o objetivo de combater as desigualdades e diferenças historicamente construídas e reforçar sua utilização não só como uma categoria política, mas como uma categoria analítica, como instrumento de luta contra o racismo (Ibidem p. 50), que contribuiu para dar voz a grupos socialmente invisibilizados, recrudescendo ~~o~~ discurso identitário, que resvalou para a reconstrução étnica e cultural” (Ibidem p. 51).

Na ótica de Artur Ramos, segundo Bandeira, uma segunda vertente se apresenta como ~~expressão~~ culturalista”. Para esses estudos,

A cultura é concebida como uma realidade supra-social, um sistema independente e autônomo que age sobre a realidade histórica, econômica e social, sem por ela ser afetada. A dinâmica cultural é tratada mecanicamente, privilegiando a origem do traço ou do padrão cultural como base de correlações e explicações (BANDEIRA, 1998, p. 16).

Dentro dessa mesma perspectiva, se situam os pensamentos de Herskovits (1954, 1967) e Bastide (1971, 1973, 1974) (apud Bandeira, 1998, p. 17), que abordaram a questão do sincretismo cultural como forma de resistência cultural dos negros, abrindo novos campos teóricos para estudos sobre o negro, revelando o potencial do estudo da negritude como fator de construção da identidade nacional, muito embora esses estudos se devam à ~~folclorização~~ da cultura negra”.

Para Ana Cláudia Pacheco (2006, p. 161), a lógica que trocou o conceito de ~~raça~~” pelo conceito de cultura, mesmo tendo contribuído para o discurso das relações étnico-raciais, é fruto do pensamento da década de 1930, encontrando em Gilberto Freyre alguns estereótipos presentes nas ~~relações~~ sociais e raciais cotidianas”, em que corrigiriam a ~~distancia~~ social (...) entre a casa-grande e a senzala”, e que terminou por responsabilizar os negros, e negras, pela propensa capacidade de miscigenação do português aqui nos trópicos, com base no discurso de que ~~a~~ escassez de mulheres brancas possibilitaria uma maior reciprocidade entre as mulheres escravas”, isso se deva talvez, por ficarem expostas ao ~~sadismo~~ do branco” colonizador! Pacheco enfatiza que a crítica à visão freyreana de construção do mito da democracia racial se baseia na idéia da miscigenação como ~~válvula~~ de escape” que amenizaria os conflitos e que, ao mesmo tempo, consolidou ~~uma~~ imagem estereotipada da mulher negra/mestiça” (ibidem p.162).

¹⁵ Peter Fry, no livro *A persistência da raça*, enfatiza a utilização do termo ~~raça~~”, por uma sociedade como a nossa, como uma celebração de ~~raças~~” ou seu eufemismo politicamente correto, ~~etnias~~”, extrapolando sua utilização pelo movimento negro para a esfera do Governo através das políticas de ações afirmativas que objetivam reduzir a desigualdade racial, ao mesmo tempo, afirma o autor, mesmo beneficiados pela identidade racial, há um ~~ditalecimento~~ do mito racial” (2005, p. 16). Fry nos possibilita um novo olhar sobre a ~~democracia~~ racial” no Brasil, lançando novos pressupostos para a antropologia contemporânea que aparece valorizando a diversidade e a diferença como nova abordagem das discussões sobre relações raciais, dentro de uma perspectiva contextualizada entre a África, Europa e Brasil.

A respeito do programa da Unesco¹⁶ que analisou e interpretou, de forma reflexiva, o negro como expressão social”, Bandeira (1998, p. 18) descreve que essa terceira vertente buscou enfatizar as pesquisas sobre as relações raciais a partir de São Paulo, tendo como mérito denunciar e cobrar à consciência nacional suas diferentes formas de discriminação do negro, objetivadas nas relações sociais concretas”. Ana Cláudia Pacheco (Afro-Ásia 2006, n° 34, p. 167) afirma que foi nessa época, entre 1940 e 1950, que se formou uma nova linha de estudos sobre as relações raciais brasileiras, liderada por autores como Donald Pierson, Ruth Landes, Marvin Harris e Thales de Azevedo”. Não obstante as diferenças de pensamento entre os componentes do grupo de estudo, havia um ponto em comum entre eles, que era a tese de que, no Brasil, havia uma convivência racial harmônica”. Entendemos que essa harmonia racial” não eliminava modalidades do que hoje é designado como racismo institucional”, uma das formas institucionalizadas de racismo que coloca em xeque o discurso da democracia racial, construído dentro da lógica do pensamento freyreano da década de 1930.

Borges Pereira (1981, p. 12. apud Bandeira, 1998, p. 19) identifica a quarta vertente como a utilização científica de orientação metodológica. Essa fase se refere aos estudos que privilegiaram a especificidade da produção cultural negra”. São estudos de pós-graduação na área da Antropologia Social que Borges Pereira dividiu em quatro conjuntos: (1) o negro e a comunicação; (2) o negro em contexto religioso; (3) o negro no sistema de relações raciais; e (4) o negro em condições de vida rural”.

2.2 “Remanescentes de quilombos”: a luta pela visibilidade

A partir do presente momento, surgem vários trabalhos acadêmicos, em nível de mestrado e doutorado, conferindo um novo enfoque à discussão sobre a situação do negro em ambiente rural, juntamente com a mobilização das comunidades remanescentes de quilombos como uma das principais novidades do movimento negro contemporâneo. (...) A grande vitória do movimento foi inserir na Constituição Federal o art. 68 das Disposições Transitórias” (ALBUQUERQUE & FRAGA, 2006, p. 293-294), criando-se um novo contexto de discussões, descentralizando o campo de pesquisa da temática sobre o negro dos centros urbanos para a vida rural. Outros trabalhos surgiram através de núcleos organizados dentro das universidades, espalhando-se por diversos centros acadêmicos do país.

¹⁶ Ver no texto de Ana Cláudia Pacheco (Afro-Ásia 2006, n° 34, p. 167) os investimentos estrangeiros em pesquisas na América Latina. A autora afirma, em nota de rodapé n° 44, que: segundo Skidmore, os pesquisadores estrangeiros financiados pela Unesco foram Charles Wagley, Marvin Harris, Ben Zimmermann e Harry Hutchinson: Tomas Skidmore: *O Brasil Visto de Fora*, Novos Estudos Cebrap, 34 (1992), p. 49-62”.

Dentre eles, citarei alguns trabalhos que fazem parte da discussão desta dissertação. Os primeiros trabalhos aos quais tive acesso, foram os anais da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, organizados por O’Dwyer (1995), que, na gestão do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira à frente da ABA, coordenou Grupo de Trabalho¹⁷ para refletir sobre a conceituação de Terras de Remanescentes de Quilombos; organizado pela mesma autora. O texto de Vânia Fialho (2002) sobre a Comunidade Negra Rural de Conceição das Crioulas, Salgueiro, Pernambuco, do livro *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*; de CINTRA (1988) o texto de *Gado Brabo de Senhores e Senzalas*, sobre uma comunidade quilombola de São Bento do Una, Pernambuco, e, nesse mesmo período, em visita à biblioteca da Aesa¹⁸, tive acesso ao trabalho de Anita Maria de Queiroz Monteiro (1985) *Castainho: etnografia de um bairro rural de negros*. Trabalho realizado em Garanhuns, Pernambuco, este último é representativo do conjunto de produções sobre a vida do negro em ambiente rural desenvolvido pela Universidade de São Paulo, em relação ao qual Bandeira afirma que houve um —*privilegio das relações interétnicas entre campesinato e capitalismo*”, enfatizando que:

em muitos estudos, a busca da etnicidade aparece muitas vezes embutida na ênfase etnográfica das formas culturais que poderiam marcar, no plano do simbólico, a especificidade objetiva da diferenciação étnica do negro rural, apontando para uma postura metodológica que pressupõe a persistência de traços culturais originários da África, como indicativos de sua etnicidade. Conseqüentemente, a não-presença desses trabalhos indicaria uma diferenciação apenas ao nível do preconceito racial (BANDEIRA, 1998, p. 21).

Bandeira aborda a pressuposição, na busca da etnicidade, das origens culturais africanas, pois, em alguns trabalhos e algumas realidades, há remissão a esses traços, assim como também há uma ocultação, fruto do preconceito racial decorrente do processo de escravidão. No que se refere a esta Dissertação, trabalhei dentro da perspectiva de uma presunção de ancestralidade e/ou herança africana, para dar ênfase, no contexto de discussão, a uma perspectiva de dinâmica histórica e até mesmo positivar esses traços culturais que são próprios dos afro-descendentes e afro-brasileiros tanto no contexto urbano como rural.

O trabalho do Cafundó, de Vogt e Fry (1981), que retrata a —*descoberta*” de um —*bairro rural, situado no município de Salto de Pirapora*”, a mais ou menos 150 km da cidade

¹⁷ Os anais contêm os trabalhos do Quilombo do Rio das Rãs (Doria), Kalunga (Baiocci), Quilombo do Trombetas (Andrade), Caminhos Transversos (Gusmão), Terra e Afirmação Política de Grupos Rurais Negros na Amazônia (Marin), Constituição e Diferença Étnica (Dimas Salustiano), Classificações Étnicas e as Terras de Negros no Sul do Brasil (Leite) e —*Remanescentes de Quilombos*” na Fronteira Amazônica (O’Dwyer); todos com ênfase para as discussões voltadas para a nova conceituação das comunidades negras rurais como —*remanescentes de quilombos*” com referência para a territorialidade, sem necessariamente referir-se à descendência ou a uma extensão dos antigos quilombos do período da escravidão, amparados no art. 68 da ADCT da CF de 1988.

¹⁸ Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde, Pernambuco. Instituição na qual cursei a minha graduação em História (2001) e lecionei de 2002 a 2007.

de São Paulo, bairro de “população predominantemente negra”, e que possui uma vida cotidiana “moderna” ligada às atividades próprias de áreas urbanas, cujos habitantes viviam carentes de infra-estrutura básica, dependentes da agricultura de subsistência, do plantio do milho, feijão e mandioca. O fato que chamou a atenção para essa comunidade, conforme os autores foi o de estar sofrendo com especulação imobiliária, por serem proprietários de suas terras e, um outro fato interessante, o de falarem uma “língua africana, (...) um léxico de origem banto, quimbundo”, como afirma o autor, “causa mais imediata da descoberta do Cafundó” (VOGT & FRY, 1981, p. 15-16).

As comunidades negras rurais no Brasil caracterizam-se, em sua maioria, por heranças familiares, territoriais, relações de parentesco e processo histórico da escravidão. Em Pernambuco¹⁹ não tem sido diferente: do Agreste ao Sertão, há uma remissão à diáspora de Palmares como mito fundante dos novos agrupamentos de negros em situação de vida rural.

No Agreste Meridional de Pernambucano, segundo Vânia Fialho, na cidade de Garanhuns, durante a elaboração do laudo antropológico, localiza-se a comunidade negra rural de Castainho²⁰, com uma população que se identifica como oriunda de quilombos da região de Palmares, formada por 825 indivíduos e 140 famílias, distribuídas em casas de taipa e alvenaria, e vivendo da agricultura, basicamente da produção de mandioca. Estão organizados em associação, tendo como principais lideranças o Sr. José Carlos da Silva e Noêmia. Desenvolvem atividades culturais e alguns projetos de infra-estrutura, como a moderna casa de farinha, casas de alvenarias, escolas e saneamento básico. Conforme a autora, as características culturais da comunidade são de fácil percepção por parte da população de Garanhuns, que identificam os seus membros, prontamente, como os “negros de Castainho”, pois viviam segregados, mantendo traços comuns e um baixo nível de escolaridade e de saúde, uma vez que a “qualidade de vida era a pior possível, apresentando um alto nível de mortalidade infantil”. A religião católica é predominante na comunidade, e a ligação com a terra está presente no cotidiano e nas tradições que se perpetuaram por gerações através da memória e nas narrativas históricas que vão sendo recriadas, reelaboradas; a memória parece que vai sendo construída bem mais no sentido presente-passado do que passado-presente.

¹⁹ Esta discussão é um prolongamento do que discutimos na Monografia de Especialização em História. ARCANJO, Juscélio A. UPE/FFPG (2002).

²⁰ Cf. SOUZA, Vânia R. Fialho de P e. *Terra de Quilombo e Identidade: Considerações sobre Castainho*. Comunicação apresentada na Revista Antropológicas. UFPE, 1998. p. 545.

Outra comunidade negra rural no Agreste de Pernambuco é a de Serrote do Gado Brabo²¹, localizada no município de São Bento do Una. Formada por oito sítios e habitada por uma população de maioria negra, a base da economia é a agricultura de subsistência e trabalho sob as modalidades diarista e meia. A comunidade está ligada à terra através da compra, posse ou doação de antigos fazendeiros desde o período pós-Abolição. Como em outras comunidades, terceiros foram se apossando das terras dos negros. Essas histórias encontram-se presentes nos relatos orais dos registros da memória de seus membros. A característica principal da comunidade é as relações endogâmicas, pois se afirmam ser parentes por causa dos casamentos entre primos, tios e sobrinhos, que colaboram para manter dessa forma os traços físicos e as características culturais enquanto grupo étnico.

No Sertão Central de Pernambuco encontra-se a comunidade negra rural de Conceição das Crioulas²², comunidade já reconhecida e titularizada pela Fundação Palmares e pelo MDA. Conforme Vânia Fialho, a história das Crioulas também se baseia em relatos orais que relatam a sua origem desde o século XIX, em 1802, sendo ~~unânime~~ a idéia de que não chegaram na condição de escravas”. Desde o ~~início~~ do século XIX, seis negras livres, guiadas por Francisco José de Sá, escravo fugido, chegaram à localidade, fixando morada e vivendo em plena harmonia com os índios da etnia Atikum, nativos da região”²³. Viviam da agricultura e conseguiram comprar as terras que fazem parte da comunidade. Além da agricultura, produz artesanato em escala comercial, organizado em torno da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas – AQCC. Possui uma estrutura composta de escolas de Ensino Fundamental e Médio, posto de saúde, rede de telefone, uma igreja e uma subprefeitura, distribuição de água e um pequeno comércio. Possui professores da própria comunidade, ao passo que alguns alunos da comunidade cursam o ensino universitário.

Recentemente, Terciana Medeiros²⁴ concluiu dissertação sobre os Negros de Gilú, comunidade negra situada no Sertão de Itaparica, na mesorregião do São Francisco. Ela tratou do processo de ressurgência etnoquilombola e do processo de desterritorialização causado pela ~~formação~~ do Lago de Itaparica, para funcionamento da Hidrelétrica Luiz Gonzaga, construída pela Chesf”. Esse processo causou uma dispersão no grupo e o subseqüente processo de reassentamento, só que agora para as cercanias da cidade de

²¹Ver Gado Brabo de Senhores e Senzalas, Cintra (1988); e Fabiana Mendes (2003) (Membro da comunidade de Conceição das Crioulas e graduada em História pela UFPE) em publicação no artigo do Jornal Crioulas. Ano 1 nº 1 abril 2003. As informações da matéria compõem a produção do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (Nepe) Departamento de Antropologia da UFPE, sob a orientação do Prof. Bartolomeu Figüeiroa de Medeiros.

²² Cf. SOUZA, Vânia... (2002, p. 109-140).

²³ Cf. CRIOULAS: a voz da resistência. Jornal da AQCC. Ano 1, nº 1 abril de 2003. p. 2.

²⁴ Bezerra, Terciana. O quilombo Negros de Gilú... (Dissertação de Mestrado do Curso de Antropologia da UFPE) 2006.

Itacuruba, com perdas substanciais irrecuperáveis ao patrimônio cultural material, pois se encontra submerso pelas águas da Hidrelétrica; e, imaterial, que está sendo recomposto por seus membros mediante processo de luta e afirmação política como remanescentes de quilombos, fruto de suas experiências e representações simbólicas e reorganização social. A história dos Gilús reporta-se à diáspora africana, com a narrativa sobre “mãe-África”, à dispersão de Palmares e a um casal fundador oriundo da Mata Grande de Alagoas, que seguiu “a rota do rio São Francisco até chegar à Fazenda Retiro em Floresta”.

A partir desse contexto, de afirmação, organização, mobilização e luta, surgem não só nos discursos acadêmicos, mas principalmente dentro do Movimento Quilombola, núcleos de estudos, eventos, seminários, relatórios, documentos e organizações estaduais e nacionais, que passam a exigir direitos constitucionais sob a forma de ações de políticas afirmativas por parte do Governo. Dessa forma, essas discussões passam a ter visibilidade e efeitos de caráter institucional. Para Santos (2006, p. 13), este momento marca um divisor de águas dentro da perspectiva relacional entre quilombolas e Governo, na forma da lei e nas diversas instituições articuladas para legitimar o art. 68 da ADCT,

primeiro com a criação, em 1988, da Fundação Cultural Palmares – FCP, ligada ao Ministério da Cultura; posteriormente com o surgimento da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial – Seppir, órgão vinculado à Presidência da República, criado em 21 de março de 2003; e por último, em 2003, foi delegada, por meio do Decreto nº 4.887/03, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, órgão do Ministério de Desenvolvimento Agrário – MDA, a competência para a regularização fundiária das terras dos remanescentes de quilombo. Apesar do Decreto nº 4.887/03²⁵ considerar a auto-atribuição como critério da identidade quilombola, as comunidades ainda necessitam pleitear este reconhecimento por parte do Estado. Primeiro a comunidade precisa criar uma associação e posteriormente registrá-la em cartório, em seguida encaminhar, para a FCP, documento em que se autodefine como remanescente das comunidades quilombolas, pedindo o seu cadastramento; neste mesmo documento, solicitam a regularização fundiária de suas terras. Logo após a publicação, no *Diário Oficial da União* e no *Diário Oficial do Estado*, desse ato administrativo, a Fundação Cultural Palmares encaminha a solicitação de regularização fundiária para o Incra (id. 2006, 13).

Na medida em que vai se delineando o cenário normativo governamental, com o apoio de alguns segmentos do Movimento Negro, as associações quilombolas, com apoio do Governo, de ONGs e parceiros, articulam-se com o intuito de compreender as “entrelinhas da lei” e, a partir daí, elaborar propostas reivindicatórias e fomentar novas comissões de articulação quilombola²⁶, de forma a possibilitar um melhor direcionamento nos critérios de reconhecimento e auto-reconhecimento dos seus “guais”.

²⁵ Basicamente a síntese do Decreto encontra-se em sua epígrafe: “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”.

²⁶ Como exemplo desse fenômeno, podemos citar: *Relatório do Seminário Nacional sobre Normas Administrativas de Titulação de Terras de Quilombo*, São Luiz, Maranhão (1998); *Relatório do II Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas*, Salvador, Bahia (2000); *Relatório do VI Encontro de Comunidades Negras Rurais: Quilombos e Terras de Preto no Maranhão*, Mirinzal, Maranhão (2000); *Terras de*

O último relatório de Pernambuco (2004) traz uma reflexão sobre a trajetória do Movimento Quilombola no Estado, com o objetivo de mobilizar e defender seus direitos com base no art. 68 do ADCT, da qual apresentamos alguns pontos:

No ano de 1988, na cidade de Garanhuns, aconteceu o *I Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas de Pernambuco*, com o apoio do Centro Solano Trindade. O momento marca início do trabalho de mobilização das comunidades quilombolas em Pernambuco, criando a Comissão Estadual de Articulação. Em 2000 com a consolidação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas – AQCC, e com o apoio de seus parceiros e apoiadores e força de mobilização do movimento quilombola que tomou corpo em todo Brasil através da Coordenação Nacional dos Quilombos – CONAQ, foi possível à inserção política de quilombolas em diversos espaços importantes como a composição do Grupo de Trabalho Interministerial – GTI, participação em Conselhos Nacional, Estadual e Municipais, bem como a realização de ações que não só fortaleceram a AQCC, como as demais comunidades, por ex.: a realização do *II Encontro Estadual*, ocorrido na cidade de Salgueiro com a participação de representantes de 23 comunidades, em maio de 2003. Esse momento marcou a reestruturação da Comissão, a inclusão das cinco microrregiões do Estado na sua composição. Em seguida na sua primeira reunião, a comissão elegeu a AQCC como sede da secretaria executiva, o que exige da entidade a capacidade de articular as condições para dar continuidade ao trabalho, como também fazer com que seus membros possam atuar nos diversos espaços na tentativa de garantir a inclusão das comunidades nas políticas públicas de saúde, educação e principalmente na garantia de seus territórios.

Especificamente no caso de Pernambuco, observa-se que as articulações começaram no mesmo ano da promulgação da Constituição Federal de 1988. No entanto, pleitear esse direito de ser reconhecido em seu próprio território, ocupado historicamente como forma de resistência a toda espécie de discriminação e preconceito que sempre sofreram as comunidades negras rurais, tendo suas terras expropriadas, seus recursos naturais extintos ou limitados, direitos sociais escamoteados, restringindo sua capacidade autônoma de sobrevivência, é se contrapor a todos esses fatores que representam o processo de invisibilidade social legitimado pelo Estado-nação que sempre privilegiou a aristocracia rural e os grandes latifúndios. Portanto, o processo de articulação da identidade étnica e da identidade política é condição fundamental para o exercício da cidadania interferindo nas esferas do Estado para a efetivação dos princípios constitucionais através da implantação das políticas públicas e ações afirmativas de que carecem as comunidades remanescentes de quilombos”.

Em Pernambuco, no ano de 2007, houve o Cadastramento e Mapeamento das Comunidades Quilombolas do Sertão, realizado através da parceria entre a Secretaria de Ação Social do Estado de Pernambuco, o Centro de Cultura Luiz Freire – CCLF e a Comissão de Articulação Estadual Quilombola. O trabalho consistiu na realização do Projeto

Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento, Projeto Vida de Negro (2002); *Relatório da Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco*, Conceição das Crioulas, Salgueiro, Pernambuco (2004).

de Inclusão Social para a População Quilombola em Pernambuco através do cadastramento do Bolsa-Família nas comunidades quilombolas da região do Sertão Central – Salgueiro e Mirandiba; na região do Médio São Francisco e Itaparica – Itacuruba e Floresta (Massapé).

No ano de 2008, de abril a agosto, a Secretaria de Educação (SE) realizou Censo Sócio-educacional nas comunidades remanescentes de quilombolas de Pernambuco. Conforme foi divulgado, a proposta contou com a participação da Comissão Estadual de Educação Quilombola, que objetivava “realizar um diagnóstico da realidade sócio-educacional e ambiental que servirá como base para a construção de uma política pedagógica voltada para o respeito às especificidades das comunidades”.

Juntamente com tais produções, projetos e articulações, que evidenciam o novo contexto das discussões sobre “Remanescentes de Quilombos”, redefinindo o conceito de quilombo, dando novos significados e, ao mesmo tempo, rompendo com a presunção linear com o passado da escravidão, comprovação biológica, ancestralidade, isolamento ou homogeneidade. Nesse sentido, O’Dwyer (1995, p. 1-2) afirma que uso e a ocupação comum são elementos que diz respeito a territorialidade e aos critérios de pertença, respeitando a heterogeneidade peculiar de cada grupo, tomando como base as relações de parentesco, vizinhança, com os elementos essenciais ao ecossistema, e referência as relações de solidariedade e reciprocidade.

Todo esse processo de articulação converge para que analisemos os traços característicos de organização dos quilombolas a partir da própria ótica, pois os critérios definidores da condição ser e pertencer, e, de como querem ser vistos, é o de auto-identificação, apesar da condição de ser e pertencer, também passar pelo critério de atribuição dado pelo “outro” com base nas diferenças. Segundo Barth,

podemos ver os grupos étnicos como uma forma de organização social, sendo que o aspecto crítico da definição passa a ser aquele que se relaciona diretamente com a identificação étnica, a saber “a característica de auto-atribuição e atribuição por outros”. (OLIVEIRA, apud. BARTH, 1976, p.3-4).

A condição de legitimação do direito garantido por lei²⁷, apesar do auto-reconhecimento ser feito por um simples ato de ofício²⁸, encaminhado à Fundação

²⁷ Conforme o Decreto 4887/03 em seu artigo 2º “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

²⁸ Para efeito deste ato, o parágrafo § 1º do artigo 2º do Decreto afirma o seguinte: “Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”.

Palmares²⁹, faz-se necessário, como salienta Santos (2006, p. 13), que os representantes constituam e se organizem em associações, onde naturalmente passa pela discussão do processo de construção de uma identidade cultural que, segundo Munanga (2003, p. 38-39) —a construção social da identidade se produz sempre num contexto caracterizado pelas relações de força”. A partir desse contexto de interação de forças conflitivas, os grupos socialmente marginalizados, reelaboram sua condição de pertencimento a partir de seus valores culturais, construindo a identidade étnica, base fundamental para edificação da identidade quilombola, contrapondo-se às maneiras estigmatizadas em que são vistos pelos —outros”. Dessa maneira, esta atuação se configura como uma nova forma de resistência cultural através de organismos sociais de representatividade política.

²⁹ Conforme o artigo 3º § 4º, o Decreto diz o seguinte: —Autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento”.

Capítulo 3

Aspectos teórico-metodológicos da pesquisa

Sem o conhecimento de sua origem,
é interdito ao homem encontrar
os fundamentos de sua existência.
Magnard

Refletindo sobre a condição existencial, Ivonil Parraz³⁰ (2008) faz uma análise sobre a condição humana, tendo como ponto de partida a origem materna. Conforme nota em epígrafe, o autor procura compreender a condição do nada (*néant*) “para traduzir a inconsistência do homem, sua precariedade”, ao mesmo tempo afirma que a incapacidade de descobrir sua origem pode se converter em seu fim. Parraz enfatiza que o nada não é a condição de não-ser do homem na realidade, referindo-se a Magnard (2001, p. 39-40), significa não ser “de nenhuma família”, “de nenhuma nação”. Dessa forma, compreendemos que a condição da existência humana localiza-se no “interior do tempo em que o filósofo situa a contingência humana”, ou seja, no tempo (re)vivido, da origem de sua existência — sua mãe; a gênese da condição primária do ser e da condição de pertencer, pois sem ela não haveria existência; para ele, seria o nada.

Quando comecei a pensar o texto desta seção, senti que ele iria refletir mais dúvidas e questionamentos acerca do conhecimento epistemológico e etnometodológico que envolve o tema desta Dissertação do que qualquer certeza. Tendo como objeto de estudo o processo de etnogênese quilombola na comunidade Negros do Osso, inseridos na problemática que envolve os quilombos contemporâneos, nesse sentido, temos o objetivo de analisar o processo histórico, a territorialidade, a formação e continuidade da comunidade, respondendo alguns questionamentos que permeiam a sua manutenção enquanto grupo étnico. Portanto, procurei realizar uma análise das contribuições que a ciência possa possibilitar para interpretar o objeto em estudo, através de uma abordagem etnográfica com observação participante; da reconstrução da história através da metodologia da história oral, buscando por meio das narrativas o que ficou registrado na memória.

Dessa forma, procuramos compreender a epistemologia enquanto instrumento de cognição, que possibilita a interação entre o conhecimento “científico” e o conhecimento

³⁰ Ivonil Parraz produziu o texto “Existência em Pascal”. Revista Filosofia ciência & vida nº 20 – Ano II, Ed. Escala, 2008 (ISSN 1809-9238), pgs. 28-37.

–senso comum”, assim como trabalhar com a etnometodologia³¹ buscando a aproximação das experiências cotidianas partilhadas entre os sujeitos sociais.

Com a proposta de descrever o universo simbólico, material e imaterial da comunidade, fiz a opção de relacionar a etnografia com a oralidade, conciliando a técnica da entrevista, que primeiramente constituiu-se como uma prática antropológica, e a observação participante. Portanto, objetivei trabalhar com o imaginário, histórias de vida, memórias, o que reflete o universo individual e coletivo, cultural, organizacional, familiar, religioso e social. Dessa forma, pretendi mais do que atender aos critérios científicos de apropriação do conhecimento e dos –segredos” do –outro”, entender os sujeitos da pesquisa como pessoas humanas, que nos aproximam da condição de participante desse mesmo processo.

Dentro da perspectiva da observação participante como prática etnográfica, considerei trabalhar com o conceito de cultura³² como expressão dos significados da ação interativa do homem no tempo e no espaço, de um ponto de vista –essencialmente semiótico” da visão geertziana. Para Geertz, que assume a concepção weberiana do homem envolto na sua própria teia de significados, ou seja, como sendo –essas teias e a sua análise, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado” (GEERTZ, 1996, p. 15).

Portanto entendemos a epistemologia como um instrumento de aproximação e análise reflexiva do campo de estudo, contribuindo para uma interlocução com as teorias e métodos dos diferentes ramos do saber para uma melhor interpretação do real. Segundo Boaventura (1989, p. 168), na produção científica –deixou de ter sentido criar um conhecimento novo e autônomo em confronto com o senso comum se esse conhecimento não se destinar a transformar o senso comum e a transformar-se nele”, e, refletindo sobre essa postura de apropriação do saber, de visão medievalista, Wittgenstein (apud Boaventura, 1989) indaga por que –a acumulação de tanto conhecimento *sobre* o mundo se tenha traduzido em tão pouca sabedoria *do* mundo, do homem consigo próprio, com os outros, com a natureza?”. Sendo assim, pretendemos que nossa proposta de trabalho não se isole nas discussões

³¹ Para Harold Garfinkel, a etnometodologia constitui-se como –uma teoria da ação e da organização sociais estaria incompleta sem uma análise do modo de como os agentes sociais compartilham o conhecimento e o raciocínio produzidos pelo senso comum na condução de seus assuntos comuns” (In.: p. 285)

³² Sobre o conceito de cultura, podemos ver alguns em Laraia (1989, p. 60-62), que trabalha as teorias modernas sobre cultura. O autor esboça um esquema elaborado por Roger Keesing que, inicialmente, apresenta a cultura como um sistema adaptativo; e em segundo lugar apresenta as teorias idealistas de cultura. Dentro da nossa proposta de trabalho, apoiaremos-nos na segunda vertente. Considerando –cultura como sistema cognitivo”, baseado no modelo em que os membros da comunidade constroem sua cultura a partir do seu próprio universo, ou seja, cultura como sistemas estruturais, na perspectiva de Geertz, como um sistema simbólico que é uma criação cumulativa da mente humana, ou, como na definição de Löfgren, –o mundo partilhado de experiências, valores e conhecimentos que marca uma determinada unidade social” (VERMEULEN, 1984, p. 13).

acadêmicas, mas que possa contribuir para uma melhor compreensão do universo social da emergência etnoquilombola na contemporaneidade.

Sendo a etnografia uma das bases metodológicas da pesquisa desta Dissertação, entendendo ser ela responsável por uma boa parte das reflexões sobre o mundo do outro, muito embora tenha sido utilizada inicialmente na Antropologia –com o objetivo de dominação colonial” (James Clifford, 1998). Há tempos, os antropólogos se inseriram no universo da pesquisa como sujeitos, pois, segundo James Clifford, a Etnografia que era realizada até a metade do século XX nos dá a impressão de um maior distanciamento do campo de observação. A partir da segunda metade do século XX, a antropologia tomou novo rumo. Com a redistribuição geográfica do mundo, as teorias e as práticas das interpretações culturais se descentralizaram,

agora o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. (...) O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade (Clifford, 1998, 19-20).

Para James Clifford, o que vamos ver a partir desse período é uma interpretação diversificada dos outros e de si mesmo. A diferença da diversidade humana, um –sincretismo inventivo”, a construção do outro. Na realidade, o que veremos é a necessidade de uma construção mais elaborada da perspectiva do outro, evitando representar o outro como um ser diferente, fora do contexto e da visão de mundo do –eu”, um ser a-histórico (CLIFFORD, 1998, p. 19). Segundo Muniz Sodré (1999, p. 15), –a percepção da diversidade vai além do mero registro da variedade das aparências, pois o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta”.

Assim, entendemos que, a partir da experiência da observação participante, foi possível experimentar em termos físicos as experiências do outro, possibilitando uma escrita a partir das anotações e transcrições dos relatos dos entrevistados. Essa relação com o real proporcionou a produção de um conhecimento, na forma escrita desta Dissertação, de um envolvimento intersubjetivo da prática etnográfica; no entanto, não deixa de ser uma observação e uma escrita eivada de subjetividade, da experiência e do lugar social do pesquisador e dos sujeitos da pesquisa, sendo a partir do lugar de onde se fala que –a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade” (CLIFFORD, 1998, p. 21).

Complementando a parte etnográfica, a oralidade, utilizada como técnica de estabelecimento de contato e estreitamento dos laços de confiança contribuiu através da metodologia da história oral, para realizarmos a escrita da história da origem e do cotidiano da

comunidade. Segundo Etienne François (in.: AMADO, 2001, p. 4), ~~a~~ história oral seria inovadora primeiramente por seus objetos, pois dá atenção especial aos ~~dominados~~”, aos silenciados e aos excluídos da história, a história do cotidiano e da vida privada, à história local e enraizada”.

Em Lozano (In. AMADO, 2001, p. 15), observamos que a oralidade ultrapassou o campo específico da antropologia, instituindo-se como história oral. Nesse sentido, ele comenta que ~~a~~ história se interessou pela oralidade na medida em que ela permite obter e desenvolver conhecimentos novos e fundamentar análises históricas com base na criação de fontes inéditas ou novas” (id 2001, p. 16). Compartilhando de métodos tradicionais, a técnica da oralidade apresenta uma problemática nova na constituição de novas fontes, possibilitando uma nova interpretação das evidências fornecidas pela documentação escrita. No entanto, Regina Beatriz (2000, p. 101) alerta que ~~é~~ necessário reconhecer que a fonte oral não é o outro da fonte escrita: fazem parte, tanto uma como a outra, do sistema escriturístico moderno, operando com os mesmo códigos de referência cultural”.

Tompson (1992) observa a história oral como mais um instrumento metodológico de visibilidade das classes subalternas e de ferramenta para os historiadores, muito embora alguns ainda não a aceitem, portanto ele enfatiza que,

o desafio da História Oral relaciona-se, em parte com essa finalidade social essencial da história. Essa é uma importante razão por que ela tem excitado tanto alguns historiadores e amedrontado tanto outros. A história oral não é necessariamente um instrumento de mudança; isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, a história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história (TOMPSON, 1992, p. 22).

Neste trabalho, a história oral foi utilizada como instrumento metodológico na coleta das entrevistas, possibilitando uma maior visibilidade a história da família e do grupo, estabelecendo os padrões e as principais mudanças no decorrer do tempo, do lugar e das sucessivas gerações.

Dessa forma, Montenegro (1994, p. 16, 20) enfatiza que, a partir da análise dos depoimentos gravados e transcritos na forma de produções científicas, ~~torna-se~~ possível conhecer a própria visão que os segmentos populares têm da sua vida e do mundo ao redor”, desde que receba ~~um~~ recorte cultural, temático, metodológico” a partir do trabalho do pesquisador, entendendo como uma prática metodológica que valorize a interpretação da cultura dos grupos em estudo.

A proposta do nosso trabalho se insere na perspectiva do recontar da história de vida do outro, não para confirmar, mas para mudar a visão que o mundo tem dos grupos sociais historicamente invisibilizados. A relação estabelecida com a comunidade não teve um caráter

de mão única: coloquei-me na posição de interlocutor entre a narrativa e a escrita a partir do consentimento do grupo. Antes, porém, constituíram-se mais como uma série de trocas, um diálogo entre entrevistas e interpretações, observações e anotações, com os demais membros da comunidade.

Entendemos que o trabalho com fontes orais deva considerar ou incidir a sua atenção sobre a particularidade do “tempo e da memória”, conforme Montenegro, procurando questionar os laços mais importantes ou a natureza dessa relação, das artes da memória e do tempo histórico, entendendo que as “histórias relatadas” são, antes de tudo, vidas ou acontecimentos lembrados. Ou seja, a memória “ao reelaborar o real, adquire uma dimensão centrada em uma construção imaginária e nos efeitos que essa representação provoca social e individualmente”, o tempo da memória “está associado ao vivido” (1994, p. 20).

Nas últimas décadas do século XX, foi grande a preocupação com uma questão bastante importante, tanto para os historiadores como para vários cientistas de áreas diversas, a *questão da memória*. Não só o seu funcionamento biológico – sua relação com o cérebro ou com áreas deste, inclusive podendo ser também, aí verificados avanços importantíssimos no estudo a respeito do seu funcionamento – mas também nas áreas da Psicologia, Sociologia, Informática, as quais, com certeza, colocam outras perspectivas para a questão da memória, sobretudo pelo seu envolvimento com setores por demais importantes, que vão desde a simples ação de guardar informação por parte de computadores a pesquisas em alta tecnologia.

Para Halbwachs, a memória se constitui na esfera individual e coletiva através da memória autobiográfica e da memória histórica. De um lado, encontramos, nas lembranças, a parte individual da formação de nossa personalidade, que será invocada de acordo com a necessidade de cada um; quando o que está em questão é parte de maior interesse do grupo, o individual não é acionado e só será acionado à medida que essas lembranças passarem a ser de interesse coletivo. Segundo o autor, “a memória coletiva, por outro, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas”; cada indivíduo se reporta a pontos de referência que existem fora dele e que são fixados pela sociedade “através das lembranças dos outros” (HALBWACHS, 1990, p. 53-54).

Aquilo que é guardado pela memória são representações constituídas por um processo de interação entre o “eu” e o “outro”, e o resultado dessa interação são definidores de nossa identidade marcada pela diferença e pela diversidade. Segundo Philippe Joutard (2000, p. 43), esses marcadores se constituem como um dos desafios à história oral do século XXI. A memória como elemento de afirmação da identidade pode realizar diferentes leituras do

passado e estabelecer convivência pacífica entre as várias identidades assumidas pelo sujeito. A memória coletiva ou individual é um ponto importante para o reconhecimento e a valorização de indivíduos ou comunidades. Michael Pollak³³ (1989, p. 9) afirmou que “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade”. Ou seja, nas lembranças são fragmentos da memória, sonhados ou reprimidos, que servem para reafirmar a identidade do grupo, mesmo que ao longo do tempo as lembranças sejam constantemente ressignificadas.

Montenegro (1994, p. 16-17) discorre sobre a questão da relação entre História e Memória, afirmando que, apesar de ser inseparável, a memória não deve ser entendida como História, mas um dos seus objetos e simultaneamente um nível elementar de elaboração histórica. É um processo ativo de criação de significados, e o papel do historiador é compreender esses significados transformando-os em História. Segundo Montenegro, a História Oral remete necessariamente à questão da memória. Através da narrativa pode-se reconstituir o passado e relacioná-lo com o presente. Além de, principalmente, “dar voz” e exercitar a fala daqueles que sequer acreditavam na possibilidade de serem ouvidos e de poderem exercer a cidadania. A fala está intimamente relacionada com o poder, para Montenegro (1994, p. 38-47), “a fala, ao instituir planos, projetos, determinações, estabelece campos de representação que consubstanciam a própria prática do poder”. A narrativa possibilita o reconhecimento do indivíduo enquanto sujeito de sua própria história, capaz de transformar o imaginário através do cotidiano e da realidade dos “esquecidos”.

Essa ressurgência da memória, que às vezes pode guardar grandes significados, portanto deve ser respeitada e deixada em seu lugar, ou seja, não insistir em revivê-la. Para Garcia-Roza (1991, p. 29-43), nem tudo que está guardado na memória deverá ser lembrado. Roza diz que, segundo Freud, o que fica são “traços”, justamente porque nem tudo é significante para a memória e só será resgatado através da análise dos diversos fragmentos da memória. Nesse sentido, Freud afirma que “nada do que tenhamos possuído alguma vez no espírito pode perder-se inteiramente”. A memória é seletiva. Ele afirma que o que permanece são os trilhamentos, o que os neurônios acharam excitante, dentro de uma teia de significados, pois só as palavras é que vão dar sentidos a esses traços, que vão marcar “as diferenças entre as facilitações entre os neurônios”, constituindo o que é importante para a memória, conforme lhe for permitido lembrar. Desse modo, é aí que entra o “diferencial de valor entre caminhos

³³ Pollack teve como “objeto de estudo a memória de grupos de sobreviventes, (...) memórias subterrâneas”. Examinou, nessas, o caso das minorias, de excluídos e marginalizados (POLLACK, 1998, p. 41)

possíveis”, variando de pessoa para pessoa o que é significante, mesmo fazendo parte do mesmo grupo.

