

FRANCISCO MARCELO GOMES FERREIRA



SERROTE DO GADO BRABO:
IDENTIDADE, TERRITORIALIDADE E MIGRAÇÕES em uma
comunidade remanescente de quilombos

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA A CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Francisco Marcelo Gomes Ferreira.

Serrote do Gado Brabo:

Identidade, Territorialidade e Migrações em uma comunidade
remanescente de Quilombos.

Recife
2008

Francisco Marcelo Gomes Ferreira

Serrote do Gado Brabo:

Identidade, Territorialidade e Migrações em uma comunidade
remanescente de Quilombos.

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de Pernambuco como requisito
para obtenção do título de mestre em
Antropologia.

Orientador: Bartolomeu Tito Figueirôa de
Medeiros.

Recife
2008

FRANCISCO MARCELO GOMES FERREIRA

**Serrote do Gado Brabo:
Identidade, Territorialidade e Migrações em uma Comunidade Remanescente de
Quilombo.**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Pernambuco como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 26/06/ 2008.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Bartolomeu Figueiroa de Medeiros
(Orientador/UFPE)


Profa. Dra. Vania Rocha Fialho de Paiva e Souza
(Examinador Titular Interno/UFPE)


Profa. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer
(Examinador Titular Externo - UFF)

Ferreira, Francisco Marcelo Gomes

Serrote do gado brabo : identidade, territorialidade e migrações em uma comunidade remanescente de Quilombos / Francisco Marcelo Gomes Ferreira. -- Recife : O Autor, 2008.

146 folhas : il., fotos e mapas

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2008.

Inclui : bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Quilombos. 3. Memória. 4. Identidade. 5. Territorialidade. 6. Migração. I. Título.

**39
390**

**CDU (2.
ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2008/98**

DEDICATÓRIA

À minha mãe, com amor

À minha avó, com afeto

Aos amigos, com gratidão.

AGRADECIMENTOS

Apreendi que para se iniciar e terminar um mestrado é necessário a busca de outros arcabouços para que se possa encarar com afinco a dedicação a essa trajetória. Felizmente os encontrei, sendo, portanto tarefa fácil agradecer a todos por tudo:

Primeiramente a minha mãe e familiares que estiverem me apoiando, mesmo distante para que eu pudesse chegar até aqui.

Ao professor e orientador Tito, pela disponibilidade, dedicação e apoio em suas correções, comentários e liberdade para a construção desse trabalho.

Ao CNPQ pela bolsa de pesquisa que possibilitou minha estadia em Recife.

Aos amigos distantes Danieli, Mara. Laércio, Nilda, Daniel, Solonildo, Jaqueline e Lerisson.

Aos amigos do mestrado, pela união, força e alegria: Anderson, Drika, Lilica, Sávio, Graça. Léo, Jamerson, Mônica, Madu, Rosana, Silvana, Jane. E a uma turma especial: Chris, Marcelinho, Carol, Hugo, às irmãs Gama (Lubi e Libi), pela grande amizade e apoio nos momentos alegres e difíceis.

Aos membros da comunidade Serrote do Gado Brabo, pela amizade e sinceridade. Por terem aberto suas portas para que esse trabalho fosse concluído da melhor forma possível.

Ao seu Sebastião Bernardino, pelas conversas e importantes fontes documentais cedidas.

A Aurélio Cardoso, pelas belíssimas fotos que intitulam esse trabalho.

Às pessoas queridas da secretaria do PPGA, Regina e Ademilda.

A todos os professores do PPGA em especial à professora Vânia Fialho.

E a todos que contribuíram de alguma forma para a construção desse trabalho e que receberão também minha eterna gratidão. Pessoas as quais me fizeram crescer como pesquisador e ser humano.

Sou Negro
meus avós foram queimados
pelo sol da África
minh'alma recebeu o batismo dos tambores atabaques, gonguês e ago gôs

Contaram-me que meus avós
vieram de Loanda
como mercadoria de baixo preço plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro Maracatu.

Depois meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi
Era valente como quê
Na capoeira ou na faca
escreveu não leu
o pau comeu
Não foi um pai João
humilde e manso

Mesmo vovó não foi de brincadeira
Na guerra dos Malês
ela se destacou

Na minh'alma ficou
o samba
o batuque
o bamboleio
e o desejo de libertação...

(*Sou Negro*, Solano Trindade)

RESUMO

Serrote do Gado Brabo: Identidade, Territorialidade e Migrações em uma comunidade remanescente de Quilombos.

O presente trabalho buscou fomentar uma análise etnográfica da comunidade remanescente de quilombo Serrote do Gado Brabo, localizada no município de São Bento do Una – PE. Dentro dessa perspectiva, tomamos como pontos norteadores, primeiramente um estudo da história e memória coletiva do grupo diante do processo de formação dessa comunidade, verificando além da influência dos mitos ancestrais desta, as estratégias e sinais diacríticos que os moradores utilizam para afirmarem sua identidade étnica. Em seguida, abordamos a questão territorial, bem como suas concepções de territorialidade e territorialização ali encontradas. Por último, verificamos os processos migratórios existentes no grupo, principalmente para a cidade de São Paulo, processo esse denominado de “migração de retorno”. Foi utilizada como estratégia de pesquisa a observação participante realizada nos seis sítios que compõem essa comunidade. Além de análise teórico-metodológica a respeito do saber/fazer etnográfico na atualidade. Tomando tais parâmetros como essenciais nessa pesquisa, buscamos produzir uma etnografia que contemple a situação organizacional dessa comunidade com base no que os próprios membros do grupo demonstram serem relevantes para a sua atual representatividade, legitimidade territorial e identidade étnica.

Palavras-Chaves: quilombo, memória, identidade, territorialidade, migração.

ABSTRACT

Serrote do Gado Brabo: identity, territoriality and migrations in a remaining maroon community.

The present work looked for to foment an ethnographic analysis of the remaining maroon community Serrote do Gado Brabo, located in the municipal district of São Bento do Una - PE. In this perspective, we took as guiding points, firstly a study of their history and collective memory before this group's formation process, verifying beyond the influence of their ancestral myths, the strategies and diacritical signs which they use to affirm their ethnic identity. Soon after, we approached the territorial subject, as well as their territoriality conceptions and territorialization found in that community. Last, we verified the existent migratory processes in the group, mainly for the city of São Paulo, denominated "return migration". As strategy of research the participant observation was accomplished in the six ranches which compose that community, besides theoretical-methodological analysis about to know/make ethnographic at the present time. Taking such parameters as essential in this research, we looked for to produce an ethnography which contemplates that community's organizational situation, based in which the own members of the group demonstrate as being important for their current representativity, territorial legitimacy and ethnic identity.

Key-words: maroon communities, memory, identity, territoriality, migration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
A Problemática.....	12
A Pesquisa.....	17
A Teoria, o Texto e as Vozes.....	19
CAPÍTULO 1 - O DELE, O SEU, O MEU: O NOSSO OLHAR ETNOGRÁFICO.....	29
1.1. O Olhar e o Narrar.....	32
1.2. Situando o Campo, Situando os Olhares.....	41
CAPÍTULO 2 - MEMÓRIA, HISTÓRIA, MITOS E IDENTIDADE.....	50
2.1. As Origens Históricas do Serrote do Gado Brabo	52
2.2. Os Mitos de Origem.....	57
2.3. A Linguagem do Parentesco.....	67
2.4. Manifestações Lúdico-Culturais do Grupo.....	75
2.4.1. Festas e sociabilidades.....	75
2.5. Da Identidade à Identificação.....	79
CAPÍTULO 3 - TERRITORIALIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO	88
3.1. Configuração.....	89
3.2. As Terras de Morar, de Plantar e Trabalhar.....	94
3.2.1- O cupação e formas de habitação.....	94
3.2.2. As terras de plantar e criar.....	103
3.3. Da Territorialidade à Territorialização.....	112
CAPÍTULO 4 - MIGRAÇÕES E RETORNO	122
4.1. Movimentos Migratórios.....	123
4.1.1. Migração intra-regional.....	125
4.1.2 Migração extra-regional - A migração de retorno.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	140
ANEXOS	146

INTRODUÇÃO



Introdução

A Problemática

O presente trabalho efetua uma análise etnográfica da comunidade Serrote do Gado Brabo, localizada no município de São Bento do Una, região agreste do estado de Pernambuco. Buscaremos com base no processo de sua formação e organização social, entender os mecanismos que fundamentam a origem e desenvolvimento desta comunidade, observando ao mesmo tempo os fatores de construção de sua identidade e territorialidade enquanto uma população remanescente de quilombos e que se afirma enquanto tal.