Dessa forma, historicamente, podemos observar que o negro conseguiu ressignificar o ambiente em que se relacionava. Especificamente na senzala esta ação ocorreu em prol da manutenção dos laços familiares presentes nos registros da memória, dando um sentido simbólico de comunidade, procurando manter algumas tradições. Segundo Flávio Gomes, –embora os cativos não conseguissem reconstruir totalmente as estruturas de parentesco a partir de suas origens étnicas na África, provavelmente mantinham uma memória funcional familiar, intencional e social” (GOMES, 1993, p. 230). No século XIX, em estudos de Robert Slenes (1999, p. 124), observamos que a –comunidade escrava apoiava-se fortemente no parentesco e não se restringia aos limites jurídicos e espaciais dos plantéis”, assim como, a manutenção do caráter matrifocal da constituição e manutenção da comunidade se concentrava nas mulheres, como mostra Flávio Gomes:

a essência do poder da maioria das mulheres sob a escravidão pode ser verificada nas suas lutas em torno da manutenção da família escrava. ...a função das mulheres no interior das senzalas podia representar a reconstrução e recriação permanente de aspectos culturais e originais e, portanto, a edificação de uma sólida comunidade negra (GOMES, 1993, p. 230).

Esse caráter histórico da resistência matrifocal encontra na etnicidade o símbolo da unidade social, que são representações presentes na memória história e na memória social, entendendo que tanto uma como a outra sofrem mutações/ressignificações ao longo do tempo. Para Poutignat (1998, p. 11) –A etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de _taços culturais‘, transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo”, ou seja, ela sofre transformações históricas, políticas e sociais, e está relacionada, direta e/ou indiretamente, com outros grupos, podendo, dessa forma, ser requerida através do sentimento, ou não, de pertença.

É com esse recontar das histórias de vida, e, a partir delas pretendemos realizar uma –viagem de volta” (OLIVEIRA, 1994), da qual João Pacheco de Oliveira se refere ao processo de –ressurgência étnica”, pensando a etnicidade como forma de ação deliberada dos grupos socialmente excluídos a partir do uso dos instrumentos legais e de seu processo de revivência étnica e cultural. Esta é a polarização a que Oliveira busca se contrapor e com base na qual a etnicidade deverá ser pensada do ponto de vista instrumentalista e/ou primordialista. Segundo ele:

A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à

origem, mas até mesmo a reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (OLIVEIRA, 1999, p. 30)

Isso torna os laços familiares, de parentesco e territorial, elementos fundantes e legitimadores de um sentimento de pertença, que se dará na interação e diferenciação com outros grupos, aflorando, dessa forma, as identidades, seja coletiva ou que seja étnica.

Todo esse modo de interação entre os diferentes mundos, de significados e critérios de pertença, possibilita o exercício da etnicidade de forma dinâmica, de acordo com as circunstâncias que lhe é apresentado, aflorando a identidade conforme a situação. Nesse transcurso, o indivíduo irá requerer aquela que mais lhe convier. Certamente, a mobilidade das fronteiras entre “eles” e “nós” nos confundirá no que seja especificamente “étnico”. “Os traços culturais diferenciadores” (POUTIGNAT, 1998, p. 12) demarcam a linha entre os grupos étnicos e podem variar no decorrer do tempo que se formam no transcurso da história, ou seja, são partes da memória coletiva do grupo, presente no imaginário social, pois os mesmos sempre se reportam supostamente a uma origem comum para afirmar sua identidade. Para Ana Maria Alonso (1997), “a afiliação étnica é calculada contextualmente, através da concatenação de marcadores de fronteiras étnicas”. E esses marcadores podem ser construídos baseados em critérios de exclusão e inclusão nas relações de força interna ou externa ao grupo.

Portanto, a questão da identidade vai se postar na visão barthiana “dos limites e das linhas divisórias” entre grupos e “dos critérios de pertença na interação social” que é a questão específica da etnicidade: a da fixação dos símbolos identitários que fundam a crença em uma origem comum. Para Poutignat (1998, p. 13), “o que diferencia, em última instância, a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é o fato de ela ser orientada para o passado. Mas esse passado não é o da ciência histórica; é aquele em que se representa a memória coletiva”, o das experiências dos sujeitos e minorias que ficaram por muito tempo à margem do discurso histórico, não pertencentes ao ideal de nação.

Para Weber (1991), a nação é baseada na crença da vida em comum, igual ao grupo étnico, no entanto, se prende mais na “reivindicação de um poderio político”. Neste caso, podemos ver que a “nação” é uma categoria determinante utilizada pelo Estado-nação para sua auto-afirmação, baseado no darwinismo social, onde o fenótipo é preponderante nas relações de dominação. Giralda Seyferth (2002), diz que essas noções “têm sido usadas de maneiras diversas para classificar, ordenar hierarquicamente, indivíduos e grupos socialmente desqualificados”, ou seja, serve para distinguir dentro do Estado-nação aquelas minorias³⁴

³⁴ Em nota, Giralda Seyferth diz que o termo “minorias” tem múltiplos sentidos – numérico, político, indicativo de grupos étnicos e raciais, religiosos, de gênero etc. – e hoje é pouco utilizado nas análises interétnicas. Nestes

socialmente indesejáveis ao seu modelo, imaginado, idealizado. Para isso é que foi criado o conceito de raça na Europa, para demarcar pertencimento e excluir minorias. Aqui, no Brasil, serviu para excluir do projeto de nação aqueles que não se enquadravam no fenótipo europeu, procurando através da imigração construir um projeto de branqueamento da população, excluindo, dessa forma, a partir da segunda metade do século XIX, índios, negros e africanos, do modelo de nação ora pretendido.

Neste sentido, a etnia torna-se o divisor de águas entre a Antropologia, a Etnologia e a Etnografia, e destas com a Sociologia e a História. Pois o que poderia representar sociedade com e sem história, sociedade pré-industrial e sociedade industrial, comunidade/sociedade, continuam a ser os critérios comuns que vão caracterizar o Estado-nação, bem como delimitar as fronteiras étnicas que subdividirão esse mesmo Estado-nação, que são: a língua, um espaço, costumes, um nome, uma mesma descendência e a consciência de pertencer a um mesmo grupo. Amselle vai chamar estas definições de “caráter territorial enfraquecido do Estado-nação” (apud POUTIGNAT, 1998, p.56), entendendo como caráter definidor a diversidade cultural entre as fronteiras étnicas dentro dos vários Estados nacionais e, através do processo de interação – político, econômico, cultural e social –, que ultrapassa essas fronteiras, baseado nas diferenças entre o “nós” e o “eles”, dando sentido ao vocábulo *etnia* para o que venha a ser concebido como um grupo étnico – as diversas minorias que compõe esse Estado Nacional.

É interessante compreendermos de que forma, os termos etnicidade ou identidade étnica são tomados na literatura científica como a ligação mútua entre os membros de uma comunidade étnica, que em pouco ou nada se distingue do conceito de cultura, entendendo que a identidade cultural não é, então, mais do que uma pequena variante do conceito de cultura e significa a “cultura própria” ou a “cultura específica”, aquilo em que uma determinada cultura se distingue da outra. Para Hans Vermeulen³⁵ (1984, p. 129-130), para entendermos a importância de cultura, é preciso observar do ponto de vista de uma abordagem adscritiva, na qual um indivíduo é considerado membro de um grupo étnico na medida em que é portador da cultura étnica original, ou seja, os traços característicos do grupamento

termos, cita outros autores que se referem a esse objetivo de exclusão das minorias dentro da ótica do Estado-nação, defendidos por vários conceitos, tais como: A idéia de hierarquização social (MALIK, 1996); O antagonismo inato expresso na metáfora do Spencer: “a sobrevivência dos mais aptos”, p. 28; O racismo científico (BANTON, 1979); O determinismo racial (GOBINEAU, 1853); e o conceito de raça para excluir minorias incômodas (ARENDRT, 1976). Todos esses conceitos reforçaram a tese do branqueamento baseada na pretensão da pureza racial com base em que o destino de uma civilização depende do grau de miscigenação racial do povo.

³⁵ Vermeulen, H., (1984, p. 129-130). *Etnische groepen en grezen. Surinamers, chinezen en Turken*. (O capítulo 6 trata-se de uma tradução parcial deste artigo que tem o título em português de *Grupos étnicos e fronteiras étnicas: um enquadramento teórico*). Weesp, Het Wereldvenster.

social de origem. Para ele, os grupos étnicos só poderiam manter-se na medida em que preservam a sua cultura tradicional, e isso só é possível quando existem fortes tradições culturais ou então quando o grupo se encontra isolado. Nesse sentido, podemos admitir que os membros de um grupo étnico vejam a si próprios como diferentes – o que seria a identidade étnica; e porque *são* diferentes – é a identidade cultural. Já, vindo do ponto de vista de uma abordagem situacional, Vermeulen coloca que, as características culturais objetivas não são definidoras como critérios de pertença, e sim o sentimento de pertencer a um grupo à parte, a pessoa se vê e é visto pelos outros como diferente (Apud. Barth, 1969).

No caso desta Dissertação, o uso do conceito de identidade cultural também será pertinente, haja vista os traços simbólicos presentes na comunidade nos reportarem a um passado vivido pelas populações negras no Brasil; muito embora tenham sofrido ressignificações, esses traços trazem indícios de uma herança cultural africana, que não deixa de ser um elemento significativo na formação de uma identidade negra. Porém, a realidade histórica e situacional da comunidade nos permite ver o grupo com elementos significativos de uma identidade étnica, não só por ter uma origem comum, mas por ser a identidade étnica também uma identidade social baseada em diversos critérios, como sexo, idade, parentesco, costumes, religião, território, etc. Portanto, por ser menos ambíguo do que outros conceitos de identidade, Hans Vermeulen (1984, p. 131) conclui que, “o conceito de identidade étnica não passa, assim, por diferenças culturais ou raciais objetivas, mas pelo conteúdo e significado que os indivíduos lhes atribuem”.

Nesse sentido, vamos ver em Barth (1998)³⁶ que ele substitui uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica, em que a identidade étnica, como qualquer identidade coletiva ou individual, é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão. Para o autor, o importante é procurar saber em que consistem tais processos de organização social através dos quais se mantêm de forma duradoura as distinções entre “~~n~~ós” e “~~os~~ outros”. Portanto, a concepção dinâmica da identidade se apóia no pressuposto de que as características diferenciais podem mudar de significação ou perder a significação no decorrer da história do grupo, ou seja, ela se articula em prol da unidade do grupo étnico como elemento diferenciador, ao passo que, Renan (apud POUTIGNAT, 1998, p. 36) diz que, diferentemente, “~~a~~ nação enquanto entidade política constrói-se não a partir do grupo racial ou étnico, mas freqüentemente contra ele”. Na verdade não há uma distinção entre os elementos raciais dos étnicos.

³⁶ As colocações referentes ao pensamento barthiano, que ora utilizamos, encontram-se em Poutignat e Streiff-Fenart, (1998. p. 187-227).

A idéia de homogeneização encontra em Barth certa oposição quando ele afirma que “é impossível encontrar um conjunto total de traços culturais que permitam a distinção entre um grupo e outro”, haja vista que as identidades distintivas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns comprovados, baseados no isolamento geográfico e social, que seriam a base da distinção da diversidade étnica. O autor afirma que a interação entre as fronteiras internas e externas possui uma importância substancial nas relações entre os grupos e que “as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam”, sendo essas fronteiras definidoras do grupo e não o material cultural que ela engloba. Portanto, são importantes os valores comuns presentes no processo de interações grupais, responsável pela transição dos conteúdos culturais dos diversos grupos dentro da perspectiva da abordagem situacional.

O critério de pertença, ainda que seja significativo para a demarcação entre os membros e os não-membros do grupo, faz-se necessário para que os atores sociais pertencentes ao grupo, identifiquem essa coletividade como um sistema social e os de fora como pertencentes a outro sistema social. Os critérios de organização e relações constituídas pelo grupo delimitarão as regras que constituirão as interações entre as fronteiras. Muito embora as fronteiras não sejam estáticas, elas possibilitam uma flexibilidade na formação das identidades dos sujeitos sociais que as compõem, mas não necessariamente apagando uma ou outra identidade. As fronteiras são móveis, permitindo uma interação social e cultural, que necessariamente não anulará os critérios de pertença de um ou outro grupo.

Quando Ricouer (1992, apud Poutignat, 1998) afirma que a base da manutenção do grupo se encontra na “fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que os instauram no tempo”, encontramos possibilidades de estabelecer um diálogo com o dinamismo dos acontecimentos históricos, entendendo que a performance que os atores sociais representam na sua vida repercute na trama histórica. O jogo de interesses sociais, culturais e ideológicos que permeiam o cenário que constitui o Estado-nação repercute na memória histórica, baseada nos acontecimentos passados que encontram ressonâncias na formação da identidade do grupo no presente; podendo nutrir-se de lembranças de um passado vivido, presente na memória coletiva, representantes de fatos e acontecimentos, frutos de relações socialmente compartilhadas.

Dentro dessa perspectiva, assemelhando-se do que afirmou Caroline Mendonça (2007, p. 182), o estudo etnográfico irá possibilitar identificar que os Negros do Osso, da Serra da Cruz, foram capazes de articular historicamente a construção identitária, a partir de um cotidiano repleto de signos culturais que cooperaram para a formação e manutenção de

fronteiras sociais que garantiram a etnicidade do grupo anterior ao reconhecimento oficial”. Conforme veremos no desenrolar desta dissertação e, particularmente, na última parte, como esta articulação histórica desencadeou um processo de etnogênese quilombola do grupo em estudo.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4

Organização social e espacial da comunidade

4.1 A comunidade

Esta seção apresenta, de forma introdutória, a história dos Negros do Osso com base na coleta de dados através de observações de campo e entrevistas, buscando aspectos empíricos disponíveis à observação, ao estudo e à análise. O objetivo é descrever os inúmeros aspectos do passado e do presente que assegurem a interpretação da trajetória histórica ao longo da qual houve a formação da comunidade dos Negros do Osso.

A Comunidade dos Negros do Osso, objeto desta Dissertação, localiza-se na zona rural do município de Pesqueira (PE), com acesso pela BR-232 no sentido leste/oeste (Recife/Sertão); deixando-se a auto-estrada na altura do km 228 e seguindo por 7 km de estrada sem pavimentação composta de uma única via (conforme foto abaixo),

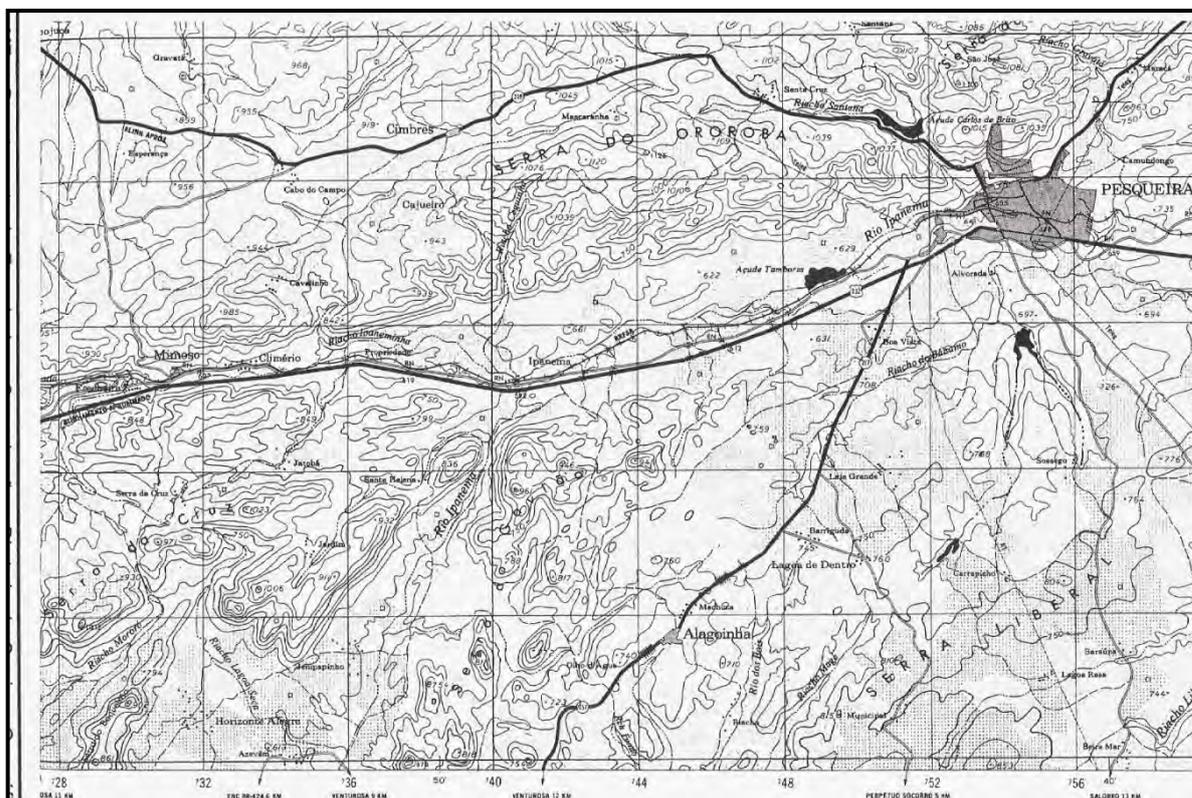


FOTO 3 – BR-232, km 228, caminho de terra da fazenda Propriedade que segue para a comunidade (Foto de Juscélio Arcanjo. Junho/2002).

penetra-se em terras da Fazenda Propriedade, passando inicialmente pelo Sítio Jatobá de Baixo, em seguida Jatobá de Cima e, em seguida, chega-se a comunidade do Osso, cuja referência são as árvores, à esquerda margeando a cerca de arame paralela à estrada, de braúna e de jatobá. Após o Osso, encontra-se o Agreste e o Sítio Serra da Cruz, com uma

altitude de 750 m. Esse trajeto é feito todo em subida, passando-se pelo terreiro (entendido no contexto do Sertão como o espaço de terra em frente à casa-grande, normalmente utilizado para o manejo do gado) de algumas fazendas.

MAPA 1 – Mapa da localização geográfica do município de Pesqueira (PE), BR-232, situando a Fazenda Propriedade com o caminho que passa pelo Sítio Jatobá até o Sítio Serra da Cruz, local da comunidade do Osso.



Fonte: ME – Departamento de Engenharia e Comunicações. Diretoria de Serviços Geográficos. Sudene. Região Nordeste do Brasil – Escala 1:100.000. Articulação da Folha: Pesqueira, PE-PB, MI-1368.

4.1.1 A chegada e a formação familiar

As origens da comunidade remonta ao final do século XIX e início do século XX, quando Maria Manuela da Conceição migrou do Sul de Pernambuco, a convite de uma prima, para vir morar no município de Pesqueira (PE). Manuela³⁷, como todos a ela se referem, teve quatro filhos. Procedente da cidade de Canhotinho (PE), região Sul do Estado, ela ocupou as terras localizadas entre os sítios do Jatobá e Serra da Cruz, doravante denominadas o Osso, inicialmente com os filhos Masonilo e Ti Gato, que anteriormente trabalhavam nas fazendas dos antigos engenhos de açúcar.

³⁷ Adotaremos o nome mais usual para identificação de cada sujeito da pesquisa, por exemplo, quando nos referirmos a ancestral comum que deu origem ao processo de formação da comunidade, da linhagem e dos laços de consanguinidade, utilizaremos o nome de Manuela (já falecida).

Entre os filhos homens, Masonilo (já falecido) casou com Amélia, natural do Sítio Guarda, situado nas Terras do povo Xukuru na Serra do Ararobá, e passou a morar no Sítio Pedra de Fogo, distante duas léguas³⁸ da comunidade; Ti Gato voltou para a cidade de Canhotinho, onde veio a falecer.

A comunidade do Osso formou-se a partir de Manuela e suas duas filhas, Etelvina e Maria Bezerra³⁹. Etelvina Leite da Silva casou com José Leite da Silva, natural do distrito de Mimoso de Pesqueira, e migrou, posteriormente, para junto de sua mãe, nas terras do Osso, acompanhada de sete filhos. Outros quatro nasceram na comunidade. A segunda filha, Maria Bezerra, nasceu no Osso e casou com Manuel Bezerra dos Santos, natural do sítio Jatobá de Baixo, com o qual teve cinco filhos.

A história da comunidade se constitui na posse e ocupação da terra por Manuela, Etelvina e Maria Bezerra – correspondente à primeira geração –, e seus descendentes, que são os netos, bisnetos e tetranetos de Manuela.

Para o levantamento dos dados, seguimos a proposta metodológica da pesquisa qualitativa, procurando dar ênfase aos aspectos simbólicos da cultura material e imaterial, às ações rotineiras de caráter individual e coletivo, aos conhecimentos e práticas que compõem o cotidiano da comunidade, no tempo e no espaço, bem como registrar a memória social, buscando interpretar os seus sentidos.

Utilizamos, especialmente, a metodologia da história oral através da história de vida de cada entrevistado membro do grupo de parentesco de Manuela. Para a escolha dos entrevistados, levamos em consideração os mais velhos da comunidade. Dos filhos de Etelvina, os principais colaboradores foram Maria de Lourdes (84 anos), Antonieta (63 anos) e Amaro (76 anos); dos filhos de Maria Bezerra, foram: Maria José (73 anos), Neci (66 anos), Ademar (63 anos) e Severino (75 anos). Todos os entrevistados são netos de Manuela e pertencentes à segunda geração de pessoas.

³⁸ Léguas – termo usual na zona rural para medir distâncias, corresponde a 6 km.

³⁹ Etelvina e Maria Bezerra, já falecidas, são os principais sujeitos da pesquisa que formaram a descendência da linhagem da comunidade de pessoas de Manuela.

4.1.2 Os entrevistados



FOTO 4 – Membros entrevistados de diversas gerações, seguindo da esquerda para a direita: Juciélio (tetraneto), Geneci (Trineto), Antônio Zeca (marido de Maria José), Severino (Neto) e Erivaldo (bisneto) de Manuela (Foto de Juscélio Arcanjo, maio/2007).

Nas entrevistas gravadas e escritas sob a forma de questionários, apresentaram-se como entrevistados da terceira e quarta gerações⁴⁰, **Erivaldo** Francisco Leite da Silva (–Neguinho”), que demonstrou ser uma liderança e o meu principal interlocutor na comunidade, e sua esposa **Maria das Graças** Ferreira Leite, assim como os casais Antônio Ferreira de Macena e Maria José Ferreira de Macena; Anacleto Assis da Silva e Maria **Francisca** Macena da Silva; **Geraldo** Leite dos Santos e **Maria Aparecida** Macena dos Santos; Maria **Sandra** Bezerra de Macena e **Antônio Carlos** de Macena da Silva; e **Geneci** Leite dos Santos e **Giovânia** Maria Bezerra dos Santos.

Dos filhos de Etelvina, Maria de Lourdes (entrevistada em 2002 e 2007), Antonieta (entrevistada em 2007) e Amaro (entrevistado em 2007). Maria de Lourdes é aposentada e reside até hoje na comunidade. Possui uma pequena roça, no fundo do quintal, cria alguns animais pequenos e mora sozinha. Dos cinco filhos que teve: Daniel, Jovane, Vera, Maria Selma e Erivaldo, só este último mora na comunidade, os outros foram morar no Rio de

⁴⁰ Se encontram em negritos os nomes usuais da terceira e quarta geração, Antônio e Maria Bezerra são da segunda geração e Anacleto não faz parte da linhagem, como observaremos, posteriormente, na análise da árvore genealógica. O questionário aplicado com esses entrevistados ocorreu no ano de 2002, isso não quer dizer que não tenham sido entrevistados em outros momentos da observação participante.

Janeiro (RJ); Antonieta migrou para o Rio de Janeiro (RJ), constituiu família e mantém uma casa na comunidade – local da entrevista –, sempre procurando visitar os parentes, anualmente, por volta do mês de abril; Amaro, desde os quatorze anos de idade, “ganhou o mundo” em busca de trabalho, e, após andanças, fixou residência na cidade de Garanhuns (PE), no bairro da Cohab – local da entrevista –, é aposentado, mantém uma roça nas terras da comunidade quilombola de Castainho e é membro da associação.



FOTO 5 – Amaro Leite da Silva
(Foto de Juscélio Arcanjo, outubro/2007)

Já os filhos de Maria Bezerra moram na comunidade ou bem próximos. Maria José (entrevistada em 2002 e 2007) mora na antiga casa de sua mãe, com esposo e netos, ambos são aposentados e o marido ainda trabalha na roça; Neci (entrevistada em 2007), aposentada e pensionista, é viúva de Zé Caboclo (já falecido) e mora com a filha Socorro, e netos; outros filhos moram em casas vizinhas. Ademar⁴¹ (entrevistado em 2002) casou e conseguiu adquirir um sítio no Agreste, a três quilômetros do Osso; alguns dos seus filhos casaram-se com primos e primas⁴² e moram na comunidade; Severino (entrevistado em 2007) é aposentado, casou pela primeira vez com uma prima – Laurita, filha de Etelvina –, de quem enviuvou, após o que contraiu nova união, sem filhos. Os filhos do primeiro casamento casaram-se com as primas e residem na comunidade.

⁴¹ Falecido em 2006. A entrevista ocorreu no ano de 2002, época do final do trabalho de Especialização e preparação do projeto do mestrado.

⁴² A análise sobre o casamento entre primos, constituindo relações de primos paralelos ou primos cruzados, será vista na seção “Família e Parentesco”, momento em que mostramos a árvore genealógica da comunidade.



FOTO 6 - Maria José Ferreira de Macena
(Foto de Juscélio Arcanjo, setembro/2007)



FOTO 7 - Severino Bezerra de Macena e Iracema.
(Foto de Sandra Maria. Outubro/2006)

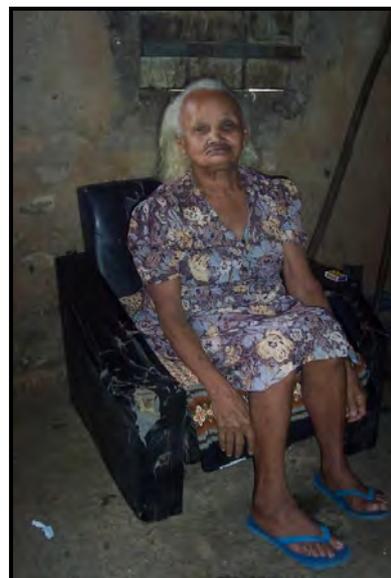


FOTO 8 - Neci Bezerra de Macena
(Foto de Juscélio Arcanjo. Setembro de 2007)

4.1.3 Organização espacial

O grupo dos Negros do Osso está dividido entre cinco núcleos comunitários, a saber: Núcleo do Osso, Núcleo do Tabuleiro, Núcleo de Zé Caboclo, Núcleo de Clodoaldo e o Núcleo do MST. Em termos de terra, a soma dos núcleos aproxima-se dos 4,5 hectares, área utilizada, em sua maioria, para habitações e criação de pequenos animais.

O núcleo do Osso compreende uma maior porção de terra com 2,5 hectares, composto de 21 (vinte e uma) habitações.



FOTO 9 - Vista parcial do Núcleo do Osso (Foto de Juscélio Arcanjo, setembro/2007)

O Tabuleiro situa-se na extensão do Osso que segue a rede elétrica da Hidrelétrica de Paulo Afonso, possuindo 8 (oito) habitações.



FOTO 10 - Vista parcial do núcleo do Tabuleiro.
(Foto de Juscélio Arcanjo, setembro/2007)

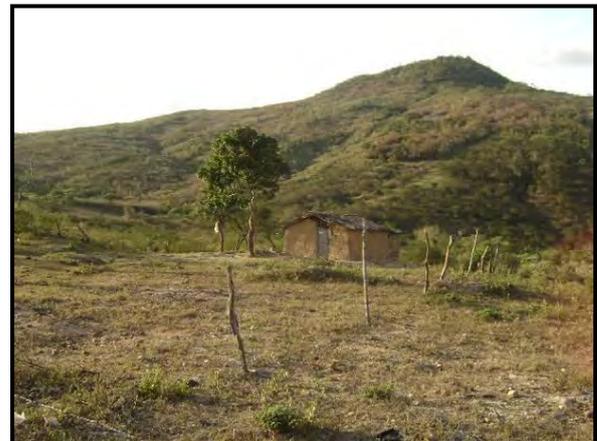


FOTO 11 - Vista parcial do núcleo do Tabuleiro.
(Foto de Juscélio Arcanjo, setembro/2007)

O Núcleo de Zé Caboclo possui dez habitações. Encontra-se às margens da estrada que segue para o município de Pedra (PE), logo após o Núcleo do Osso, passando pela propriedade de Bonifácio.



FOTO 12 - Vista parcial do Núcleo de Zé Caboclo – de quem vem da Serra da Cruz (Foto de Juscélio Arcanjo, Junho/2002)



FOTO 13 - Parcial do Núcleo de Zé Caboclo – vista da parte interna. (Foto de Juscélio Arcanjo, Junho/2002)

O Núcleo de Clodoaldo corresponde a duas famílias que moram nas terras de um fazendeiro vizinho, Sr. Clodoaldo, no Sítio Jatobá; e, finalmente, o Núcleo do MST corresponde a quatro famílias que fazem parte do Movimento dos Sem-Terra e, com o processo de desapropriação das terras do fazendeiro Nerivaldo Cacalcanti, situadas na Serra dos Jardins, foram contempladas pelo processo de assentamento agrário com os respectivos lotes de terra.

Em todos os núcleos, as construções das casas variam entre taipa e alvenaria. Quanto à distribuição espacial, seguem as orientações das três principais “matriarcas”: na medida da necessidade de cada um, iam cedendo espaços de terra em seu entorno. Não prevalece um ordenamento linear ou seqüencial, mas uma disposição irregular, umas ao lado das outras, umas mais à frente, outras um pouco mais recuadas e algumas isoladas. No que diz respeito ao suprimento de água, todas dependem de um tanque situado nas terras do vizinho, e, no que concerne ao saneamento básico, não há nenhum sistema de esgoto e só algumas habitações possuem banheiros com fossas sépticas.

Em frente às casas e dos lados sempre sobra algum espaço, comumente chamado de *terreiro*, que, no linguajar da zona rural, é entendido como espaço para secagem de grãos, circulação de pessoas, animais e carroças, bem como para brincadeiras de crianças e alguma festividade. As terras da comunidade encontram-se localizadas entre o Sítio Jatobá e o Sítio Serra da Cruz e conforme descrição de membros da comunidade, entre quatro serras: à

esquerda, a Serra do Dezesete Quadro e a Serra do Jatobá, e à direita a Serra do Forno Velho e a Serra da Mesquita.

No que diz respeito à organização política, Erivaldo é a sua principal liderança e articulador junto a outras instituições, tais como Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Cedap órgão ligado à Igreja Católica, Prefeitura e outros. Recentemente, no ano de 2006, a comunidade conseguiu seu registro como Associação e requereu o reconhecimento oficial como “remanescentes de quilombos” junto à Fundação Palmares, assim como, aguarda a titulação das terras junto ao MDA. É um momento de construção do processo político-organizacional.

Desde sua formação, os habitantes da comunidade buscam sua sobrevivência no trabalho da agricultura, seja no trabalho alugado⁴³, seja mediante o estabelecimento de relações de parceria com donos de terras, visando colocar roçado no meio do plantio da palma⁴⁴. Do mesmo modo, pode-se apenas manter a palma limpa e/ou após a colheita deixar a terra com palha para alimentar o gado da fazenda. São poucos os que possuem um espaço de terra para preparar o próprio roçado. Assim, a renda monetária dos moradores da comunidade provém do roçado, trabalho de alugado, recebimento de pensões, aposentadoria e de programas sociais.

O cotidiano da comunidade consiste em os adultos, jovens casados e evadidos da escola se dedicar ao trabalho. As mulheres cuidam dos afazeres domésticos e, quando necessário, ajudam nos roçados. As crianças e jovens estudam em meio período e no outro se dedicam a alguma atividade auxiliar, tais como: carregar água, cuidar dos animais e ajudar no roçado. No final das tardes, sempre há uma concentração na proximidade de alguma casa ou da estrada, momento destinado a colocar a conversa em dia. Quarta-feira é o dia das compras de mantimentos e de resolver algum problema na cidade de Pesqueira, quando acontece a principal feira da cidade.

A principal atividade cultural da comunidade é um grupo de capoeira criado por iniciativa dos jovens, que treinam uma vez por semana, aos domingos, em Frexeira Velha, distrito próximo ao de Mimoso, ambos pertencentes ao município de Pesqueira. Os jovens também participam de encontros de capoeiristas e oficinas culturais na Associação Estação da Cultura, na cidade de Arcoverde (PE). O artesanato consiste na confecção de abanos e vassouras, feitos com a palha do coqueiro.

⁴³ Expressão utilizada pelos entrevistados para se referir a prestação de serviços diários na agricultura, tais como: brocar mato, plantio, limpeza do roçado e serviços diversos.

⁴⁴ Espécime de cacto nordestino, rico em água e utilizado como alimento para o gado.

A religião católica é predominante, e as atividades religiosas são realizadas na capela do Sítio Serra da Cruz ou, eventualmente, na Igreja de Mimoso.

Creio que o leitor está, até o presente momento, se perguntando: como surgiu o nome do lugar? o Osso! O próprio nome remete a uma situação não muito positiva. Relatam algumas pessoas que, tempos atrás, momento de muita dificuldade de sobrevivência, uma vaca teria morrido na estrada, e o povo daquela localidade aproveitou a oportunidade, deixando do animal “só o osso”. Esses momentos difíceis são comuns no interior nordestino, especialmente nos tempos de seca e pouco serviço. Como veremos, nas páginas seguintes, esse fato passou a ser utilizado como referência aos habitantes da comunidade, que, através de relatos orais mostrarei o desenrolar dessa história.

4.2 Município e região

Para se estudar um grupo de negros, que remete ao período escravista do Nordeste brasileiro da segunda metade do século XIX, é interessante perceber o contexto geográfico onde têm lugar as relações entre os diversos atores sociais. Segundo Vânia Fialho (1998, p. 25), este contexto está “inserido num sistema pluriétnico”, observando-se a predominância da “noção de fricção interétnica, entendida como uma situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros” (OLIVEIRA, 1976, p27. In. FIALHO, 1998, p25). Nesse sentido, podemos compreender essa situação como determinante no processo de luta contra a expropriação da mão-de-obra do negro e das terras dos índios e, posteriormente, ao final do século XIX e começo do XX, da exclusão social dos negros e índios no Brasil.

4.2.1 O município

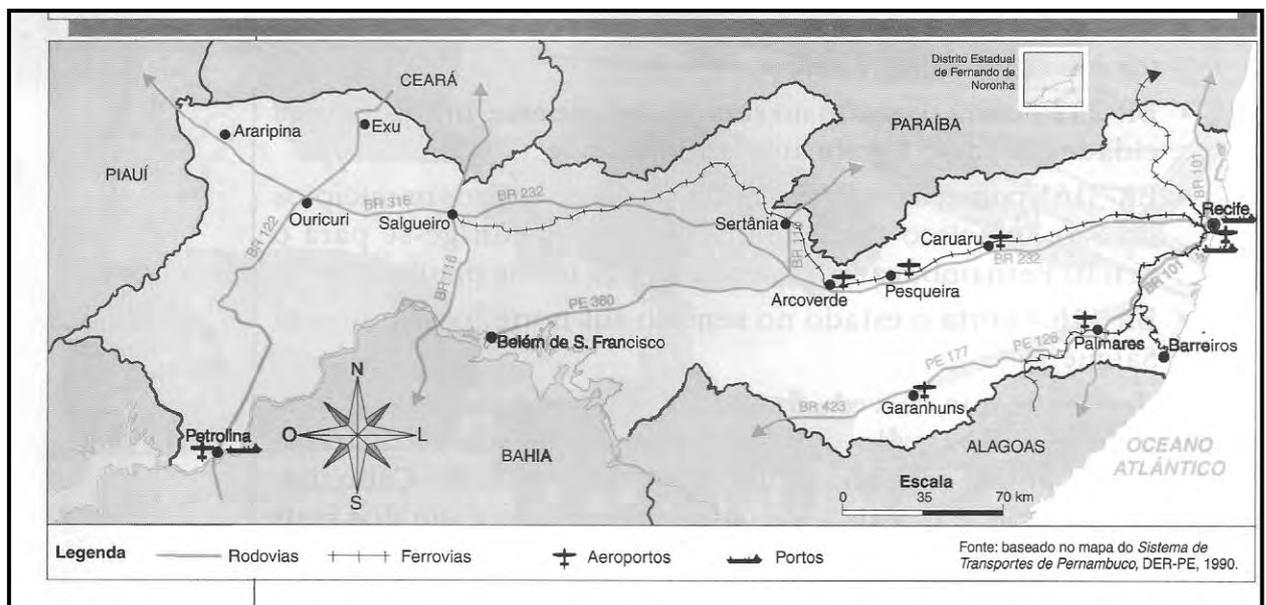
Pesqueira⁴⁵ está localizada na mesorregião do Agreste pernambucano e ocupa uma área de 1.031,6 km², que representa 1,05% da área do Estado de Pernambuco. Localiza-se no Planalto da Borborema, mais precisamente na encosta da Serra do Ararobá, norte, e a Serra Liberal, ao sul. Trata-se da Microrregião Vale do Ipojuca, no Estado de Pernambuco, limitando-se ao norte com o Estado da Paraíba e Poção; ao sul com Venturosa e Alagoinha; a

⁴⁵ Município de Pesqueira ver: <http://www.cprm.gov.br/rehi/atlas/pernambuco/relatorios/PESQ117.pdf>. CPRM - Serviço Geológico do Brasil. Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Pesqueira, Estado de Pernambuco / Organizado [por] João de Castro Mascarenhas, Breno Augusto Beltrão, Luiz Carlos de Souza Junior, Manoel Julio da Trindade G. Galvão, Simeones Néri Pereira, Jorge Luiz Fortunato de Miranda. Recife: CPRM/PRODEEM, 2005. www.recifeguide.com/brasil/pernambuco/pesqueira.html (Estes sites foram acessados em 19/01/2008).

leste com Sanharó, Capoeira, São Bento do Una e Belo Jardim; e a oeste com Arcoverde e Pedra.



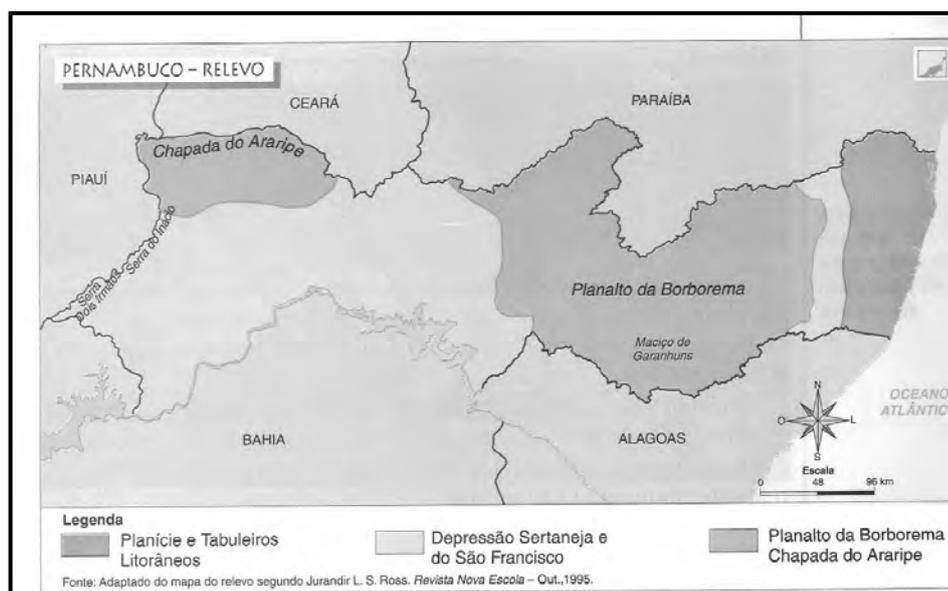
MAPA 2 - Mapa de localização do Estado de Pernambuco, a partir da divisão política do mapa do Brasil por regiões.



MAPA 3 - Mapa Rodoviário de Pernambuco, situando a cidade de Pesqueira às margens da principal rodovia que corta o Estado no sentido leste/oeste, a BR-232.

A área do município está inserida na unidade geoambiental do Planalto da Borborema (ver a seguir o mapa do relevo), como já referido, com altitude variando entre 650 a 1.000 metros. Ocupa uma área de arco que se estende do sul de Alagoas até o Rio Grande do Norte. O relevo é geralmente acidentado, com vales profundos e estreitos dissecados. A área da

unidade é recortada por rios perenes, porém de pequena vazão e com potencial de água subterrânea baixo, favorecida pelos domínios das bacias hidrográficas dos rios Ipanema e Ipojuca. Apresenta como os principais corpos de acumulação de água os açudes Pão de Açúcar (54.696.500 m³), Ipaneminha (3.900.000 m³), Carlos de Brito e Tambores. A vegetação é formada por florestas subcaducifólica e caducifólica, próprias das áreas agrestes. O clima é do tipo tropical chuvoso, com verão seco. A estação chuvosa se inicia em janeiro/fevereiro com término em setembro, podendo se adiantar até outubro.



MAPA 4 – Destaque para a localização do Planalto da Borborema, que toma toda a região Agreste de Pernambuco.

4.2.2 A região

Para uma melhor compreensão do tema que nos propomos a investigar nesta dissertação, os Negros do Osso, é necessário entender a presença indígena e os impactos da colonização na região.

A história dos negros e índios impõe a necessidade de repensarmos a História – oficial e dominante –, acrescentando-lhe novas reflexões que tratem os índios e negros como sujeitos ativos. Para Edson Silva (2001, p. 14), “os povos indígenas ao longo dos 500 anos de colonização, não somente elaboraram diferentes estratégias de resistência/sobrevivência, como também alcançaram, nas últimas décadas, um considerável crescimento populacional”, contribuindo para uma afirmação étnica e conquista de seus direitos.

O povo indígena Xukuru habita na Serra do Ororubá, no município de Pesqueira, a 220 km do Recife, no interior do Estado de Pernambuco, no Nordeste do Brasil. Em levantamento realizado pelos próprios indígenas em 1998, a população Xukuru foi contabilizada em cerca de

8.000 indivíduos, um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil.(...) De acordo com a legislação portuguesa (Diretório do Marquês de Pombal, de 1775), o antigo Aldeamento foi elevado à categoria de Vila de Cimbres. (...) Em uma carta da Câmara, em 1772, ao Governador da Capitania de Pernambuco, está registrado o receio que o Capitão-mor da Vila possuía dos índios que não lhe obedeciam, (...) Queixavam-se também que os indígenas permaneciam falando a língua original, bem como praticando seus antigos rituais religiosos (FIAM/CEHM:1985,133). A resistência cultural indígena não respeitou a legislação pombalina em vigor (Ibidem, p. 17-18).

Na história da ocupação e do desenvolvimento econômico e social do Agreste pernambucano, Pesqueira se encontra na região da antiga Sesmaria do Ararobá⁴⁶. Dentro do projeto colonial, a região foi tomada pelos portugueses, que se confrontaram com os índios Xukuru, habitantes da extensa serra do Ororubá. Segundo Edson Silva

A colonização portuguesa na região onde habitam os Xukuru ocorreu a partir de 1654, quando o Rei de Portugal fez doações de grandes sesmarias de terras, a senhores de engenho do litoral para criação de gado. Em 1661, atendendo uma solicitação oficial, os padres Oratorianos fundaram o Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas, onde também os missionários possuíram fazendas de gado utilizando a mão-de-obra indígena. Com o Diretório do Marquês de Pombal de 1757, o antigo Aldeamento do Ararobá foi elevado em 1762 à categoria de Vila, com o nome de Cimbres. Em 1880 a sede do município foi transferida para Pesqueira e Vila de Cimbres passou a condição de distrito (SILVA, 2008, 75-76).

Assim como os negros, os índios tiveram sua história relatada segundo os interesses dos colonizadores e das elites nacionais forjadas nos entremeios de uma sociedade escravocrata e eurocêntrica. Para isso, era importante a criação de estereótipos questionadores da condição humana e capacidade de resistência, de negros e índios.

Dentro deste cenário, Pesqueira surge do interior do aldeamento da Sesmaria do Ararobá, e inicia, na segunda metade do século XIX, segundo Potiguar Matos, o seu ciclo industrial:

As origens da cidade remontam ao século XVII com a fundação da aldeia do Ararobá pelo Pe. João Duarte do Sacramento, no Governo de Brito Freire, fundada em 1669, passando a condição de vila de Cimbres em 1762. No ano de 1880, através da assinatura da Lei nº 1484 é elevada à condição de cidade, denominou-se de Sant'Águeda de Pesqueira", tendo como principal atividade econômica a agroindústria, iniciando seu ciclo industrial em 1897 com a instalação da indústria da goiabada das fábricas Peixe, Rosa e Cica Norte (MATOS, 1980, p. 33-36.).

Tendo em suas origens a presença de uma forte atividade econômica, que, segundo Costa,

desde o ano de 1844, a Vila de Cimbres, com três engenhos, figura na relação dos 642 engenhos das diversas paróquias da província de Pernambuco, e desses, 532 trabalhavam com 3.037 homens livres e 10.471 escravos" (Costa. Anais Pernambucano: v. 10, 1834-1850, 310-311).

⁴⁶ Costa. Anais Pernambucanos: v. 10, 1834-1850, 310/11.

Na região, consta nos Anais Pernambucano – não especificando quais, mas que, ao longo do período colonial, houve agitações e insurreições de escravos, e o principal foco dessas rebeliões foi a formação de “quilombos” (COSTA, 1850, 312) - termo usado para se referir à “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”⁴⁷ –, constituídos por aqueles que, ao adentrarem as matas, conseguiam se organizar em grupos, formando um dos principais focos de resistência negra ao cativo até o século XIX, que faziam inúmeras incursões aos povoados e engenhos para conseguir mantimentos e armas.

A presença escrava na região do Agreste e Sertão pernambucano é contemporânea de suas origens; conforme Barbalho (1982, p. 124-129), foi oficializada a distribuição de terras ao donatário Bernardo Vieira de Melo em 23 de dezembro de 1671⁴⁸. Na gigantesca Sesmaria do Ararobá, destacam-se as terras de: Mimoso, em terras fronteiriças aos atuais municípios de Pesqueira e Arcoverde; Xucuru e Macaco, em terras do primitivo⁴⁹ município de Cimbres; estendendo seus limites até o município de Quipapá. No entanto, a Sesmaria do Ararobá permaneceu, por vários anos, improdutiva *em virtude de inúmeros ataques por parte de quilombolas*⁵⁰, sendo, assim, passada a outros por herança e, posteriormente, por venda, tendo sido transformada em fazenda pelo capitão André Arcoverde, que passou a morar, com a sua família, na casa-grande da Fazenda Barra, posteriormente povoado de Ipanema.

A sesmaria, cortada pelos trilhos da Rede Ferroviária Federal (a Great Western) desde 1909, que atravessavam Olho D’água dos Bredos (hoje Arcoverde) e a vilazinha de Ipanema, antiga Fazenda Barra, registrava presença escrava. Segundo Luis Wilson,

o Capitão-Mor **Antônio dos Santos Coelho** da Silva (Porto, Portugal, 1761 – Recife, 1821), Cavaleiro-Fidalgo da casa Real de Portugal, professor da Ordem de Cristo e natural da Freguesia da Vitória, da cidade do Porto, (...) Em 1786 foi para o Sertão –Ararobá, onde se diz que recebeu **uma grande propriedade** de criação de gado, **que lhe doara dona Suzana da Silva**”, deixando como um dos seus descendentes o Sr. JOÃO ALVES LEITE, que faleceu nonagenário em 1855⁵¹. Seu inventário foi processado na Fazenda Boi Morto, termo de Cimbres, sendo o seu filho mais velho, Major **Joaquim Serverino Leite** (grifos nossos) o

⁴⁷ Resposta do rei de Portugal à consulta do Conselho Ultramarinho, datada de 2 de dezembro de 1740 (MOURA, 1988, 103).

⁴⁸ Por resolução de D. João IV, a distribuição de terras pernambucanas a Bernardo Vieira de Melo e outros, atingindo as “terras do Ararobá e Campos de Buíque”, de acordo com o despacho publicado no livro *Documentação Histórica Pernambucana, Sesmarias, I, 74-75*.

⁴⁹ Conceito transcrito da Documentação Histórica de Pernambuco, que reflete a predominância do etnocentrismo europeu em relação ao “outro”.

⁵⁰ Termo de referência aos negros e negras que se opuseram ao papel imposto pelos colonizadores e construíram diferentes trajetórias de vida a partir de fugas para locais distantes e ocupação de espaços que foram denominados de *quilombos*. Essa forma de organização simboliza a resistência, de negros e negras, à escravidão, no Brasil escravista. Esses espaços foram transformados de simples pedaços de terra em território organizado para servir de base para a população produzir o que ela necessitasse para viver dentro dos padrões e aspirações do seu tempo e de sua cultura (Andrade, 2001, p. 75).

⁵¹ COSTA. Anais Pernambucano: v. 10, 1834-1850, p. 105/106.

inventariante do espólio, (...) Entre os semoventes figuravam 39 escravos, cujos preços atingiam até 700\$000 (WILSON, 1980, p. 109).

A documentação do inventário da Fazenda Jenipapo, transcrita por Luiz Wilson, vem se contrapor a outros estudos (a exemplo dos escritos por Caio Prado Jr.) sobre a presença de negros e negras em áreas afastadas do litoral. A descrição do inventário do capitão-mor reforça a presença escrava na região em número acentuado, possibilitando uma melhor idéia do que guarda a documentação dos inventários da região, o que deixamos para fazer em uma pesquisa posterior com base documental sobre a escravidão.

A **Fazenda Jenipapo**, do Capitão-Mor **Antônio dos Santos Coelho da Silva**, que viera a falecer no Recife no ano de 1821, conforme Wilson⁵², a Jenipapo era talvez a mais famosa fazenda do antigo município de Cimbres (a partir de 1913, Município de Pesqueira), e deixara para os filhos e netos, **conforme consta de seu inventário no Segundo Cartório de Pesqueira, 516 escravos** (grifos nossos), sendo 341 homens, 157 mulheres e 18 crianças de peito de sexo indeterminado (“Documento Sobre o Agreste”, *ib.*, pág.26)”. (...) entre outras coisas, determinou que, após sua morte, fossem alforriados os escravos Severino (oficial de carpina), João José, Antônio Capaça, Manuel Pombo, Maria, Isabel, Ana Velha, Maria Francisca e Pedro (um moleque da fazenda). O número de escravos na FAZENDA JENIPAPO, por ocasião do inventário de D. Teresa de Jesus, era ainda de 500 (WILSON, 1980, p. 111).

O Agreste e o Sertão pernambucano desenvolvia, até o final do século XIX, uma atividade econômica escravista na exploração do algodão e na criação do gado. Uma fazenda que possuía 516 escravos estava longe de ser uma propriedade meramente de pecuária extensiva, como descrevera Caio Prado Jr.⁵³, e muito menos uma área de agricultura de subsistência. O algodão, devido ao crescimento da indústria têxtil européia, foi um dos principais produtos que impulsionou a agricultura nordestina da época, deixando de ser o Nordeste meramente fornecedor de carne para a produção açucareira para participar do perfil econômico dessas áreas⁵⁴.

Dentro desse contexto, é importante tomarmos em conta que as comunidades negras rurais no Brasil têm a sua constituição caracterizada, em sua maioria, por herança familiar, territorialidade, parentesco e processo histórico da escravidão. Em Pernambuco, tanto no Agreste como no Sertão, a posse, a compra ou herança se constituíram como forma de garantir os espaços em que se formava a comunidade de pessoas.

A experiência histórica dos negros e negras, no Sertão e Agreste pernambucano, nos ajuda a compreender o caráter coletivo de resistência e luta pela liberdade. Nesse sentido, podemos observar que Thompson (1987) utiliza uma narrativa através da qual enfatiza o

⁵²Luiz Wilson (1980, p. 109), *Arcoverde: Minha Cidade, Minha Saudade*.

⁵³ Para Caio Prado Jr., as propriedades de criação de gado necessitavam apenas de uma casa e um curral e uma meia dúzia de vaqueiros. PRADO Jr, Caio, *Formação do Brasil Contemporâneo*, 1957, p. 186.

⁵⁴ Conforme Ivani, ver VERGOLINO, José Raimundo & VERSAIANI, Flávio Rabelo. *A riqueza das famílias do Agreste de Pernambuco. 1770-1880*. Recife, 2003, p. 1-2.

caráter coletivo da experiência de exploração e opressão dos trabalhadores ingleses, mas constantemente abre espaço para que floresçam as experiências individuais⁵⁵.

Como a história é uma representação do real, a partir de novas perguntas feitas pelo historiador às fontes e aos documentos, não obstante não se recupere, necessariamente, a noção do vivido, atinge-se, em contrapartida, a visão intelectual de um grupo ou sociedade em determinada época.

Desses elementos, o historiador constrói sua narrativa, sua versão, seu mosaico. Este fato evidente se apresenta bastante distinto do que foi vivido; no entanto, ele se ancora nos elementos resgatados da realidade, em outras histórias já produzidas. O processo de construção ou de produção opera em uma dimensão em que, partindo do real, do acontecido, a memória – como um elemento permanente do vivido –, atende a um processo de mudança ou de conservação. A reação ou a resultante do impacto da realidade sobre o indivíduo ou o grupo constituirá a marca que o caracteriza (MONTENEGRO, 1994, p.19)

Neste sentido, para o estudo e construção das seções seguintes, optamos por trabalhar com os relatos orais, objetivando buscar a dimensão do real vivido pelos diferentes entrevistados, entendendo que a memória sofre re-significações no tempo e no espaço, desencadeando uma lembrança, apontando para o que, segundo Portelli, deve orientar o trabalho do entrevistador, –que ele ‘_aceite’ o entrevistado e dê prioridade ao que este deseja contar, passando para o segundo plano o que o entrevistador deseja ouvir (apud Montenegro, 1994, p.22).

4.3 O lugar: “Essa terra dali do osso, onde o povo mora!”⁵⁶

A articulação entre a descrição do objeto de estudo e a contextualização da comunidade no espaço geográfico com as seções seguintes terão como base os relatos orais⁵⁷. Referiremo-nos sempre ao nome usual de cada entrevistado, assim como buscaremos amenizar os vícios de linguagem e um pouco do regionalismo, para uma melhor compreensão do contexto da narrativa.

Esta seção apresentará um estudo sobre o lugar da comunidade, tendo como perspectiva a questão da territorialidade a partir da especificidade de cada núcleo

⁵⁵ No texto, podemos observar uma dinâmica de movimento, que a fala individual exemplifica a experiência coletiva e, por outro lado, a experiência coletiva funda-se na percepção de identidades. A noção de experiência é fator fundante do trabalho de Thompson. O processo de constituição de classe, que é uma identidade coletiva, está diretamente ligado, de um lado, à experiência de exploração, repressão, desigualdade e, de outro, à solidariedade, partilha e comunidade. THOMPSON, E. A. A Formação da classe operária inglesa..., 1987.

⁵⁶ Expressão utilizada por Maria de Lourdes, filha de Etelvina, ao referir à terra deixada por sua avó. As entrevistas realizadas com Maria de Lourdes (84 anos), filha de Etelvina e neta de Manuela, foram em sua casa, nos anos de 2003, 2007 e 2008.

⁵⁷ As referências aos relatos orais dos entrevistados aparecerão uma única vez em nota de rodapé, na primeira oportunidade em que sejam citados.

populacional, assim como uma análise a partir das questões sobre habitação e dados populacionais.

4.3.1 A terra do lugar

As terras do Osso localizam-se no Sítio Serra da Cruz, no município de Pesqueira. Para que o leitor melhor compreenda o processo de territorialidade, organizamos os espaços populacionais em cinco núcleos: os Núcleos do Osso, Núcleo do Tabuleiro, o Núcleo de Zé Caboclo, o Núcleo de Clodoaldo e o Núcleo do MST.

A primeira descrição corresponde aos limites do núcleo principal da comunidade – o Núcleo do Osso, que, ao Sul, tem como divisa o caminho – que se inicia na BR-232, na fazenda Propriedade, e liga o município de Pesqueira com o município de Pedra - que se limita com as terras do Sr. Antônio Zeca e de Bonifácio; ao Norte, margeia a grota e faz fronteira com as terras de João Zeca; a Leste, tem como marco uma cerca de arame, limitando-se com as terras de Antônio Zeca; e, a Oeste, também com cerca de arame, faz divisa com as terras de Bonifácio.

Seguindo a rede elétrica procedente da Hidrelétrica de Paulo Afonso (BA), encontra-se o Núcleo do Tabuleiro, que corresponde a uma extensão de terra que faz divisa com o Osso próximo à grota do cachoeirão. Ao Norte limita-se com terras de Antônio Zeca; ao Sul e a Oeste com terras de Bonifácio, e, a Leste, com o Osso. São terrenos inclinados, divididos em pequenos quadros de terra adquiridos por compra, composto por nove habitações.

O Núcleo de Zé Caboclo corresponde a uma faixa de terra situada às margens do caminho que segue para a cidade de Pedra (PE); em seguida, as terras de Bonifácio fazem divisa, antes e depois, no sentido leste e oeste; ao fundo, do lado norte, limita-se com as terras do tabuleiro e, ao Sul, com terras de Bonifácio. Terreno acidentado, ligeiramente inclinado em sua extensão no sentido norte, composto de sete habitações.

Os Núcleos de Clodoaldo e do MST possuem algumas semelhanças em suas especificidades. O primeiro, cuja denominação corresponde a do dono da terra, da propriedade, é uma área de fazenda em que residem duas famílias com laços de parentesco com a parentela de Manuela; O núcleo do MST – situado na Serra do Jardim – foi constituído a partir da associação e luta pela terra. Os membros da comunidade mantiveram, durante muito tempo, um rancho⁵⁸ no acampamento situado às margens da BR-232, enquanto esperavam o processo de desapropriação. Na maioria das vezes, só ficavam os pais no

⁵⁸ Habitação temporária feita de taipa.

acampamento, e os filhos continuavam na comunidade, devido à proximidade da escola e sob a segurança do “olhar” dos parentes, pois os pais estavam sempre se deslocando para o trabalho no roçado e as reuniões do movimento. No ano de 2006, houve a desapropriação das terras da fazenda do Sr. Nerivaldo Cavalcanti, situada na Serra do Jardim. Mesmo assim, após o recebimento do lote de terra, as quatro famílias mantiveram casa e as relações com parentes afins na comunidade. Ou seja, esses dois núcleos, são semelhantes porque compreendem a estada de pessoas da comunidade em outras terras, especificamente por relações de trabalho e conquista da terra, ao mesmo tempo em que mantém os laços de afinidade e de territorialidade com a comunidade de pessoas do Osso.

A porção de terra que abrange os três principais núcleos da comunidade encontra-se em um enclave geográfico localizado a uma altitude de 750m em relação ao nível do mar, recortado pelas Serras do Dezessete Quadro e Jatobá, ao Sul, margeada pela estrada de terra – o denominado Caminho – que liga os municípios de Pesqueira e Pedra; margeando o cachoeirão, encontra-se a Serra da Mesquita e a Serra do Forno Velho, ao Norte⁵⁹. As duas extremidades de serras delimitam o espaço da comunidade entre a estrada e a grota do cachoeirão.

A busca por trabalho e a luta pela terra, ao tempo em que se constituíram em um desmembramento aparente da família do “Osso”, demonstram que as fronteiras étnicas e sociais são móveis e determinadas pelas relações estruturais da cultura, da política e das relações sociais a cada tempo vivido.

Como referência ao lugar ocupado por Manuela, Maria de Lourdes ao responder sobre a razão de sua avó ter vindo morar naquele lugar diz que: “*Manuela que era mãe de mãe. A minha vó. Tinha uma terra, essa terra dali do Osso que o povo mora, aqui encostado a Antônio Zeca. (...) só tinha duas casas, essas outras que tem foi tudo construída*” (Maria de Lourdes), reafirmando o processo de migração desencadeado pela vinda de Manuela e, em seguida, de Etelvina, as primeiras moradoras do lugar, indicando para o que teria sido a organização das primeiras habitações – a casa de Etelvina perto da grota e a casa de Manuela logo acima, e próxima à estrada, posteriormente, a casa de Maria Bezerra.

O lugar recebe a denominação - o Osso. Alguns contam que foi por causa de “*uma vaca que morreu e carregaram até os ossos, e o finado Zé Mãozinha, marido de Etelvina, começou a chamar: Os negros da cabeça do osso*” (Clodoaldo, 84 anos)⁶⁰. Zé Mãozinha era

⁵⁹ Descrição feita pelos membros da comunidade e registrada no caderno de campo, em julho de 2002.

⁶⁰ Clodoaldo concedeu a entrevista que foi registrada no caderno de campo em 08/04/2002, quando da realização da primeira visita à região e à comunidade para fins de pesquisa (na época, o objetivo era compor os dados para elaboração da monografia do Curso de Especialização *lato sensu* em História pela UPE/FFPG). Fazendeiro, vizinho da comunidade, situa sua propriedade em relação ao lugar da seguinte forma: “*aqui se chama Jatobá de*

José Leite, pai de Maria de Lourdes, para quem “Foi o finado Arnóbio que botou o nome do Osso, é ali, é o fim do jatobá e começo da Serra da Cruz”.

Para Antonieta⁶¹, havia uma relação de pertencimento com o lugar referente aos laços de parentesco ali constituídos. As relações da comunidade giram até hoje em torno da espacialidade e das relações de afinidade construídas no cotidiano. Ela enfatiza, em seu depoimento, —minha família” como o principal organismo social que rege essas relações.

Eu nasci aqui em Jatobá, já era conhecido como o Osso, mas esse pé de jatobá que tem aí era muito falado, o povo falava: —amos pro jatobá!” Chamava o Osso, mas tinha o jatobá. Era porque minha mãe morava lá embaixo, e aqui na casa de Maria José, era a casa de Dinda, à tarde na boquinha da noite todo mundo vinha pra cá, e ali a gente brincava, e só chamava a casa de Dinda de —Hotel Central”. Dinda era Maria Bezerra. (...) Aqui era gente, uma casa em cima da outra, só faltava feira, aqui no Osso, era tudo da minha família. (...) uns foram morrendo, outros mudaram (Antonieta).

O lugar, além de se configurar como espaço de moradia, internamente se configura em torno do parentesco matricentrado, ou seja, as referências relacionadas às principais habitações são feitas em nome da mãe, da prima (Maria José) e da tia-avó (Maria Bezerra).

As relações familiares constituíram a base da posse sobre a terra. Como já vimos, Manuela foi a primeira a tomar posse, ou seja, a área não possuía nenhuma garantia formal, ficando exposta à posse por qualquer um. Conforme relato de Ademar⁶², houve, em parte, algumas aquisições por compra e venda, a exemplo da área da casa de sua mãe:

A minha mãe... tinha aquela braúna ali e tinha um pé de coqueiro, a morada da minha mãe era perto daquela braúna que tinha ali. Essas terras aí foi negócio de partinha, naquele tempo passado o cabra vendia assim: —olha! Vou vender daqui pra’li”. Aí eles compraram aquela partinha de terra ali, mas é pouquinha, não é nem 20 braças, eram só a moradinha mesmo, ia até o rio embaixo no cachoeirão, na grota (Ademar).

Os relatos de Antonieta e Ademar ajudam na descrição do lugar: o jatobá ao qual ela se refere fica exatamente em frente à sua casa e, logo abaixo, encontraremos a —braúna⁶³”, referência para a comunidade; essas descrições nos fornecem, ainda, outras informações sobre os limites da comunidade:

Cima, porque lá onde vocês entraram, na pista (BR-232), é o Jatobá de Baixo, mas tudo é a mesma coisa”. Ele veio a falecer em 2006.

⁶¹ A entrevista com Antonieta (63 anos), filha de Etlvina e neta de Manuela, foi realizada em sua casa na comunidade, no mês de abril de 2007.

⁶² A entrevista com Ademar (63 anos), filho de Maria Bezerra e neto de Manuela, foi realizada em sua casa, no sítio Serra da Cruz, em 15 de junho de 2003.

⁶³ Árvore de até 17 metros (*Melanoxylon brauna*) da família das leguminosas, nativa do Brasil, considerada como uma das mais duras e incorruptíveis madeiras-de-lei brasileiras, acastanhada, quase negra nos espécimes mais velhos, cuja casca é usada em curtumes, para extração de tintura negra e, como a seiva, em medicina e na indústria, folhas imparipenadas, grandes flores amarelas, em panículas, e frutos cilíndricos, grossos e tomentosos; árvore-da-chuva, braúna-preta, canela, canela-amarela, coração-de-negro, maria-preta, maria-preta-da-mata, maria-preta-do-campo, muiiraúna, paravaúna, parovaúna, perovaúna, rabo-de-macaco (Ver Dicionário Eletrônico Houaiss de Língua Portuguesa).

Dali pra baixo donde termina a casa de Nuna⁶⁴ mais pra frente tinha uma casa, mais já é o jatobá, vai até embaixo, a divisa no riacho, na grotta do cachoeirão, ia! Mas o povo, esses povo de primeiro, tinha um Amaro Xavier, aí tomou uma parte lá que tinha água lá no rio, ele chegou passou a cerca, o povo antigamente era muito desligado, nem ligava pra nada, aí eles passaram a cerca, aí quando venderam foi com essa parte pra lá (Ademar).

Os limites nem sempre eram respeitados; quando havia maiores interesses, as pessoas cuidavam de expandir a cerca para se apropriar de alguns metros a mais, de preferência tendo em vista alguma vantagem.

Alguns membros da comunidade adquiriram terras por compra, próximas à comunidade. Os novos terrenos adquiridos somam-se à área do Osso, a exemplo do núcleo de Zé Caboclo, que se encontra mais afastado, dividido com as terras de Bonifácio, e que faz divisa com o núcleo do Tabuleiro, na sua extensão ao Norte, ligando-se ao Osso no sentido Leste. Outro exemplo é o da casa de Severino⁶⁵ que ficou ao lado da casa de Antonieta; conforme o seu depoimento, a terra foi comprada próxima às terras do Osso: *“O chão de casa era só essa parte do osso, a parte da minha casa era de um povo de Mimoso, vendeu a um cunhado meu, trabalhava no Rio, pra lá ele faleceu”* (Severino). Assim, não foi diferente com Maria de Lourdes, cuja mãe, em virtude do crescimento populacional da comunidade, se preocupou em garantir um espaço de moradia à filha que conviveu mais diretamente com ela: *“aí não dava pra gente tudo ficar lá, aí mãe comprou esse pedaço de terra aqui. Esse pedaço do Tabuleiro dum povo que já morreu”* (Maria de Lourdes).

A área que compreende a comunidade não possui nenhum suprimento de água, seja rio, riacho, poço ou cacimba; algumas famílias possuem pequenos barreiros que não suportam a época de estiagem, outras foram contempladas com cisternas de alvenaria que são abastecidas com a água da chuva e, em tempos de seca, recebem água de caminhão-pipa enviado pela prefeitura. A água das cisternas normalmente é disponibilizada a todos da comunidade. Os moradores da comunidade também utilizam a água de um tanguê que fica nas terras de Bonifácio, fazendeiro vizinho, estando, assim, submetida sempre *“à boa vontade do vizinho”*.

A princípio, a área acomodava a todos e comportava algum plantio, mas com o passar dos anos e o crescimento do número de famílias ficou restrita à moradia e criação de pequenos animais domésticos. Dessa forma, a comunidade teve suas necessidades básicas cerceadas, gerando uma maior limitação das condições de vida.

⁶⁴ Fica quase em frente à casa de Nuna e Zuina – ele, neto de Neci, e ela, filha de Maria José, ambos da parentela de Maria Bezerra.

⁶⁵ A entrevista com Severino (75 anos), filho de Maria Bezerra e neto de Manuela, foi realizada em sua casa, na comunidade do Osso, em 15/09/2007.

4.3.2 Habitação

Na distribuição espacial das casas levou-se em consideração as relações de parentescos, seguindo o modelo matricentrado de acordo com a descendência de Manuela e em seguida a de suas filhas: Etelvina e Maria Bezerra. As unidades residenciais de Etelvina, localizadas na parte mais próxima ao cachoeirão; a de Manuela, mais ao centro da comunidade; e a de Maria Bezerra, próxima à estrada, entre o jatobá e a braúna. Conforme relato de Amaro, a divisão levou em conta, sempre, as necessidades de cada membro da comunidade, possuindo Manuela autonomia sobre toda a área: *—Aí falava com Mãe Vea. É meu filho faça sua casinha aí, pegue um lugarzinho aí e pode fazer a sua casa” era assim, ela dizia “cace um cantinho aí e faça sua casinha, sua moradinha por aí (Amaro, 76 anos)”*. Vale notar que o controle exercido por Manuela passou de geração a geração, tendo Etelvina e Maria Bezerra dividido o entorno de suas casas com os seus descendentes, como ocorre até os dias de hoje. Aos nossos olhos, acostumados com o ordenamento urbano, até parece que não houve preocupação em seguir um ordenamento seqüencial ou linear, isso porque a ordem seguida obedecia às relações de afinidade dentro da comunidade.

As estruturas das casas, em sua maioria, possuem de dois a quatro cômodos. As de alvenaria possuem sala, dois quartos, cozinha, com portas (frente e fundo), janelas, sendo que, apenas algumas possuem banheiro; as de taipa possuem um quarto, uma sala e um fogão de lenha na extremidade, piso de terra batida, sem janelas e, às vezes, só a porta da frente. No geral, não possuem infra-estrutura básica, como banheiro, cisterna, piso de cimento, reboco, saneamento básico. As casas de taipa obedeceriam, à luz das observações de Robert Slenes sobre os relatos dos viajantes do século XIX, padrões herdados das tradições africanas:

As choupanas dos escravos estavam divididas em dois cômodos: —um deles cabia apenas uma cama, armada sobre paus, no outro ardia um fogo, que era mantido permanentemente aceso mesmo nos dias mais quentes”. (...) coincide com um plano de divisão e utilização do ambiente interno, que é comum nas construções tradicionais tanto da África Ocidental quanto da África Central (SLENES, 1999, p. 166).

Os utensílios domésticos são compostos, em algumas casas, por mesa, cadeiras, tamboretas, armário, cama, guarda-roupa, aparelhos eletrônicos, tais como televisão, antena parabólica e rádio. Nas estantes e paredes, há retratos de políticos, fotografias de familiares e imagens de santos e calendários. No ambiente doméstico, são também guardadas as ferramentas de trabalho e algum excedente de colheita. No teto, penduram-se gaiolas de passarinhos.

No canto, ao fundo, observa-se o fogo de lenha, que está constantemente aceso: as casas de taipa possuem uma estrutura baixa e apresentam muitas frestas, razão pela qual, nos períodos de inverno, quando o frio é intenso, o fogo, além de servir para cozinhar os alimentos, também serve para aquecer o ambiente. Na tradição africana, a “-easa”, o “-fogo”, possui uma importância simbólica, e não apenas o significado de mera habitação. A organização da moradia individual significava não só o controle do espaço, da economia doméstica e a possibilidade de implementação de projetos, mas, notadamente, a formação do “-fogo” conjugal.

No Brasil, o fogo doméstico dos escravos, além de esquentar, secar e iluminar o interior de suas “-moradias”, afastar insetos e estender a vida útil de suas coberturas de colmo, também servia-lhes como arma na formação de uma identidade compartilhada. Ao ligar o lar aos “-lares” ancestrais, contribuía para ordenar a comunidade – a senzala – dos vivos e dos mortos (SLENES, 1999, p. 252).

Segundo Slenes (Op.cit), na África central, vale notar, o “-fogo doméstico” fazia parte do fogo representativo da principal liderança, o *soba*, representando, assim, a união em torno da comunidade de origem. A formação dos laços familiares em torno da unidade doméstica constituía-se em uma representação simbólica da cultura material e imaterial, própria de cada grupo, nutrindo as relações de convivência.

Os espaços que excedem as posses individuais – o terreiro⁶⁶ – são utilizados por todos, possibilitando a circulação de pessoas, crianças e animais, nutrindo o sentimento de partilha através dos bens reciprocamente disponibilizados, em uma situação de cessão permanente. O terreiro é utilizado, continuamente, para uso das atividades diárias, tais como: secagem do feijão, do milho, da palha de fazer vassouras e abanos; conserto de ferramentas, carroças; circulação de animais e carroças; também há uma utilização social e cultural desse espaço que está diretamente relacionada aos períodos de chuvas e secas, as duas estações do ano comumente vivenciadas no Nordeste, constituindo-se nas brincadeiras das crianças, no treinamento da capoeira, nas reuniões da associação, conversas após o trabalho, em dias feriados e aos domingos, assim como para festas de casamento.

O casamento ou a união consensual entre dois jovens justifica a necessidade da construção de uma nova unidade doméstica, um novo fogo conjugal, uma nova habitação. Muito embora estejamos vivendo uma época de busca do desenvolvimento social sustentável, observamos que ainda há uma reprodução da cultura material quanto à edificação de uma nova casa de taipa. Mesmo que seja possível relacionar essa expressão da cultura material a um costume africano, não entendemos, automaticamente, esse fato como mera reprodução

⁶⁶ O termo *terreiro*, neste caso, não corresponde ao significado religioso do Candomblé.

cultural, uma vez que pode também ser explicado pela falta de condições materiais do negro em ambiente rural.

Mas, seja ou não diretamente constrangido pela necessidade, essa dinâmica social em que consiste a construção de uma casa de taipa continua presente na memória do grupo:

Todas, casa de tijolo não tinha nenhuma. Reunia, fazia reunião, quer dizer que arrumava a **madeira**, todo mundo dava a madeira, que ali era muita madeira por cima daquelas serras, por todo canto, ali por detrás da casa de mãe. Ia **tirar madeira**, enchimento, caibo, linha, tudo! Ai todo mundo **carregando**, menino trazia uma vara, uma coisa e outra, que quando via que a madeira dava pra levantar, depois é pra nós **cavar a buraqueira**, juntava todos cavando buraco, outros **cortando madeira**, aqueles que era metido a carpinteiro, machadeiro era tudo fazendo a madeira, quando pensa que não **a casa tava armada**. Vara! Agora **vamos envarar**. Envarava todinha, gente pra xuxu! Menino por todo canto. **A casa de primeiro era mais de palha**, a de mãe mesmo era de palha. Casa medonha! Agora era uma casa que a palha passava três, quatro ano, tem gente que sabe fazer ainda, eles trançavam a palha aqui, num sei como era, ela fica dum jeito, ela toda entrançada. Sim! aí o pessoal **preparava o barro**, uns cavando, outros botavam a água, né. Aí outros traçando o barro e outros já vão já tapando. Agora o barro num era muito mole né, que era para poder sustentar aqui nas vara, o barro meio duro. Ochê! Ai fazia aquela tuia de barro coma daqui aculá. Aí o que era de menino, mulher o **-diabo-a-quatro**, era tudo **tapando**. Pronto! Tendo barro, haja casa! Uma casa gra'nde, tendo o barro, num gastava o dia; do jeito que tinha gente, num gastava o dia. **Começava pela manhã, aí à tarde** a casa já estava pronta. No outro dia, já ia corta a madeira pra outra casa. Era assim, agora você querendo entrar nessa aqui, que já terminou aí você mesmo ficava só **ajeitando, fazendo limpeza** dentro de casa, **planeando algum terreno** dentro de casa pra botar a cama, **não tinha história de cimento**, e o que era de gente já tava dentro das matas cortando **madeira já pra outra casa** (Amaro Leite⁶⁷) (grifos nossos).

Observa-se que o narrador descreve todas as etapas da construção de uma nova unidade doméstica, tendo como principal elemento aglutinador as interações sociais, os laços de solidariedade constituídos com os de dentro e com os de fora, a relação entre o **-eu** e o **-outro**, entre **-nós** e **-eles**. É uma evidência identitária que se externa na linguagem entre o mesmo e o outro, num jogo de reciprocidade que se concretiza na articulação das relações e na construção de cada casa, passo a passo:

1º passo: negociação – negociar com os vizinhos (**-eles**) a doação e determinação do espaço para a retirada da madeira na mata.

2º passo: tirar a madeira – era preciso ter conhecimento, ou seja, esse trabalho feito por machadeiros experientes, com condições de selecionar a madeira requerida em cada etapa: estroncas, linhas, caibros, varas e enchimentos.

3º passo: carregar a madeira – etapa da qual participam todos os que se prontificaram, envolvendo toda a comunidade.

4º passo: cavar os buracos – atividade que enseja o aparecimento das habilidades de cada um. É necessário, primeiro, que se realize a escolha do terreno, o posicionamento da casa, a medição e a marcação dos buracos.

⁶⁷ Amaro Leite (76 anos) concedeu a entrevista em sua casa, na cidade de Garanhuns, no dia 18/10/2007.

5º passo: cortar a madeira – momento em que é selecionada a madeira por tipo e uso para que se monte o engradado da casa.

6º passo: envarar – etapa em que a estrutura já está montada, passando-se ao entrelaçamento das varas, de forma a reter o barro (conforme foto a seguir).



FOTO 14 - Estrutura de madeira de mais uma unidade doméstica
(Foto de Juscélio Arcanjo, outubro/2005).

7º passo: preparar o barro – se não houver barro próximo, providencia-se o transporte, normalmente em carroça de burro, depois são preparados os montículos, amolecidos com água até o ponto de jogá-los à parede.

8º passo: tapar a casa – ou seja, lançar o barro no madeiramento até formar toda a parede.

9º passo: a cobertura – antigamente, a casa era coberta de palha ou com latas de zinco, hoje são utilizadas telhas de barro.

10º passo: a limpeza – este momento é realizado pelo futuro morador e consiste na delimitação do ambiente interno, de acordo com a sua utilidade.

A edificação de uma nova unidade doméstica consiste na construção e efetivação de diferentes laços sociais. Relações de solidariedade dentro do grupo fortalecidas pelos laços de parentescos; do tipo “nós” e eles”, isto é, relações construídas ao longo do tempo com parceiros, vizinhos que não são membros da comunidade; e laços de consideração e apadrinhamento, normalmente mantidos pelos mais velhos. Esses laços sociais são

definidores das fronteiras sociais e culturais, correspondendo à construção de uma identidade que se concretiza pelas diferenças e pela espacialidade.

Quando optamos por trabalhar com o conceito de *espacialidade* é porque entendemos que ele exemplifica a especificidade do lugar, geograficamente delimitado entre o Jatobá e a Serra da Cruz.

“*O lugar! A terra na qual nós moramos*”. Essa referência carrega inúmeras conotações de acordo com a historicidade de cada um. No caso de algumas das muitas comunidades negras rurais espalhadas pelo Brasil, convencionou-se denominar “terras de preto”. Para o Centro de Cultura Negra do Maranhão (2002), que usualmente utiliza esse termo, a maior preocupação é com “as especificidades que as distinguem, expressas nas diferentes designações dos agentes sociais a elas referidos, tais como ‘herdeiros’, ‘amocambados’ e ‘quilombolas’; desautorizando qualquer homogeneização açodada”. Espaço, território onde uma comunidade negra rural se constituiu sob a forma de posse, herança ou até mesmo por aquisição, esse espaço de “terras de preto” presume-se ser, à luz do Direito conforme art. 68 da ADCT da CF/88, uma comunidade quilombola.