No atual momento, o processo de demanda dessa comunidade por uma identidade baseada em uma origem marcada pela existência de antepassados escravos e seus descendentes, se insere dentro de uma realidade das quais comunidades quilombolas do país inteiro fazem parte. Esse processo consiste na defesa de seus direitos, antes restringidos por um passado colonial e por resquícios de seus efeitos segregadores, e que há alguns anos tais “grupos étnicos” tentam resgatar o que lhes são de efetivo direito.

Situada na região do Agreste meridional do estado de Pernambuco, mais especificamente a 7 km do município de São Bento do Una, esta comunidade possui seis sítios¹, tendo como “Sítio Fundador” o sítio Serrote do Gado Brabo. Sua história de formação remete a um processo de doação de terras a ex-escravos, considerados fundadores da comunidade, efetivado por antigos fazendeiros da região. Tais doações ocorreram num período em que a escravidão já não mais existia, sem é claro descartarmos hipóteses que relatam a existência de formações quilombolas nesta região desde o Período Colonial. Essas doações em sua grande parte não eram efetivadas por meio de uma documentação legal, e

¹ Sítio Primavera, Sítio Caldeirãozinho, Sítio Caíbras, Sítio Girau, Sítio Poço Doce, Sítio Serrote do Gado Brabo.

sim por meio da “palavra” que esses fazendeiros davam aos ex-escravos. Com o passar do tempo, o sistema de parentesco, anteriormente restrito a este sítio central, foi se dispersando territorialmente ocorrendo à formação dos demais sítios, possibilitado inclusive pela doação de pequenos pedaços de terra por parte de alguns fazendeiros que se localizavam nas áreas mais distantes do Serrote do Gado Brabo.

A comunidade como um todo tem enquanto fonte principal de arrecadação de renda o trabalho agropecuário (que favorece em grande parte mais os fazendeiros do que mesmo os moradores dos sítios), além de verbas provindas do governo, específicas para comunidades remanescentes de quilombos (como é o exemplo do projeto “Etnia” que promoveu a construção de algumas unidades residenciais no sítio Serrote do Gado Brabo, e de um projeto de criação de caprinos) e de programas federais destinados às pessoas carentes e de baixa renda como o “Vale Gás”, “Bolsa Família”, “Fome Zero”, dentre outros.

Atualmente, os fatores que acirram o processo de luta identitária pela terra dos membros da comunidade, estão relacionados às divergências existentes entre estes e os fazendeiros que detêm grande parte das terras circunvizinhas, dificultando o trabalho e a própria sobrevivência deste grupo.

Na observância dessas problemáticas encontradas na região, diversos estudos já foram efetivados neste local, sejam em monografias, teses ou relatórios. Dentre estes, podemos apontar primeiramente o realizado pela historiadora Ivete Cintra (1988), o qual resultou em um livro que narra o processo histórico de formação do Serrote do Gado Brabo. Destacam-se também trabalhos como o da historiadora Lêda de Oliveira Dias, que desenvolveu no ano de 2002 um relatório de identificação deste grupo, para a sua possível certificação diante da Fundação Palmares enquanto comunidade remanescente de Quilombos. Em terceiro lugar, visualizamos os estudos do antropólogo Bartolomeu Figueirôa de Medeiros (2002), com base em sua trajetória de vários anos de pesquisas nesta região, dentre eles um relatório preliminar

de Bens Culturais e Patrimoniais realizados para o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Ao citar a produção desses trabalhos colocamos em pauta a importância destes nos estudos do Serrote do Gado Brabo. Todavia, uma pesquisa etnográfica abrangente desta comunidade na área de Antropologia ainda se fazia necessária, cabendo assim destacar que a intenção do trabalho aqui realizado pretende contribuir nesse sentido.

O interesse em se fazer esse breve levantamento bibliográfico se presencia no fato que a minha entrada no campo ocorreu diante de um contexto no qual a comunidade passara pelo início do processo de tentativa de regulamentação territorial, pautada na Instrução Normativa do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) de 19 de setembro de 2005. Foi nesse momento, portanto, que tivemos os primeiros contatos com o grupo, uma vez que estávamos trabalhando como técnicos de pesquisa do NEPE (Núcleo de Pesquisas em Etnicidade) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que por sua vez foi convidado a participar desse contrato de pesquisa juntamente com o INCRA. Tal pesquisa se destinava ao relatório de identificação e reconhecimento dessa comunidade. Teria assim como procedimento principal a identificação dos perímetros do território reivindicado por esse grupo (nesse caso em específico, o processo de identificação perimetral dos sítios e das terras pertencentes aos moradores) para posteriormente propor os argumentos necessários para dar encaminhamento administrativo ao processo de sua regularização fundiária.

Concluído o trabalho de campo nessa comunidade e fazendo uma análise comparativa dos diversos estudos que se tinha sobre ela, surgiu o interesse em pesquisar este grupo durante o mestrado. Ao entrar em contato com o meu orientador, comentei a possibilidade de trabalhar com o Serrote do Gado Brabo em decorrência de certa familiaridade que estabelecemos no desenvolver desse estudo. Além é claro, das diversas características que

pude apreender durante essa pesquisa de *survey*, o que me permitiu ter uma análise prévia mais geral desse território e do grupo que dele faz parte

Por outro lado, a participação nessa pesquisa inicial trouxe-me um dilema, no sentido em que por mais que os fazeres etnográficos, tanto referentes à academia quanto os referentes ao trabalho do antropólogo enquanto profissional fossem de certa maneira semelhantes, o fato é que as respostas que as pessoas da comunidade me dariam, não seriam as mesmas, nem tampouco as maneiras de analisar, na medida em que estariam revestidas de todo um interesse político que estaria por trás do processo de regulamentação de suas terras, por um lado, e também o objetivo desta pesquisa que não seria o mesmo .

Isso possibilitou colocar também em questionamento a minha identidade enquanto antropólogo que realizara um trabalho técnico para uma determinada instituição federal, no caso do INCRA, e num segundo momento efetivara um trabalho para a academia. Assim como também surgiu a indagação de como seria o momento de recepção dos moradores da comunidade nesses dois momentos, bem como a distinção que esses dois trabalhos iriam representar perante os moradores do grupo.

O contexto pelo qual o trabalho foi sendo desenvolvido permitiu engendramos questionamentos a respeito das diferentes formas as quais foram concebidas a pesquisa de campo como um todo, bem como as variadas formas de representação e objetivos de pesquisa que permearam esse trabalho. Por mais que em determinados momentos existi-se certa dúvida a respeito de como se daria esse distinção entre trabalho feito para a academia e trabalho feito pra uma instituição de fomento de pesquisa, foi perceptível que seria na prática etnográfica que encontraríamos o objeto de justaposição desses dois tipos de saberes. Assim como também caberia ao antropólogo o dever de se adaptar as diversas situações apresentadas no decorrer do trabalho de campo, usando estratégias que o possibilitassem se situar melhor a realidade por ele estudada. Ao adaptar-se a essa nova realidade o antropólogo

buscaria fundamentar seu trabalho não em categorias próprias, mas em categorias do modo de vida nativo, ou seja, das categorias que o próprio grupo elegeu para com base nisso realizar suas análises.

Por outro lado, intrinsecamente, pudemos visualizar que a pesquisa de campo ocorreu através das intersubjetividades existentes entre o pesquisador e o pesquisado. Foi isto o que senti quando estive desde o primeiro momento nesta comunidade. As pessoas me viam não somente enquanto uma pessoa que realizara um trabalho técnico, mas também enquanto alguém que adquiriu, durante o tempo em que passei lá, uma espécie de confiança e cumplicidade por parte da população, na medida em que também estaria de certa maneira “ajudando” em um objetivo que eles tanto pleiteavam. Não obstante, a pesquisa não se resumiu a isso, pois esta me possibilitou a conquista de um espaço dentro da comunidade, desmistificando um pouco o trabalho do pesquisador, deixando um pouco mais saliente uma relação de cumplicidade quando fazíamos parte do cotidiano dessas pessoas.

Convites para almoçar, para tomar café com fubá e diversas outras formas de sociabilidade, fizeram com que todo trabalho de campo fossem mesclados com uma boa convivência provocada pela empatia e hospitalidade que estas pessoas propiciaram não só no desenvolver dessa análise inicial como também posteriormente. Não percebi esse grau de familiaridade na primeira comunidade que pesquisei durante o período da graduação, período esse em que era bolsista do Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais, o qual realizei uma pesquisa num grupo este que se localizava no interior do Rio Grande do Norte, e que também se tratava de uma comunidade negra rural, possuindo como característica de fundação, a doação de terras feita por parte de antigos fazendeiros da região à ex-escravos. Esse sentimento hospitaleiro chamou tanto a atenção, que acabou gerando um imenso interesse em realizar outra pesquisa no Serrote do Gado Brabo, dessa vez tendo como foco a dissertação.

Tomando tais análises como dados importantes do desenvolvimento desse estudo, passaremos agora para os procedimentos da efetivação do trabalho de campo nessa comunidade, buscando edificar as ferramentas metodológicas utilizadas no exercício dessa etnografia, as quais serão analisadas com melhor afinco no capítulo seguinte.

A Pesquisa

O trabalho de campo foi efetivado entre os meses de setembro e novembro do ano de 2007, durante aproximados dois meses e meio em tempos intercalados. Se juntam também a esse período os aproximados 30 dias durante os quais realizei o estudo de campo para o INCRA, desenvolvido no mesmo ano. Ao dar início à pesquisa efetiva não encontrei muita dificuldade para circular entre os sítios, uma vez que anteriormente o senhor Bartolomeu (mais conhecido como Bartô), presidente da Associação Quilombola, levou-me para conhecer em uma tarde, todos os sítios da comunidade, inclusive apresentando-me às pessoas mais influentes de cada um, e seus territórios limítrofes.

O fato de possuir pouca familiaridade com essa comunidade justaposta ao tempo que possuirá para a realização da dissertação do mestrado, me fez tomar como uma importante fonte de análise durante a pesquisa, a busca por concentrar-me nas entrevistas que foram realizadas entre os diversos membros da comunidade e seus diversos sítios, na tentativa de observar com base nos relatos de suas trajetórias de vida os testemunhos que representavam a estrutura organizacional dessa comunidade, construindo assim uma compreensão dos fatos vividos por esse grupo, para posteriormente fundamentarmos uma análise interpretativa sobre esses dados.

Geralmente as entrevistas eram realizadas diariamente nas residências dos moradores da comunidade, ou quando alguns solicitavam um tempo de descanso no trabalho na roça

para uma “pequena conversa” a respeito da vida dos moradores da comunidade Serrote do Gado Brabo. As entrevistas às vezes eram feitas somente com um dos membros da comunidade (entrevistas as quais geralmente escolhiam a figura masculina, ou o membro mais velho para relatar as histórias, vivências e necessidades da comunidade como um todo); ou quando não, eram realizadas entrevistas com todos os residentes da comunidade que davam individualmente suas contribuições quando realizadas com base em conversas informais que eram efetivadas no interior de suas casas, em suas, salas, varandas ou até mesmo nos terreiros e quintais dos membros desses sítios.

O uso de equipamentos como gravador e máquina fotográfica foram geralmente permitidos, tornando-se recursos bastante utilizados e de grande importância no registro e na análise dos dados. Assim como também foi interessante no início do estudo a utilização de “tópicos guias”, e do caderno de campo redigido à noite, período em que voltava da comunidade, uma vez que ficava hospedado na cidade de São Bento do Una. Num primeiro momento a pesquisa foi efetivada com base em perguntas abertas e, posteriormente, lancei mão da observação participante, como ficará mais explícito no capítulo seguinte

Uma pessoa de grande importância durante o processo de coleta dos dados bibliográficos dessa comunidade foi o senhor Sebastião Bernardino dos Santos, Ex-sacristão da igreja de São Bento do Una. Acabei conhecendo-o quando realizara pesquisa nos arquivos da mesma. Ao convidar-me para visitar sua residência, este me disponibilizou uma série de documentos que falavam a respeito da comunidade, documentos estes que foram inclusive utilizados pela historiadora Ivete Cintra, uma vez que seu Sebastião também a ajudou durante o seu estudo no fornecimento de algumas fontes que pertencia a seu acervo.

Intercambiamos a esse trabalho de campo foi efetivada uma análise bibliográfica a respeito da cidade de São Bento do Una e do Serrote do Gado Brabo. Dentre essas se destaca o livro anteriormente citado da historiadora Ivete Cintra, natural de São Bento do Una, que

produziu nessa obra um estudo do processo de emancipação política deste município, e intercambiado a isso, a formação da comunidade Serrote do Gado Brabo. Sendo, portanto, o período de realização dessas leituras o momento em que pude encadear uma pesquisa introdutória da “origem presumida” dessa comunidade.

A Teoria, o Texto e as Vozes

Como irá ser sublinhado no desenvolver do trabalho, o diálogo entre teoria e prática sempre é um exercício constante durante a dissertação. Mais do que isso, o trabalho procurou focar as diversas vozes que estão incluídas no “trabalho de campo”. Diante desta perspectiva, pretendemos perceber a inter-relação desses três elementos, de maneira a mesclarmos estes a uma análise mais abrangente e conectada a uma tentativa mais próxima de um diálogo entre as múltiplas vozes que fazem parte do contexto da pesquisa de campo, por mais que tenhamos consciência dos empecilhos de tal proeza, mas resta aqui pelo menos o exercício de nos aproximarmos dela.

Como o primeiro capítulo tratará mais especificamente deste intercâmbio entre teoria e prática de campo na observância do modo de vida nativo, me deterei nessa introdução a uma sintética análise das teorias utilizadas para o desenvolvimento das categorias analíticas dessa pesquisa. Ao trabalharmos com tais teorias pretendemos salientar o quão os dados de pesquisas apresentaram diálogos com certas situações etnográficas vivenciadas por outros autores, e que a comparação ou oposição de determinadas categorias teóricas serviram para um melhor entendimento dessa comunidade ao qual pesquisamos diante dessa interação que tivemos com os diálogos apresentados por esses.

Não obstante, não podemos iniciar nossa discussão teórica a respeito da realidade vivenciada pelos membros deste grupo, sem antes a introduzirmos em uma abordagem que

contemple questões de cunho mais gerais a respeito dos estudos efetivados em comunidades quilombolas em todo o país. Essas conceituações denotam problemáticas conceituais que eram tidas como reflexos de problemas semelhantes vivenciadas por essas comunidades em todo o país e que serviram também de pano de fundo para a análise da realidade da comunidade aqui pesquisada.