Para Weber (1971, p. 416), esses grupos se alimentam de uma crença subjetiva na comunidade de origem, fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, pelos hábitos, laços de parentescos, modo de vida e uso contínuo e coletivo da terra. Portanto, “Aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”⁶⁸, ou seja, as comunidades negras rurais historicamente constituídas, caracterizam-se como *quilombos, quilombolas ou remanescentes de quilombos*.

4.3.3 A população

A população residente na comunidade corresponde a um total de 199 habitantes, distribuídos entre as 42 famílias. Essas estão distribuídas entre os cinco núcleos: (1) o núcleo Osso, (2) o núcleo do Tabuleiro, (3) o núcleo de Zé Caboclo, (4) o núcleo de Clodoaldo e (5) o núcleo do MST. Das famílias que moram nas terras de Clodoaldo e no lotes do MST, algumas mantêm as casas fechadas na comunidade, embora tenham convivência quase que diária, mediada por laços de parentescos, com residentes fixos na comunidade.

Neste estudo, procurei não trabalhar com as categorias cor e/ou raça. É fato, desde o começo de nossa pesquisa, em 2002, não enfatizei esse quesito, uma vez que em maio de

⁶⁸ Terra de Quilombos. Apresentação de O'DWYER:1995, 96. Conforme art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988.

2003, após a participação de membros da comunidade no II Encontro Estadual de Comunidades Quilombolas, realizado em Salgueiro (PE), ao retornarem ao seu grupo e explanarem o que vivenciaram no encontro, alguns não aceitaram que os representantes tivessem se apresentado como negros, como os negros do Osso, o que causou divergências. No entanto, após outros encontros e com o passar do tempo essa questão passou a ser aceita e discutida como elemento fundante do processo da identificação política como quilombola.

QUADRO1 - Distribuição demográfica da comunidade

| Núcleo | Nº de Famílias | Nº de Pessoas | Nº de Filhos | % | | |
|--------------|----------------|---------------|--------------|-------------|-------------|-------------|
| | | | | Adultos | Jovens | Crianças |
| Osso | 18 | 84 | 66 | 42,5 | 19,5 | 38,0 |
| Tabuleiro | 06 | 41 | 35 | 33,5 | 11,0 | 55,5 |
| Zé Caboclo | 12 | 42 | 28 | 41,5 | 28,3 | 30,1 |
| Clodoaldo | 02 | 19 | 16 | 20,0 | 30,0 | 50,0 |
| MST | 04 | 13 | 09 | 30,8 | - | 69,2 |
| TOTAL | 42 | 199 | 154 | 44,7 | 20,6 | 34,7 |

O levantamento que compôs os dados estruturantes desse quadro foi realizado entre os meses de março e abril/2007.

De acordo com a distribuição das famílias por núcleos, a comunidade (formada, como já explicitado, pela reunião dos núcleos) apresenta 44,7% de pessoas adultas, correspondente ao número de casais mais os adultos solteiros. Há casais que, embora ainda não tenham atingido a idade adulta, já consolidaram a união marital. Os jovens correspondem a 20,6% e as crianças a 34,7% da população. Observe-se que o núcleo do Osso apresenta o maior número de famílias, e uma maior percentagem de adultos e jovens, ao passo que os núcleos do Tabuleiro e de Zé Caboclo apresentam uma maior percentagem de crianças – o dobro – com o mesmo número de famílias. Muito embora o núcleo do Tabuleiro apresente um número menor de famílias do que os núcleos de Zé Caboclo e do Osso, ainda assim apresenta um percentual maior de crianças (55,5%, mais da metade das crianças do Osso). O modelo de família extensa é recorrente, refletindo, sobretudo, a falta de controle de natalidade, que é assistida por agente de saúde.

Para avaliarmos a densidade demográfica da comunidade, não levamos em conta o tamanho das unidades domésticas⁶⁹, em virtude de poucas famílias dividirem a mesma unidade e outras usarem-na praticamente para dormir, pois os filhos ficam em casa de avós,

⁶⁹ Ver R. Slenes, *Na senzala a flor...*(1999) Trabalha com o conceito de *unidade doméstica*, referindo-se às habitações individuais a exemplo das senzalas/mocambos. Dessa forma, o atendimento das reivindicações dos escravos, configurada na concessão da construção do mocambo e na formação familiar, representava mais uma forma de luta e resistência ao cativo. Ele faz uma análise das famílias escravas no Brasil em comparação com as famílias da África Central.

enquanto os pais estão trabalhando; assim como, estamos considerando os núcleos de Clodoaldo e do MST, que, mesmo abrangendo um número pequeno de famílias, apresentam um acentuado número de crianças e de pessoas por unidade doméstica, já que mantêm um movimento circular com a comunidade, quase não se notando a separação espacial.

Portanto, realizando uma média por número de unidades domésticas, encontramos o seguinte formato: o núcleo do Osso apresenta uma densidade de 4,6 pessoas por unidade; o do Tabuleiro, 6,8 pessoas por unidade; e o Zé Caboclo apresenta uma densidade de 3,8 pessoas por unidade. Assim, o núcleo do Tabuleiro, com 1/3 do número de famílias do Osso, apresenta a maior densidade demográfica. No geral, a comunidade apresenta uma densidade demográfica de 4,8 pessoas por unidade. Os números apresentados são relativamente baixos, em virtude de dois motivos básicos: saída de jovens em busca de trabalho em outras regiões e casamentos “prematureos” – as jovens mães continuam morando/convivendo junto com os pais, que fracionam o número de pessoas por unidade.

Capítulo – 5

Minha vó: matrifocalidade em terra de preto

5.1 Origens

As histórias, dos relatos orais - a exemplo das sociedades africanas em que a família extensa ou linhagem leva em consideração um ancestral comum conhecido, presente na memória das pessoas, por exemplo, um bisavô ou um tetravô (Serrano, 2007, p. 130) -, se reportam à Manuela, que viera do “Sul”. Do sul de Pernambuco, da região de Catende, Palmares, Canhotinho, Quipapá. Do Sul, do Estado de Alagoas, área das grandes plantações de cana-de-açúcar, engenhos, senzalas. Do Sul, região onde não havia mais espaço para o desenvolvimento do minifúndio rural, ou seja, não havia espaço para o negro, pós-abolição, buscar a liberdade social⁷⁰.

O que está presente na memória social dos membros do grupo é a lembrança de que Manuela, oriunda do Sul de Pernambuco, apresenta-se como o elo de construção da comunidade. Não obstante não haja esclarecimentos acerca de como e por que Manuela veio para Pesqueira, apresentam-se, nitidamente, nos relatos dos entrevistados mais velhos, a procedência e a origem comum: a avó que viera de Canhotinho para a terra do Osso, terra de preto, terra de viver, de morar e de morrer.

A figura de Manuela, presente no imaginário de Ademar⁷¹, remete a uma espacialidade do passado negro em regiões do cultivo da cana-de-açúcar, transplantada para o presente como um tempo de mudança, tempo de viver e tempo de morrer, observado em sua fala:

ela nasceu no Sul de Pernambuco, pro lado de Serra Grande, Catende, perto de Quipapá...
Manuela veio de lá, naquela época mais ruim, aí eles se mudaram aqui pro Sertão, aí ficaram o tempo todo, até que terminou o resto da vida (Ademar).

Devido a escassez da terra na zona da mata e a exclusão social pós-abolição, entendemos que migrar para outra região, representava um projeto de resistência, na busca por

⁷⁰ Marcus Carvalho (2002, p. 215) entende que a busca da liberdade no quilombo tinha a finalidade de reconstituição dos laços sociais, culturais e familiares.

⁷¹ Ademar (filho de Maria Bezerra e neto de Manuela) faleceu no ano de 2006; essa entrevista foi realizada em sua residência no sítio Serra da Cruz, no ano de 2005, já como parte da pesquisa do projeto do mestrado. À época, ele se encontrava com 67 anos.

uma “liberdade” na região da zona do Agreste/Sertão, reforçado pelos laços de parentescos. Projeto que faria parte de suas vidas até a morte.

Prosseguindo com a entrevista, Ademar diz que a vinda de Manuela se deu por intermédio de uma parenta de mesmo nome, que vivia em Mimoso: “*Tinha uma Manuelona que vivia com esses ricos, Major Tenório, ela veio, era negra, ela era ainda parente do lado do Sul, que Maria filha dela falava*”. Observa-se que havia outros com o mesmo desejo de busca de liberdade com o vivo sentimento de pertencer a um lugar. Neste sentido, é importante refletir sobre esse processo migratório, realizado, muitas vezes, para atender à demanda de empregos em “casas de famílias”. Meninas negras eram retiradas do seu convívio social, na condição de serviçais, babás ou para trabalhar na lida, exercendo todo tipo de tarefa.

Para Maria de Lourdes, o deslocamento para o lugar significava o reencontro com a sua avó em novas terras, quiçá a promessa de uma nova vida. Ao informar que o Tabuleiro era uma extensão das terras do Osso – *“aí não dava pra gente tudo ficar lá, aí mãe comprou esse pedaço de terra aqui, esse pedaço do tabuleiro”* – ela remete ao lugar de estabelecimento na região, ao mesmo tempo em que enfatiza a origem matriarcal, reafirmando Manuela como aquela que se aventurou em outras terras:

Sempre morei ali! no Osso. (...) Não senhor, em Canhotinho. O registro é de lá, registro não como é, o batistério. Minha mãe é Telvina Leite da Silva. Etelvina. Veio mãe, pai e os outros filhos. (...) Foi mãe quem contou. (...) É por causa de uma terra, que tinha aqui uma terra da finada Manuela que era mãe de mãe. A minha vó! Tinha uma terra, essa terra dali do osso que o povo mora (Maria de Lourdes)

Na expressão, “A minha vó...”, parece radicar a certeza que, Manuela, mãe de Maria de Lourdes transmitira à filha, ao se deslocar com a sua família, a certeza de que “a minha vó tinha uma terra”. Neuza Gusmão analisa o significado de mães se encontrarem na condição de avós e transportarem a linhagem feminina a outras esferas da sociedade, ou seja, além do campo familiar e religioso como costumeiramente notamos, elas transmitem o sentimento de continuidade da comunidade de origem, sobretudo o poder matrifocal, daquela “que real e simbolicamente dá a vida, a *mãe das mães*” (GUSMÃO, 2007, p. 151-177).

Nesse sentido, é interessante percebermos a importância da mulher escrava na manutenção e formação dessas comunidades desde o cativo, como assinala Flávio Gomes,

a mulher escrava procurava, sempre que possível, construir pacientemente um ambiente de auto-estima e senso de dignidade para seus familiares. (...) Nas áreas rurais, onde a maior parte estava empregada nas plantações, era através da linhagem e da música que elas educavam seus filhos, que conservavam elementos fundamentais de sua identidade cultural. (...) Sendo a espinha dorsal na constituição de laços familiares, tinham o papel chave na transmissão oral das crenças e valores de uma comunidade escrava em gestação. (...) Esses laços familiares extensos podiam ter, inclusive, raízes profundas no tempo histórico de determinadas comunidades das senzalas. (1995, p. 229-230)

O texto nos mostra a importância dos valores tradicionais enraizados da cultura africana, que fortalecem o sentido de pertencimento e identidade por meio da unidade doméstica. Note-se, ainda, o uso da oralidade no cotidiano e na manutenção dos costumes e das tradições, através da memória, capaz de refletir e guardar o sentimento de ser e pertencer como forma de resistência histórica. Observa-se uma ancestralidade perpassada desde o período da escravista do Brasil, e que se manteve na formação dos vínculos em torno da família e da comunidade.

Antonieta ao evocar suas lembranças, rememora o cenário em que sua avó reconstrói a nova unidade doméstica e descreve a formação familiar, fornecendo-nos evidências acerca do modelo de organização matrifocal que colaborou para a manutenção do grupo em torno da matriarca, ao mesmo tempo em que nos reporta aos elementos próprios do processo de formação matrilinear da comunidade de origem:

Eu nasci aqui em Jatobá, (...) já era conhecido como o Osso, (...) Minha mãe era Etelvina, e tinha tio Gato (Severiano), Masonilo e Maria Bezerra. (...) Minha vó Manuela criou os filhos dela aqui, e lavava roupa (...) até que minha vó adoeceu lavando roupa pra esse povo. (...) Ela veio dos escravos, (...) Mãe velha veio de lá, de Canhotinho (Antonieta).

Há uma remota referência ao tempo da escravidão na origem de Manuela, assim como há pouquíssimas referências à presença masculina do “avô” ou do pai. Para Neuza Gusmão (2007, p. 162) o que acontece em organizações que apresentam a mulher em posição de liderança maternal ou de poder, é uma delimitação de espaço em que “o homem só participa do espaço feminino na condição de descendente. Na condição de companheiro sua participação é relativa e dependente”, o que quer dizer que ele não é o ponto de referência, mas comparece apenas na condição singular de marido da mãe, o companheiro da mulher.

Dessa forma, entendemos que a presença feminina tenha sido preponderante na formação familiar da comunidade, pois “a maternidade é uma relação não somente de uma mulher com seus filhos, mas desta mulher com todos os outros membros do grupo” (LEVÍ-STRAUSS, 1982, p. 522). É evidente, sobretudo na primeira geração, onde comunidade de parentesco se apóia hierarquicamente nos descendentes das duas filhas, o que também ocorre na segunda geração, com duas filhas de Etelvina e três filhas e dois filhos de Maria Bezerra. Estamos, pois, buscando lançar luz sobre os agentes sociais que contribuíram para a formação e manutenção da comunidade nas cinco gerações que descenderam das filhas de Manuela, tal como veremos na seção seguinte.

Podemos entender um pouco dessas relações, mediante um fragmento de depoimento de Maria José, filha de Maria Bezerra. Ao se reportar à labuta do dia-a-dia, ela refere ao nome do pai e do avô:

–Minha vó era do Sul de Alagoas, ela lavava roupa de ganho. Só era elas duas, minha mãe e minha vó e Telvina, era minha tia. Meu pai era Manoel Bezerra dos Santos. Meu avô se chamava José Severiano”(Maria José).

Já Maria de Lourdes não encontra na imagem do pai a segurança que sempre encontrou na pessoa de sua mãe como elo aglutinador da família:

Eu trabalhava alugado, o povo sempre vinha me chamar, era para brocar mato, cavar roça, eu sou pau pra toda cunha, eu não tinha marido, mãe não tinha, a gente não comia feira que pai dava (Maria de Lourdes).

Ela afirma a inexistência física do marido da mãe, aludindo à falta da presença da figura do ~~pai~~. Já para seu irmão – Amaro Leite (76 anos) -, a presença física do pai se expressava, de modo marcante, sob a forma do tratamento rigoroso concedido aos filhos e à sua mãe. Assim, ele lembra que seu pai: *“só ia lá no Osso, que lá tinha um curral, onde achou os pés de morão não é! de amansar os bicho brabo dele, quando ele vivia com mãe, aí depois que deixou mãe só ia em casa encher mãe, então dá pisa nos meninos que fizesse arte”*.

A ausência quase constante tornava-se presença eventual, no entanto, era marcante, mediante as atitudes de violência. O abandono da família não eximia o seu pai de exercer o lado negativo do papel de *pater familia* através do uso da força. Era desse modo, pois, que ele se fazia presente.

Mesmo não existindo relatos precisos da origem de Manuela, através da análise dos documentos de Maria de Lourdes podemos tentar desvendá-la. Em pesquisa realizada no Cartório de Mimoso, município de Pesqueira/PE, identificamos, no livro de Registros de Nascimentos, o de nº 4594, em 1972, no qual consta que ela nasceu em 1933; e no livro de Óbitos de nº 270, consta que Etelvina, mãe de Maria de Lourdes, morreu em 17/12/1984, com 88 anos, tendo nascido em 14/04/1901. Isso parece querer dizer que Manuela nasceu, aproximadamente, entre 1870 e 1885, as duas últimas décadas da escravidão no Brasil, tendo em vista que, à época, a mulher escrava paria razoavelmente cedo, entre os 14 e 17 anos, podendo variar 3 anos a mais para a idade mínima e 6 anos a mais para a máxima⁷². De acordo com Flávio Gomes, entendemos que

⁷² Podemos ver essa análise aproximativa do nascimento e dos partos das escravas em: Florentino e Góes. A paz na senzala. 1997, p. 134/135. Observando como mais uma forma de resistência ao sistema escravista, dificultando o nascimento de filhos escravos.

esses laços familiares extensos podiam ter, inclusive, raízes profundas no tempo histórico de determinadas comunidades das senzalas. Portanto, embora os cativos não conseguissem reconstruir totalmente as estruturas de parentesco a partir de suas origens étnicas na África, provavelmente mantinham uma memória funcional familiar, intencional e social (GOMES, 1993, p. 230)

O importante é que a reconstituição de suas histórias possibilite uma revelação das identidades por eles próprios ‘desconhecidas’ (O’Dwyer: 2002, p. 15). Em outros termos em suas lembranças estão as marcas que podem ser revividas periodicamente dentro de instituições, graças a rituais e a outros meios utilizados para conseguir o que tem sido chamado de a reconstrução simbólica da comunidade” (BURKE, 2002,84).

O sentimento de comunidade, de ser e pertencer a um grupo, a um quilombo, é, em grande medida, uma herança de origem africana, constantemente re-elaborada mediante a persistência dos vínculos culturais no cotidiano do cativo.

laços culturais da *comunidade* escrava, forjados no interior das próprias fazendas, fortaleciam-se no dia-a-dia do trabalho no cultivo de café onde os escravos entoavam, através das ‘canções de trabalho’, suas lamentações, sonhos e esperanças, misturando assim termos de suas línguas nativas com língua portuguesa falada nas senzalas. (...) é nas senzalas e, conseqüentemente, na organização escrava em torno de uma *comunidade* e cultura próprias que podemos encontrar parte das raízes da formação de alguns quilombos. (Gomes: 1995, p. 255)

Para Ana Cláudia L. Pacheco (2006, p. 153-188), apesar de haver poucas pesquisas contemporâneas sobre a organização familiar com liderança feminina, elas apontam para uma predominância de um modelo matricentrado. Sendo assim, Woortmann (In. Pacheco, 2006, p.176) observa que “esta forma de organização familiar não pode ser analisada sem levar em consideração as influências da cultura africana e suas formas histórica e simbólica de organização social”.

Portanto, os termos, comunidade e senzalas, são representativos das raízes africanas, como referência a resistência ao cativo em oposição ao que a historiografia se esmera em ressaltar o desregramento nas relações afetivas e familiares entre os escravos” (FLORENTINO,1997, p. 80), são núcleos em que onde emergiram a força da tradição nas diversas formas de luta e resistência. Dessa forma, é interessante perceber que o modelo organizacional, cultural e religioso, foi trazido e preservado em torno da formação da comunidade, com sentido de pertencimento étnico enquanto grupo, recriando, reelaborando a cultura a partir das condições encontradas no isolamento do grupo de origem.

Nesse sentido, não é necessariamente a origem nos antigos quilombos ou na escravidão, o que define as comunidades negras rurais como quilombolas ou remanescentes de quilombos, e sim, a crença em um ancestral comum; no caso sob exame, naquela que nutria a sua parentela, fazendo valer a sua condição de mulher provedora, independente da

figura masculina, e que, na sua condição de “mãe das mães” era capaz de definir o “eantinho” de cada um na espacialidade do lugar, como já citado: “... é meu filho faça sua casinha aí, pegue um lugarzinho aí e pode fazer a sua casa...” (Amaro). A herança cultural, a manutenção da posse da terra, os laços familiares, a organização social são representados através da presença do elemento formador e mantenedor da comunidade: “Minha vó”.

5.2. A mãe velha: família e parentesco

“A minha vó!”, “mãe velha!” (trechos dos relatos). Para Neusa Gusmão “não são muitas mulheres que se alçam à condição de avós, posto que essa condição fala de origem, continuidade e, sobretudo, poder” (GUSMÃO, 2007, p. 155)

Contam os mais velhos, os netos, que Manuela,

Minha vó era do Sul de Alagoas. Só era elas duas, minha mãe e minha vó, e Telvina era minha tia (Maria José);
Manuela e Etelvina – elas plantavam um pezinho de mandioca, a velha – minha vó, a finada Manuela (Ademar);
Eu nasci e me criei aqui, a minha vó veio do Sul (Severino);
Mãe Velha – era Manuela (...) minha mãe era Etelvina, e tinha Ti Gato;
Masonilo e Maria Bezerra. (...) aqui era gente, uma casa encima da outra (Antonietta)
É por causa de uma terra, que tinha aqui, uma terra da finada Manuela que era mãe de mãe, a minha vó! Essa terra dali do Osso que o povo mora. (Maria de Lourdes);

Para Carlos Serrano (2007, p.145) a oralidade representa a força da voz que ultrapassa os ditames da escrita. A exemplo das tradições africanas, Manuela construiu uma forma de organização social unilinear com base em sua descendência, que, já na sexta geração - os bis, tris, tetras e pentanetos – compartilha com os seus tris-avós o significado dos laços de parentesco edificados em torno da linhagem matrilinear. Dessa forma, é possível compreender a força da linguagem oral, que, para o historiador senegalês Djibril Tamsir Niane, supera a frieza da escrita, ao mesmo tempo em que deixa uma herança de sentimento costumeiramente encontrada no colo das avós - “há povos que se servem da linguagem escrita para fixar o passado; mas acontece que essa invenção matou a memória entre os homens: eles já não sentem mais o passado, visto que a língua escrita não pode ter o calor da voz humana” (NIANE, 1982, p.65, apud Serrano, p.145).

Como já enfatizamos em seção anterior, os habitantes da comunidade do Osso compreendem um total de 199 pessoas. Eles estão concentrados em torno de 42 famílias distribuídas entre os cinco núcleos populacionais: o Osso, o Tabuleiro, Zé Caboclo, Clodoaldo e do MST. Portanto, os sujeitos sociais que simbolizam integração do grupo com base na “origem das principais referências culturais e do imaginário social” (Serrano, 2007, p. 129), compõem a linhagem constituída por Manuela e suas duas filhas - Etelvina e Maria

Bezerra -, que constituem, por sua vez, as principais referências do núcleo maior – o núcleo da “minha vó”. Constituídos e amparados pelos laços de solidariedade que simbolicamente estão representados e identificados através de cinco fatores preponderantes, isto é, por ordem de prioridade, a posse e uso comum da terra; a tradição de edificação de uma nova casa; o compartilhamento do mesmo espaço do terreiro; a constituição de relações conjugais dentro do mesmo grupo; e os laços de afetividade e afinidade construídos mediante o aconchego e a proteção da avó.

Esses costumes e tradições tiveram, no Brasil, raízes fortes nas antigas comunidades de senzala, em torno da figura da mulher escrava, e representam, nesse sentido, traços de ressonância da tradição africana. Nesse sentido, observa Carlos Serrano que,

essa referência também tem inspirado a diáspora negra, que, procurando resgatar a sua identidade, volta-se para suas raízes culturais e históricas. (...) O fundamental diz respeito aos processos sociais que se desenvolveram no continente e que influenciaram profundamente a forma de ser e de pensar do homem africano. Nessa ótica, assinala-se que, para o africano típico, a sua identidade está, em primeiro lugar, centrada no *núcleo familiar*. A família constitui o cerne da vida social. (SERRANO, 2007. p. 126-129).

A comunidade dos Negros do Osso se organizou tomando como referência o modelo de família nuclear matrifocal, com a constituição dos laços de parentesco no interior do grupo de descendência matrilinear, que, para fins desta seção, está sendo referido como núcleo familiar dos descendentes de Manuela, representado pela comunidade de pessoas que compõem os cinco núcleos populacionais supra-referidos.

Manuela, tendo nascido na última década da escravidão, constituiu seus primeiros laços conjugais em Canhotinho-PE, que remonta às suas “origens” como trabalhadora de fazenda.

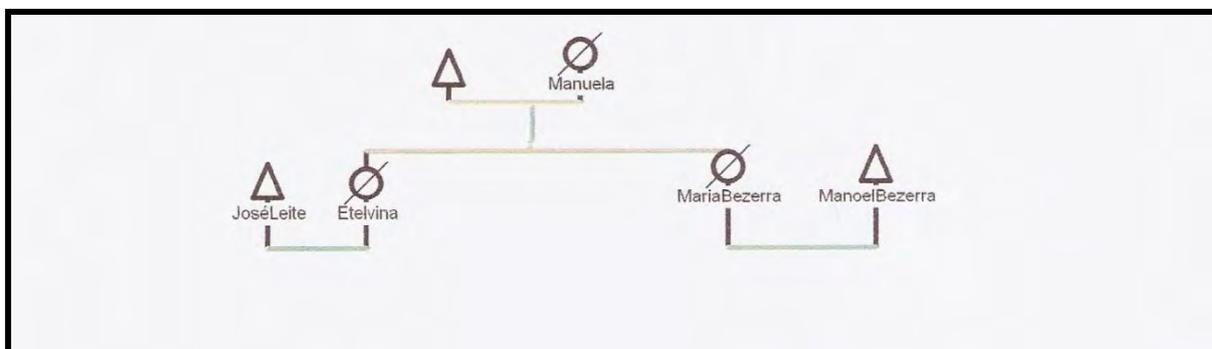
Sua descendência teve início com suas duas filhas; juntas, as três mulheres “guerreiras”, “matriarcas” (no âmbito de uma sociedade patriarcal em que se configurou o Brasil desde os tempos coloniais, elas se sobrepuseram à figura masculina), foram responsáveis pela posse da terra e a persistência da família e do grupo, conforme se observou nos depoimentos de seus netos, na 3ª seção.

Os laços de consangüinidade tecidos pelos descendentes de Manuela são a base da formação familiar e do parentesco que ora observamos na Comunidade dos Negros do Osso, proporcionando a elaboração da árvore genealógica do grupo, constituída por cinco gerações.

Etelvina Leite e Maria Bezerra formam a 1ª (primeira) geração, conforme figura-1. Elas constituíram suas respectivas famílias nucleares, muito embora a participação dos maridos não tenha sido significativa na vida conjugal e social do grupo, como já foi visto em

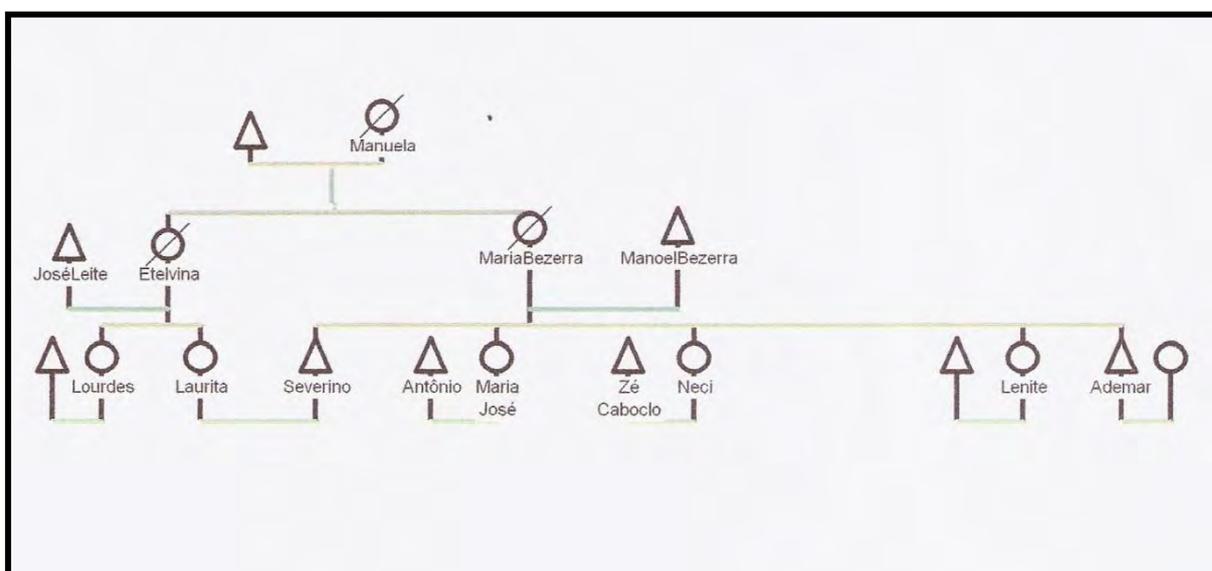
alguns depoimentos. Os seus filhos, que correspondem à 2ª (segunda) geração, constituíram família na própria comunidade e/ou na localidade. Descendentes masculinos e femininos se estabeleceram no povoado de Manuela, prevalecendo, assim, a descendência matrilinear.

FIGURA 1



Na segunda geração, conforme Figura 2, apresentada a seguir, houve o primeiro casamento entre primos legítimos, ou seja, o filho de Maria Bezerra, Severino, contraiu aliança com a filha da irmã da mãe (Laurita, filha de Etelvina), o que caracteriza união de primos paralelos, netos de Manuela, por via matrilinear.

FIGURA 2



A 3ª (terceira) geração, conforme Figura 3, compreende os bisnetos de Manuela, observando-se casamentos entre primos⁷³ e primas, filhos de dois irmãos e de duas irmãs (primos paralelos), e de filhos de um irmão e de uma irmã (primos cruzados), o que parece

⁷³ Lévi-Strauss (1982, p. 52) observa que, "no caso dos primos paralelos essa união é igualada ao incesto fraterno".

apontar para uma tendência de transformação das relações de consangüinidade em relações de afinidade, própria das –estruturas elementares”⁷⁴.

A primeira situação de uniões de 3º grau se configurou como primos paralelos:

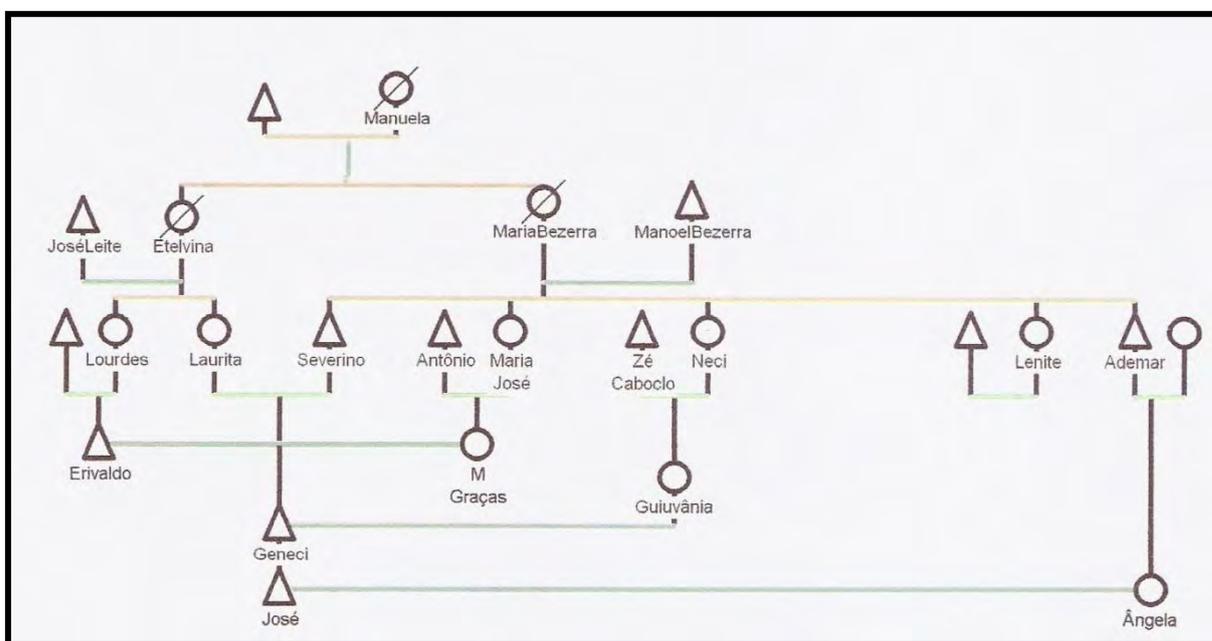
| Filiação | Uniões | Categoria |
|--|-----------------------------|------------------|
| Do filho (3ª) com a filha(3ª) da prima (2ª) da irmã da mãe (1ª), | Erivaldo e Maria das Graças | Primos paralelos |

Conforme Lévi-Strauss (1982, p. 31), o casamento preferencial com a prima paralela matrilateral de 3º grau (descendentes de dois colaterais de mesmo sexo) configura uma situação isomórfica ou uma correspondência biunívoca entre os dois grupos em interação, ou seja, os dos filhos e netos matrilaterais.

Nos dois outros casos da 3ª geração encontramos uniões preferenciais entre primos cruzados e primos paralelos.

| Filiação | Uniões | Categoria |
|---|-------------------|------------------|
| filho(3ª), com a filha(3ª) da irmã do pai (2ª) | Geneci e Giuvânia | Primos cruzados |
| filho(3ª), com a filha(3ª) do irmão do pai (2ª) | José e Ângela | Primos paralelos |

FIGURA – 3

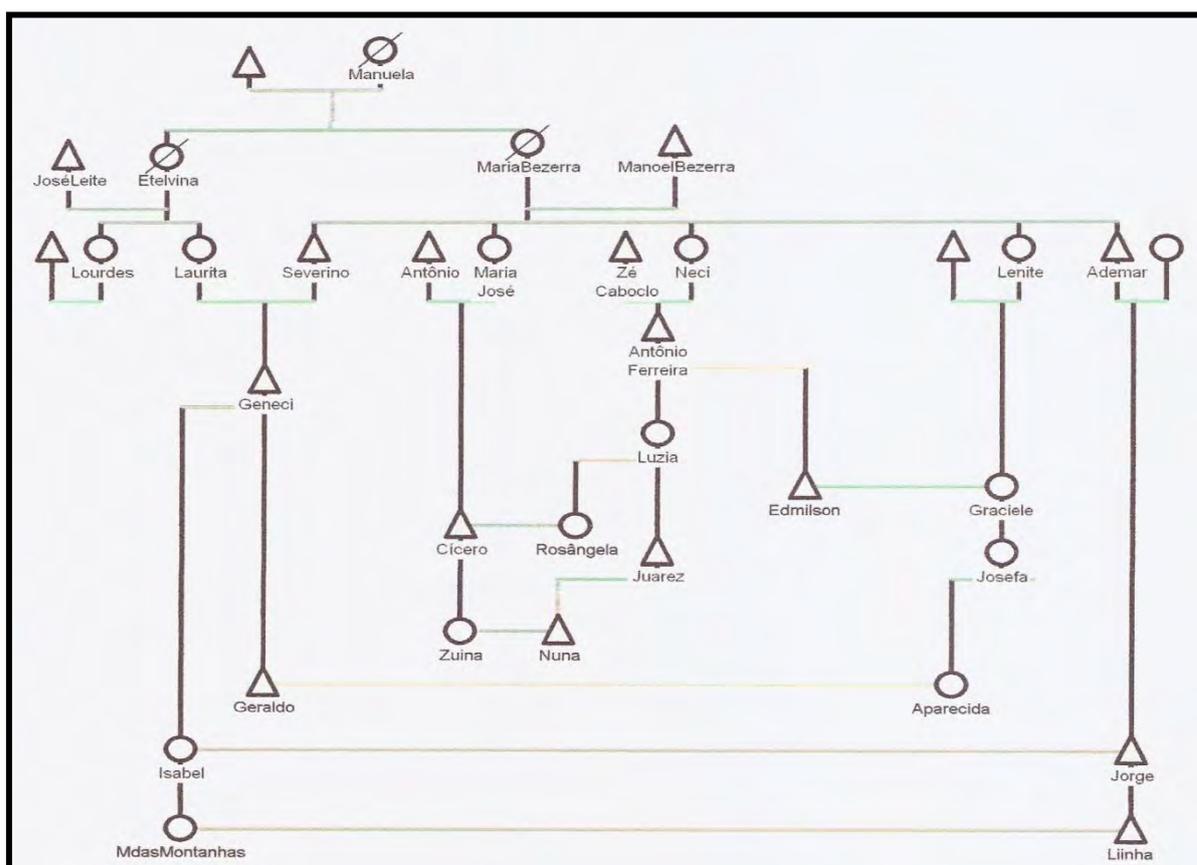


⁷⁴ Segundo Lévi-Strauss (1982, p. 19), entendemos por estruturas elementares do parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e os dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente. Corresponde ao que os sociólogos chamam de casamento preferencial (Apud. p. 30-31).

Para a compreensão da situação dos primos de 3º e 4º graus, conforme figura-4, adotaremos a situação de análise da geração precedente, ou seja, consideraremos tanto o representante masculino quanto o feminino de 3ª geração, devido ao grau de proximidade entre mãe e filha, entre pai e filho. Ocorre, aqui, a possibilidade de um primo cruzado ser elevado de uma geração devido à proximidade dos graus de parentesco, constituindo-se um sistema assimétrico em que um sujeito é elevado à condição de sogro(a) e o outro de genro(a) para as relações de primos cruzados patrilaterais, ao mesmo tempo em que transforma esses mesmo sujeitos em “pai” e “filho” na medida em que eles se tornam primos paralelos⁷⁵.

| Filiação | Unões | Categoria |
|--|--|------------------|
| filho(3ª) com a filha (4ª) da irmã do pai (2ª) | Geraldo e Aparecida | Primos cruzados |
| Filhos (3ª) com as filhas (4ª) do irmão do pai (2ª) | Jorge e Isabel Linha e Maria das Montanhas | Primos paralelos |
| filho(a)s (3ª) com os filho(a)s (4ª) da irmã da mãe (2ª) | Zuina e Nuna, Graciele e Edmilson, Cícero e Rosângela | |

FIGURA-4



⁷⁵ Na região pernambucana do Pajeú alude-se à preferência, para um homem, de morar nas terras de seus pais a morar nas de seu sogro, contrariedade mitigada quando um sogro é um tio, como no caso dos casamentos entre primos (MARQUES, 2002, p. 217).

No caso das uniões de quarta geração houve seis uniões entre primos cruzados e uma união entre primos paralelos⁷⁶, conforme quadro abaixo e figura-5.

| Filiação | Uniões | Categoria |
|---|--|------------------|
| Filho (4ª) com a filha (4ª) de primos colaterais de sexo diferente. | Roberinaldo e Tarciana José Ilson e Maria do Carmo Carlos e Audenir Adeir e Joelma Antônio Carlos e Maria Sandra Juscelino e Quitéria | Primos cruzados |
| Filho (4ª) com a filha (4ª) de primos colaterais do mesmo sexo. | Antônio Carlos e Rosenilda | Primos paralelos |

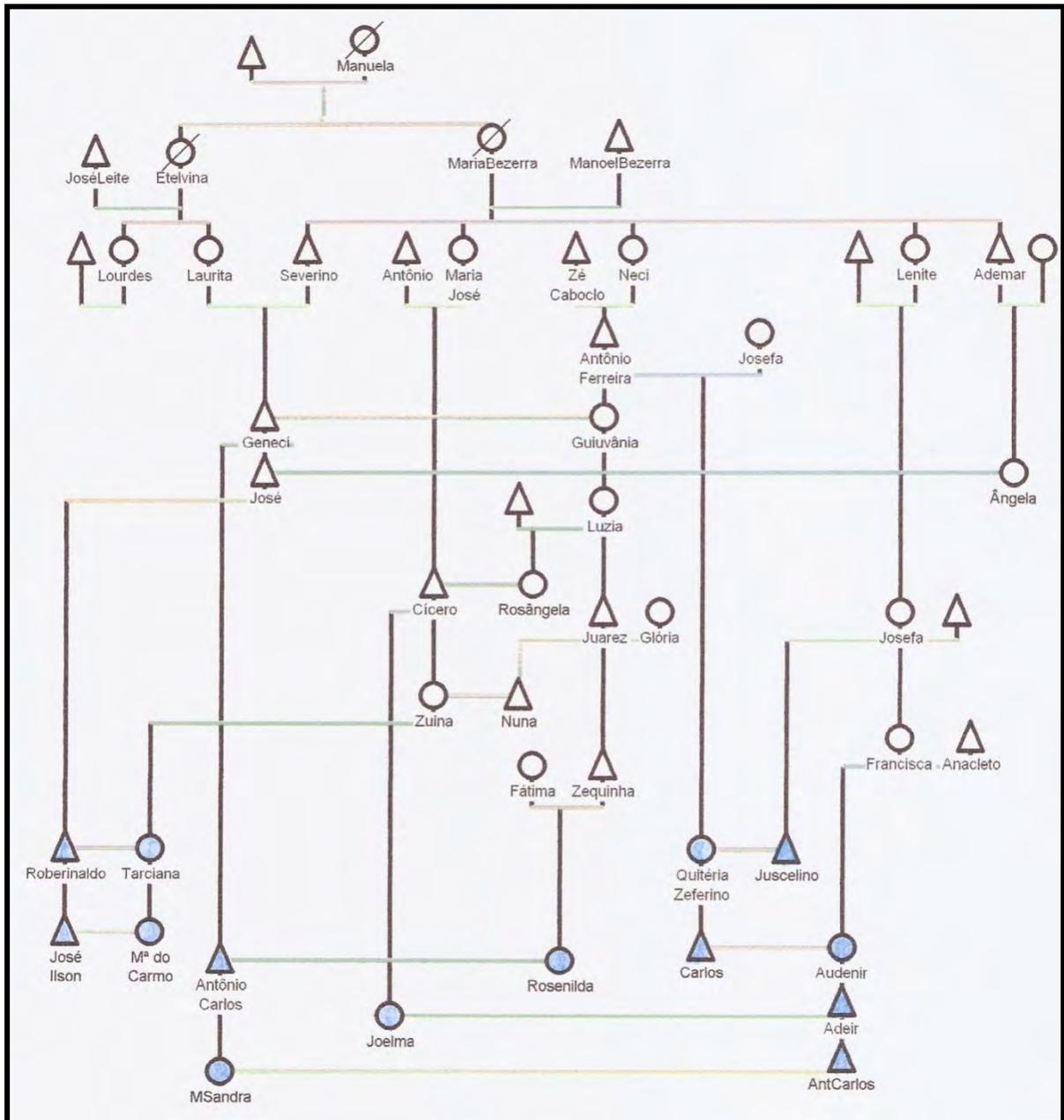
Entendemos que as relações analisadas se configuram como uniões tendencialmente endogâmicas, que não constituem, pois, o que é designado como “endogamia verdadeira”⁷⁷ – o de fora ou forasteiro não é excluído; muito pelo contrário, ele é incorporado ao grupo –, porque não há uma recusa explícita à formação de uniões que ultrapassem os limites da comunidade local. Mesmo que essa comunidade tenha sido constituída de acordo com os princípios da reciprocidade interna, com base no sentimento de solidariedade grupal, mais do que por princípios econômicos, políticos, sociais ou mesmo culturais advindos do relacionamento com outros grupos. Nesse sentido, configura-se como um elemento de coesão que limita as relações da comunidade em torno de si mesma, até como forma de resistência aos outros princípios.

Por conseguinte, pelo mesmo princípio da regra da afirmação da reciprocidade, também foram construídas relações de exogamia. Entre as relações com os 19 homens de fora, os mais significativos foram com os grupos: Ferreira de Macena, com 21%; Bezerra dos Santos, Tavares da Silva e Silva Pereira, com 15,7% cada; Leite da Silva e Marinho dos Santos, com 10,5%; e Outros, com 11,9%. Quanto às uniões preferenciais com o grupo das 8 mulheres, só duas apresentaram os mesmos sobrenomes advindos do grupo Marinhos dos Santos, ao passo que as outras 6 mulheres apresentaram sobrenomes diferenciados.

⁷⁶ Os membros de uma mesma geração acham-se igualmente divididos em dois grupos, de um lado os primos (qualquer que seja o grau), parentes por intermédio de dois colaterais do mesmo sexo, e que se chamam entre si “irmãos” e “irmãs” (primos paralelos) e, os primos descendentes de colaterais de sexos diferentes (qualquer que seja o seu grau), que são chamados por termos especiais e entre os quais o casamento é possível (primos cruzados). (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 137)

⁷⁷ Lévi-Straus (1982, p. 86-87) afirma que “é a afetiva rejeição da reciprocidade com o de fora, procurando preservar a idéia de comunidade e o sentimento de pertencer, excluindo qualquer possibilidade de casamento fora do grupo de origem”.

FIGURA 5

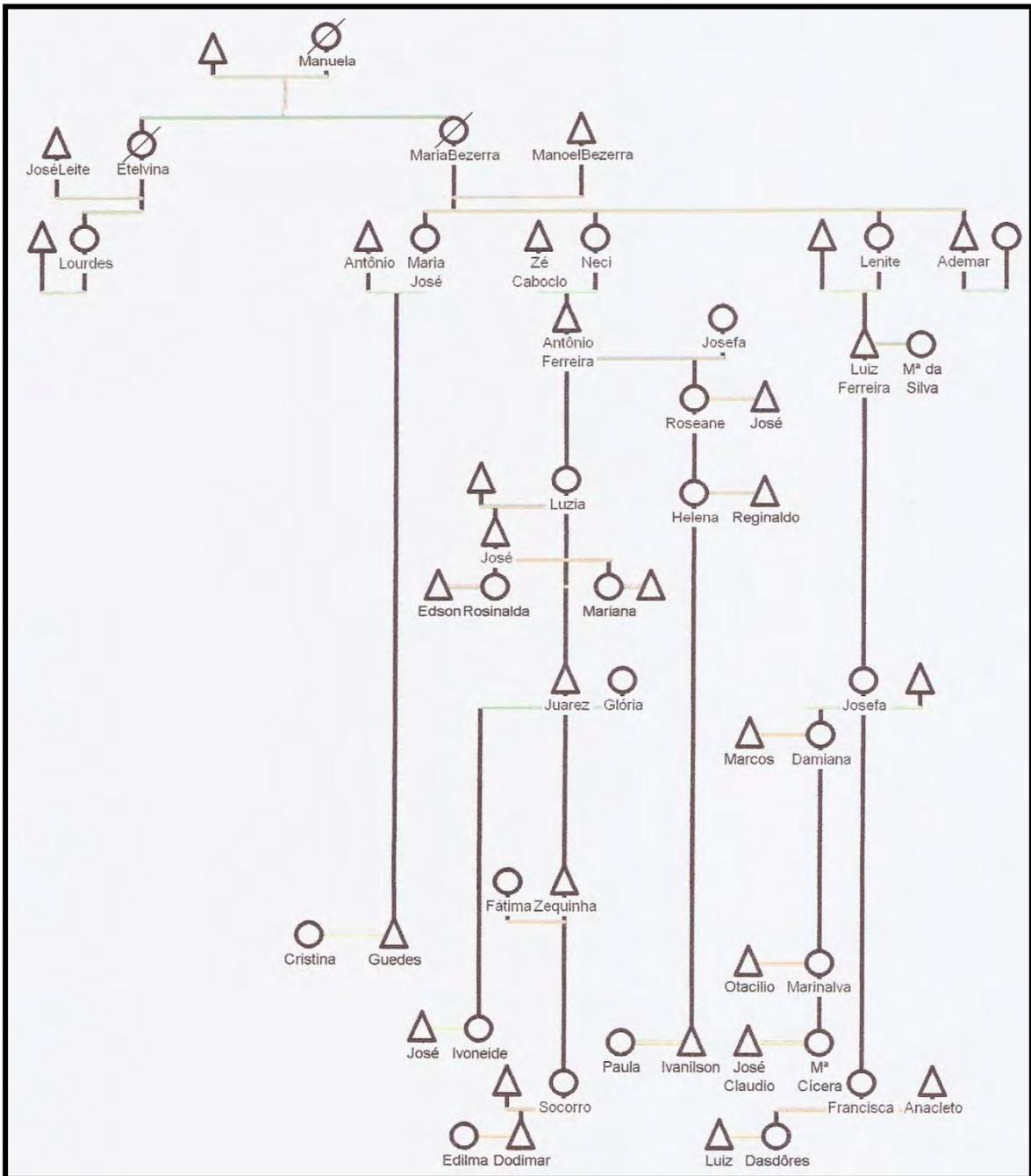


Na quarta geração, realçadas com a cor azul, note-se que alguns já fazem parte de uma quinta geração, pois os pais constituíram relações de 3ª com a 4ª geração, como são os casos das uniões de Cícero e Rosângela, Zuina e Nuna.

Foram construídas relações conjugais exogâmicas com base nos critérios de afinidade e afetividade. Pelos mesmos critérios estão incorporados à comunidade de Manuela os casais Guedes (filho adotivo de Maria Bezerra) e Cristina, Paulo e Cacilda (sogros de Ivanilson e Dodimar), e Maria do Carmo (sogra de Juarez).

Em resumo, o perfil da comunidade apresenta um maior percentual de relações exogâmicas, entre homens e mulheres de fora, no total de 64% - formada por relações constituídas na 1ª, 2ª, 3ª e 4ª gerações -, contra 30% de relações endogâmicas e 6% de relações por afinidade conforme Figura 6.

FIGURA 6



Para a família nuclear e matrilocal, ainda —é condição *sine qua non* a proximidade geográfica de uma mesma ‘comunidade’ e ‘vizinhança’⁷⁸, muito embora seja comum, na realidade nordestina, o homem ir à busca de trabalho em outra região, distanciando-se da sua parentela, mesmo que, na contemporaneidade, a articulação/interação familiar conte com o apoio de recursos tecnológicos da modernidade, que tornam a realidade da dimensão geográfica menos influente entre os cônjuges e filhos. Com base nesse pressuposto da interdependência geográfica, Stack definiu o conceito de *família*, com base em uma pesquisa

⁷⁸ Ver Stack, In. OUTHWAITE, William. 1996, p. 297-299.

etnográfica realizada nos Estados Unidos, da seguinte forma: ~~a~~ família como a menor rede organizacional e durável de parentes e não-parentes que interagem diariamente (...), a rede familiar difunde-se por vários lares com base no parentesco”; modelo esse que normalmente encontramos nas comunidades negras rurais historicamente constituídas. Ele afirma, ainda, que esse modelo de família nuclear ou de família matrilocal é uma imposição arbitrária, ~~bloqueando~~ o caminho para se compreender como as pessoas em suas casas descrevem e organizam seu mundo”.

O pensamento de Stack encontra ressonância na definição de família elaborada por George Murdock em 1949, ou seja, ~~um~~ grupo social caracterizado pela residência, a cooperação econômica e a reprodução”. Posteriormente, essa definição foi amplamente contestada com base em novas pesquisas que comprovam que ela ~~não~~ caracterizaria nem a função das famílias modernas nem a sua estrutura”.

Para análise de nosso objeto de estudo, compreendemos que o modelo de família nuclear e matrilocal (os cônjuges vão morar com a mãe da mulher ou no mesmo povoado/espaco geográfico) é definidor da ~~família~~ como uma rede local”, conforme Gerstel e Gross⁷⁹ (1987), para os quais ~~a~~ família torna-se subjetiva: é a unidade que permite a sobrevivência e que organiza o mundo da pessoa”, composta do imaginário de cada um em torno da luta pela terra, dos laços familiares e de seus interesses comuns.

Portanto, entendemos que os laços de parentesco constituídos a partir de Manuela, com base nas filhas e filhos de Etelvina e Maria Bezerra, estabeleceram uma linha de filiação que compõe a formação do grupo através das relações de consangüinidade que fundamentam uma das principais características da comunidade, a descendência matrilinear.

Segundo Outhwaite, a teoria da descendência encontra seus pressupostos básicos na escola ~~estrutural-funcionalista~~”. Baseado no conceito de sistemas, os teóricos passaram a considerar os sistemas de parentesco fundamentais para o funcionamento da sociedade em geral. Portanto, em oposição à teoria da aliança, que ~~simplesmente~~ se entende como ~~casamento~~”, no qual encontra-se embutido o tabu do incesto e a ideia de exogamia” (1996, p. 557). Desta forma,

os teóricos da descendência estavam primordialmente interessados nas relações dentro dos grupos de parentesco. Sublinharam a idéia dos grupos como unidades autônomas ou proprietárias de bens. Tal *‘propriedade’* podia assumir várias formas: bens móveis, terras, locais sagrados, status rituais ou simplesmente um nome de grupo e sua exclusiva identidade. A filiação do grupo podia derivar da descendência através do pai, da mãe, de ambos ou de um outro. As pessoas poderiam ser incorporadas ao grupo ou permanecer membros de seus grupos natais, segundo o costume. Os grupos podiam ser localizados ou largamente dispersos (OUTHWAITE, William. 1996, p.555-556).

⁷⁹ Idem (1996, p.298)

A visão da formação de grupos de descendência foi significativa para o estruturalismo de Leví-Strauss. Mediante a aliança é possível compreender a formação de grupos por descendência a partir das relações entre primos cruzados, quer sejam matrilineares ou patrilineares, de segundo ou terceiro graus. Sendo assim, não há impedimento em contrair relações fora do grupo de origem.

Para Ruth Landes (2002, p.342), essas relações encontram referência na posição das mulheres brasileiras que se apresentam como as principais controladoras dos lares e comunidades, exercendo com certa autoridade seu “matriarcalismo”. Segundo Landes esse exemplo de matrifocalidade e matrilinearidade possui raízes históricas nas comunidades de terreiros, sobretudo nas de culto nagô de tradição ioruba, onde as mulheres são sacerdotisas e médias - “a mãe é uma mulher madura”, “treinada para dirigir com independência”.

Capítulo 6

Formas de interação social e universo simbólico

Na tessitura da memória social, encontram-se referências às avós, co-responsáveis pela descendência de gerações sucessivas de mulheres que constituíram relações de poder local com base na matrilinearidade. Após cinco gerações de filhos, netos, bisnetos, trinotos e tetranetos, herdaram as características próprias do lugar, do lugar da terra – “*essa terra dali do Osso, onde o povo mora (Maria de Lourdes) -*, através do sistema de parentesco real e simbólico”⁸⁰, genealogicamente tramadas na vida cotidiana que se reproduz como uma comunidade de sangue.

6.1 Religiosidade

Para adentrarmos em parte do universo simbólico da religiosidade afro-brasileira, é importante percebermos que são traços da cultura africana que agora florescem no Brasil e que têm ou tiveram correspondências, agora ou antigamente, na costa ocidental africana” (LANDES, 2002. p. 343).

Segundo Serrano (2007), o universo simbólico (religioso, familiar e de parentesco) está imerso nas relações sociais e afetivas, individuais e coletivas, que envolve toda a vida da comunidade de pessoas com seus bens materiais e imateriais. Portanto, esse universo, para o africano

corresponde a um todo integrado onde se relacionam não só aspectos sociais, mas também o espaço e o tempo vivenciados pelas suas sociedades.(...) Para o africano, de um ponto de vista ontológico, a vida social insere-se, na sua totalidade, numa constante busca de equilíbrio. Seu pressuposto é um *sistema de forças* – incluindo deuses, ancestrais e mortos das linhagens – que se expressa desde os tempos primordiais até à sociedade presente, segmentada em espaços como étnico, clânico, das linhagens e o aldeão (SERRANO, 2007, p. 136-137)

Muito embora o catolicismo seja uma das principais expressões culturais do colonialismo, através de seus rituais e crenças, próprios da mentalidade herética do teocentrismo medieval, ele se caracterizou pelas raízes históricas do ato do batismo em portos

⁸⁰ Neusa Gusmão (2007, p. 156), observa a importância dos valores herdados do lugar que cada um ocupa no interior do grupo, que revela quem você é, sua história. Esta herança tem haver com o parentesco real e simbólico” que elas constituíram como ponto inicial, —mulheres do tronco original, e naquilo que foram suas vidas tramadas nas muitas vidas subseqüentes”.

africanos e americanos. Mesmo assim, os negros reelaboraram algumas práticas e assimilaram outras, procurando manter rituais religiosos de tradição africana que contribuíram para o simbolismo presente no Candomblé da Bahia e no Culto Nagô, em Pernambuco (LANDES, 2002. p. 344).

No estudo em questão, entendemos que a prática ritual das novenas, por parte dos negros, representa um processo de acolhida, da dinâmica de expressões do catolicismo. Conforme Nicolau Parés (2006, p. 14), a “semelhança estrutural sugere que certas dinâmicas de identidade coletiva de grupos minoritários, bem como suas estratégias de assimilação e resistência em relação aos grupos dominantes”, ocorriam de forma paralela, entre “nós” e “eles”. Por outro lado, o processo de marginalização da cultura religiosa do “outro”, segundo Leo Spitzer (2001, p. 149-158), é encarada do ponto de vista estrutural e psicológico, através do processo de emancipação e assimilação da trajetória de vida. O indivíduo está envolvido na onipresença da religião dominante que influencia diretamente as suas construções e percepções, refletidas na formação social, que, conforme Gramsci (apud Spitzer 2001, p. 154), é o “consentimento espontâneo” de cada sujeito que emerge da situação de subordinação ao assimilacionismo determinada pelo dominador, que contribui, substancialmente, para ocultação das práticas religiosas de matriz africana na comunidade.

Identificamos que a forma da religião predominante na comunidade do Osso é o catolicismo, através da participação em missas, novenas, romarias e batizados. A dimensão religiosa está marcada, na memória do grupo, como uma expressão interétnica caracterizada por certo dinamismo. Muito embora o “outro” (eles, os de fora) participe das atividades da comunidade como convidado, em determinados momentos de socialização, e, reciprocamente, os membros da comunidade participam das atividades externas, como espectadores, ouvintes das missas e compartilhadores dos sacramentos católicos, ou prestadores de serviços, que buscam os benefícios do sobrenatural. No entanto, como sugere Carneiro da Cunha, “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna uma cultura de contraste” (apud Parés, 2006, p. 15).

A novena simbolizava um momento de interação e de encontro com a sociedade mais ampla, momento marcado pelas festividades em louvor a São Sebastião⁸¹, oportunizando o

⁸¹ São Sebastião, mártir cristão nasceu em Petrória, na Itália, de acordo com Santo Ambrósio, por volta do século III, e segundo outras narrativas teria nascido em Milão, cidade de sua mãe, e/ou em Narbona, terra natal de seu pai. Pertencente a uma família cristã, foi batizado quando criança. Mais tarde, tomou a decisão de engajar-se nas fileiras romanas e chegou a ser considerado um dos oficiais prediletos do Imperador Diocleciano, chegou a alcançar o comando de uma corte de pretorianos. Por ser cristão e divulgar sua doutrina, foi denunciado e preso. Condenando à morte, sentença que os arqueiros se encarregaram de cumprir. Crivado de flechas, sendo socorrido

estreitamento das relações de compadrio, social e religioso. Rezadeira e devota, Etelvina envolvia muita gente:

As novenas eram de São Sebastião, dia 20, aí ela arrumava os Zabumbeiro de Mimoso, ah! de Ipojuca, vinha mais de Ipojuca. Aí ela ia pro agreste, pro jatobá, passava dois, três dias, com o Santo São Sebastião por todo canto, pra arrumar uns trocados. Sei que a gente naquele meio de mundo, juntando dinheiro. Às vezes, mãe andando pelo sítio, um dava uma galinha, –pra as festas Telvina!”, –esse peru aqui pro leilão Telvina!”, outro açula: –Telvina leva esse bode aqui pra botar no leilão pra São Sebastião!”. (...) Vinha muita gente pra novena. Era dentro do Osso mesmo. Quando terminava a novena, de rezar mesmo! Aí o povo ia dançar às custas do toque da zabumba. Aí dançava até o dia amanhecer e só pro aculá olhe! Oi meu camarada, é como diz o outro, ninguém via falar em negócio de briga, ninguém andava bebendo pra lá arengando, fazendo confusão na casa do povo não! Nessa época eu era pequeno. (Amaro).

A forma como Amaro Leite descreve esse momento de recolher de oferendas, da parte dos inúmeros devotos do Santo, e simpatizantes da Festa, demonstra a força feminina presente dentro e fora do grupo. Tradicionalmente, a presença feminina dentro do catolicismo popular é maior que a masculina, não obstante a novena seja um momento ritual em que ambos os sexos têm uma participação efetiva. Observa-se a espontaneidade, tanto nas doações como na participação, pois a novena propiciava a interação entre as diferentes comunidades, assinalando a celebração religiosa seguida da festividade profana, ao som da mesma zabumba, que, enfatiza Amaro, ocorria dentro do ambiente da comunidade, “*era dentro do osso mesmo*”, tudo acontecia de acordo com a programação, de acordo com as lembranças que ele vai buscar do seu tempo de criança. O entrevistado se reporta ao passado, quando as avós estavam mais presentes.

Para Maria de Lourdes, a novena de sua mãe requeria um grande esforço, contando com a ajuda de parentes, notadamente a de seu filho e sua irmã:

Mãe fazia uma novena. Olhe! Eu, na novena, eu comia fogo, meu filho, comia fogo para eu correr, para eu arranjar as coisas pra dentro de casa. (...) ia para Mimoso, de Mimoso eu ia pra Arcoverde, falava a Antônio Piolho o carro para ir buscar arrematação em Arcoverde, (...) quando esse menino (Dim - Nequim) tava já grandinho, ele andava mais eu, quando não, era ele, era Vera. Era dois sacos de pão dessa altura assim, uns pão de jacaré, e uns jacaré, umas rosca, tudo para botar na arrematação, (...) para fazer o leilão, então eu comprava queijo, eu comprava lata de doce, para quando fosse na hora de chamar o leilão, bota um queijo com uma lata de doce, ou um doce encima de uma rosca, de qualquer jeito o povo me ensinava como é que era. Aí eu tinha que comprar as coisas, aí tinha que sair. (...) e eu ia bater lá no guarda, quando eu num ia, eu pagava um pra ir, lá na Vila de Cimbres pra ir atrás dos negos que tocava zabumba. (...) Vinha gente de Arcoverde, vinha gente de Recife, pro causa ser conhecido de mãe (Maria de Lourdes).

por Irene e posteriormente levado a morte por ordem do Imperador, foi açoitado até morrer (c. 255). Ver: <http://pt.wikipedia.org>.2007. (Acessado em 28 de março de 2008)

Muito embora a organização da novena representasse muito esforço, para Maria de Lourdes, era, também, um momento de satisfação, de se relacionar com os “outros”, antes, durante e depois do leilão dos objetos – momento em que os participantes da festa arrematam os brindes em homenagem ao Santo, o que serve para custear as despesas. Essa desenvoltura de Maria de Lourdes é fruto da presença da figura materna desde a compra do terreno de sua casa aos ensinamentos da roça, do trabalho do alugado (prestação de serviços diários), às compras dos objetos e mantimentos.

Severino, que ainda guarda em sua casa o oratório das novenas de sua mãe Etelvina, guarda, na memória, um pouco da contextualização do rito de celebração da novena do Santo.

Eu me lembro das novenas de Etelvina, eu já era casado, a festa dela era ali naquele barraco lá, encostado a Geneci, vinha muita gente. Fazia leilão e um bocado de coisa, a gente amanhecia o dia aí. Nessa época não tinha padre não, depois de muito tempo é que chegaram por aqui. A bandeira vinha da casa dos padrinhos, daqui mesmo, sempre houve uma boa relação com os vizinhos. Ainda tem o oratório das novenas. (Severino)



FOTO 15 – Oratório de Etelvina Leite da Silva em homenagem às novenas de São Sebastião (Foto de Juscélio Arcanjo, outubro de 2007).

–A festa era ali, naquele barraco lá”! Essa remissão ao espaço demonstra o significado da festa para a interação com os de fora – “vinha muita gente”. Realmente, sem gente não se celebra novena alguma, por mais devoto que seja. Mas essa gente vinha de fora, eram conhecidos, vizinhos, patrões, pessoas da zona urbana que compartilhavam o interior da comunidade até o amanhecer do outro dia. Ao mesmo tempo, ele descreve o conhecimento adquirido de uma vivência religiosa de outros tempos, pois a novena não contava com nenhuma orientação sacerdotal, em que pese a cidade de Pesqueira ser a sede da Diocese da Igreja Católica, até hoje. Os vizinhos patrocinavam a bandeira, referência simbólica de veneração ao santo homenageado.

Para Antonieta, é muito clara a devoção e a importância de sua mãe nas celebrações das novenas de São Sebastião, *–só minha mãe que fazia*. Perguntada como eram as novenas, a entrevistada nos remete a um universo de experiências vividas e de um imaginário simbólico de ritos e significações.

As novenas de mãe era assim! Por exemplo, uns três meses antes, aí mãe dava um balaio pequeno, encobriu, forrava o balaio, pegava São Sebastião enrolava, botava na metade de São Sebastião, assim! Com uma toalha branca e a gente batia casa por casa, ia no Saco, lá pra dentro! Pedir esmola pra São Sebastião, ajudar nas novenas, quando a gente vinha à tarde - Eu, Luzinete, João – vinha com a sexta cheia de ovos, só dava ovos, uns dava dinheiro, outros dava ovos. Aqueles ovos, mãe já vendia pra interar pra pagar os tocador. Eu e Luzinete, e Lourdes, mas Lourdes não andava mais com a gente não, mas foi João, era o homem que andava mais com a gente, era pivete! (Antonieta).

A imagem se fazia presente nas visitas de anunciação e arrecadação das doações. Com uma *–toalha branca*”, símbolo da pureza batismal do catolicismo, de reconciliação e veneração, ele buscava no íntimo dos mais pobres o sentimento de comunidade cristã. É interessante perceber, pelas doações, que se tratava de pessoas modestas – *–no saco só mora gente trabalhadora*”. O Sítio Saco está localizado após o Sítio Serra da Cruz, na estrada que segue em direção à cidade da Pedra (PE).

Antonieta enfatiza a presença masculina na figura de seu irmão, que, embora criança, era o suporte da acompanhante. Para Neuza Gusmão, a presença masculina é simbolicamente incorporada à comunidade de pessoas, uma vez que todos os detalhes da organização são idealizados e liderados pelas mulheres. Afirma a autora que:

no viver cotidiano, ainda que idealmente o homem figure como centro, o ponto focal do sistema familiar e de parentesco é definido em torno das mulheres. O que conta é a mulher e seus filhos. Com isso, pertencer e continuar são marcas dadas pelos critérios de filiação – portanto, expressam-se nos laços verticais do parentesco (GUSMÃO, 2007, p. 151-177).

A ausência física e humana da Igreja é enfatizada nos depoimentos. Ao fazermos a pergunta – Se faziam as novenas, assim mesmo, sem ter uma capela, nada? – encontramos a resposta nos ícones do catolicismo popular: *–Ela tinha um oratório. O oratório dela tá na casa de Severino*”, com Marias e Josés, Sebatiões, Beneditos, Cíceros e Franciscos, como é comum encontrarmos os santos consagrados pela religiosidade do nordestino. Na verdade, encontramos no oratório imagens do Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora, Padre Cícero, Frei Damião e duas fotografias de São Sebastião. Nomes significativos no simbolismo religioso afro-brasileiro, nomes de batismo consagrados pelo catolicismo colonial à catequização dos negros e africanos.

Mesmo sem Igreja, Capela, Padre, a novena era rezada,

na casa de mãe. Era uma coisa linda, coisa linda. Ali tinha uma planta, que até eu esqueço, aquela palmeira assim, até lá em cima, ali eles botavam a bandeira de São Sebastião nessa árvore, aquele torcerão de árvore. Aí rezava a bandeira saía daqui pra Pedra de Fogo ou o Saco. Mas por aqui por perto não ficava não. Mãe só dava bandeira pra quem tinha, assumia aquilo que ela assumia e era muita festa, muita gente de Mimoso, Pesqueira, quando os caras gravou isso, eu não posso esquecer nunca, ele disse assim: D. Etelvina a Sr^a vai rezar até quando? Minha mãe disse assim, tá gravado: –Vou rezar até o dia em que Deus quiser”. E se por acaso a Sr^a morrer quem vai ficar no seu lugar? Ninguém (Antonieta).

A casa da mãe, a bandeira⁸² disposta sobre a árvore, de onde só saía para as mãos daqueles que tinham o mesmo comprometimento, que mereciam a sua confiança. Pedra de Fogo é um Sítio que fica distante umas duas léguas⁸³ da comunidade, no qual Masonilo (filho de Manuela e irmão de Etelvina) passou a morar com sua esposa, Amélia, descendente do Sítio Guarda das terras dos índios Xukuru. Comunidade devota também de São Sebastião e que nos dias de hoje possui uma capela em sua homenagem, sob a jurisdição religiosa da Igreja Matriz da cidade de Arcoverde (PE).

Nota-se a participação de comunidades distantes e de pessoas da zona urbana das cidades de Pesqueira, Arcoverde, Pedra e do distrito de Mimoso, bem como a recusa, principalmente em relação à bandeira, de pessoas próximas com as quais os festeiros tinham um bom relacionamento, isto é, os fazendeiros vizinhos, que recebiam os serviços prestados de lavagem de roupa, trabalho do alugado e trabalho nos currais. –O sagrado é reservado aos meus” – aos que ela confiava -, semelhantes e simpatizantes, não que os outros não pudessem compartilhar. As relações de parentescos contribuíam para a formação de um grupo mais ou menos fechado em si mesmo, fortalecido pelas relações com o sobrenatural, do qual derivavam limites simbólicos e imaginário com o –outro”.

Ao inspecionar os registros da memória, Antonieta relembra uma indagação feita à sua mãe que lhe causa, ainda hoje, muita emoção. Ela reafirma: “*eu não posso esquecer nunca*” “*ta gravado*”: *a senhora vai rezar até quando? “Vou rezar até um dia em que Deus quiser”*. Com a sua morte, sentido do fim da vida e do vivido, a festa enfraqueceu, e jaz nas lembranças das netas.

Lembranças de um tempo passado que Antonieta acredita só poder reviver por intervenção da sorte ou de Deus e dos Santos.

Mas o meu sonho, eu peço todo dia a Deus, a São Judas Tadeu, todos os santos, me agarro muito com os santos né, eu digo assim: Olha meu Deus, se um dia eu acertasse na loto, eu pegasse um pouco de dinheiro eu vinha embora pra qui, para festejar São Sebastião todo ano. Era o meu sonho. (Antonieta)

⁸² A bandeira é o símbolo de anunciação do padroeiro da festa, ela só é dada a pessoas de confiança, e o principal é o padrinho da festa, que irá levá-la no último dia do encerramento, entregando a pessoa que será o padrinho do ano seguinte.

⁸³ Referência de medida que corresponde a 6km para cada légua.

–Não ficou ninguém”, diz Antonieta, apesar de vir todos os anos do Rio de Janeiro para visitar o seu povo, o seu lugar, onde mantém uma casa própria, alimentada pela fé e a esperança de resgatar o sonho vivido.

As novenas não acontecem mais na comunidade. Enquanto persistiram, representaram uma tradição ritual não sabida como ou porque começou, apenas que a sua força estava na devoção que Etelvina nutria pelo Santo. Essa subsiste na memória coletiva, podendo ainda ser revivida. Hoje, freqüentam a Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo do Socorro, a capela ao lado da casa de Severina, agricultora do Sítio Serra da Cruz.

6.2 Parteira, rezadeira e curandeira

Mediante os depoimentos de Antonieta, podemos observar que sua mãe simbolizava o elo com a comunidade circunvizinha e com o mundo exterior. Ao indagarmos sobre a relação com os vizinhos, ela responde que: *–Fratavam bem. A gente trabalhava pra eles, mãe fazia parto, mãe não cobrava! minha mãe era parteira. Não cobrava de ninguém”*.

Muito embora o mundo lá fora lhe impusesse inúmeras dificuldades, para Etelvina, havia uma força maior que a fortalecia e impulsionava: era a necessidade de sustentar sua família, estimulada pela religiosidade e o trato com as plantas e ervas medicinais. A relação com a natureza fazia dela uma pessoa ouvida e solicitada. Carismática, ela cativava as pessoas nas feiras, nas casas, em outras cidades. Nos relatos dos netos, surpreendemos a sutileza de espírito de Etelvina.

As feiras⁸⁴, a praça pública, desde o período medieval constituíram-se como espaço interativo de diversas atividades e inter-relacionamento de culturas. Desta forma, apresentavam-se para Etelvina como campo de disputa entre a cultura popular e a cultura oficial dos farmacêuticos, em que ela percorria através dos conhecimentos das ervas medicinais.

Segundo Antonieta, as feiras significavam a oportunidade de participar do mundo exterior à comunidade, mundo urbano, que, ao mesmo tempo oportunizava experiências de vida, mesmo cerceando o tempo de criança - tempo de brincar, de estudar, tempo de viver a

⁸⁴ Como podemos ver em Bakhtin (1999, p. 132-133), *–à vida na praça pública, que traz a marca do caráter não-oficial e da liberdade (...) era o ponto de convergência de tudo (...) Os períodos de feira, tinham uma importância especial. (...) a cultura popular não oficial dispunha na Idade Média e ainda durante o Renascimento de um território próprio: a praça pública e de uma data própria: os dias de festas e de feira”*.

própria idade. Para a entrevistada, as feiras só mudavam de lugar, pois a dinâmica era a mesma,

em Pesqueira eram na rua, por que agora é dentro do mercado, dos sacos de farinha. (...) Em Arcoverde era a mesma coisa, dia de feira, a gente ia na sexta-feira, que a feira era no sábado, a gente dormia na porta da Prefeitura. Ela ia vender galinha, mato, mato pra fazer chá, mato pra fazer banho, tudo isso, ovos!...**E ela orientava o povo nos banho, receitava?** Era! receitava direitinho. **Passava o sábado vendendo?** Era vendendo! Ela vendia sexta e sábado, quando era à tardinha o trem vinha (Antonieta).

Para Amaro Leite, tratava-se de uma experiência singular o momento em que o “povo da rua” adquiria os produtos e escutava sua mãe recitando, prescrevendo oralmente, como cada iria conseguir a cura de seus males e infortúnios com base nas plantas e ervas:

Mãe explicava pra que servia aquelas cascas, de tudo, de tudo! jatobá, a gente levava os balaião, aí voava – vendia tudo -, mãe explicando pra que servia, isso aqui, aquilo outro! às vezes já levava uma marretinha, para no meio fio da calçada, aí quebrava, ficava aquela massa doce medonha. Aí o pessoal caía em cima, –**uiche Tervina, não deixe de trazer no sábado não!** Respondia ela: Se nós arranjar nós traz. O povo cai em cima, o balaio ia embora, porque todo mundo comprava. Quando fazia a experiência da massa, do caroço do jatobá, quem é que não caía em cima! Servia pra nervo, pra essas coisas! (Amaro)

A sua reputação extrapolava os limites dos municípios circunvizinhos. Erivaldo, neto de Etelvina, passou a acompanhá-la desde os dez anos de idade:

a gente levava casca de pau e plantas para fazer remédio, algumas encomendas: ovos, galinha de capoeira. Pra Recife, lá perto da estrada dos remédios, vendia as coisas, entregava as encomendas e rezava no povo que iam pedindo. Enquanto ela ficava rezando eu ia entregar as coisas. (...) Quando foi ficando mais veia, agente ia mais pra Arcoverde, descia a serra bem devagar, ela segurava no pauzinho e andava devagar, as vezes a gente saía de cinco pra seis horas, quando chegava na pista era uma nove dez horas, quando chegava em Arcoverde as vezes ela ia resolver as coisa e eu botava um plástico no chão. Botava as raízes, os paus e as coisas e ficava vendendo. Depois foi ficando difícil, ela já não conseguia ir pro mato tirar as coisas, porque nem todo mundo sabe, a catuaba mesmo, tem que tirar a casca de baixo pra cima, se tirar de cima pra baixo num presta (Erivaldo).

As experiências de vida entre o rural e o urbano, entre a cidade pequena e a cidade grande, fazem parte de um viver, de um reviver de costumes e tradições que são constantemente reinventados⁸⁵. Se pensarmos em termos da tradição africana, segundo Serrano (2007, p.130) –os laços dos indivíduos que têm consciência de pertencimento (...) afirmam-se com base em diversas práticas sociais, consolidando um forte sentimento de solidariedade”. O lugar do sujeito ultrapassa as fronteiras do vivido e passa a fazer parte de um imaginário que se refletirá na –construção de um eu coletivo”.

⁸⁵ Segundo Eric Hobsbaw - A invenção das tradições (1997, p. 9-10), –Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; de natureza ritual ou simbólica, (...) o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”.

Este contexto de interação sócio-cultural promovido pelas práticas das novenas e atos particularizados dos atores sociais afasta os infortúnios, através das orações, e curava as aflições com as ervas extraídas da natureza; proporcionando-lhes, em troca, inserção no contexto exterior ao grupo - nas festas, nas ruas, no campo, na cidade. O confronto cultural também os aproximou da experiência religiosa dos cultos afros, ao buscarem respostas para os seus próprios infortúnios.

6.3 Preparo ritual, feitiços e bruxarias.

Para discutirmos este tema, é importante compreendermos a relação humana com o sobrenatural, ou seja, a ligação do ser humano com suas concepções divinas. Neste sentido, entendemos esta relação espiritual como uma construção cultural, de caráter religioso. Portanto, a religião, tradicionalmente, faz o papel de intermediação entre esse mundo e o outro através de uma prática, que, segundo Victor Turner⁸⁶, é voltada para a ação. Do ponto de vista funcional, ela busca resolver algo dentro do universo social, visando, em última análise, reforçar a sustentabilidade da vida neste mundo. A sua principal forma de expressão é o momento ritual através da linguagem e do vivido, do conjunto de experiências que possibilitam articular uma visão de mundo, procurando compreender a relação do mundo imaginário e o mundo real no momento em que essas duas expressões se fundem. Para Turner, o ritual serve para resolver conflitos⁸⁷ e reforçar a coesão social, e, como prática com potencial transformativo, não só estabelece a ordem, mas promove a mudança da ordem social. Dessa forma, a ação humana dentro do processo divinatório sempre foi determinada pelo dualismo de forças presente no universo culturalmente modelado pelo homem.

Evans-Pritchard⁸⁸ desenvolve reflexões a respeito das práticas divinatórias e de bruxaria, dentro de uma perspectiva estrutural-funcionalista de crenças e relações de parentesco. Segundo o autor, a crença na bruxaria deixa de ser considerada um simples regulador social e moral dentro de uma sociedade, passando a ser vista como parte da dinâmica das relações políticas, econômicas e sociais. Ele afirma que a bruxaria é um fenômeno orgânico e hereditário, nesse sentido, ele quer demonstrar que enquanto ato psíquico a crença na bruxaria difere das ações dos feiticeiros que praticam o mal, é próprio do universo cultural de cada indivíduo.

⁸⁶ Turner, Vistor W. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura, 1974.

⁸⁷ Para Victor Turner -o conceito de 'conflito' passou a relacionar-se com o conceito de 'estrutura social', desde que a diferenciação das partes torna-se objeto de luta entre pessoas e grupos" (TURNER, 1974, p. 153-4), ou seja, essa diferenciação caracteriza-se como um drama social.

⁸⁸ EVANS-PRITCHARD, E. E.. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. 2005.

As práticas rituais estão presentes no viver cotidiano. Quantos de nós não ritualizamos nossas ações ao ponto de nos tornarmos referências para outrem - os professores, os profissionais liberais, as donas de casa, o agricultor e as mães com os recém-nascidos. Essas práticas existem para combater/controlar alguns infortúnios que possam tomar conta do indivíduo ou da coletividade. No caso desta Dissertação, podemos citar como exemplos de infortúnio nas comunidades negras rurais: a presença do alcoolismo causado pela ociosidade, a falta de terra para trabalhar, a dependência do trabalho do alugado, e, aliado a esses fatores, a falta de infra-estrutura, que constitui um verdadeiro drama social.