Grande parte das dúvidas, preconceitos e questionamentos que se tem na atualidade a respeito das comunidades remanescentes de quilombos, são resultantes do fato de que somente nos últimos anos essas comunidades passam a possuir uma maior visibilidade, seja por influência da mídia, ou por outras instituições - inclusive a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) - que inserem na atual conjuntura a questão quilombola dentro de uma discussão de âmbito nacional. Mas é importante ressaltar que a maior visibilidade dessa questão deve-se não só à promulgação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, mas também à luta incessante de antropólogos que atuaram como mediadores através de suas relevantes contribuições, diante desse processo em que os antropólogos formularam um conceito que fizesse jus a uma crítica ao anterior conceito estático e homogêneo de quilombo transformando assim esse conceito como algo aglutinador de diversas demandas posteriores a aplicação dessa lei. Ocorreu a partir desse momento de um esforço de ampliação do campo analítico e normativo desse conceito, retirando a idéia de percebê-lo como uma sobrevivência do passado, e ao mesmo tempo, viabilizando soluções apropriadas para resolver os devidos direitos dessas comunidades.

Em Alfredo Wagner B. de Almeida (1996), por exemplo, percebemos um esforço de nos distanciarmos da visão historiográfica de quilombo, propondo a necessidade de uma nova reconfiguração deste conceito, construindo assim a “idéia de quilombo enquanto um processo de produção autônoma”, além de suas relevantes contribuições nos conceitos de terras tradicionalmente ocupadas, dentro dessa mesma discussão. As chamadas “Terras de

Santos”, “Terras de Pretos” e diversas outras categorias nas quais este autor se fundamenta, representam determinadas escolhas semânticas as quais demonstram que, diante das diversas realidades encontradas nessas populações em todo o país, não dá para trabalharmos baseando-nos apenas em uma categoria descritiva à questão quilombola. Ou seja, os quilombos vão bem mais além do que uma quantidade específica de escravos fugidos ou a existência de pilões nestas regiões, como se remetia à terminologia pregada pelo conselho ultramarino de Portugal.

Interpretando de maneira precisa algumas análises sobre o fenômeno da etnicidade efetivadas por Frederik Barth (1969), a antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer (2002), põe em cheque a necessidade proeminente de entendermos a formação dessas comunidades, ditas quilombolas, enquanto grupos étnicos atributivos, cujos emblemas, considerados socialmente significativos, não devem ser classificados por um observador externo, e sim pela maneira como estes se designam e constroem sua identidade étnica com base naquilo que o próprio grupo acha conveniente utilizar ou não, em um determinado contexto. Além dessa relevante contribuição, a autora aponta para a necessidade de certa união dos saberes antropológicos ditos acadêmicos, com outras maneiras atuais de se realizar pesquisas antropológicas, dentre eles os relatórios e laudos antropológicos, pesquisas estas que apesar de não intervirem na esfera acadêmica, trata-se de trabalhos que possuem em sua essência uma natureza teórico-metodológica semelhante aos da academia, apresentando assim em sua base, a essência do trabalho antropológico que apreendemos quando cursamos essa ciência.

Com José Maurício A. Arruti (2006) percebemos a necessidade de trabalharmos a questão quilombola visualizada dentro de uma dimensão mais política, observando as diversas formas de agenciamentos que são estabelecidos diante do processo de afirmação de determinadas identidades étnicas e suas diversas formas de segmentação em prol de um pertencimento a um território.

Ao estudar as comunidades ditas quilombolas no estado de Santa Catarina, Ilka Boaventura Leite (2006), apóia-se em algumas perspectivas apontadas pelos autores acima destacados, assim como faz uma discussão aprofundada a respeito das questões conceituais e normativas referentes à questão quilombola. Por outro lado, essa autora preconiza certa militância da qual os antropólogos não devem se abster, dentro desse novo contexto que se insere, pelo que, segundo suas próprias palavras, “a Antropologia tem sido chamada a refletir sobre e a interagir com processos que fundem teorias políticas de Estado e movimentos sociais.” (Leite: 2006:7).

Feitas tais considerações, verificamos que esses autores, assim como diversos outros espalhados pelo Brasil afora (no caso do Nordeste dando destaque para Vânia Rocha Fialho de P. e Sousa e José Augusto L. Sampaio), estão contribuindo, a partir das diversas realidades encontradas em suas pesquisas, para um arcabouço de fundamentações teórico-metodológicas, que tem como consequência primordial a busca por uma análise mais abrangente da questão quilombola. Procurando extrair das contribuições que nossa disciplina tem a nos oferecer, inclusive estabelecendo um diálogo com o Direito, busca-se um enriquecimento não só das teorias referentes às comunidades quilombolas de todo o país, mas também ao fomento de práticas metodológicas que tenham como pano de fundo o comprometimento do pesquisador com seus interlocutores e com a dimensão ética e política que seu trabalho representa.

Ao nos depararmos com a efetivação do trabalho de campo e posterior análise dos dados, utilizamos na produção de nossa escrita etnográfica, determinadas fundamentações teóricas que nos auxiliaram na construção e desenvolvimento de algumas interpretações que foram feitas para a tentativa de entendimento das diversas características que fazem parte da representatividade social dessa comunidade:

Com relação à origem histórica da comunidade, além do livro de Ivete Cintra, *Gado Brabo de Senhores e Senzalas* (1998), utilizamos formulações teóricas que nos remetem à existência de quilombos no Brasil, como por exemplo, algumas obras de Clóvis Moura (1987) e sua vasta experiência no estudo de Quilombos. Por outro lado, nos aliamos à noção de “história conjectural” de Marshall Sahlins (1990) no tocante ao deslocamento da idéia de tempo fixo em favor de um tempo mais dinâmico diante de diferentes contextos. A importância dessa abordagem se dá na relatividade histórica que iremos observar diante da invocação que a comunidade faz de sua memória coletiva, entendendo-a enquanto uma maneira de explicar o que os membros desse grupo são no presente.

Dentro da análise da identidade e da etnicidade propomos João Pacheco de Oliveira (1993), que trabalhou além dessas questões, com os processos de territorialização ocorridos no Nordeste brasileiro, e ao mesmo tempo adota a relevância da perspectiva da “mistura étnica” (na medida em que não podemos ignorar o contexto de mistura, forçada por uma lógica assimilacionista, ao qual populações de indígenas e de negros do Nordeste brasileiro passaram) no estudo das relações de identidade e etnia desse grupo. Com Klass Woortmann (1987) e Ellen Woortmann (1995) faremos uma análise de suas leituras a respeito do parentesco e de como este se intercala com conceituações referentes a “sítios”, remetendo assim o idioma do sangue e diversos laços de afinidade que determinam o pertencimento ou não de determinadas pessoas em uma localidade. Com Leite (2002) tratamos também das questões referentes ao parentesco e como este influencia ou interfere no processo identitário desta comunidade.

Em autores como Barth (1995), compreendemos a maneira como este aborda o conceito de grupo étnico sem se remeter a todas as implicações que esse autor propõe, mas pretendendo acima de tudo perceber como os atores sociais constroem suas identidades étnicas a partir dos contextos vivenciados por estes e utilizam características que eles

consideram significativas para a auto-atribuição étnica. Max Weber (1969) nos ajuda a pensar a forma como uma comunhão étnica pode estar relacionada às relações de contrastes e a sentimentos de pertença que estão além dos laços consangüíneos. Com Roberto Cardoso de Oliveira (1976), trataremos como se dão as relações de etnicidade do grupo, bem como sua formação, desenvolvimento e estruturação.

Propondo uma análise da territorialidade e territorialização do grupo, pensamos na utilização de textos como o de Almeida (1989) e Arruti (2006) e suas fundamentações teóricas já anteriormente destacadas. Em Pierre Bourdieu (2002), ao questionarmos o conceito de região que este adota, correlacionando-a a questão de uma “identidade regional” ou “identidade étnica”, e como as pessoas constroem os traços simbólicos para designar esta pertença identitária com base no espaço que habitam. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) e E. Wortmann (1995) nos oferecem importantes ferramentas teóricas para o entendimento das categorias do Campesinato, as quais foram tomadas como relevantes em certos casos, ao se abordar pesquisas em comunidades como estas.

Discutiremos a questão da migração no Nordeste baseados na proposta de Maria Rejane S. de Brito Lyra e Weber Soares (2002), além de alguns questionamentos a respeito da “migração de retorno” com autores como Aparecido Soares da Cunha (1996) e Liédje Siqueira, André Magalhães e Raul Neto (2002), finalizando com Oliveira (1993) e a sua discussão a respeito da “vigem da volta”.

Tomando como base as necessidades apontadas pela pesquisa de campo e a bibliografia acima sugerida, buscaremos no primeiro capítulo realizar uma discussão a respeito do fazer etnográfico deste trabalho proposto, bem como as implicações da teoria durante a pesquisa, e suas diversas vozes encontradas durante o campo e colocadas posteriormente na narrativa antropológica.

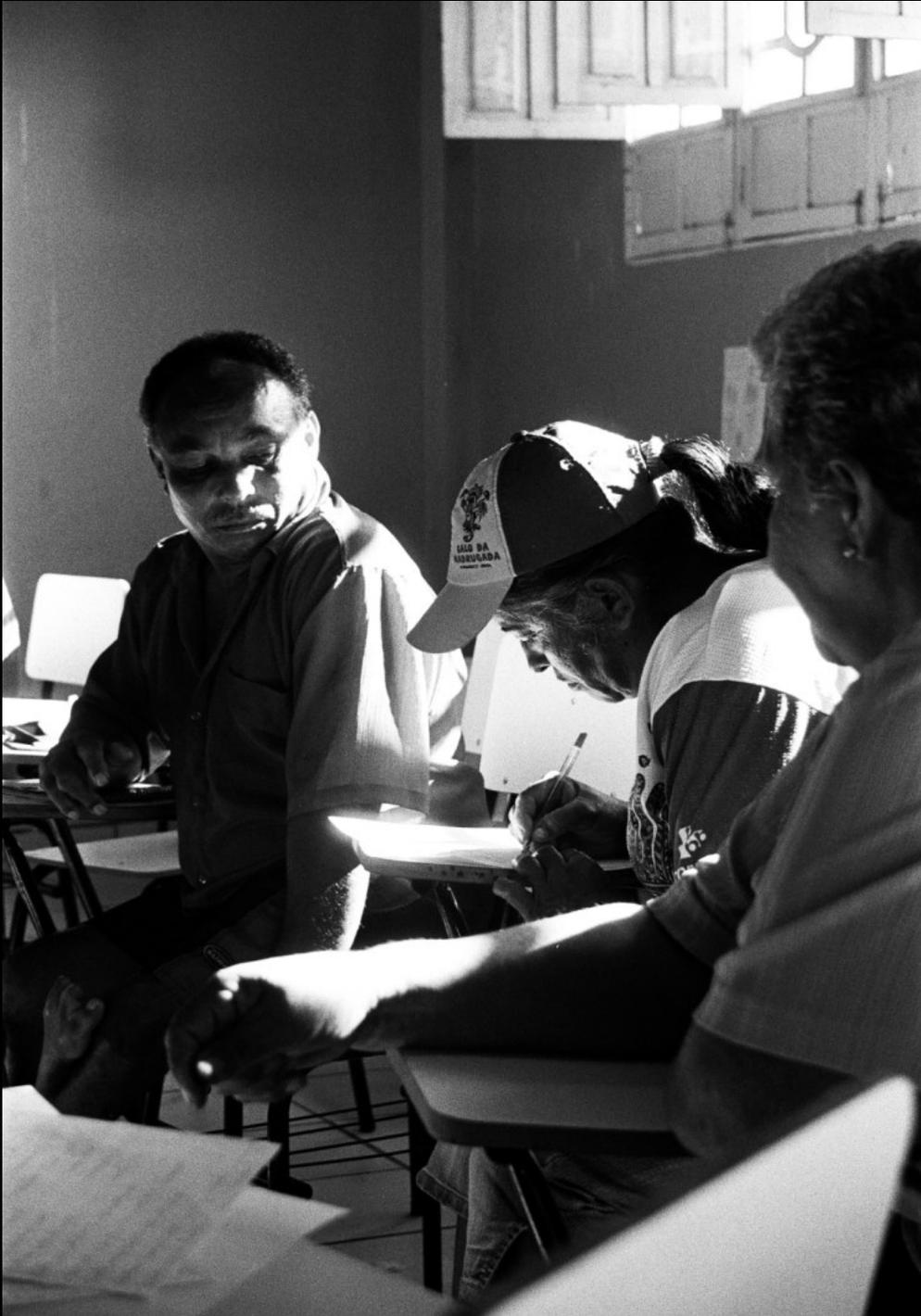
No segundo capítulo, abordaremos como se configuram as categorias identitárias da comunidade, analisando em sua história, seus mitos de origem, suas formas de sociabilidade, bem como as questões referentes à auto-afirmação enquanto grupo étnico, como os membros desse grupo se auto-atribuem, perante a sua identificação enquanto comunidade remanescente de quilombos, presenciada no atual momento.

O terceiro capítulo irá delinear-se na análise das formas de uso e usufruto da terra, bem como os empecilhos, necessidades, construção e desenvolvimento da ocupação e territorialidade do grupo, assim como as limitações e conflitos territoriais que este grupo possui na atualidade.

Por último, trataremos da questão dos fenômenos migratórios que ocorrem na comunidade durante vários anos, observando com maior ênfase a “migração de retorno” existente entre os membros desta comunidade, os quais regressam da cidade de São Paulo para comunidade Serrote do Gado Brabo. Colocamos em discussão a questão identitária do grupo e suas conseqüências em sua organização territorial.

Enfim, pretendemos nesta etnografia se fazer compreender a organização social do grupo aqui estudado, de maneira a focar a construção desta, intercambiado com a forma como estes constroem essa identidade, com base nessas categorias analíticas acima relatadas, e, acima de tudo, dentro de um enfoque que tente vislumbrar as diversas vozes existentes no saber/fazer etnográfico das páginas que se seguem. O presente trabalho tem, portanto como objetivo central, o apanhado etnográfico dessa comunidade, tomando como foco a análise da organização social desta, diante do seu reconhecimento identitário enquanto uma população remanescente de quilombos. Deste modo, pretendemos entender, a partir dessa problemática, não o conhecimento da totalidade dessa comunidade, mas sim as estratégias que os membros desta adotam para dizer o que são, como se pensam, e a partir do que se pensam?

CAPÍTULO 1



O DELE, O SEU, O MEU: O
NOSSO OLHAR
ETNOGRÁFICO.

1. O Dele, o Seu, o Meu: o Nosso Olhar Etnográfico.

(...) é preciso, mais do que nunca, fazer Etnografia para continuar fazendo Antropologia. (Woortmann: 1995:10).

Entrar no mundo da Etnografia atualmente é mergulhar em um mundo complexo cheio de possibilidades, estratégias, táticas e compreensões, em que se torna cada vez mais difícil realizar uma escolha, não diria correta, mas ideal para uma determinada realidade ou situação social, assim também como discorrer sobre ela. Seja utilizando ou criticando métodos de autores clássicos na Antropologia ou até mesmo dos chamados autores pós-modernos, em um ou em outro, o que está sendo posto é a maneira como se percebe a alteridade e como esta é compreendida, tendo como base a teoria antropológica e o chamado trabalho de campo. Portanto, estamos diante do fato que fazer etnografia é ter como foco central a própria construção do conhecimento antropológico, deixando sempre claro que não adianta apenas descrever sem teorizar assim como não podemos teorizar sem etnografar.