Tal como o drama vivenciado por Maria de Lourdes, ao se deparar com as condições em que se encontrava sua irmã de criação, Maria José, em estado de embriaguez, deitada ao chão em plena luz do dia. No mesmo instante buscou socorrê-la. Ao tomar essa decisão, procurou sanar esse mal na vida da irmã, recorrendo a uma prática não convencional, decorrente de saberes próprios, ela recorre a um preparo ritual:

Urubu, pena de urubu e bosta de galinha choca, cabeça de fósforo, tudo para botar na cachaça, cava o chão e bota uma garrafa com cachaça e os preparo, para passar uns três dias. Pano de, ela é fêmea, pano de mortalha de menino macho, queimada para fazer o pó. Aí depois cõa a cana num pano e dá à fulana pra beber, tendo outra cana, aí prepara ali outra cana para a pessoa, para a gente dá essa cana, uma golada de cana limpa, aí quando ela quiser mais, é que a gente oferece: quer mais? Ela dizer quero, aí agente já torcia dessa cana limpa e colocava dessa da garrafada, oxente! Ela deixou de beber até hoje (Maria de Lourdes).

A busca da cura, de si ou de outrem, são experiências do interior da comunidade que nos levam a refletir sobre um universo simbólico intrínseco à personalidade de alguns elementos do grupo que possuem certo grau de mediunidade, enfatizado em certos momentos, quando é corrente ouvirmos expressões como: *“já teve, isso não existe mais”*, *“fulano fazia”*. O silêncio subjacente ao assunto é compreensivo, no sentido de que não é algo aceitável socialmente, embora todos já tenham ouvido falar de feitiço e bruxaria. A exemplo dos Azande, onde prevalece uma relação de cumplicidade cultural, todos sabem e ninguém acusa, pois o que pratica é responsável pelos seus atos, restringido ao círculo familiar. A ação da bruxaria está relacionada à animosidade existente entre uma pessoa e outra (EVANS-PRITCHARD, 2005 p.34-39).

A referência a alguém se manifestar, baixar o santo, fazer reuniões de culto, reportamos a uma fala de Maria de Lourdes:

a finada Leniti, ela se manifestava, ela e o marido dela, Chico caboclo, eles aprenderam dado por deus. Num é bondade não, fulano se maltrata muito. Se não fosse João tá em São Paulo ainda hoje, ele estaria aqui. Foi feito bruxaria para João me deixar. Me chamaram lá na casa de mãe. Eu vim de resguardo, eles estavam tudo manifestado, Paulo entrou dentro de casa, eles trabalhando de espírito e Paulo entrou com o cavalo. O cavalo foi lá pra dentro da mesa acender as venta nas velas. (Maria de Lourdes).

A fala remete a um tempo passado e que causou mal intencionado. Ela descreve um pouco da cena em que, supostamente, a irmã e o cunhado estariam em um ritual de sacrifício, pois se refere a maltrato pessoal, afirmando que a perda do marido teria sido por intermédio da bruxaria, com o objetivo de causar o infortúnio num relacionamento. A presença de um animal de grande porte estabelece uma relação com práticas do animismo, no entanto, o conjunto das atividades rituais pode ser relacionado a práticas de xamanismo.

Essas práticas, durante muito tempo, foram motivo de perseguição e proibição ao longo do sistema escravista, no Brasil. Contemporaneamente, essas atividades começaram a ser fiscalizadas por órgãos de repressão. No ano de 1966, Maria José Bezerra dos Santos, filha de Maria Bezerra e neta de Manuela Maria da Conceição – matriarca da comunidade -, obteve um registro na Federação dos Cultos Afro-Brasileiros⁸⁹. A Licença de nº 685 conferia a Maria José Bezerra dos Santos a Presidência do Culto Afro-Brasileiro denominado —“Aboclo Jurandí”, possuidor de personalidade jurídica, filiado a essa entidade e sediado no Sítio Jatobá, s/n, Município de Pesqueira. A mesma licença foi renovada até o ano de 1983, conforme documentação a que tivemos acesso, de acordo com as cópias que seguem:

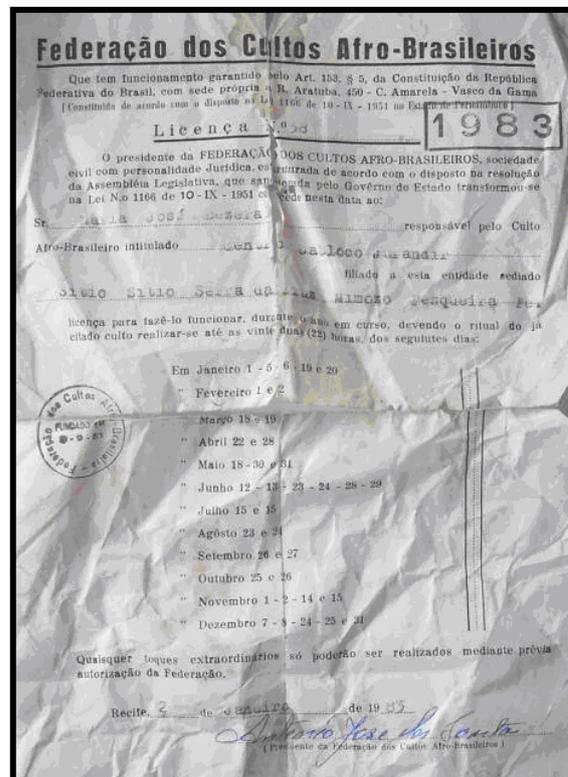
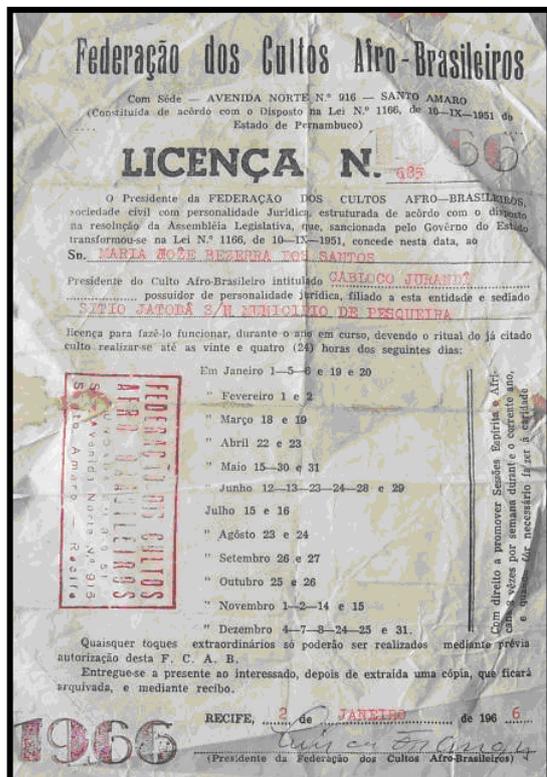


FIGURA 8 - Registros de Cultos Afro-Brasileiros em nome de Maria José Bezerra dos Santos

⁸⁹ A sede da Federação encontra-se na Av. Norte nº 916, Santo Amaro, Recife (PE). A Federação foi constituída de acordo com o disposto na Lei nº 1.166, de 10-IX-1951, do Estado de Pernambuco, mediante resolução da Assembléia Legislativa e sancionada pelo Governo do Estado.

Essa licença determinava o –direito de promover Sessões Espíritas e Africanas três vezes por semana durante o corrente ano, e quando fosse necessário fazer a caridade”. Conclui o documento que: –Quaisquer toques extraordinários só poderá (sic) ser realizados mediante prévia autorização desta F. C. A. B.”. Ele é finalizado da seguinte forma: Entregue-se a presente ao interessado, depois de extraída uma cópia, que ficará arquivada mediante recibo e a assinatura do Presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros.

Percebe-se que a mesma entidade, criada para legitimar, na forma da lei, as práticas religiosas de origem africana, também exercia atividades fiscalizadoras e coercitivas – além da fiscalização, havia uma prática controladora mediante a expedição de licenças, com cópias arquivadas – sobre aqueles que procuram exercer sua religiosidade dentro da sociedade. Vale notar que os instrumentos de Poder do Estado já se incumbiam de realizar tal controle, conforme registro da documentação a seguir:

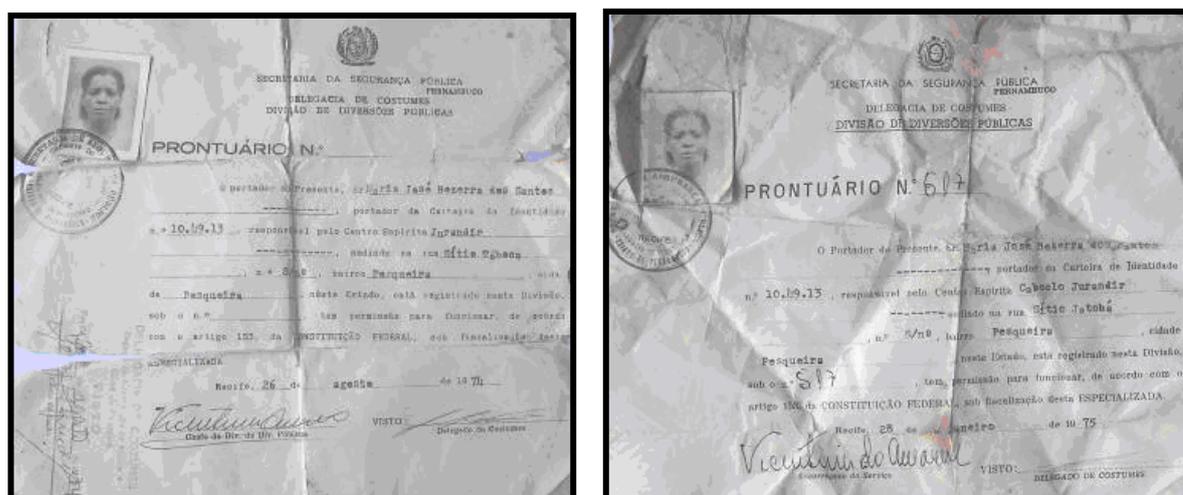


FIGURA 9 - Prontuários de registro na Delegacia de Costumes em nome de Maria José Bezerra dos Santos

Esta documentação, sob a forma de cadastro da Delegacia de Costumes já em formato de Prontuário. O primeiro com número ilegível, com foto e carimbo da divisão, apresenta Maria José como responsável pelo Centro Espírita Jurandir, sediado no Sítio Taboca; acrescentando o número da Carteira de Identidade nº 10.49.13, Pesqueira, com permissão para funcionar de acordo com o Art. 153, da Constituição Federal, sob a fiscalização dessa delegacia especializada, datado de 26 de agosto de 1974, na cidade do Recife, Estado de Pernambuco, assinado pelo Chefe da Divisão e pelo Delegado. O segundo documento, emitido em 28 de janeiro de 1975, é um novo prontuário de Nº 517 apresentando-a como responsável pelo Centro Espírita Caboclo Jurandir, sediado no Sítio Jatobá constando as mesmas especificações do anterior e emitido em 28 de janeiro de 1975.

As práticas da religiosidade afro-brasileira na comunidade, conforme depoimentos caracterizaram-se pela participação feminina, não sendo mencionadas nos depoimentos masculinos⁹⁰.

Estamos entendendo que as práticas religiosas na comunidade dos Negros do Osso mantiveram a tradição da liderança feminina, assim como vimos na prática da religiosidade católica das novenas de São Sebastião, realizadas por Etelvina. Dessa forma, compreendemos que a nossa discussão converge com o Victor W. Turner⁹¹ elabora sobre “A estrutura e a _Communitas‘ nas sociedades baseadas no parentesco”, tomando como base os estudos sobre “Os Talensis”,

a matrilateralidade representa, na dimensão do parentesco, a noção de “eommunitas”. (...) Um exemplo, tomado dos talensis, do caráter “espiritual” e “omunitário” da matrilateralidade encontra-se nos ritos de consagração do chamado bakologo, ou do sacrário divino. Por definição, este sacrário, quem o diz é Fortes (1949), é “feminino”. (...) Isto é, os ancestrais relacionados com ele deveriam, por definição, de uma linhagem matrilinear do adivinho, e a figura dominante entre eles é geralmente uma mulher, “ma mãe”. (p.140).

Para Turner a “eommunitas” tem um caráter simbólico delineado pela ancestralidade matrilinear, “em especial pelas imagens da mãe, já que nesta sociedade patrilinear e virilocal as mulheres penetram de fora nos patrissegmentos da linhagem”, e que “os parentes matrilineares, na maioria, habitam fora do _campo do clã‘ de um homem”. Como já observamos através da genealogia, houve uma maior introdução de homens externos ao grupo de Manuela. O autor em questão faz outra reflexão sobre a posição da mulher como aquela que rompe as estruturas patriciares guiada pelo sentimento de “bondade humana”, ou seja, algo próprio da mulher, mãe, aquela que acolhe e luta pelos seus interesses com todas as ferramentas (1974. p.142).

Vamos procurar refletir sobre o conceito de bruxaria, empregado em nosso estudo, através do relato de Antonieta. Ela afirma que o infortúnio que acometeu de morte sua avó Manuela foi causado pelo efeito de bruxaria feito por alguém não identificado.

Minha vó Manuela criou os filhos dela aqui,(...) até que minha vó adoeceu lavando roupa pra esse povo. Botaram até uma bruxaria na minha vó, eu não esqueço. **Como foi essa história?** Se eu te falar você não vai acreditar, até hoje vem aquele nó, aí mãe tava em casa e Chicruta tava lá em casa. Tia, tia, aí mãe ein! corre aqui lá na casa de mãe, debaixo da cama dela tem muito sapo e assim afastada da casa de mãe velha, pra ali, tinha um barreiro, então, eu me lembro como hoje, agente saía para pegar os sapos. Olha! era sapo, que eu nunca tinha visto na vida. Mãe, Laurita, enchia aquela lata de sapo, e jogava fora, quando ela voltava os sapos tudo

⁹⁰ No decorrer das entrevistas, ao tempo em que direcionávamos as perguntas para o que queríamos saber, procurávamos respeitar a fala dos entrevistados, assim como seus sentimentos e emoções ao buscarem na memória as lembranças do passado.

⁹¹ Turner, Victor W. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura, 1974.

embaixo da cama, tudo cantando – era uma coisa horrível, nunca eu esqueci essa tragédia, aí mãe velha foi secando, secando, aí morreu , mas foi bruxaria...(Antonieta)

Fica em aberto ou sem resposta quem possa ter feito ou tido interesse em uma possível bruxaria destinada àquela que sempre serviu aos seus e aos de fora. O relato, contudo, suscita um elemento de reflexão. Que significados podem ter a presença de animais anfíbios como elemento desencadeador do infortúnio causado pela bruxaria?

Fizeram! Por que os de boca aberta cantava, aí me lembro, quando mãe pegou assim no sapo a boca tudo fechada, os de boca aberta tudo cantando, era muito sapo, sei que nesse dia passaram quase a noite quase toda tirando sapo. Quando mãe enchia uma lata de sapo que despejava cá dentro do barreiro, quando voltava os sapos tudo debaixo da cama de mãe velha. Naquela mesma casinha que ela morou ali embaixo (Antonieta).

Que relação pode ter os sapos que cantavam, com as aflições dos negros no cativo a entoar cânticos em momentos de aflição? Ao mesmo tempo nos perguntamos, qual relação tem os sapos de boca fechada com a invisibilidade e o cerceamento dos direitos, historicamente negados aos negros? As relações que permearam as fronteiras entre o real e o vivido procuravam exercer uma coerção sobre os membros das comunidades remanescentes de quilombos tentando fazer que se calem diante das opressões dos senhores de terras que se apossa(va)m de seus territórios. Só mais recentemente é que essa luta toma mais fôlego, através do art. 68 do ADCT da CF/88.

Em seu relato, Antonieta continua a demonstrar o interesse e a participação de sua mãe Etelvina, na resolução dos infortúnios que se abatiam sobre a sua avó: *“Mãe andava nesse negócio de Centro, pra limpar mãe velha, tudo, mas não tenho lembrança quem foi que fez isso com minha vó não”*. Nesta relação observa-se a dinâmica religiosa de Etelvina na conjugação simultânea dos rituais católicos das novenas de São Sebastião e os rituais dos Cultos Afro.

Mãe andava nesse Centro, às vezes até mãe se manifestava, pegava santo, mas não é santo de tomar cachaça, nada disso, ela baixava santo nela direitinho. E ela contava, o que se passava, ela contava e era certinho. Quando ela dizia vai acontecer isso, pode ficar certo que ia. Era em Pesqueira. Eu fui com ela umas duas ou três vezes. Era Centro firme, era gente bacana que ia lá, não era qualquer pé de chinelo não.

Para encerrarmos esta seção, retomaremos as reflexões de Evans-Pritchard⁹² sobre os Azande. É interessante perceber que para esse conjunto de povos do Sudão o núcleo familiar e os laços de parentesco compõem o principal instrumento da estrutura organizacional. Entre eles prevalece uma relação de cumplicidade cultural em relação ao fenômeno bruxaria, à medida em que todos sabem e ninguém acusa, pois quem a pratica é responsável pelos seus atos, restringidos aos círculos familiares. A ação da bruxaria está relacionada à animosidade

⁹² EVANS-PRITCHARD, E. E.. Bruxaria, oráculos e magia... 2005.

existente entre uma pessoa e outra, e, diferentemente da feitiçaria, que causa uma morte rápida, a da bruxaria ocasiona uma morte lenta, pois só depois que os órgãos da vítima são devorados é que ela morre.

O autor salienta que, para compreender a bruxaria é preciso entender como os Azande a concebem, como parte integrante de seu meio natural. É um sistema de crença que regula a vida cotidiana de seus membros, seus valores, sua conduta moral. Nesse sentido, afirma o autor, ela é onipresente ao individual e ao coletivo da sociedade, e, sobretudo, sente-se a sua presença nos sinais de infortúnios no dia-a-dia.

Portanto, entendemos que para se compreender a dinâmica religiosa dos negros em ambiente rural é preciso que sejam feitas mais pesquisas sobre a história do negro no Brasil e, em se tratando da Comunidade dos Negros do Osso, os silêncios que permeiam essa questão ainda tem muito a nos dizer, no futuro, como marca indelével da ressurgência étnica como remanescentes de quilombos.

Capítulo 7

Limites e fronteiras da estrutura social

Historicamente, as comunidades negras rurais se constituíram através, e, principalmente, na relação com a terra. Esta relação ocorreu de forma conflituosa em um processo de luta e resistência às demais formas de discriminação e destituição dos direitos dos negros, e negras, pós-Abolição. Só após 100 anos do término oficial da escravidão, os negros em situação de vida rural tiveram o direito à territorialidade reconhecida pela Constituição Federal de 1988, mediante o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

7.1. Terr(a)itorialidade, trabalho e subsistência

As articulações políticas com vista à idealização de um projeto de nação e de trabalhador brasileiro, a extinção do tráfico transatlântico e a imigração do europeu em substituição à mão-de-obra escrava, consolidam a nova mentalidade econômica da segunda metade do século XIX. Era preciso dar um sentido de progresso e desenvolvimento econômico a uma nação tropical para que ela ficasse com uma cara européia. Dentro desta perspectiva o negro não se encaixava no ideal de nação que os políticos pensavam para o Brasil.

A representação política do Brasil constituída através do ideal de nação configura os interesses na invisibilidade social do negro, sobretudo das comunidades rurais, obstruindo, de todas as formas, o acesso à “terra”, como forma de negação de sua existência.

Para Célia Azevedo (2004), este projeto possuía um objetivo maior, representado pelo “medo branco”, que era a não aceitação do negro como sujeito social, impondo a ele diversos males sociais e culturais, como a autora exemplifica com “a pobreza e a alienação dos negros no século XX”, relacionado a uma suposta herança da escravidão. Eisenberg, no prefácio à obra de Célia Azevedo, observa que os cientistas da escola sociológica de São Paulo se incubiram de reproduzir esses estereótipos sobre os negros. É uma crítica que teve suas raízes no pensamento dos políticos “racialistas e de abolicionista moderados”, que tinham

a preocupação de manter o negro à disposição dos donos dos meios de produção (p. 11-12), (...) era preciso apenas compelir o homem livre a trabalhar para os grandes proprietários, canalizando bem seus instintos pela pequena propriedade em torno destes centros agrícolas. O domínio direto sobre as terras continuaria, porém, a pertencer ao fazendeiro original (p.43).

Se a invisibilidade nega a sua existência enquanto grupo, a questão da falta de um território impossibilita a reconstituição de seus laços de parentesco e de identidade. O acesso a terra é significativo para o seu fortalecimento enquanto grupo étnico. Nesse sentido, Ilka Boaventura Leite afirma que a terra, para o negro,

aparece, então, como o elemento de visibilidade a ser resgatado. Através dela, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra e nos valores morais cultivados ao longo de sua descendência. A tradição negra tem sido, comprovadamente, o próprio enfrentamento, a resistência cotidiana, a luta pela recuperação da auto-estima. (LEITE, 1997, p. 50)

Segundo o Projeto Vida de Negro, do Maranhão, para os ocupantes das chamadas terras de preto, ~~a~~ territorialidade se constitui num forte fator de identidade. Ela envolve as relações com os recursos naturais e contribui para que os aspectos culturais se consolidem. Não pode ser, pois, reduzida à ~~terra~~” (PVN, p. 210), pois, há uma relação direta com as condições sócio-ambientais, configurando diversas formas de apropriação desses recursos, muitos dos quais estão limitados por cercas (fronteiras materiais) que obstaculizam o acesso a estradas, matas nativas, fontes de água etc.

Espaços sociais que foram historicamente cerceados, as comunidades que procuraram manter seus territórios, contrapondo-se à lógica do capitalismo no campo. ~~o~~ sentido dado a terra nos sistemas de uso comum, vivenciado pelas terras de preto, (...) provoca a indivisibilidade, inviabilizando, assim, a utilização desta terra como mercadoria” (PVN, 211). Dessa forma a manutenção e a posse da terra são fatores fundamentais para a sobrevivência do grupo. Portanto, compreendemos que as estratégias de limitação desses espaços sociais e do cerceamento do direito à terra, constituíram-se como obstáculos a esses grupos, ao mesmo tempo em que se transformam em bandeira de luta e sobrevivência para os ocupantes das ~~Terras de preto~~”, na contemporaneidade.

Para Maria de Lourdes (filha de Etelvina) e seus irmãos, o acesso à terra foi concedida, de maneira limitada, pelos ~~donos da terra~~”. A preparação e manutenção do roçado constituía uma verdadeira romaria por terras dos fazendeiros, estabelecendo relações de parceria e arrendamento, que reproduziam a supremacia dos senhores da terra. Em seu relato, ela esclarece as dificuldades encontradas para sobreviver a mercê da oferta de trabalho, que os

subjugava desde crianças, até a tentativa de produzir, de forma autônoma, sua própria subsistência:

Era um roçado de mandioca e o roçado de milho era lá embaixo no caroá, na terra de Nerivaldo. Porque, aqui, os meninos achavam serviço por todo canto, era pra trabalhar pro Seu Guilherme, pra trabalhar na terra de Dr. Moacir, nós ia lá pro João Mina trabalhar, nós andamos muito pelos plantios, trabalhando para botar dentro de casa, e eu andava com dois meninos, uma hora era Toinha e Aluisio, quando eu cansava, eu dizia: Pedro, toma esses dois meninos, a menina e o menino, que eu levo o fecho de enxada, aí eu ia botava o fecho de enxada na cabeça e me mandava com o fecho de enxada e Pedro comendo fogo com dois meninos, Amaro ali com dois bujão de água e a boinha pra gente comer lá no João Mina. Mas, agente pra botar o bocado dentro de casa, nós rodava! Que eu trabalhava muito alugado, fazia empreitada e tomava dinheiro emprestado, assim para eu querer dois dias de serviço logo adiantado pra o povo me dá o dinheiro, era Clodoaldo, era Genildo, era Ramildo que eu trabalhava, seu Guilherme primeiro, Dr. Moacir. Lá em Dr. Moacir a gente trabalhava nos plantio, mas pra trazer, quando era pra gente vir pra casa nós tinha que fazer um, nós tinha que tirar um vale pra comprar uma feirinha pra trazer pra casa, no barracão, da Fábrica Peixe que a gente trabalhava, que agente apanhava a tomate e que ia pra fábrica (Maria de Lourdes)

A seguir, podemos observar que na fala de Antonieta há uma reiteração das relações de dominação entre a força de trabalho e os detentores dos meios de produção. A estrutura fundiária exerceu influência sobre a construção das relações de trabalho, pois diretamente determinou o lugar que o negro ocuparia, de trabalhador “livre” sob os olhos do “patrão-senhor”. Foram-lhes, pois, negados os direitos de livre aquisição dos bens de consumo, por um instrumento que simbolizou a subjugação do negro livre – o barracão. Mesmo assim o trabalhador buscava os meios que pudessem suprir as suas necessidades pessoais e de auto-estima.

Tudo vivia da roça, de lá de Clodoaldo era tudo roçado. Só de mãe era aquela parte dali, até a grotá. O que tinha ali era muito coentro, cebola que mãe plantava, tinha um barreiro muito bonito, na frente da casa dela. O roçado, todo mundo só vivia de roçado, nas terras dela, ou então, por exemplo, tem aquelas terras lá de cima do povo de Arnóbio, Clodoaldo, então eles arrendavam as terras para eles plantar.

Na Fábrica Peixe! E a gente trabalhava muito, nem me fala! Era muita tomate, entendeu! A gente levava uma lata daqui, às vezes ele dava uma lata lá. Só sei que eu Lourdes botava uma na cabeça com a rudia, aí botava outra em cima, aí ia aquele cotoquinho de gente, duas lata era uma caixa.

Tomate com farinha e sal era a refeição, de todo mundo, água agente levava uma moringa d'água. Recebia por semana, todo sábado, o dia de pagamento era no sábado. Lá tinha o mercado, comprava fiado, na hora do pagamento já tinha a listinha para descontar. Era de Dr. Moacir. Não, não era mercado não, era um barracão, ali em Propriedade. Era dono da fazenda, era tudo de Dr. Moacir. Sei que nos meus quatro, cinco anos a gente descia Eu, Lourdes, Maria José, minhas primas, tudo pra trabalhar. Ganhava por caixa, você fazia cinco caixa, duas caixa por dia tu faz, ali ele dava anotado dez caixa. Dava pra comprar, dava porque quando a gente chegava a se vestir, mas no começo era roupa de saco e um óleo de cabelo (Antonieta).

É interessante perceber como a falta de condições de desenvolvimento de uma atividade autônoma provoca um cerceamento das mínimas condições sociais facultada ao sujeito de direito. As condições imposta aos negros, pós-abolição – o trabalho nas terras arrendadas, os plantios da grande propriedade, o controle da produção e a usurpação dos

preços no barracão, levavam as péssimas condições de sobrevivência -, objetivam a manutenção das relações de subjugação do negro na sociedade –livre”, idealizado desde a segunda metade do século XIX.

Ademar, filho de Maria Bezerra, relata que a relação com a terra e a labuta, ocorriam desde os tempos em que viviam no Sul do Estado: *“no outro tempo pra lá eles trabalhava no negócio de cana de engenho, e depois vieram pra cá. Eram empregado de fazenda”* (Ademar). Do que se lembrava, o espaço que correspondia à terra da comunidade teria sido adquirido por compra, de pedaço em pedaço. Espaço que se configurou como local de residência a partir do qual se construíram as relações de trabalho com a vizinhança, desde o trabalho de alugado, da colocação do próprio roçado, até a prestação de serviços domésticos:

Essas terras aí foi negócio de partinha, naquele tempo passado o cabra vendia assim, ó! Vou vender daqui prá li, aí eles compraram aquela partinha de terra ali, mas é pouquinha, num é nem 20 braças, era só a moradinha mesmo, ia até o rio embaixo no cachoeirão (...) Manuela e Etelvina – elas plantavam um pezinho de mandioca, a velha – minha vó, a finada Manuela -- era lavadeira de pano dos povo branco dos Bento por ali, assim vivia, plantava uns pé de mandioca nas terras do pessoal (Ademar).

Assim como Ademar, Severino, seu irmão, também começou a trabalhar cedo, juntamente com a mãe, nos terrenos dos outros.

Comecei a trabalhar cedo, o terreno que a gente trabalhava era aqui no Jatobá, era do finado Quincas, o finado Clodoaldo. Trabalhava com a minha mãe, ela vivia só de roçado, passava o dia no roçado (Severino).

Muito embora tenha havido uma transação econômica na aquisição da terra, não houve, de fato e de direito, o registro dessas transações; até hoje, o que alguns possuem é a documentação do registro do INCRA. O espaço da comunidade foi dividido conforme as relações de parentesco como já vimos anteriormente.

Amaro, por sua vez, filho de Etelvina, apresenta alguns elementos que ultrapassam a mera relação com a terra:

A gente não aprendemos a ler, nós trabalhava na roça de Clodoaldo, Seu Pompilho que é desse povo de Arnóbio, Zé Pedro, ganhando quanto? cinco tostões, os meninos que era muito trabalhador ganhava cinco tostões o que era meio preguiçoso, meio molão, era três tostões, um tostão. A gente saia bem cedo para Mimoso, aquela turma de menino, de formiguinha pra ir estudar com a filha de Amaro de Vó, lá em Frexeira Velha. Aí quando chegava de tarde ia pra roça. No dia seguinte, Arnóbio ou outro qualquer já tinha chegado lá em casa: Tervina, manda os meninos ir trabalhar pra mim amanhã. Aí no outro dia ninguém ia pra escola, aí passava a semana todinha sem ir pra aula, tudo pra roça (Amaro).

Na fala de Amaro suscita a discussão sobre o trabalho infantil. Muito embora saibamos que essa prática é preponderante nas economias domésticas de subsistência, sobretudo no Nordeste, ela nos faz refletir sobre as estratégias de cerceamento do

conhecimento escolar formal por parte daqueles que exercem algum poder sobre os pais das crianças em idade escolar. O caso sob exame parte de um quadro mais amplo de exploração dos grupos socialmente excluídos dos meios de produção. Esta ação por parte dos “donos da terra” constitui aliciamento familiar decorrente de situações de apadrinhamento entre os de dentro e os de fora, como já citamos anteriormente, demonstra “a preocupação de manter o negro à disposição dos donos dos meios de produção” (AZEVEDO, 2004, p, 43).

A relação com a natureza, com a mata, se fazia através da manutenção do processo de servidão na exploração da terra. De fato, o aliciamento de toda a parentela na manutenção do próprio roçado estabelecia a interação com os recursos naturais: caça, pesca, água, madeira etc, ao mesmo tempo em que mantinha a limpeza e a vigilância da grande propriedade através dos laços sociais de fortalecimento das fronteiras materiais e simbólicas, conforme observamos no relato a seguir:

Botava! ali de frente a Dim (Erivaldo, filho de Maria de Lourdes): num tem aquela rampa que sobe ali, que a gente vê aquela matinha de Clodoaldo? Ali era um quadro de terra de mãe, quase dois quadro de madrinha Maria (Bezerra, irmã de Etelvina) a mãe de Severino, era todos trabalhando em cima daquela serra.

Oxente! Vinha comer em casa, saía bem cedo, tomava um cafezinho ali, tinha aquela panelona de xerém, o café era aquele prato de xerém, comia aquele prato de xerém com caldo de fava, ia pra roça, nós acompanhava os meninos de Madrinha Maria, Severino e os outros quaisquer, ia aquele comboio de formiginha lá pra serra trabalhar. Quando era meio dia, aí descia, vinha almoçar, chegava cá, comia xerém de novo, subia pra roça, to dia, to dia! to dia! (Amaro).

A lida proporcionava momentos de solidariedade entre os parentes, ao mesmo tempo em que demonstrava as dificuldades em manter o próprio roçado. A rotina do trabalho duro e a alimentação simples testemunham as condições de invisibilidade e exclusão da estrutura agrária, a que o negro fora submetido pós-Abolição.

A relação capital-trabalho se perpetuou até a segunda metade do século XX, de forma a reproduzir a submissão do negro – trabalhador livre - aos meios e aos donos da terra, ou seja, a lógica do trabalho legitimava a exploração extensiva da força humana. Para que se pudesse ganhar mais do que se devia ao barracão, era necessário retirar da força de trabalho o máximo que o corpo fosse capaz. No entanto, havia, da parte dos explorados, a consciência do sistema de exploração por dívida que a grande propriedade determinava.

Não era salário, lá era produção, no plantio era produção. Era negócio de fazer plantação de tomate, tirar aquelas plantas novas, mudança, aí já tinha outros cavando, né? Cavava a conta de tomate fazendo cova, ainda hoje me lembro, era cinco tustões pra cavar uma conta. Aí quer dizer que uma tarefa são quatro contas. No plantio tinha serviço todo tempo. Porque tinha pra quem brocava, tinha mata pra brocar, de Dr. Moacir, ali pelo Jardim. Tudo isso ali já era plantio, ali já era plantio de milho e de fava. Pra sair no Jardim. Cá embaixo em Propriedade pra topar pra lá de Mimoso, Aí descia pra cá pro Ipanema. Aquelas baixada todinha ali, de um canto a outro tudo era pra tomate. Aí tinha o barracamento que nem os sem-terra mesmo.

Tinha o barracão pra vender pra você comprar né. Comprava no caderno. Agora quando era no sábado, na sexta-feira era pagamento, aí eles ia descontar o que você tinha comprado no barracão. (...) oxente! recebia! Não! Não! Você só comprava ali no barracão se quisesse na semana. No sábado tinha feira em Arcoverde, domingo tinha feira em Mimoso, Pesqueira. Era melhor. Dez mil vez! Porque no barracão era dano na garganta né. Era isso, o povo só comprava no barracão quando tava trabalhando (Amaro).

Após o recebimento do que lhe restava nas contas, o trabalhador era compelido a buscar na feira, outra forma de ampliar sua estratégia de sobrevivência, fugindo dos altos preços cobrados no barracão da grande propriedade. No momento de aquisição de produtos para atender suas necessidades de subsistência, a feira ainda representava um momento de interação social, possibilitando realizar novas formas articuladas de estratégias de trabalho.

O trabalho de mãe, tirando da roça, era comprar galinha, ovos, arrumar casca de pau, aí levava pra Arcoverde, na sexta-feira, uma hora da madrugada, ela saia dali de Jatobá mais a irmã de Julia Bico-de-fogo, que é de lá do Agreste. Bem umas três mulheres, aí então saia a gente aquela tua de menino.

Aí quando era meio dia, eu tinha arrumado ali, pegando aquelas cestinhas, eu tinha arrumado, dez tões, milquinhento, Pedro já arrumava dois mirreis, era fora o que a gente comia, aí quando chegava cá pegava aqueles trocado tinha que dá a mãe, oh! Aqui o que arrumamos. Aí lá ia ela comprar qualquer coisa pra trazer (Amaro).

A articulação do meio rural com o meio urbano proporcionava mais uma forma de sobrevivência. A feira era um momento que possibilitava ao negro do campo se sentir sujeito social, pois o ato de comercializar lhe inseria no universo social urbano de forma mais igualitária, como comerciante. Ao mesmo tempo, por outro lado, não sendo suficiente a quantia resultante das compras para suprir suas necessidades, a renda familiar era complementada com o trabalho infantil, que ainda hoje se observa nas feiras urbanas, e que representa mais uma forma de extorsão dos grupos socialmente discriminados – negros e pobres.

Os membros da comunidade, no passado, foram dependentes das grandes plantações de tomate – que eram industrializadas pelas fábricas – e do trabalho oferecido pelos fazendeiros, assim como, dos roçados em terras arrendadas, o que se observa até os dias de hoje. Os produtos mais cultivados são: milho, feijão, jerimum e mandioca. Os cultivos se iniciam no verão, estendendo-se entre setembro e janeiro, com o preparo do terreno; de janeiro até março é o plantio e a limpa; e de maio a julho é a colheita.



FOTO 16 – Moinho de ralar o milho (Foto de Juscélio Arcanjo, julho/2002)

A mandioca merece cuidado ao longo de todo o ano. O preparo da farinha é feito na casa de farinha da Associação dos Agricultores do Sítio Serra da Cruz. Obtém-se, como parte da produção, a macaxeira de mesa para o consumo da família, a goma e a massa para a tapioca e o beiju, tanto para venda como para o próprio consumo. Um ano ou outro em que a produção é maior, proporciona a compra ou troca por algum animal doméstico. Além do trabalho no roçado, alguns se aventuram na lida com o gado, corte de capim, broca de mato, feitura de cercados, atividades sazonais que coincidem com o período de estiagem ou período próprio a cada atividade.



FOTO 17 - Casa de Farinha da Serra da Cruz
(Foto de M^a Lúcia Alves da Silva, outubro/2003).



FOTO 18 - Fabrico da farinha (Foto de M^a Lúcia Alves da Silva, outubro/2003).

A comunidade não possui espaço próprio para o plantio, a única exceção é a de Erivaldo, filho de Maria de Lourdes, que possui uma porção de terra própria, longe da comunidade. As relações de trabalho, como já referido, se desenvolvem com base nas relações de parentesco matrilinear, características do grupo, sendo a participação de todos distribuída nas diversas atividades de subsistência. De acordo com a necessidade as mulheres e as crianças participam da lida no roçado, seja no plantio, na manutenção ou na colheita. Segundo Bandeira (1988),

As relações de parentesco dominam a vida social em torno das circunstâncias. (...) O parentesco é também um dos mais importantes componentes das estruturas de distribuição e consumo, mecanismo fundamental dos princípios de solidariedade e reciprocidade em que a comunidade se funda, se sustenta e se mantém (p, 155).

Muito embora alguns tenham recebido um lote de terra através do MST, as relações de trabalho ainda se reproduzem na atualidade, condicionando os membros da comunidade às mesmas situações de exclusão social a que foram submetidos os negros, pós-Abolição. A invisibilidade imposta pelo poder público é evidente diante da negação do acesso à terra e da falta de infra-estrutura básica de que carecem os moradores da comunidade. A sujeição às poucas oportunidades oferecidas pelos “donos da terra”, mantendo-os submissos aos meios de produção controlados pelos fazendeiros.

As atividades na comunidade desenvolvem-se ao abrigo do modo de produção doméstico. Em outras palavras, a comunidade se organiza mediante a organização social da agricultura familiar, tendo como parâmetros a produção para o consumo e subsistência. Como

muitos autores observam, “o grupo doméstico se caracteriza por padrões de coabitação, comensalidade e cooperação” (Bandeira (1988, 156),

O princípio da reciprocidade que estrutura as relações de produção também é determinante nas relações de consumo. Como afirma Bandeira (1988, p.173), “o direito ao alimento é, como o direito à família, inalienável a todos os membros da comunidade”. Os membros da comunidade buscam, nos sistemas de “coabitação, comensalidade e cooperação”, soluções para produzir os meios de subsistência, pois, o que se produz e o que se ganha não são capazes de suprir todas as necessidades. O plantio de feijão, base da alimentação, não supre a necessidade do ano. Diante das dificuldades, vende-se parte da produção para aquisição de outros alimentos ou bens de consumo, o mesmo acontecendo com o milho e a mandioca. A criação de animais - porcos e galinhas – é pouco significativa, pois só alguns possuem um pequeno número. Eles são criados soltos no entorno das casas e cada um cuida e reconhece os seus. A caça, de aves e pequenos animais, é outra atividade que supre a necessidade de consumo de proteína animal, realizada durante a travessia da roça ou nas horas de folga.

A produção não gera excedente, o que obriga, nos períodos de escassez e na falta de trabalho no alugado, aos moradores se ajudarem de acordo com a necessidade e disponibilidade de cada um. Esse comensalismo reforçado pelas relações de parentesco se configura como um importante fator de coesão grupal. Outra forma de cooperação acontece de fora para dentro, através de ações assistencialistas por parte de pessoas que se sensibilizam com as precárias condições em que a comunidade se encontra.