Quem deve ser considerado o verossímilante autor da etnografia? O antropólogo? O objeto observado? Ambos? Que métodos, paradigmas devemos utilizar para uma boa etnografia? O Estrutural funcional? O interpretativista? A análise do discurso? Essas foram e são perguntas frequentes quando o assunto em questão é etnografar. Já se foi o tempo em que fazer etnografia era apenas descrever algo com base em uma observação participante e encaixar esses dados a uma correspondente teoria. A cada dia, a preocupação etnográfica está cada vez mais ligada às relações estabelecidas entre pesquisador e “sujeito pesquisado” do que mesmo a tentativa de encaixar uma determinada vertente teórica a um método preciso para se produzir o trabalho de campo. O contexto atual aponta para a necessidade de refletirmos sobre as condições práticas do trabalho de campo sem necessariamente abandonarmos a discussão teórica, mas sempre deixando claro que esta última não constitui a

base principal do exercício etnográfico. Diante disso, cabe percebermos que ambas (prática e teoria) são bases primordiais no que concerne a essa forma de se fazer etnografia.

Muitos artigos na atualidade referem-se a uma chamada “crise” na Antropologia, ou um “mal estar” nesta, ao verem um número amplo de pesquisadores adotarem perspectivas metodológicas que se distanciam de práticas tradicionais do saber etnográfico, colocando em pauta a necessidade das relações intersubjetivas entre pesquisador e objeto observado, deixando um pouco de lado questões sobre neutralidade ou objetividade científica enquanto processos cruciais para efetivação do trabalho de campo; propondo assim uma “Antropologia engajada” com a causa dos povos pesquisados e porque não de militância para com aqueles que são objeto de estudo. Essa discussão coloca em pauta não só a capacidade com que esses “atores”² interagem e traçam suas estratégias diante dos contextos nos quais estão inseridos, assim como não excluem os próprios antropólogos de possuírem também essa representatividade enquanto “atores” durante os interstícios desta pesquisa.

Grande parte das críticas efetivadas a esse novo estilo de se fazer Antropologia, a qual se distancia de trabalhos pioneiros nos estudos antropológicos, está interligada ao fato de que essa chamada “Antropologia da Ação” dá maior atenção à prática de pesquisa do que ao seu método.³ Por outro lado, grande parte dos antropólogos defende abertamente o quanto a Antropologia pode ser enriquecida ao dar uma maior valorização a sua pesquisa, ao se perceber de maneira dialógica a relação entre pesquisador e objeto.

Estamos falando aqui de várias vozes que se intercalam dentro da análise de um contexto em que não existe hierarquia de qual voz irá sobrepor-se a outra, e sim uma busca por encontrar uma melhor alternativa para entender a lógica de um determinado grupo, bem como as estratégias sociais que estão por traz de suas representatividades. Diante da análise e efetivação da pesquisa de campo, tentamos focar como ponto principal, a capacidade do

² Utilizado no sentido a qual Goffman (1985) se refere.

³ Ver Ruth Cardoso (2004).

antropólogo de utilizar-se de diversas estratégias. Assim como também buscamos refletir a maneira como essas estratégias sociais são acionadas pelos membros da comunidade para designarem sua identidade diante de diversos contextos.

Esta chamada “pluralidade”⁴ de situações encontradas no campo, não se limita somente às vozes dos nativos e dos antropólogos, mas também se remete às próprias teorias. Esta “pluralidade de paradigmas” também se torna necessária justamente para livrar-se do encapsulamento do nosso campo de estudo a teorias que frigorificam e apreendem os objetos pesquisados de maneira totalizante e fechada. Nesse sentido, pretendemos baseados nessa pluralidade, promover um entendimento pautado na fluidez entre método, teoria e campo.

Assim, podemos elucidar que é com base na maneira pluralista encontrada na Antropologia da Ação (isto é aquela relacionada a questões que envolvem uma maior responsabilidade do antropólogo em relação aos povos pesquisados) mesclada à Antropologia Acadêmica (mais empiricista e menos comprometida com a população que se estuda), que podemos perceber a relação entre Antropologia e trabalho de campo, assim como também na interação do observador e do objeto observado, colocando ambos enquanto atores de um mesmo processo, que o presente trabalho aqui se insere. Logo mais pretendemos realizar uma discussão teórica que achamos pertinente efetivá-la, de maneira a tentarmos contribuir para uma melhor discussão metodológica a respeito dessas novas formas de se perceber a realidade de nossos objetos de estudo no panorama atual, como é o caso da etnografia aqui proposta.

Sabemos que existem muitas discussões a respeito da distinção entre Antropologia da Ação a Antropologia Acadêmica. Não obstante, o objetivo deste trabalho, assim como de tantos outros estudiosos que se deparam com essa situação de fazer parte de um trabalho que envolvera a atuação de uma ou outra Antropologia, seja Acadêmica ou da Ação, é mostrar

⁴ Termo utilizado por João Pacheco de Oliveira (1994)

que apesar de existir uma divisão clara entre esses dois tipos de pesquisas e de saberes, podemos ao mesmo tempo visualizar determinadas características que aproximam esses trabalhos, mesmo havendo essa fronteira rígida entre eles.

Esse trabalho se contextualiza dentro de uma realidade, em que anteriormente tivemos como ponte de entrada na comunidade o fato de estarmos inicialmente para uma instituição federal, no caso o INCRA, e posteriormente realizarmos um trabalho para uma instituição acadêmica visando à dissertação do mestrado. No caso aqui descrito, o trabalho etnográfico acabou representando a principal fonte de intercessão entre essas duas formas de pesquisas, contribuindo significativamente para ampliar nosso entendimento sobre certas situações que nós enquanto antropólogos vivenciamos, contribuindo assim para o melhor enriquecimento da etnografia de uma maneira geral.

1.1. O Olhar e o Narrar.

É questão indubitável que autores como Franz Boas, Evans-Prichard e Bronislaw Malinowski são referências clássicas no estudo etnográfico e na Antropologia de uma maneira geral. Suas obras são constantemente referenciadas por diversos antropólogos em todo o mundo, mostrando contundentemente a relevância de seus trabalhos. Não obstante, esses autores incidem em um ponto em comum que está sendo na atualidade motivo de diversas discussões teóricas: a presença ou ausência da visão nativa em suas obras.

Por mais que autores, como por exemplo, Malinowski, tentem apreender em seu trabalho de campo o chamado “ponto de vista nativo”, a maioria desses clássicos só acaba por potencializar em seus textos apenas uma visão: a do antropólogo-observador falando sobre a sociedade pesquisada, não favorecendo a presença de outras visões ou falas em produções científicas.

Trazendo uma nova concepção do fazer etnográfico, Klass Woortmann (1995) traz à tona a necessidade de evidenciar os sujeitos da pesquisa no texto etnográfico, visto que estes estão presentes num momento anterior à escrita, estabelecendo relações intersubjetivas entre o pesquisador e os interlocutores.

Em Clifford Geertz e James Clifford percebemos o início desse embate a respeito da autoridade etnográfica contrastada com a visão, o olhar ou a fala do nativo. O fomento da teoria interpretativista de Geertz passa a ser efetivado quando este propõe em seus ensaios outra perspectiva antropológica, baseando-se agora, não na construção de interpretações sempre provisórias sobre a realidade social, mas sim em um “desfiar dos significados” com suas “associações” e “conexões”, propondo uma análise em que o antropólogo tenha plena consciência das intersubjetividades existentes no trabalho de campo. Essa reviravolta analítica por parte do autor requer uma análise cada vez menos “provinciana”, ampliando um olhar “pluralista”, em favor de uma pesquisa mais contextual diante da análise do ponto de vista nativo.

Nesse sentido, as metáforas, que antes eram inspiradas na Física e na Biologia, agora dialogam com temas tais como o jogo, o drama e o texto, tornando-se melhores formas de interpretação das realidades sociais. Segundo Geertz, “O etnógrafo ‘inscreve’ o discurso social. Ao fazê-lo, ele transforma de acontecimento passado que existia em seu próprio momento de ocorrência, em um relato que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (Geertz: 1978:29). De acordo com o próprio autor, baseado em Paul Ricouer, a idéia de inscrição da ação estabelece uma analogia do estudo das culturas com um texto, na qual há apreensão, cognição e fixação dos significados culturais.