As dificuldades, durante anos, foram se acentuando devido à escassez de trabalho. As fábricas fecharam, os fazendeiros deixaram de criar gado, mantendo só o pasto e um número reduzido de animais. As terras das grandes propriedades foram desapropriadas para assentamento do MST, ficando, por fim, basicamente, a manutenção da comunidade dependente das aposentadorias, pensões e dos programas sociais mantidos pelo Governo Federal. Mais uma vez, as relações de parentesco se apresentaram como um fator aglutinador e persistente da estrutura social, emergindo, daí, características peculiares das “terras de preto” como fator característico de uma identidade compartilhada, que se afirma, contemporaneamente, como símbolo de ressurgência étnica e política em torno do processo de luta quilombola.

7.2 Alteridade, cotidiano e estrutura social.

Estar na terra é um processo que pressupõe o uso comum realizado pela comunidade de pessoas que ocupa aquele espaço, cotidianamente. Portanto, este ato enseja a possibilidade da identificação deste cotidiano como pré-requisito de um longo processo histórico que culminou com as disposições constitucionais de 1988.

Neste sentido, entendemos que o cotidiano da comunidade ora sob exame está estreitamente relacionado a um território, que, como espaço de sociabilidade⁹³, tece as relações sociais em torno, principalmente, das relações de parentesco. Vale destacar que a noção de espaço aqui utilizada não se limita, necessariamente, ao espaço da terra ocupada, mas a todo aquele espaço propiciador da reprodução e permanência do grupo no local de estabelecimento, onde são construídos os vínculos identitários.

Os “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (Gueertz, 1989, 24) nos possibilitam dialogar com o estranho, com o diferente, com a cultura do “outro”. Tende a se estabelecer de forma a legitimar a posição do mais forte sobre o mais fraco, e, dentro deste contexto de articulação simbólica de significados compartilhados. Dessa forma, é possível perceber as construções de “estratégias” de relações de força, assim como, de “táticas” que reforçam a performance cotidiana da “trampolinagem⁹⁴”, dos combates e dos prazeres (Certeau, 1994,46-47) elaborados dentro da cultura própria do grupo. Portanto, será “através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação” (Gueertz, 1989, 27). Desse modo, as relações do dia-a-dia (trabalho, vida social, política, economia, religião, conversações, etc) são partes da gênese identitária da comunidade gestada no território do cotidiano, estabelecendo uma “circularidade cultural⁹⁵” e diversificada através do tecido social que não mais se limitará ao espaço da comunidade.

⁹³ A noção de socialidade é utilizada de acordo com a acepção desenvolvida por McCallum, que a define em contra-distinção à ‘sociabilidade’ (McCallum 1998). Ela assim resume as duas noções: o primeiro – socialidade – se refere à produção constante de relações sociais de cunho morais, ou seja, valorizadas moralmente, no ‘interior’ de uma comunidade (Kaxinauá, no caso). O foco principal é a vida diária que gira em torno da busca de harmonia entre co-residentes, e a ênfase analítica repousa na produção e na reprodução. O segundo – ‘forma de sociabilidade’ – enfatiza as relações com o exterior, que transcendem o doméstico, e a vida diária, privilegiando as atividades econômicas e políticas extra-locais e/ou super-naturais (McCallum 202: 1).

⁹⁴ Para Michel de Certeau (1989, 79), a “trampolinagem” enseja um conjunto de práticas cotidianas representativas de um “jogo”, onde se encontram presente forças desiguais da “cultura popular”. Estas práticas se opõem ao processo de assimilação quando buscam se contrapor por manobra, a exemplo das acrobacias dos saltimbancos na arte do trampolim, de “rapazaria, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais”.

⁹⁵ Carlos Ginzburg, trabalha o conceito de “circularidade cultural” em “Queijo e os vermes” (1987) – relatos de um processo da inquisição sobre o cotidiano de um moleiro no final da idade média, e, analisa o conceito de “circularidade”, de forma teórica, em “Mitos, Emblemas, Sinais” (1989, 63,64), constituindo, de forma crítica, às atitudes dos historiadores que buscam ver nos documentos o que já sabem por outras vias e que pretende demonstrar. Assim como as obras de arte são testemunhos sem mediações – sobre uma mentalidade e a vida

Dentro desta perspectiva, vamos procurar viajar entre o passado dos relatos orais e o presente observado através das nossas idas e vindas ao campo de estudo. Entendo que o território do cotidiano é multiforme e dinâmico, e que os acontecimentos diários não se inscrevem, de forma elaborada, em textos escritos, nem tão pouco, constituem uma rotina que não contenha diferenças ou contradições, mas que, ao contrário, é composta por permanências e mudanças. O mundo da regra, da busca da perfeição e da norma se contradiz com a incerteza que se estabelece na transgressão do domínio do “outro”.

A ocupação da terra, para os membros da comunidade, cotidianamente ocorreu através de estratégias de sobrevivência, relações de trabalho, relações de compadrio, na lida, no trato com os animais, na escola, na religiosidade e nos momentos de diversão e lazer, que se constituíram através do movimento e da ação entre as fronteiras sociais e interétnicas. A alteridade que se constrói no cotidiano, é resultado da determinação do lugar do sujeito social na estrutura social, que se reproduz nas diversas relações de poder estabelecidas entre as classes, desde os tempos coloniais. Estas relações que tiveram seu modelo bem estratificado no período escravista, determinando posições de mando e subordinação, cercearam o sentimento de ser e pertencer, obstaculizando, simultaneamente, a construção de uma auto-estima do negro no Brasil.

Desde as origens da comunidade, seus membros foram compelidos ao enfretamento da vida, lançando mão de diversos expedientes para assegurar a subsistência. Quando chegou à terra que ficou conhecida como: “O Osso”, Manuela, ‘a matriarca’, trabalhou lavando roupa - *“Minha vó Manuela criou os filhos dela aqui, e lavava roupa pra Clodoaldo, Gilga, Aura. Eu era pequena!”* (Antonieta) - para os vizinhos. Esta atividade produziu interação com o cotidiano do mundo do “outro”, não obstante não alterasse as relações caracterizadas pela grande distância social. Nessa época havia poucas casas na comunidade, conforme Maria José, *“só era elas duas, minha mãe, minha vó e Telvina -, minha tia”* (08/04/02), o que possibilitava cultivar algumas verduras: *“o que tinha ali era muito coentro, cebola que mãe plantava, tinha um barreiro muito bonito, na frente da casa dela”* (Antonieta).

As crianças, desde tenra idade, começavam a trabalhar no roçado, quer fosse de algum parente, “de alugado” ou prestando serviço para algum fazendeiro. Eram dias de muita dificuldade, que requeriam o estabelecimento de estratégias que suprissem as necessidades.

afetiva de uma época talvez remota”, a “circularidade da interpretação” dos testemunhos orais e da observação participante nos possibilita uma oportunidade de análise do que acontece no cotidiano de uma comunidade, refletida na relação entre a “cultura das classes subalternas e das classes dominantes”, ou seja, a cultura como determinante das relações de poder entre as classes/grupos e seus membros, e que, no caso em estudo, reflete as relações de opressão, exclusão e invisibilidade sofridas pelos negros no Brasil – africanos, afro-descendentes e afro-brasileiros. Como afirma o autor, “a consciência pesada do colonialismo se uniu assim à consciência pesada da opressão de classe” (1987,17).

Para Etelvina, cuja família não constituía um modelo de família nuclear, uma outra dificuldade se interpunha, isto é, a incompreensão do marido para com as necessidades básicas dos filhos, como já vimos, uma vez que não coabitava com a mulher e os filhos. Muitas vezes, como assinalamos anteriormente, fazia-se necessária a adoção de uma atitude enérgica para que ele suprisse a carência alimentar dos filhos. Como observamos na entrevista de Maria de Lourdes, sua filha:

Hô José! tu num tá vendo que não tem comida dentro de casa pros meninos, ta vendo aqui é muito menino, o que é que se vai fazer sem ter o que comer para dar aos meninos, tu num tem mandioca rapaz, arranca um menos dois sacos de mandioca e traz promode se relar, pra fazer bejú. Que eu trabalhava muito alugado, fazia empreitada e tomava dinheiro emprestado. Eu andava com meus filhos, para trabalhar, para cima e para baixo, era assim se eu quisesse trabalhar (Maria de Lourdes).

Como veremos, em seguida, a experiência de Ademar corrobora que a precariedade das condições materiais compelia ao trabalho prematuro, ao tempo em que determinava a necessidade de levar os filhos para o local de trabalho, por não ter com quem deixá-los. No caso de proles numerosas, como ocorreu com Maria de Lourdes - *“dezessete aborto, eu abortei, foi dez filho de tempo”* - as dificuldades se acentuavam. Famílias com grande número de filhos eram comuns até bem pouco tempo, tendo lugar, nos últimos anos, redução para uma média de 3 ou 4 filhos, como já vimos na seção *“família e parentesco”*.

As condições era muito ruim, eu comecei a trabalhar novinho, com 7 anos, era muito menininho pequeno, aí meu pai saia pra trabalhar, ali no caminho da serra, era ali na casa de Romildo, de Genildo pra cima, aí uma ladeira assim, aí meu pai, eu pequenininho pegava eu, levava eu pra roça, aí quando chegava eu ia trabalhar, com uma enxadinha com cabim deste tamanhinho, eu botava aquele roçadinho deste tamanhinho, num dava, num sabia trabalhar, plantava junto demais, muito na cova, aí nem dava (Ademar).

Mesmo nos tempos dos plantios e funcionamento da Fábrica Peixe, muitas vezes não havia o que comer, não restando, em certas ocasiões, alternativa senão se alimentar só de tomate até o final do dia. Quando, então, se adquiria, *“por conta”*, no barracão da fazenda, alguma coisa para levar para casa. No caso de haver algum pouco dinheiro em espécie, era possível adquirir alguns produtos nos botecos dos sítios:

a gente trabalhava nos plantio, quando era para trazer alguma coisa para casa nós tinha que tirar um vale para comprar uma ferinha. Nós comprava assim, quando tinha dinheiro, tinha vez que a gente passava fome assim de noite! Aí tem assim uns boteco pra vender bolo, pacote de bolacha, pão. Aí tinha vez que eu comprava assim, cinco pão, seis pra trazer pra casa, aí depois eu comprei uma mochila de bolo, eu vou dar a cada um de vocês um pedaço, eles ficava calado, eu partia um bolo deste tamanho de latinha de pescada, partia um pra dois cada um, um pedaço. Eu sempre não se esquecia de trazer nada pra casa não, por causa de mãe, porque ele não tava nem aí (Maria de Lourdes).

As anotações do barracão⁹⁶ não eram consideradas honestas, razão pela qual o peso da produção de cada um e o consumo anotado na caderneta suscitavam desconfiança da parte dos trabalhadores. Dessa forma, para compensar a suposta falta de honestidade dos controladores, alguns faziam uso de certa *“trampolinagem”* que ajudava a *“aumentar”* o peso da produção, pois eles supunham que o peso era desonesto - *“um gerente, veio um gerente. O povo dizia que era um gerente, e aí viu que tinha gente que tava apanhando o tomate e botando pedra dentro das caixas, para desgraçar os dentes das máquinas”* (Maria de Lourdes). A estratégia compensatória utilizada, assim como as tentativas de acarretar prejuízos para o detentor dos meios de produção, mediante a introdução de pedras nas caixas de tomate, constituíam sinais inequívocos de insatisfação com a exploração do sistema fabril.

Os botecos instalados nos sítios, funcionavam como válvula de escape nos momentos de absoluta falta de alimento em casa, pois, regularmente, a aquisição dos alimentos era feita nas feiras. A falta de dinheiro não impedia a compra, pois, aí também eram adotados os mesmos procedimentos, e, talvez, as mesmas artimanhas utilizadas no barracão da fazenda, isto é, o apontamento dos itens adquiridos no denominado caderno de contas. A transação comercial fazia-se por conhecimento ou por confiança através das relações de compadrio.

Compadre Manoel Rodrigues lá em cima, ele vendia e eu trabalhei com compadre Manoel Rodrigues e comadre Iraci, madrinha de Vera. Aí eu comprava um queijo, comprava dois litros de farinha, ela me vendia. Eu dizia: eu quero um litro de feijão. Um litro de feijão dá pra quê? Dá muita coisa, dá para ir fazendo uns chazinho de poço. Aí eu digo: sim eu quero que a senhora me venda também um quilo de arroz, prumode eu fazer lá umas aguinha quente pra mãe dá os meninos (Maria de Lourdes).

A interação com os de fora, fazia-se mediante estratégias de sobrevivência com base na cumplicidade das relações. Dessa forma, procurava-se driblar o dia-a-dia com *“receitas”* que ensejassem atender a todos e fazer com que a comida perdurasse. O feijão - o jeito era fazer um *“chazinho de poço”* -, e com o arroz - uma *“aguinha quente”* -, ou seja, o feijão tinha mais água do que caroço, ao passo que o arroz era só caldo. Artimanhas conscientes que visavam a construção de um ambiente solidário, mesmo que não resolvesse por completo a questão da fome.

As precárias condições de trabalho e moradia acarretavam problemas de saúde, em geral mal resolvidos. Os partos eram realizados na própria comunidade, por parteiras como Etelvina e parteiras de fora da comunidade, *“a comadre de mãe é que pegava a gente para cortar o umbigo”* (Maria de Lourdes). A permanente disponibilidade de Etelvina funcionava

⁹⁶ Segundo Caio Prado Jr (1994).foi uma tática bastante utilizada pelos fazendeiros de café no Sudeste do Brasil para *“reter o trabalhador livre por dívidas. Por outro lado, o baixo nível cultural da massa trabalhadora do país, tão recentemente egressa da escravidão, facilita o manejo arbitrário das contas sempre em prejuízo do empregado”*.

como eficiente mecanismo integrador com os externos *“tratavam a gente bem. A gente trabalhava pra eles, mãe fazia parto, mãe não cobrava! minha mãe era parteira. Não cobrava de ninguém”*.

A religiosidade, instrumento poderoso de coesão social e de minimização dos infortúnios, defrontava-se, em geral, com um pequeno problema. Para o encerramento das celebrações da novena não havia Padre, o que requeria viabilizar a presença de uma pessoa que celebrasse a missa. Para isso Maria de Lourdes fazia uso das doações em dinheiro, no final das festividades: *“era a finada Ceci, ela morreu lá em Mimoso. Eu pagava a ela, ela vinha no carro com o povo de Mimoso que vinha muita gente de Mimoso. Aí eu pagava a ela, aí ela vinha celebrar a missa e quem gritava no leilão era Zé Vieira”*. Resolvida esta questão, mais do que oração e diversão, os objetivos da festa se voltavam para a interação com as pessoas de fora, que se faziam presentes, a cada ano, na Novena de São Sebastião, momento oportuno para se firmarem relações de trabalho, compadrio, solidariedade etc.

O momento da celebração da novena também se constituía em momento de diversão. Além de ser uma festa religiosa, havia a festa profana, ao som dos zabumbeiros, que após acompanharem a bandeira da festa, animavam o resto da noite, tocando forró. Realizada dentro e fora da casa de Etelvina:

Acontecia dentro de casa, enfeitava o santo, a sala e enfeitava a latada pra dançarem, no fim entra no cacete e se for preciso amarra lá no pé do tambor, ali no osso onde tem essas casas, tinha dois pezão de tambor. Qualquer brabo ia pro morão. Os caba ficava amarrado até bem cedo, ou botava dentro do camburão e os homem levava (Maria de Lourdes).

Esses momentos de confraternização ajudavam a amenizar o distanciamento social com os de fora, das regiões circunvizinhas e das cidades. Os organizadores locais encarregavam-se da manutenção da ordem, tendiam a reproduzir os procedimentos senhoriais, *–amarrando” os arruaceiros –ao tronco”* do tambor. Em certas situações a polícia se fazia presente, detendo, de imediato, o transgressor e conduzindo-o na viatura. A repressão, desse modo, ocorria similarmente àquela que operava sobre os cultos afros, como vimos anteriormente o prontuário da Delegacia dos Costumes, a serviço da ordem, nos eventos e na comunidade.

Entretanto, momentos de diversão amenizavam a dureza da lida. Para Severino, *“a diversão aqui era a festa de casamento das minhas irmãs. Eu me lembro das novenas de Etelvina, eu já era casado, a festa dela era ali naquele barraco lá, encostado a Geneci, vinha muita gente”*. Casamentos esses que tiveram origem nas brincadeiras de crianças, no passado e no presente, pois ainda há uniões dentro do próprio grupo. Segundo Erivaldo e Dervaniel, enquanto os pais conversavam e se divertiam nos momentos de aproximação e fortalecimento

dos laços de parentesco em frente à casa de Maria Bezerra, eles ~~brincavam~~ [de roda] e daí saíam os casamentos entre os primos...ahahahah!... (Erivaldo)”, lembrando-se de uma cantiga de roda:

To no poço.
Quem mim tira?
Meu amor.
Com o quê?
Com um beijo. (Erivaldo).

Esses momentos são lembrados com certa nostalgia. Para Erivaldo, as novas gerações não atribuem mais significados aos costumes tradicionais, hoje as coisas são diferentes. Quando jovens, no momento de diversão ou de se providenciar a festa de casamento de alguém da comunidade, afluía o espírito de partilha e solidariedade.

aqui antes era animado, a gente se juntava, fazia uma cota comprava umas bebidas, as vezes um trazia e botava lá, e ia bebendo, dançando a noite toda, as vezes tinha uns que num sabia beber e se agitava, aí eu dizia, vocês ta tudo bem antes de beber, agora já ta sem conversa, pode parar, ou então vão pra outro canto. (...) Uma vez, no casamento do irmão de Odé, o sogro disse que num tinha condições de fazer festa, então eu fiz uma latada de vara e cobrimos de palha (Erivaldo).

Outro momento de diversão, guardado nas lembranças de Antonieta, acontecia após o dia trabalhado: *“aqui na casa de Maria José era a casa de Dinda, à tarde, na boquinha da noite, todo mundo vinha pra cá. E ali a gente brincava, e só chamava a casa de Dinda de Hotel Central, Dinda era Maria Bezerra”*. Para Antonieta, esses momentos caracterizavam-se pela oportunidade de aproveitar a juventude, *“Já namorei muito aqui no Osso... ahahahah... Ah! Eu comecei a namorar com doze anos, dez anos, comecei a namorar com dez anos!”* Os namoros aconteciam muito cedo, até hoje há uma evasão escolar muito grande devido à gravidez na adolescência e os casamentos daí decorrentes.

Nas cidades pequenas do interior do Nordeste, normalmente o ponto de encontro era em frente à parada de ônibus, em geral próxima a um hotel, e por ser um ponto de encontro chamava-se de ~~Hotel Central~~”. A referência empregada em relação à casa de Maria Bezerra deve-se à sua localização próxima à estrada, ponto de parada para conversas, brincadeiras etc.

Durante a infância, esses momentos eram divididos com as obrigações, em companhia dos irmãos e primos que se revezavam nos afazeres diários. Para Antonieta, esse tempo não é só de boas recordações.

A minha infância era de pegar leite na casa de Arnóbio, mãe teve doze filhos, o leite era comprado porque mãe lavava roupa deles, mãe ajudava na casa, Seu Arnóbio, D. Nita dava resto de comida pra trazer. O soro que fazia o queijo era o que a gente tomava café, a gente comia como comida botava farinha, botava fubá crua e era o que a gente comia. A roupa da gente era roupa de saco, vestia de saco, mãe comprava o saco furava no pescoço, na parte da manga, e ela tingia, pegava um matinho pra tingir pra ficar aquela flor no saco. (Antonieta)

A mãe dividia a atenção com inúmeros irmãos, até que certo dia resolveu entregá-la para morar com uma conhecida na cidade do Recife.

Minha mãe me deu a D. Bidú, só não fez dá de papel passado. D. Bidú era dona de um bar lá do Recife, Estrada Velha perto da detenção. Aí eu fui, fiquei com ela lá lavando os pratos, ajudava a escolher feijão, cortava carne, ela me ensinou um bocado de coisa. Aí na outra semana mãe foi e levou o meu registro. D. Bidú pegou o meu registro e rasgou, meu nome é Antônia Leite da Silva, aí ela botou Antonieta Maciel dos Santos, sobrenome dela. Eu era filha dela, não era filha de mãe, ela tirou outro registro. Eu to te dando essa data, D. Bidú tirou o meu registro, mas não é isso, é menos, ela botou de maior pra polícia chegar lá não ter problema de me prender, nem prender ela, entendeu! Aí ela rasgou e aumentou a minha idade (Antonieta).

O cenário se apresentava com o descaso característico em relação ao negro em situação de vida urbana, também reflexos advindos das condições de vida rural, submetido às atividades secundárias, aos favores, as “esmolas”. Para completar, Antonieta se tornou mãe por volta dos 12 anos de idade. A improvisação da vestimenta recorda-nos as roupas utilizadas pelos escravos, assim como a condição de empregada doméstica – antigas “mucamas” -, sob a mira das investidas do patrão, o “senhor”, e do ciúme da patroa, a “sinhá”, “mãe adotiva”, que ao perceber a gravidez da jovem questiona logo se o filho era do marido.

(...) Porque eu tive uma filha, com doze anos, aqui no Recife, eu trabalhando com D. Bidú, no bar. Aí D. Bidú perguntou assim: Nieta, essa criança que você tem é filho de Nego? Não. É filho de meu patrão, Sr. Garcia.

Negando estar prenha do marido da patroa, Antonieta afirma ser o filho do investigador de polícia. Mesmo assim, não escapou ao julgamento de ser ela a “eulpada” pela sedução⁹⁷, e, para evitar a repetição do fato ou que acontecesse com o seu marido, a patroa cuidou de protegê-lo, impondo a Antonieta - “sa filha” - a doação do filho e seu degredo para o Rio de Janeiro.

Quando eu fui para o Rio, era um motorista só. O motorista já tinha os nomes das pensões. A gente levava oito dias pra gente chegar no Rio de Janeiro. Sr. Garcia era investigador. Quando eu cheguei do Rio, não foi nem um ano, corri logo pra ver se eu pegava minha filha, a quem eu dei na maternidade, Maria de Jesus disse: ah eu num sei quem você deu não! eu descí do quarto, ela me levou uma mala de tábuas, cheia de roupa, um tamanco e eu calçada em uma sandália, aí me deu 30mil reis naquela época, era muito dinheiro, entendeu! E que eu viesse pro Rio de Janeiro que tinha uma pessoa me esperando lá. Eu não conhecia nada! e dei a menina porque eu não tive apoio nem de mãe nem de pai. Dei a menina aqui, no Recife, em Afogados. Aí eu fui, na hora que eu descí com a criança, ela disse assim: você não olha pra trás, aí eu olhei assim, é o carro do meu patrão! entendeu! Ela tomou a criança minha, deu a mala, deu um saquinho cheio de dinheiro, naquela época era “tstão” ta! Quando ela me deu a mala para eu ir direto pra Rodoviária (...)

⁹⁷ Esta é uma análise contida na visão freiriana da participação dos negros, e negras, no cotidiano da casa grande e que vai se configurar na sociedade de classes. Casa Grande & Senzala (introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil) (Gilberto Freyre, 2004. 49 ed.).

Normalmente essas relações são construídas a partir de trocas de favores e através das encomendas, presentes e ajuda humanitária. Etelvina, sempre que ia ao Recife, levava coisas do interior, ao mesmo tempo em que rezava as pessoas, comercializava as plantas medicinais e recebia doações. As regiões metropolitanas sempre se configuraram como locais de busca de trabalho, e organizavam-se por comunidades do interior ou de outras regiões. O princípio da origem comum, das relações afetivas, de parentesco, de solidariedade, tem estimulado essas migrações.

levava casca de pau e plantas para fazer remédio; em Recife eles iam lá perto da Estrada dos Remédios; algumas encomendas: ovos, galinha; vendia as coisas, entregava as encomendas e rezava no povo que iam pedindo, enquanto ela ficava rezando eu ia entregar as coisas; viajava no ônibus da Realeza, sem pagar, tinha um motorista que namorava com uma prima minha. Às vezes ia de trem, porque era mais fácil levar as coisas, nos ônibus as vezes o fiscal queria jogar os bicho fora, mais vô nem era mole não, brigava mais num descia não. (Erivaldo).

A fala de Erivaldo, além de descrever as astúcias de Etelvina, sua avó, num jogo de manobras que visavam se contrapor às exigências das empresas de transporte rodoviário e ferroviário, descreve também todos os objetos que interligavam a cultura do interior com a da capital.

A feira não era só ou mais um ambiente de trabalho e troca de experiência. Os primos e primas, apesar das condições em que se encontravam - pessoas negras no mundo dos “brancos”, submetidas a preconceitos - utilizavam aquele momento para serem crianças e adolescentes com suas “rampolinagens”, paquerar e namorar:

Aí eu fui com mãe numa terça-feira, em Pesqueira, mãe deixou o balaio, a gente dormia até na Prefeitura, na porta da Prefeitura, a gente só dormia na rua. Em Arcoverde era a mesma coisa, dia de feira, agente ia na sexta-feira, que a feira era no sábado, a gente dormia na porta da Prefeitura. (...) chegava, enquanto eu ia pedi esmola, mãe ficava por ali na casa de uma moça pra lavar prato, entendeu! pra gente ter uma comidinha. O que eles te dava era feijão, a feira era na rua! em Pesqueira era na rua, por que agora é dentro dos mercado, dos sacos de farinha. Entendeu! pedia eu, era Três: Eu, Maria Josefa, Caboquinha e Célia de Quilara que ta lá no Rio -, nós para pedir esmola. Quando era de tarde nós vinha com um saco assim de farinha, outro saco de feijão, resto de comida dos hotéis que agente pedia. Lourdes é que não queria ir pedir esmola. Cá mãe mandava: não vou mesmo. Um dia que a Lourdes foi aí a mulher roubou Lourdes, a mulher prendeu Lourdes dentro de casa pra não deixar Lourdes vim, queria ficar com ela! Num tinha as mulher que fazia a feira, a gente se oferecia pra levar a feira pra casa, com aqueles balaio na cabeça, já tava maiorzinha. Aí Lourdes foi... não sei quando foi que Lourdes tinha cobrado! a mulher vou buscar o dinheiro, aí fechou o portão, prendeu a Lourdes lá, não você daqui não sai pra lugar nenhum, você vai ficar pra mim. Lourdes se esperneou, até que Lourdes saiu! Mãe ficou doida procurando Lourdes. (...) Era muita gente, eu ia com as meninas pra gente namorar. Eu, Lourdes, Luzinete, Quilara,... (Antonietta).

As dificuldades eram significativas, o ambiente urbano era um novo tipo de “quilombo” a ser desbravado, um território que continha os ditames da sociedade estratificada com suas relações sociais bem estabelecidas. O lugar social que eles ocupavam neste ambiente era de subalternidade, de servir ao “outro”, de submeter-se a pedir esmola, carregar

balaio de feira, lavar pratos. Ainda havia aqueles que se achavam no direito de “prender”, de forçar o “outro” a ficar sob o seu domínio. Nós estamos nos referindo ao do final do século XX!

Ao final do dia, era chegada a hora de retornar para casa, momento que demandava o emprego de táticas para driblar as despesas com o transporte de trem. Um encontro com a determinação do seu lugar social, da sua categoria de raça/cor no olhar e na voz do “outro”.

Quando o trem vinha, as vezes nem comprava, pegava um bigú atrás do trem, no último vagão né, aí eu corria pequenininha, o trem parado, ficava ali, quando o maquinista vinha pedindo os bilhetes né (me lembro como hoje): o que você tá fazendo aí sua nega? Ah! desce! desce! desce! aí eu botei pra chorar, porque o trem tava saindo, ele queria que eu descesse. Mãe escondida, Luzinete e Quilara escondida, debaixo da saia de minha madrinha Quilara. Pra só pagar só mãe, mãe e madrinha Quilara, entendeu!. e a gente fica debaixo da saia delas, enquanto eles pegavam os bilhetes... o cara vem aí pedindo os bilhetes! A gente corria pra debaixo da saia de mãe e madrinha Quilara. Antigamente era aquelas saia redonda, era muito pano, não é como a gente...era de todo tipo de cor. Pegava o trem e saltava aqui em Mimoso. De Mimoso a gente subia, subia a pé. (Antonieta)

As vestimentas ocupavam um papel, mais do que estético, estratégico, a artimanha de burlar a compra da passagem, assim como o de emendar retalhos de diversos tecidos e cores, muitas vezes frutos de doações recebidas das pessoas. Nesse tempo as costureiras autônomas ocupavam um maior destaque na confecção de roupas, e doavam os retalhos que sobravam, pois ainda não sofriam concorrência acirrada das fábricas de confecção.

Não era só da experiência da vida que se esperava o aprendizado; os membros da comunidade buscavam na escola os conhecimentos sem os quais seriam relegados às funções subalternas da sociedade, muito embora significasse um novo ambiente de luta contra a discriminação e o preconceito. Para Antonieta, era um constrangimento constante participar daquele universo dos brancos, mesmo que fossem parentes: o tio, que era “moreno”, casado com uma mulher rica e “branca”, que contrastava com o lado pobre da família, oriundo do “Osso”; a professora, negra, mas que atendia quase exclusivamente aos brancos.

Quando a gente ia pra escola tudo de roupa de saco. As filhas de Tio Euclides, irmão de meu pai, que a escola era lá embaixo, sempre vestia melhor do que a gente, meu pai nunca teve nada, mas Tio Euclides casou com uma pessoa que tinha dinheiro, D. Joana que tinha vaca. Aí a gente ia pra lá, as meninas de Tio Euclides não queria ficar perto da gente. A escola era lá, D. Ceci vinha de Mimoso dar aula aqui, ela dormia, quando era no sábado ela ia embora. Eu nunca esqueço, quando chegava na casa de tio Euclides, eles era tudo branco, porque Tio Euclides era moreno, mas D. Joana era Branca, os filhos puxou tudo a D. Joana. Aí as meninas disseram “lá vem as negas de Tervina” – só tratava a gente assim. D. Ceci botava as letras no quadro, a gente não entendia nada, mas rabiscava. Entendeu! Ela só ensinava melhor os brancos, os negros não, e ela era negra! Morava em Mimoso. Ela ensinava a uns e a outros não, só ensinava os brancos. Pedro de Amaro, Zé de Amaro, Filho de Zé de Sena, Tião de Zé de Sena, as meninas Mida, um bocado de gente lá do agreste ela só procurava a tratar deles, agente não (Antonieta).

Realmente, as condições de vida e de relacionamento não eram das melhores, a pobreza determinava o distanciamento social, podemos dizer que até uma certa repugnância - “*A gente passava na porta dele, pensava que a gente ia pedir alguma coisa, comida, essas coisas assim, que a gente era pobre, pobre mesmo, eles fechavam a porta*” - por parte dos -outros”. Ela está se referindo à casa do Tio, onde só havia uma prima que procurava amenizar esse distanciamento, “*a única pessoa que não fechava a porta era Socorro, a filha dele, a mais velha, Socorro pegava as coisas dentro de casa pra dar a gente*” (Antonieta).

Mesmo nesse cenário de descaso, nem tudo era tristeza. As crianças recorriam ao lúdico para superar as diferenças sociais. O universo infantil, fase em que a criança vislumbra o que as outras têm e às vezes não entende porque não possui as mesmas coisas, passando a questionar os pais e conhecidos. Ao mesmo tempo, são capazes de superar até mesmo a baixa-estima dos adultos com atitudes de aceitação, próprio do universo mágico infantil.

Brincava de cabo de vassoura, ali por dentro do mato, tirava o marmeleiro, esse negócio que vocês faz vassoura! Aí Laurita raspava e enrolava um pano na cabeça do pau, pra gente dizer que era cavalo, entendeu! A gente saía correndo por essas casas todas, tudo a cavalo. A gente fazia de cabo de vassoura o cavalo, boneca! A gente não tinha. Sabe como era a boneca da gente? Um sabugo, Laurita enrolava um pedacinho de pano em um sabugo, aí a gente ficava com aquele sabugo, intê pra escola a gente levava. Enquanto as meninas levavam boneca a gente tava com sabugo, parece mentira! (Antonieta)

Enquanto as outras meninas possuíam seus brinquedos, as meninas do Osso usavam a criatividade e se deleitavam em brincar nas frentes das casas e na escola, extrapolando seu espaço territorial. Superavam as diferenças com a criatividade. Elas conseguiram, assim, fazer do cotidiano dos tempos de criança, momentos únicos. Até parece que estavam mostrando ao mundo das desigualdades sociais, que a diversidade dos valores humanos e das coisas está além do ter e do poder.

Outro momento de enfrentamento e superação das adversidades da vida pode ser observado entre os adultos, ao edificarem uma nova casa de barro, através dos laços de parentesco e de solidariedade, reforçando o sentimento da identidade do grupo (Arcanjo, 2002). No momento do mutirão - *tinha uns que cantava umas músicas de vaquejada, uns coco* -, o esforço se torna um entretenimento em torno da entoação de um samba na hora de pisotear o barro, que, segundo Erivaldo, era para afinar o barro, pisando e cantando assim:

Eu vi iaiá chorando
chorando eu vi iaiá
Eu faço que to de amando iaiá
Eu faço que vou te amar
Eu faço que to de amando iaiá
Eu faço que vou te amar. (Erivaldo)

No presente, o cotidiano reflete o que historicamente se constituiu como uso comum da terra e ocupação do espaço. O tempo mudou, a dinâmica da vida ganhou novos contornos, as gerações estão se sucedendo, o presente não se liberta do passado e o futuro se faz presente sem grandes transformações. Muito embora os membros da comunidade já comecem a refletir sobre seu lugar social, sobre a condição de ser e pertencer a um grupo étnico, a identidade se constrói através das relações sociais e através da interação entre as fronteiras, étnicas, sociais, espaciais e etc, bem como o território, produzido cotidianamente com as características próprias do grupo de origem.

Ao amanhecer, os homens se levantam e vão trabalhar após um gole de café; o dia não necessariamente resultará em ganho, pois nem sempre se tem trabalho. Quando isso não acontece se dedicam aos afazeres requeridos pela subsistência: buscar uma lenha, cuidar dos animais, consertar alguma coisa da casa ou algum instrumento de trabalho, colocar o feijão para secar – quando há o que colher -, ralar um milho. Outros vão cuidar do roçado de mandioca que é um cultivo mais perene. São poucos os que possuem um trabalho fixo, normalmente nas fazendas, cuidando do gado, transportando o leite, cortando capim, consertando cercas, brocando mato e/ou limpando mato. As propostas que aparecem são, em geral, para trabalhos temporários, chegando a ganhar por dia trabalhado uma diária próxima de R\$ 10,00.

As mulheres, normalmente cuidam dos afazeres domésticos: limpeza da casa, da alimentação, lavagem da roupa, limpeza do “terreiro” e aprontar as crianças para irem para a escola. Às vezes fazem algum trabalho remunerado, quando aparece, prestando serviços nas casas, no roçado, limpando mato e, no período da colheita, participando mais ativamente, ajudando o marido. A rotina do dia-a-dia não é muito estimulante, o ócio se faz presente, contribuindo para a baixa-estima e conversas com uns e com outros, o que estimula o consumo de álcool. As mais velhas, que já estão aposentadas, contribuem para a subsistência dos parentes próximos, pois a ajuda procedente dos programas sociais não é suficiente para a manutenção da família, assim como cuidam dos netos e bisnetos para que as mães possam trabalhar ou ir para a escola.

As crianças vão, logo cedo, para escola. Os estudantes andam dois quilômetros ladeira abaixo, no Sítio Jatobá, para estudar em uma sala de multisseriado, composta por alunos de 1ª a 4ª séries do Ensino Fundamental com idade diferenciada e também pelo critério aluno/série.



FOTO 19 – Escola de Ensino Fundamental localizada no Sítio Jatobá
(Foto de Juscélio Arcanjo, março de 2008)

O retorno se dá por volta do meio dia. À tarde, outras crianças participam dos estudos na escola do Sítio Agreste, também no Ensino do Fundamental-I, com idades mais avançadas. Ambas as escolas são mantidas pelo município de Pesqueira. Algumas crianças quando não estão na escola ou nos horários após as aulas, participam das atividades domésticas, principalmente buscando água para o consumo doméstico. Os meninos ajudam os pais no roçado ou na lida, as meninas ajudam as mães e/ou as avós.

Os jovens reproduzem, quase invariavelmente, o destino do pai, buscando trabalho logo cedo. As condições materiais impulsionam a atividade remunerada independente, devido à baixa-remuneração dos pais. Esse fato contribui, em geral, para o aumento da evasão escolar. Observamos que boa parte dos rapazes evade-se antes de completar a 8ª série do Ensino Fundamental-II. Essa modalidade de Ensino é oferecida no Distrito de Mimoso, em escola municipal. A locomoção é feita por transporte cedido pela prefeitura – um caminhão com bancos de madeira na carroceria e uma cobertura de lona na parte superior sustentada por um engradado de madeira.

As jovens, que estão sempre mais próximas dos afazeres domésticos e do cotidiano das mães, não conseguem superar as dificuldades impostas pelo modelo social no qual estão inseridas, terminando por engravidar logo cedo, na adolescência, evadindo-se da escola, similarmente ao que acontece com os rapazes, sendo elas para cuidar dos filhos e da “nova” casa – nem sempre tão nova ou diferente. Aquelas que conseguem sair para morar com familiares na zona urbana, às vezes conseguem concluir os estudos.

Na comunidade, só um jovem – Juciélio Macena dos Santos - está estudando o segundo ano do Ensino Normal Médio, no turno da tarde na Escola Cristo Rei, na cidade de

Pesqueira, superando as inúmeras dificuldades que um jovem da zona rural enfrenta. Juciélio⁹⁸ é uma figura especial, procurando superar as dificuldades familiares, pois o pai é hemofílico. Ele tem uma participação ativa na capoeira, participando de encontros, formações, ao mesmo tempo em que se posiciona contra a forma como foi organizada a Associação da Comunidade.

Os adultos tentam se alfabetizar com a ajuda de um professor contratado pela Prefeitura. Devido ao cansaço do dia-a-dia e às vezes à falta de pagamento do professor, as aulas não têm continuidade, dificultando sobremaneira o processo de aprendizagem.

Durante a labuta, às vezes alguns vêm almoçar em casa, os outros almoçam onde estão trabalhando, retornando no fim da tarde, precisando ainda se deslocarem para uma barragem próxima, nas terras de vizinhos, para o banho. Rotina de todos, pois a água que é trazida em baldes para as casas, só é utilizada para se banharem em momentos de grande necessidade, pois os reservatórios são pequenos e as cisternas não suprem as necessidades de todos. Após o banho, é o momento de colocar as conversas em dia; juntam-se perto da estrada, ou próximo de alguma casa e põem-se a confabular.



FOTO 20 – Jovens se dedicando aos afazeres doméstico no abastecimento de água.
(Foto de Juscélio Arcanjo, março/2008)

Na quarta-feira é o dia em que praticamente todos param, é o dia da Feira do município de Pesqueira. A comunidade fica um pouco mais deserta, pois este é o dia destinado a tomar as providências quanto ao suprimento de alimentação, material de trabalho,

⁹⁸ Participou recentemente da capacitação para a elaboração do Censo Educacional e Ambiental Quilombola, organizado pela Secretaria de Educação de Pernambuco e a GRE/Arcoverde, atuando como aplicador do questionário na comunidade.

estabelecer contatos diversos e de resolver problemas de ordem pessoal junto aos órgãos públicos. O transporte é feito de caminhão, um morador da região é quem faz esse tipo de atividade e cobra individualmente, inclusive da mercadoria. Já no que concerne às mercadorias de maior volume, normalmente as lojas providenciam a entrega. Aos domingos, o Distrito de Mimoso dispõe de uma pequena feira. Ele possui mercados, posto telefônico e orelhões para os contatos feitos com parentes que moram em outros estados, muito embora muitos já possuam aparelhos celulares; no entanto, a ligação do aparelho convencional possui um custo mais baixo, principalmente nos feriados e domingos, sendo nestes dias que são encontradas as pessoas em casa e se pode falar mais à vontade.



FOTO 21 – Cisterna construída pelo CEDAPP
(Foto de Juscélio Arcanjo, março/2008)

Com exceção das crianças que sempre encontram meios para brincar, as diversões e momentos de lazer acontecem às tardes do sábado e aos domingos. As crianças pequenas sempre brincam e jogam bola no terreiro próximo às casas, os jovens e adultos jogam futebol no campo do Sítio Serra da Cruz, momento de intensa interação social e simetria entre as partes.

Alguns jovens tentam manter um grupo de capoeira com o qual intercalam momentos de treinos e desânimos. Os treinos já aconteceram em Mimoso, Frexeira Velha e Ipanema – ambos Distritos de Pesqueira -, e foram interrompidos por diversas vezes, devido à distância física e à falta de apoio para manter o professor. Só resta agora encontrar uma outra alternativa para continuar mantendo o grupo coeso. A capoeira, como prática popular, tem expressão significativa na comunidade, como forma de resistência” (Bandeira, 1988, 117), na medida em que se constitui em um sinal diacrítico relevante.



FOTO 22 – Garotos jogando futebol no terreiro da comunidade.
(Foto de Juscélio Arcanjo, março/2008)

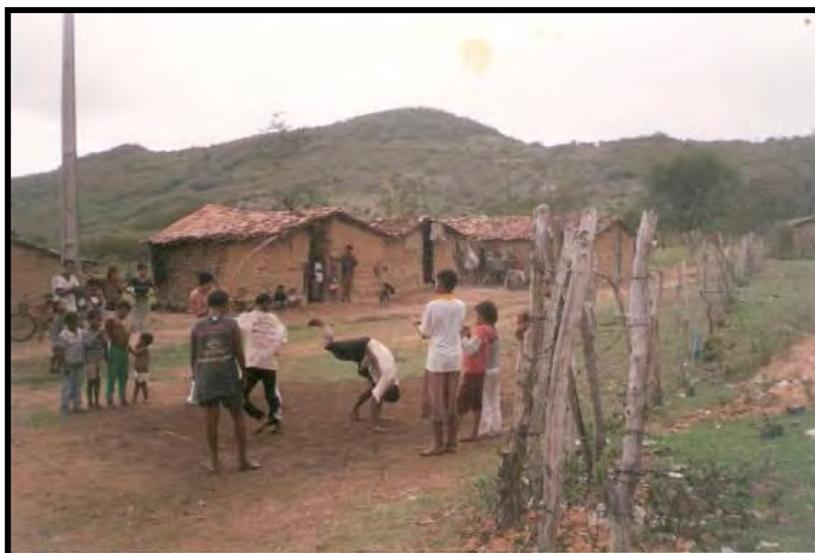


FOTO 23 – Jovens praticando capoeira na comunidade.
(Foto de Juscélio Arcanjo, março/2008)

As atividades religiosas católicas acontecem na capela do Sítio Agreste, e os membros da comunidade participam das celebrações, festas, viagens para locais de peregrinação, grupo de jovens etc. Não se pode dizer que as relações aí travadas sejam harmoniosas, mas elas são determinantes para a posição de cada sujeito na estrutura social.

Na atualidade, a comunidade vai indo como a música gostaria que fosse, –Caminhando e cantando e seguindo a canção, *somos todos iguais* braços dados ou não, nas escolas, nas ruas, campos, construções⁹⁹”, seguindo o seu ritmo, construindo o seu tempo. Pois, em pleno século XXI, até poderia ser uma realidade concreta o que enfatiza a letra da música de Geraldo Vandré, não fosse a presença das desigualdades sociais que ainda relegam as comunidades negras rurais a uma posição de subalternidade e invisibilidade, o que faz da luta do movimento quilombola, uma luta de resistência e reivindicação de ações afirmativas, por parte do Poder Público, que possibilitem o exercício da cidadania em um estado de direito às diversas comunidades remanescentes de quilombos.

⁹⁹ Ver Vitor Nuzzi, São Paulo, 27/9/2005. www.digestivocultural.com.br – Geraldo Vandré 70 Anos. Música - –Pra não Dizer que não Falei das Flores” - apresentada em setembro de 1968, diante de milhares de pessoas no Maracanãzinho, Rio de Janeiro, (...) 3º Festival Internacional da Canção, (...) Período da Ditadura Militar no Brasil. (Acessado em outubro/2008).

Considerações finais

Para aqueles que se interessam pela gênese das categorias sociais, ou pela “afirmação” (no sentido *thompsoniano*) das classes, estratos ou grupos como “sujeitos políticos”, a história do Brasil passa por um momento privilegiado, apesar da apatia, ou justamente por causa dela, que se apoderou da política convencional. Novos sujeitos de interesse entram em cena, não só por conta do crescimento de grupos e potencialização de “lutas” já existentes.

A Emergência dos “remanescentes” (ARRUTI, 1997, p. 7).

Após algumas páginas escritas sobre os registros etnográficos, a história oral e os registros da memória - no decorrer das quais procuramos mostrar o processo de formação e constituição da comunidade dos Negros do Osso -, nos propomos no encerramento desta Dissertação, buscar estabelecer uma relação entre a trajetória de Manuela e sua parentela com o que entendemos ser a construção da identidade etnoquilombola a partir de determinados aspectos sociais e culturais, convergentes com o que se denominou chamar de “remanescentes de quilombos” conforme o art. 68 do ADCT da CF/88.

Apesar de as identidades serem construídas e reconstruídas, segundo os interesses individuais e/ou coletivos, a identidade etnoquilombola dos Negros do Osso consegue surgir dentro do contexto de luta e afirmação do direito de ser e pertencer a uma coletividade. A Antropologia, recentemente, segundo Bartolomé (2006, 39), recorreu ao termo “etnogênese”¹⁰⁰ para designar diferentes processos sociais protagonizados por grupos étnicos que se percebem e são percebidos como “formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural” diferenciado, o que os caracteriza como grupo étnico.

Compreendemos que esse entendimento sobre grupo étnico se complementa com o que Vermeulen (1984, 130) definiu como a prática da etnicidade dentro de uma perspectiva situacional a partir do critério de pertença como “um sentimento de unidade e solidariedade resultante de uma cultura ou de uma história comum”.

Nesse sentido, observando a história do grupo, constatamos que existe um mito de fundação construído em torno da pessoa de Manuela, que, tendo migrado do Sul de

¹⁰⁰ Carvalho (2006, p. 2), referindo-se em nota de rodapé, aos autores que se destacaram nos estudos de etnogênese: MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. HILL, Jonathan (Ed.). History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. 1996. WHITEHEAD, Neil. Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499-1681. 1996. BOCCARA, Guillaume. Guerre et ethnogénèse Mapuche dans le Chili colonial: l’invention du soi. 1998. SCHWARTZ, Stuart B.; SALOMON, Frank. New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (Colonial Era). 1999.

Pernambuco, constituiu na zona rural do município de Pesqueira, uma comunidade em meio a grandes propriedades, onde surpreendemos uma prática de afirmação política contestatória da lógica de subordinação e subjugação do negro pelas elites do país desde a segunda metade do século XIX. Portanto, entendemos que esta nova forma de resistência encontra ressonância no passado, onde nem sempre a conquista do território representou o fim da luta, mas, pelo contrário, representou uma nova forma estratégica pela sobrevivência (CARVALHO, 2002, p.3). Dessa forma, a liberdade na comunidade evidencia um

ressurgimento contestatório correspondente ao desenvolvimento de um novo tipo de sujeito político orientado a enfatizar sua alteridade para ser reconhecido como tal. Assim, as relações das comunidades atuais com as do passado produzem-se por meio da seleção e da recriação de aspectos da memória e de traços culturais emblemáticos, capazes de atuarem como sinais externos de reconhecimento entre aquelas instâncias de poder que declararam sua extinção (BARTOLOMÉ, 2006, p. 49).

Segundo Bartolomé, isso não quer dizer que esses novos atores sociais, os quilombolas, estivessem totalmente alheios sobre a legislação em vigor. O fato de não requererem seus direitos, por muito tempo, esteve atrelado ao processo de estigmatização por eles sofrido, cerceados de seus direitos sociais e fundiários pelos grandes proprietários de terras, que, juntamente com o ideal de Estado-nação, aqui pretendido, transmitiram à sociedade a idéia da não existência social do negro.

Portanto, “Aquele lugar”! O Osso! Comumente referenciado, se impõe por nomear aquele espaço comunitário, como sendo característico de uma identidade forjada pela força do próprio nome, pelo clamor da visibilidade. Pois, o uso comum do próprio nome corresponde a formas de ‘identidades ressurgentes’, que surgem de uma demanda por terra e assistência dentro da unidade social a qual pertencem, sem, contudo, inventar o nome, mas apropriando-se de um já existente, cuja tradição oral a ele remete” (ARCANJO, 2007, p. 70-71).

A título de melhor compreensão contextual, reproduzimos parte das falas referidas em seções anteriores:

O finado Zé Mãozinha começou a chamar: Os negros da Cabeça do Osso” (Clodoaldo – pessoa de fora da comunidade).

Foi o finado Arnóbio que botou o nome do Osso, é ali, é o fim do jatobá e começo da Serra da Cruz (Maria de Lourdes).

Essa terra dali do Osso (Maria de Lourdes).

O chão de casa era só essa parte do Osso (Severino).

A especificidade do lugar é ressaltada quando usada para denominar o espaço do “outro” – categorizando-os como “os negros da cabeça do osso”; delimitando fronteiras¹⁰¹, “é

¹⁰¹ Segundo Bourdieu (1998, p. 115), “a fronteira, esse produto de um ato jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta”, ou seja, ela é determinante no sistema de classificação da “relação de forças materiais e simbólicas”.

o fim do Jatobá e começo da Serra da Cruz” –, por pessoas de “fora” da comunidade. Ao mesmo tempo essa definição é utilizada pelos de “dentro” para afirmar a propriedade e/ou a posse, realizada por Manuela, “essa terra dali do osso”; determinar a distribuição geográfica das habitações – “o chão de casa era só essa parte do Osso”. Observa-se que essas especificações ajudam a entender a construção identitária daqueles que ali residem, afirmando e reafirmando seu lugar social e dando ênfase à identidade étnica e cultural.

Para Poutignat, essas definições não podem ser analisadas separadamente, nem tampouco desprezadas, pois correspondem a definições “exógenas e endógenas”, situadas numa “relação de oposição dialética, ligadas entre si”. Conforme o autor:

Um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exo-definição. Esta relação surge em toda sua complexidade por meio dos processos de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem aos outros nomes étnicos. Em todas as abordagens que fazem da identificação mútua, o traço constitutivo da identidade étnica, a produção e a utilização dos nomes étnicos representam objetos de análise particularmente importantes para elucidar os fenômenos de etnicidade, uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico (POUTIGNAT, 1998, p. 143).

Esses critérios de nomeação utilizados pela sociedade envolvente, dominante, reforçam o lugar social e os estereótipos sobre os grupos minoritários e socialmente excluídos na dinâmica social. Ao mesmo tempo, também reforçam o exercício da etnicidade pelos membros desses grupos, a ponto de ajudar a se perceberem a partir do olhar do “outro”, dentro do processo de nomeação e categorização enquanto pertencentes a determinado grupo étnico.

Normalmente, o que se observa é uma remissão a um ancestral comum, como referência à emergência das comunidades remanescentes de quilombos. Fruto da cultura da diáspora, elas reelaboraram estratégias de sobrevivência, buscando estabelecer-se em outras terras. Esse processo de (re)ocupação espacial em busca da sobrevivência se constituiu em torno da manutenção do núcleo familiar e consangüíneo, como observamos no processo migratório realizado por Manuela, dando origem à comunidade. Conforme destacamos na quarta seção desta dissertação, essa forma de organização social seguiu o modelo matrilinear:

Ela veio dos escravos, mãe, pai, não foi bem daqui, veio mocinha, casou com pai, ficaram aqui, teve doze filhos. Mãe velha veio de lá, de Canhotinho” (Antonieta)
Ela nasceu no Sul de Pernambuco, pro lado de Serra Grande, Catende, perto de Quipapá... Manuela veio de lá, naquela época mais ruim, aí eles se mudaram aqui pro Sertão, aí ficaram o tempo todo, até que terminou o resto da vida (Ademar).
Veio mãe, pai e os outros filhos. (...) Foi mãe quem contou. (...) É por causa de uma terra, que tinha aqui uma terra da finada Manuela que era mãe de mãe. A minha vó! (Maria de Lourdes)

Observa-se que essas novas formas de ocupação territorial coadunam com o surgimento de muitas outras comunidades tradicionais, configurando-se como novos processos de etnogênese¹⁰² na América Latina, de povos indígenas e afro-americanos, que –integradas por migrantes ou seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciarem de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua auto-definição social, cultural ou racial” (Carvalho, 2006, p. 40), e que guardam referências relativas ao encontro dos grupos –negros e indígenas”.¹⁰³

A crença na origem comum presente na consciência do grupo possibilita compreender a forma unilinear de organização social centrada na descendência de Manuela. Conforme a descrição da seção *Família e parentesco*, entendemos que a formação familiar matricentrada fortaleceu um sentimento de descendência matrilinear, conformado por relações exogâmicas e endogâmicas.

Minha vó era do Sul de Alagoas. Minha mãe e minha vó, Telvina era minha tia (Maria José);
Manuela e Etelvina,... a velha – minha vó, a finada Manuela (Ademar);
Eu nasci e me criei aqui. A minha vó veio do sul (Severino);
Mãe Velha – era Manuela(...) minha mãe era Etelvina, e tinha Ti Gato, Masonilo e Maria Bezerra. (...) aqui era gente, uma casa acima da outra (Antonieta);
Manuela que era mãe de mãe, a minha vó! (Maria de Lourdes);

A matricentralidade é preponderante enquanto instrumento de coesão social e exercício da etnicidade. Ela é capaz de articular as diversas formas de interatividade, material e simbólica. Oriunda do Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas, os netos de Manuela guardam na lembrança a trajetória empreendida pela avó, –em busca de umas terras que tinham por aqui”. A casa, espaço social de seus descendentes, se configurava, na percepção de Manuela, –mãe velha”, como símbolo de união comunitária dos laços consangüíneos definidores da linhagem matrifocal, –*Aí falava com Mãe Velha. É, meu filho, faça sua casinha aí, pegue um lugarzinho aí e pode fazer a sua casa...*” (Amaro). Daí por diante consolidou-se uma comunidade de sangue e étnica, em torno das linhagens de Etelvina com Maria de

¹⁰² Entendendo que –as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa” (BARTOLOME, 2006, p. 40); e –não aludem apenas à emergência física de um grupo social diferenciado, senão que se refere também, e principalmente, a processos de transformação social pelos quais passa um agrupamento humano, não apenas politicamente, mas também em termos de definição de identidade, seleção e incorporação criativas de itens adventícios (ver BOCCARA, in.: Carvalho, 2006, 3)

¹⁰³ Observa-se a interação entre povos negros e indígenas na obra Organizada por Renato Athias (2002). Povos Indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito. (2007) onde constam trabalhos de Fialho, Athias, Cunha, Arcanjo, Secundino, Neves, Souza, Cavalcante, Mendonça, Silva e Medeiros, dentro de uma perspectiva de múltiplas interpretações da realidade dos povos indígenas, que em sua maioria, por serem vizinhos ou –misturados” (índios e negros), ajudam a compreender a questão dos remanescentes de quilombos no Sertão pernambucano.

Lourdes e Laurita (já falecida) e de Maria Bezerra com Maria José e Neci; Ademar, Severino e Lenite (já falecida).

Portanto, assim como para Santos que enfatiza o papel preponderante dos estudos de parentesco¹⁰⁴ para a investigação antropológica, realmente entendemos o estudo do parentesco como elemento-chave para a compreensão das relações sociais e culturais de formação de uma comunidade. No caso desta Dissertação, consideramos essas relações como eixo norteador do caminho traçado para a pesquisa e a coleta do material etnográfico. Segundo Poutignat,

quando a filiação de membros não-nativos torna-se um traço permanente e um método sistemático de recrutamento de um grupo que representa a si mesmo como uma comunidade étnica, este se dota geralmente de mecanismos culturais que permitem traçar um parentesco fictício entre os nativos e os assimilados (POUTIGNAT, 1998, p. 161).

A parentela, mesmo agindo individualmente, estabelece a ligação entre os vínculos sociais quando “ocasionalmente precisam de se entrelaçar materialmente numa dada tarefa ou apoiar-se em situações dramáticas de necessária solidariedade” (SANTOS, 2006, p.105). No caso em estudo, recorria-se à “mãe velha”, à ancestral comum, para que ela indicasse o lugar de habitação para o novo casal. Dentro do “sistema de parentesco, a residência determina a estrutura das unidades domésticas e a forma dos grupos de parentesco locais” (id. 109) se organizarem com base nos princípios da matrifocalidade. Dessa maneira,

a prova da descendência pode representar uma exigência formal imposta ao indivíduo para fazer valer seus direitos étnicos. (...) Contudo, na maioria dos casos a exibição de certos atributos que são considerados como a marca de origem comum basta por si mesma para corroborar a idéia do laço genealógico presumido. (...) Como já afirmara Weber, a crença na origem comum constitui o traço característico da etnicidade (POUTIGNAT, 1998, p. 162)

O processo de emergência identitária com base nas relações de parentesco das comunidades remanescentes de quilombos, com presunção em uma origem comum traçada através de um determinado ascendente, leva-nos a supor que as comunidades tradicionais vêm superando a estigmatização sofrida ao longo de nossa história, o que tem contribuído para a construção ou reconstrução de uma identidade etnoquilombola, ressignificada de acordo com as necessidades dos novos atores sociais.

Nas diversas formas de estigmatização sofridas pelos negros, e negras, se evidenciou um processo de tentativa de assimilação religiosa ao catolicismo popular. As práticas religiosas e a dinâmica do universo simbólico da comunidade sob exame se configuraram

¹⁰⁴ Para Santos, o sistema de parentesco designa “as relações entre indivíduos baseados numa ascendência comum, real, suposta ou fictícia e em certas modalidades de afinidade” (SANTOS, 2006, p. 29)

através das novenas, o ritual de reza e curandeirismo realizado por Etelvina, assim como através da manipulação de plantas, raízes e ervas medicinais. Todas essas práticas eram representativas da unicidade das relações de parentesco, pois toda sua trama envolvia a comunidade de sangue. Desta forma, compreendemos a importância dos laços de afinidade que são preponderantes para a realização dessas práticas. Por exemplo, a participação nas novenas faz-se à luz das relações de afinidade, seja mediante a colaboração com os “butequins” – doações para o leilão –, seja mediante a relação de confiança com aqueles que irão conduzir a bandeira. Quanto à prática da reza, a confiança torna-se fundamental, ser uma pessoa que já tenha recebido a graça, no âmbito das relações de compadrio, assim como acontece com a manipulação das plantas, raízes e ervas medicinais.

Observamos, através dos relatos orais, que estas práticas foram produzidas ao longo da formação das redes de relações sociais, tanto rurais como urbanas, associadas a uma vivência religiosa de credence popular. Em meio a esse universo simbólico destacam-se a participação familiar e as relações de amizade e circunvizinhança, estabelecidas graças à mobilidade das fronteiras étnicas e sociais.

As práticas rituais realizadas por Etelvina, como rezadeira, parteira e curandeira, testemunham a construção de relações interétnicas e sócio-culturais, oportunizando momentos de interação com a comunidade envolvente e a emergência da identidade étnica. Mesmo que não se tratasse de mobilização política da identidade étnica, evidenciava a insurgência da cultura de um grupo negro em situação de vida rural, guardada na memória de seus descendentes, presente nos relatos orais e na memória social da comunidade como símbolos de uma identidade compartilhada.

Os rituais são práticas amparadas nas tradições e que se reproduzem e ressignificam através dos tempos. Ao migrar, buscando novas perspectivas de vida, Manuela trouxe alguns traços da herança cultural dos negros e de uma possível ancestralidade africana, ao mesmo tempo em que se adaptou ao novo enclave ecológico que lhes cobrava a sobrevivência física e simbólica, dando “respostas culturais ao meio ambiente” (CARVALHO, 2006, p.40). Dessa forma, encontra-se no campo do sagrado a superação da ausência das instituições religiosas oficiais, elaborando práticas e rituais distintos dos da comunidade envolvente, que passavam a se apresentar como próprios dessa nova coletividade social.

Assim como as novenas, as rezas e o trato com as plantas, raízes e ervas medicinais simbolizaram essas práticas diferenciadoras, que funcionavam, ademais de práticas econômicas, como instrumentos de sociabilidade com a sociedade envolvente. Observa-se, na busca da mediunidade de alguns membros da comunidade, através do culto de baixar o santo,

de receber entidades pertencentes ao campo do sobrenatural, uma ligação com a religião de tradição africana incorporada à cultura afro-brasileira.

A presença de rituais e cultos afros no seio da comunidade, através da formação e legitimação do culto afro-brasileiro intitulado “Caboclo Jurandir” evidencia a origem da comunidade étnica em seu passado comum, remetendo-a a uma tradição religiosa africana, no âmbito do que Weber (2000,267) sublinha como critério de pertença a uma “comunidade”, que, sentida subjetivamente e reconhecida pela vizinhança local, estabelece outros vínculos entre pessoas distintas que podem propiciar uma ação comum. Nesse sentido, essas práticas reforçam a construção da identidade que, para Tomaz da Silva (2000, p. 9), “é marcada por meio de símbolos” que, dentro de uma perspectiva relacional, determinam o que é próprio de um povo e enfatizado por sua diferença étnica.

A relação com a terra representa uma forma de estratégia política de ocupação dos espaços historicamente negados aos negros no Brasil. A gênese contemporânea das comunidades “emanascentes de quilombos”, através do processo de territorialização¹⁰⁵ instituído pelo art. 68 da ADCT da CF/88, ampara-se no grupo de origem, constituindo-se em “elemento de visibilidade a ser resgatado” (LEITE, 1997, p. 50), com base nas relações de parentesco e luta cotidiana pela afirmação enquanto sujeito social.

A territorialidade é um processo de construção e positividade da identidade étnica e coletiva¹⁰⁶, que, ensejada por práticas sociais cotidianas, dá visibilidade ao grupo por meio da manutenção das tradições, presentes na cultura material e imaterial, assim como no simbolismo dos gestos que remetem aos costumes das antigas comunidades de senzalas, onde as mulheres procuravam manter os significados de comunidade juntos aos seus. A presença feminina na manutenção e posse da terra é significativa na formação das comunidades negras rurais, uma vez que a presença masculina se mostra inconstante devido à falta de compromisso com os relacionamentos conjugais e à necessidade de se ausentarem em busca de trabalho. Enquanto trabalhadores rurais nas grandes fazendas ou no trabalho alugado, assim como no acesso aos recursos naturais que subsidiam a luta diária pela sobrevivência, a territorialidade é complementada com os vínculos de vizinhança.

¹⁰⁵ João Pacheco de Oliveira (Revista Mana, 1998, 56) enfatiza que o termo *territorialização* é utilizado no sentido de “intervenção da esfera política que associa de forma prescritiva e insofismável, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (in.: Carvalho, 2006, em nota de rodapé, p. 17)

¹⁰⁶ Para Gusmão, com o nascer de uma comunidade “nasce também a marca de sua gente, os pretos, e a marca de suas terras como *Terras de pretos*. (...) Com ela, identifica-se o homem negro em sua “liberdade”; nela, o homem negro é identificado de modo individual e coletivo. O espaço da terra torna-se, assim, espaço de uma existência material e imaterial” (Gusmão. Herança quilombola: negros, terras e direitos. (in.: Bacelar e Caroso. 1999, 146).

A etnicidade que vem sendo vivenciada na Comunidade Quilombola Negros do Osso reflete as condições de alteridade e afirmação da condição de ser e pertencer através dos contatos interétnicos. Essa etnicidade faz parte de um contexto histórico no qual se destacam a territorialidade, as relações de parentescos e a mobilidade entre as fronteiras identitárias. Trata-se de um “processo dinâmico (diacrônico) que se desenvolveu num campo social específico”¹⁰⁷ (GLUCKMAN, 1987), no município de Pesqueira (PE), entre os Sítios Jatobá e Serra da Cruz.

Hasenbalg (1979, p. 246. apud Bandeira, 1988, 323), ao analisar a eficácia da ideologia racial, afirma que “a ausência de conflito racial aberto” inibe e evita “a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política”. Na comunidade do Osso, essa tese é reforçada na medida em que o poder público e os “brancos” em volta da comunidade, exercem uma omissão passiva, dissimulada e estimulada pelo tratamento “cordial”. Dessa forma, essas estratégias reforçam a ideologia racial de “democracia e harmonia entre as raças” (FREYRE, 1998), ao mesmo tempo que desestimulam a percepção dos sinais diacríticos da identidade étnica, dificultando a formação de princípios de coesão grupal dentro da comunidade.

Dentro desse contexto, a participação de representantes da comunidade em encontros quilombolas, a formação de uma associação, a solicitação - junto à Fundação Palmares -, do reconhecimento como remanescentes de quilombos, e, a interação com a Comissão Estadual de Articulação quilombola, em Pernambuco, contribuiu para inseri-los na “rede de emergência dos remanescentes” (ARRUTI, 1999, p. 233) de quilombos, que historicamente vem se organizando através da manutenção e ocupação dos seus territórios. Assim, inicia-se o “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1999) das comunidades negras rurais, como parte do processo afirmativo de uma identidade quilombola, não só na Comunidade do Osso, mas em tantas outras que se insurgem contra as condições de existência que lhes fora impostas, e emergem como novos atores políticos.

¹⁰⁷ Grünewald (159) in. Oliveira (Org.) A viagem de volta. 1999.

Referências Bibliográficas

- ALBERTI, Verena. História Oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro, FGV, 1990.
- ALONSO, Ana Maria. 1997. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity.
- AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta. Usos e abusos da história oral. 3ª ed. Rio de Janeiro, FGV, 2000.
- ANDRADE, Manuel C. de. Geografia do quilombo. In: MOURA, Clóvis (Org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 75-86.
- ARCANJO, Jozelito Alves. Toré, o som dos Antigos entre os Pipipã. (in.: Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito. Renato Athias (Org.). Recife: UFPE, 2007, p. 67-86.
- ARCANJO, Juscelino Alves. Construindo Políticas e Matematizando Processos – Etnomatemática e Escola Xukuru. (Dissertação de Mestrado Profissional em Gestão de Políticas Públicas) Recife: FUNDAJ, 2006.
- ARCANJO, Juscélio Alves. Negros do Osso: resistência negra no agreste Pernambucano (Monografia do curso de especialização no Ensino de História pela Universidade de Pernambuco – UPE / FFPG), Garanhuns, 2002.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Oct. 1997, vol. 3, no. 2, p. 7-38. ISSN 0104-9313. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf> (acessado em outubro/2008).
- ATHIAS, Renato. (Org.). Povos Indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito. Recife: UFPE, 2007.
- AZEVEDO, Célia Mª Marinho de. Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX. 2ª Ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- AZEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. Negros de Trombetas: guardiães de matas e rios. 2ª ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos (Org.). Brasil, um país de negros? Rio de Janeiro: Palhas; Salvador, BA: CEAO, 1999.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território Negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARBALHO, Nelson. Cronologia pernambucana: subsídios para a história do Agreste e do Sertão – de 1655 a 1678. 4º v. Recife, Centro de Estudos Históricos Municipal/FIAM, 1982.
- BARTOLOMEU, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Apr. 2006, vol.12, no. 1, p. 39-68.
- BEZERRA, Terciana Maria Lustosa Barros. O quilombo “Negros de Gilú” em Itacuruba: emergência etnoquilombola e territorialidade. (Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia). Recife, 2006.
- BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade. Lembranças de velhos. 5ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. A profissão do sociólogo. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Poder simbólico. 2ª ed. (tradução de Fernando Tomaz) Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

- BRANDÃO, M^a do Carmo. Antropologia: memória, tradição e perspectivas. V Encontro de Antropólogos do Norte Nordeste. – Roberto Motta e Antônio C. Motta - Recife, Revista Antropológicas. Ano III. Vol. 7. Série: Anais. Pós-Graduação em antropologia da UFPE, 1998.
- BURKE, Peter. –A vez da antropologia histórica”. In.: O que é história cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 44-67.
- CARVALHO, Alex Lopes de. Etnogênese mbayá-guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no vale do rio paraguai (c. 1650-1800). Revista de História e Estudos Culturais. Out. Nov e Dez/2006. Vol.3 Ano III n^o 4, p. 01-20.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. Liberdade – Rotinas e Rupturas do Escravismo no Recife, 1822-1850. Recife-PE: Universitária da UFPE, 2002.
- CAVALCANTI, Josefa S. Barbosa. Talhado: um estudo da organização social e política. Talhado. Estudos sobre a identidade étnica de uma comunidade rural. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1975. Dissertação de Mestrado/Antropologia Social.
- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. 1. Artes de fazer. Petrópolis,RJ: Vozes, 1994.
- _____. A escrita da história. 2^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CINTRA, Ivete de Moraes. Gado Brabo de senhores e senzalas. Recife, FIAM, 1988.
- CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Organização José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- Comunidades quilombolas: direito à terra (Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Fundação Cultural Palmares, Brasília, outubro, 2002.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Anais Pernambucanos 1834-1850. Recife, Fundarpe. Diretoria de Assuntos Culturais, 1985. v. 10.
- DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo: Editora 34, 192.
- Dicionário do pensamento social do século XX. STACK, in.: OUTHWAITE, William & BOTTOMORE, Tom. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 297-299
- Diversidade na educação: reflexões e experiências. (In.: Kabengele Munanga, pp 35-50). Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FANON, Frantz. Pele Negra, Máscaras Brancas. ed. Tradução de Alexandre Pomar. Porto. Paisagem. 1975. P. 35 – 44.
- FELIX. Loiva Otero. História e Memória: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: Ediupf. 1998.
- FIALHO, Vânia R. de P. Conceição das Crioulas. In.: O’Dwyer (org), Terra de Quilombos, 2002. p. 111
- _____. As fronteiras do ser Xukuru. Recife: FJN, Massangana, 1998.
- FLORENTINO, Manolo & GÓES, José Roberto. A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro c. 1790-c. 1850. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.
- FONSECA, M^a Nazareth Soares, (Org.). Brasil Afro-brasileiro. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- FREYRE, Gilberto, Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 34ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FRY, Peter. A persistência da raça. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Introdução a Metapsicologia freudiana - 2. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1991. p 29-43.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- _____. O saber local. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GILROY, Paul. O atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.
- GINZBURG, Carlos. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido. São Paulo: Companhia das Letras, 1987,
- _____. Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.
- GOULART, Maurício, A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico. 3ª ed. Ver. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Classes, raças e Democracia. São Paulo: FUSP, Ed. 34, 2002.
- GUSMÃO. Neuza Mª Mendes de. Vovó Antonica: terras de preto, terras de mulheres. In.: SILVA, Vagner Gonçalves. Imaginário, cotidiano e poder (Memória afro-brasileira; v. 3). São Paulo: Selo Negro, 2007, p. 151-177.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. (Org.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.
- I Encontro nacional de lideranças das comunidades remanescentes de quilombos titulados. Fundação Cultural Palmares, Brasília, novembro, 2002.
- JANUÁRIO, Garcia. 25 anos 1980-2005: Movimento negro no Brasil. 1ª Ed. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- JOUTARD, Philippe –Desafios à história oral do século XXI”. In. Marieta de Moraes FERREIRA, Tânia Maria Fernandes, Verena Alberti (Orgs.) História Oral: desafios para o século XXI, Rio de Janeiro, Fiocruz, 2000.
- KLIKSBERG, Bernardo. Falácias e mitos do desenvolvimento social. São Paulo: Cortes; Brasília – DF: Unesco, 2001
- LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 319-353.
- LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. 2ª ed. Campinas-SP: UNICAMP. 1992.
- LEITE, Ilka Boaventura (Org.) Negros do Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Porto Alegre – RS: Letras Contemporânea. 1997
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As Estruturas elementares do parentesco. Petrópolis, Vozes, 3ª ed. 2003.

- _____. Introdução: História e Etnologia. 1978. p.13-41.
- LEWIS, I. M. Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e Xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977. Cap. 3, pp 70-123.
- LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. Os negros da Pedra D'água: um estudo de identidade étnica. (Dissertação de mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba). Campina Grande, 1992.
- LIMA, Fábio Batista. Os candomblés da Bahia: tradições e novas tradições. Salvador: UFBA/ARCADIA, 2005.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Rebeldia e abolicionismo. – Dissertação de mestrado, 1978, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.
- MALHEIOS, Perdigão. A Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social; 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MARCONI, Marina Andrade, Antropologia: uma introdução. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2001.
- MARQUES, Ana Claudia. Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MATOS, Potiguar. Pesqueira secular: 100 crônicas da velha cidade. Recife, Santa Cruz, 1980.
- McCALLUM, Cecilia. O Conceito de Socialidade na Teoria Antropológica. Conferência para Concurso Professor Titular Departamento de Antropologia. Salvador: 2002.
- MEIHY, José Carlos S.B. Manual de História Oral. São Paulo, Loyola, 1996.
- MELO, Luis Gonzaga de. Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MENDONÇA, Caroline Farias Leal. Povo Pankará: os percursos da etnicidade no sertão de Pernambuco (In. Renato Athias (Org.). Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito. Recife: UFPE). 2007, pp. 173-194.
- MONTEIRO, Anita M. de Queiroz. Castainho: etnografia de um bairro rural de negros. Recife: FUNDAJ/Massangana, 1985.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. História oral e memória: a cultura popular revisitada. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 1994.
- MOURA, Clóvis, Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- _____. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Ática, 1988.
- MUNANGA, Kabengele, Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional *versus* identidade negra. Belo Horizonte: Autentica, 2004 .
- Município de Pesqueira. CPRM - Serviço Geológico do Brasil. Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Pesqueira, estado de Pernambuco / Organizado [por] João de Castro Mascarenhas, Breno Augusto Beltrão, Luiz Carlos de Souza Junior, Manoel Julio da Trindade G. Galvão, Simeones Néri Pereira, Jorge Luiz Fortunato de Miranda. Recife: CPRM/PRODEEM, 2005. www.recifeguide.com/brasil/pernambuco./pesqueira.html. <http://www.cprm.gov.br/rehi/atlas/pernambuco/relatorios/PESQ117.pdf>.
- NETO, Regina Beatriz Guimarães. Artes da memória, fontes orais e relato histórico. Revista História & Perspectiva, Uberlândia, (23): 99-114, jul/dez. 2000.
- NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares, in Projeto História 10. História & Cultura. São Paulo. Editora da PUC-SP. 1993.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.) Terra de Quilombos. Anais da ABA – Associação Brasileira de Antropologia. DECANIA CFCH/UF RJ, 1995.

_____. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.) A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia. Salvador: Quarteto, 2005.

OLIVEIRA, Leinad Ayer de. (Org.) Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.

ORTIS, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PACHECO, Ana Cláudia L. (In.: Afro-Ásia nº 34, 2006, ps.153-188)

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: UNICAMP, 2006.

PEIXOTO, Ívina Luciana de Moraes. Deferido o juramento dos santos evangelhos: cativos nos inventários post mortem da Boa Vista. In.: Cadernos de História. Ano 3, nº 3. BRANDÃO, Tânia M^a Pires (Org.). Recife: UFPE/CFCH. Universitária, 2005. pp. 121-146.

PIRANDELLO, Luigi. Um, nenhum e cem mil. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos/2 nº3, Rio de Janeiro, 1989.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos/2 nº3, Rio de Janeiro, 1989.

POUTIGNAT, Philippe. & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio, História econômica do Brasil. 41^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Projeto Vida de Negro. Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. Coleção Negro Cosme – Vol. III. São Luiz-MA: SMDH/CC-MA/PVN 2002.

QUEIROZ, Renato da Silva. Caipiras negros no Vale da Ribeira: um estudo antropologia econômica. 2^a ed. São Paulo: USP, 2006.

RABINOW, Paul. Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow. João Guilherme Bichl (Org). Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 1999.

ROCHA, Solange Pereira da. Na trilha do feminino: condições de vida das mulheres escravizadas na Província da Paraíba, 1828-1888. (Dissertação do Programa de mestrado em História da UFPE). Recife, 2001.

RODRIGUES, Jaime. O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800 – 1850). Campinas-SP: UNICAMP/CECULT, 2000.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Ed. Nacional, Basília; UNB. 1988.

SANTOS, Armindo. Antropologia do parentesco e da família. Lisboa: Inst. Piaget, 2006.

SANTOS, Boaventura de S. Introdução a uma ciência pós-moderna. Porto, Edições Afrontamento, 1989, pp. 168-185.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos, *QUILOMBO TAPUIO (PI):* Terra de memória e identidade. (Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Brasília, 2006.

- SANTOS, José Vandilo dos. Negros do Talhado: estudo sobre a identidade étnica de uma comunidade rural. (Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba. Campus – II) Campina Grande, 1998.
- SECUNDINO, Marcondes de Araújo. Dialética da redemocratização e etnogênese: emergências das identidades indígenas no Nordeste contemporâneo. Acessado em setembro/2008:
<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/volume14/Artigo%209.pdf>.
- SERRANO, Carlos. Memória D'África: a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007.
- SEYFERTH, Giralda. O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre racismo. In. Racismo no Brasil. São Paulo: ABONG, 2002.
- SILVA, Dimas S. da. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil contemporâneo. In: MOURA, Clóvis (Org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 351-366.
- SILVA, Edson Hely. Resistência indígena no Nordeste: Os xukuru do ororubá (PE). Interfaces de Saberes. Caruaru, V.2,N.2, Jul/Dez., 2001; p. 11-22.
- _____. Povo xukuru do ororubá: História a partir das memórias de –Seu” Gercino. SAECULUM/Revista de História, João Pessoa, jan/ jun. 2008, p, 76-90.
- SILVA, Eduardo & REIS, João José. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Stuart Hall, Kathryn Woodward.- Petrópolis: Vozes, 2004.
- SILVA, Valdélino Santos. Do Mucambo do Pau Preto à Rio das Rãs - liberdade e escravidão na construção da identidade negra de um quilombo contemporâneo / Dissertação de Mestrado em Sociologia/FFCH/UFBA, 1997.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. (Org.). Imaginário, cotidiano e poder: memória afro-brasileira. São Paulo: Selo negro, 2007.
- SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Paz e Terra. São Paulo. 1989.
- SLENES, Robert W. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SODRÉ, Muniz. Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- TELLES, Edward Eric. Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- THOMPSON, Paul. A voz do passado: História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- THOMPSON, E. A. A formação da classe operária inglesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- THOMPSON, Paul. História Oral e contemporaneidade. In. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, Junho de 2002. Nº 5. p, 9-28.
- TURNER, Victor W. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis, Vozes, 1974. Cap. 3 –“Iminalidade e Communitas”.
- _____. (1987). The Anthropology of Performance. New York: Paj Publications (In.: MANTOVANI, ALEXANDRE & BAIRRÃO, JOSÉ F. M. HENRIQUES. Pessoa e Performance: drama social e sujeito plural. INTERAÇÕES • VOL. IX • n.o 18 • p. 11-40 • JUL-DEZ 2004 (Texto em pdf acessado em 12/12/2008)

VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Marina de Mello. –Catolização e poder no tempo do tráfico: o Reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos – XV – XVIII, Tempo, 6, 1998, pp. 95-118.

_____. Os protagonistas anônimos da História. Micro-história. Rio de Janeiro: Campos, 2002.

VELHO, Gilberto., Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VERMEULEN, Hans. Ethische groepen em grenzen. Surinamers, Chinezen em Turken. In. Grupos étnicos e fronteiras étnicas: um enquadramento teórico. Weesp, Het Wereldvenster, 1984.

VIII Encontro de negros do Norte e Nordeste. O negro e a educação. Recife, 29 a 31 de julho de 1988.

WEBER, Max – Relações Comunitárias Étnicas. In.: Economia e Sociedade. Brasília: UNB, 1991.

WILSON, Luiz, Minha cidade, minha saudade; Arcoverde (Rio Branco), reminiscência e notas para sua história. 2ª Ed. Recife: CEHM/FIAM, 1983.