Se a cultura seria um texto, o antropólogo seria visto como um intérprete, um tradutor cultural que interpretaria o fluxo dos discursos sociais: falas, silêncios, gestos e ações. Mas essa interpretação não seria em primeira mão. Para Geertz, o etnógrafo interpreta

interpretações, lê o texto cultural, “pôr sobre os ombros do nativo”. É aqui que o autor constrói a análise dessas interpretações enquanto *ficção*, não no sentido estrito do termo, mas no sentido de ser, somente uma, das várias possibilidades de entendimento sobre a realidade observada. Assim, seria uma versão que deveria ser cortejada com outras versões elaboradas no interior da linguagem científica, seguindo esse ideal de “tradução cultural”, proposta por esse autor.

Nessa perspectiva, para que pudéssemos traduzir o discurso do outro nos termos de nossa disciplina, seria necessário “contextualizar” partindo da análise de formações culturais simples no seio de uma estrutura significante que seria total. Na realidade, o que temos na abordagem geertziana é um já conhecido círculo hermenêutico, no qual a dialética está permeada da apreensão das partes incluídas no todo, e do todo que motiva as partes, de modo a se tornarem visíveis ambas, parte e todo.

Logo que esclarece teoricamente o objetivo principal da teoria interpretativista, Geertz também passa a descrever os procedimentos necessários para a produção de uma boa etnografia. Após destacar tais características, este especifica que no fazer etnográfico há a necessidade de um exercício contínuo de auto-reflexão e de crítica por parte daqueles que se dedicam à etnografia. Nessa prática etnográfica, o fundamental seria realizar um trabalho “corpo a corpo” com os “nativos”, mas não no sentido de tornar-se um deles e sim situar-se. (Clifford: 1998). O próprio autor sublinha que “os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...) eles estudam nas aldeias”. (Geertz: 1978:32).

Com isso, Geertz chama a atenção para não entrarmos no trabalho de campo com teorias já frigorificadas e fechadas, tentando colocá-las em prática. Abre-se assim a possibilidade de uma maior ampliação das diversas interpretações que podem ser efetivadas ao analisar o discurso humano. O que era, portanto, importante na busca e análise desses dados, seria justamente a sua especificidade complexa, sua circunstancialidade.

Apesar de Geertz apresentar relevantes contribuições para o questionamento do saber/fazer etnográfico, é importante levar em consideração que suas fundamentações teóricas chegam a certo limite, o qual não podemos deixar de ressaltar. Seja em Geertz ou em autores clássicos como Malinowski e Lévi- Strauss, tal limite apresenta-se a partir do momento em que se torna perceptível que a etnografia não se perpassa somente no saber “ler” ou “traduzir” o ponto de vista nativo. Indo, além disso, ela busca uma interrelação com os povos que pesquisamos e a partir desta interrelação é que podemos problematizar as realidades de determinadas culturas com base nos contextos que “nós”, antropólogos e objetos observados, presenciarmos cotidianamente em diversos momentos aos quais foram efetivados a pesquisa.

Por um lado, contemplamos a perspectiva de Roberto Cardoso de Oliveira (1994) que problematiza o aperfeiçoamento de faculdades ou, como ele bem ratifica “atos de cognição”, do saber olhar, ouvir e escrever enquanto fundamentos essenciais na construção de uma etnografia, na medida em que este coloca o ouvir e o falar enquanto constituintes de nossa percepção da realidade e o escrever como um ato simultâneo ao ato de pensar.

Não obstante, compartilhamos a idéia de que tais categorias não dão conta da totalidade do fazer etnográfico. “Ao evidenciá-las o autor desconsidera outras faculdades, tais como o paladar, o olfato e o tato, que são importantes na construção de nosso conhecimento”; como afirma Carmen Lima (2007) em seu trabalho sobre a construção da etnicidade entre os Potiguara na Serra das Matas no Recife. O fato de comer em uma determinada residência, apertar a mão de um morador da comunidade ou mesmo abraçar e carregar no colo uma criança, por exemplo, representam atos que podem favorecer uma importante imersão no campo por parte do antropólogo e que de forma alguma devem ser desconsiderados metodologicamente enquanto uma maneira de se realizar uma análise etnográfica.

Essa relação recíproca em dar, receber e retribuir, que é uma questão comum quando se estabelecem relações sociais entre pessoas (MAUSS: 2005), acaba gerando em determinados momentos um desencontro de identidades entre pesquisador e sujeitos pesquisados, na medida em que as relações estabelecidas entre ambos ficam bastante próximas a ponto de não haver determinadas hierarquias, ou o inverso, se tornam tão fantasiosas que o contato e as trocas não acontecem, pois os informantes e pesquisadores, às vezes, sentem receio em estabelecer um certo grau de empatia durante a entrevista. Isso é o que às vezes chega a gerar dúvidas no desenvolver da pesquisa, tanto por parte dos informantes em gerar expectativas e equívocos a respeito da pesquisa quanto por parte do pesquisador; é o que Geertz (2001) chama de “ironia antropológica”. Segundo ele, “É essa assimetria radical de opiniões sobre as verdadeiras chances dos informantes, que dá ao trabalho de campo esse colorido moral que considero irônico. (Geertz, apud: Cardoso de Oliveira: 2005).

O exercício de tomar em consideração essas atividades cognitivas durante o trabalho de campo não pretende realizar o distanciamento entre observador e objeto observado diante da coleta de dados. No caso também da pesquisa em questão, essas relações se deram também de uma maneira muito fluida, na medida em que foram momentos e formas diferentes de interação no grupo.

Em determinados momentos alguns entrevistados se colocavam de maneira um pouco distante de minha figura enquanto pesquisador, uma vez que inicialmente estava ainda conhecendo a comunidade e naquele determinado momento realizara uma pesquisa para uma instituição que tentava, a partir do relatório realizado equipe de pesquisa a qual eu estava fazendo parte, apontar determinadas análises que conseqüentemente iriam dar um viés para a delimitação territorial dos membros daquela comunidade. Alguns membros do grupo ficavam de certa forma temerosos no início das entrevistas, tendo o máximo de cautela no que iriam

me responder, ficando claro a timidez da maioria deles no transcorrer inicial das diversas entrevistas.

Com o passar do tempo diante de uma maior adaptabilidade a comunidade e uma melhor relação com o grupo, pude perceber, com base na rotina do trabalho de campo, um elevado grau de empatia por parte deles, de modo a ter uma melhor acomodação na comunidade e conseqüentemente uma melhor dinâmica na transcorrer das entrevistas.

Aqui são postas em consideração capacidades diferentes de perceber-se a figura do pesquisador resultante de maneiras díspares de como os membros da comunidade presenciavam as intenções dos antropólogos, bem como os usos, motivos, causas e conseqüências aos quais os usos sociais do seu trabalho servem.

Um autor que tece uma crítica muito interessante ao próprio Geertz, e que contempla as questões que tentamos aqui abordar, é Michel Fisher (1985). Em um de seus textos ele põe em cheque o caráter “atemporal” de algumas obras desse autor. Apoiando-se na idéia de “insight fragmentário” que o antropólogo deve apreender, Fisher afirma que certos antropólogos cometem o erro de acabarem sistematizando e generalizando demais suas “leituras” e “traduções” do modo de vida nativo, de maneira a não contemplar o prazer de “explorar” e “descobrir”, determinados aspectos da vida em sociedade. Essa crítica parte muito dos sentidos em que determinados antropólogos dariam às suas pesquisas ao tomarem certos fatos enquanto verdades absolutas, que segundo eles dariam conta do entendimento total daquela comunidade estudada. Nesse sentido, na tentativa de partir da tese de se começar a escolher suas categorias analíticas com base nos problemas que os próprios membros da comunidade apontam, este coloca de maneira resumida, sua maneira de se fazer Antropologia. Segundo Fisher, seu estilo de se fazer Antropologia apontaria os seguintes itens:

a) dinâmica, mais interessada em mudança cultural e social do que em formas culturais como meros textos. b) politicamente democrática, no sentido de Leenhardt, de tentar produzir textos etnográficos que sejam ricos o suficiente para dizerem alguma coisa para o povo descrito (e não apenas para a comunidade antropológica ou o público leitor ocidental) e terem bastante sentido para despertar o seu interesse. c) objetiva, no sentido de captar as formas públicas de discurso que não sejam impressões idiossincráticas, mas que possam ser confirmadas por outros observadores e participantes, levando, portanto, a atenção tanto para os modos de comunicação utilizados pela cultura em questão como para as formas de construção do texto que se apresentam ao observador. (Fisher: 1985:65).

As postulações desse autor são interessantes, pois nos convida a sair de uma Antropologia baseada somente na interpretação do autor como pregará Geertz, e adotar uma postura baseada em uma Antropologia mais crítica, antropologia esta firmada na análise do que está por traz dos discursos, tanto dos nativos como dos antropólogos, para através da comunicação dos indivíduos chegarmos ao que o autor conceitua de uma chamada “autoconsciência crítica da ação”. Ou seja, uma abordagem fundamentada nos compromissos que o antropólogo assume a partir do momento este passa a realizar a etnografia.

Tais compromissos estão incorporados primeiramente ao fato de que a análise antropológica não está relacionada a uma mera “tradução da comunidade”. Os trabalhos do antropólogo seriam resultantes da interação dele com o grupo pesquisado, bem como o que este conseguiu apreender enquanto traços mais relevantes da comunidade, ou seja, as características que o grupo elegeu para definir-se enquanto totalidade. No caso da pesquisa em questão, nos debruçamos em relatos da vida dos membros dessa comunidade durante a vivencia com estes no momento da pesquisa, coletando neles os fatos mais latentes que estes vivenciavam e consideravam enquanto características de suma importância para a afirmação de sua identidade e representatividade territorial.

Um segundo efeito dessa etnografia está no retorno que o antropólogo dará posteriormente à comunidade ou grupo ao qual pesquisa. Esse retorno se reflete mais

precisamente na direção que ele faz de seu objeto estudado, mostrando de certa maneira a conclusão da efetivação do seu trabalho durante aquele tempo. Muitas vezes tais escritos servem de símbolos de luta para a comunidade ou grupo estudado, a partir do momento em que o antropólogo oferece para eles um estudo detalhado desse povo. Por último, destaca-se a prioridade desse não oferecer informações impróprias à comunidade estudada e sim formulações precisas que podem ser posteriormente comprovadas legitimando assim a veracidade da pesquisa.

No exercício de levar em consideração tais fundamentações teóricas, seja apoiando-se na Antropologia crítica ou da ação, devemos destacar que a maneira como será realizada a escrita referente à análise desses dados também irá ser mudada, com a intenção de melhor adaptar-se à proposta relativista a qual esse projeto etnográfico se propõe. Se buscarmos certa pluralidade na análise dos dados, o mais cabível seria atender a uma espécie de argumentação que privilegia múltiplos discursos dos sujeitos que fazem parte dessa pesquisa.

A multiplicidade desses discursos irá aparecer na medida em que tomarmos enquanto pontos primordiais de nosso trabalho: 1) uma visão heterogênea, dialógica e polifônica da escrita; 2) uma argumentação que retira a autoridade do antropólogo enquanto único possuidor de uma fala dentro do texto, e mais preocupado com a maneira como podemos mesclar, os discursos das pessoas que são pesquisadas e as teorias que se adaptam ao melhor entendimento e explicação da realidade estudada; 3) uma escrita que revele o comprometimento do antropólogo para com essas pessoas e com leitores que lerão posteriormente seus trabalhos. Ou seja, “A recente teoria literária sugere que a eficácia literária de um texto em fazer sentido de uma forma diferente depende menos das intenções pretendidas do autor do que da atividade criativa de um leitor”. (Clifford: 1998:57).

No primeiro ponto é importante ressaltar que a busca por uma polifonia e heterogeneidade nos discursos não só se remete à forma como estão inseridas nos textos as

vozes referentes ao antropólogo e as pessoas que fazem parte da comunidade. Ela se remete também à diversidade de teorias que estão arraigadas a várias escolas ou paradigmas antropológicos. Buscando dialogar de uma maneira não arbitrária com as diversas teorias, pretendemos não suplantar um paradigma ao outro, e sim trabalharmos com teorias que sirvam para melhor explicar a realidade daquela comunidade.

Quando tiramos o discurso antropológico como único mecanismo de se falar a respeito da realidade da comunidade estudada e passamos a percebê-lo como um *registrador* do discurso nativo “para fora”, ou seja, dos diversos interlocutores que são de interesse não só do antropólogo, mas também do nativo, estamos dando ao próprio antropólogo a ferramenta capaz de intercambiar e intermediar a ação daqueles indivíduos, bem como o resgate histórico e a maneira como estes constroem suas identidades. O antropólogo pode até não ter como objeto primordial garantir a conquista desse viés “assistencialista” em seu trabalho.

Mas o texto final do antropólogo pode vir a fornecer manancial teórico e prático para as lutas específicas que os grupos estudados travam na sociedade, sem que o antropólogo seja o porta-voz ou líder, muito menos o representante do grupo que estuda. Quando muito, um aliado. (Zaluar: 2004:116).

Com relação ao último item, destacamos a necessidade proeminente que o antropólogo tem de compromisso para com a sociedade que estuda, mostrando isso a partir do que ele escreve sobre esta, pois os dados contidos num dado trabalho produzido por ele não são uma marca solidária e de responsabilidade só sua. Seus escritos, além de revelar a organização social de um dado grupo, revelam sua responsabilidade com a reconstituição do seu passado e compreensão de suas identidades, oferecendo ao mesmo tempo descrições que podem muito bem serem posteriormente, reinterpretadas, usadas por certos nativos em prol de um

bem comum, ou até mesmo criticados por eles. Apoiando-nos nas palavras de João Pacheco de Oliveira:

O que o antropólogo pesquisará em campo já não pode ser mais fruto exclusivamente de um interesse acadêmico, justificado puramente por relevância científica e decidido por ele, seu orientador e instituição universitária ou a equipe de pesquisa a qual está vinculado. É necessário que os líderes, o mesmo e a própria comunidade, compreendam minimamente as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-o ou exigindo reformulações. (Oliveira:2004:19)

Tomando como premissa a necessidade de certa relativização, esse trabalho propõe uma melhor compreensão do variados momentos situações vivenciados antropólogos e dos objetos observados durante o trabalho de campo. Ao mesmo tempo pretende apresentar um método que aponta para uma prioridade ética que também é interativa, na qual as definições dos antropólogos seriam conseqüências das problemáticas apontadas pela comunidade ou grupo estudado, deixando claro que o antropólogo seria um intermediador dentro de um processo em que a comunidade e o pesquisador fariam parte desta justaposição, no dialogo de ambos.

A eficácia proeminente e preliminar nesse primeiro capítulo resulta da necessidade de deixar explícita, nessa etnografia, a grande pluralidade de situações, pluralidade de teorias utilizadas tanto por antropólogos quanto pelos membros do grupo. Pluralidade de olhares, vozes e atores presentes nesse trabalho, para que possamos estar atentos as diversas possibilidades de diálogos nela existentes e para os “imponderáveis” que possam ser encontrados no exercício da necessária reflexão, durante a discussão deste estudo.

1.2 Situando o Campo, Situando os Olhares.

Meu primeiro contato com a comunidade ocorreu no ano de 2007 quando tive oportunidade de fazer parte de uma pesquisa por meio de um “contrato” efetivado via

NEPE/INCRA. Nesse contrato ficou sob a incumbência desse mesmo grupo de pesquisa a produção do relatório sócio-histórico-antropológico de três comunidades localizadas no sertão de Pernambuco (Imbé, Negros de Gilú e Serrote do Gado Brabo) de acordo com o cumprimento da instrução normativa que regulamentava o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes de quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e do Decreto nº. 4.887 de 20 de novembro de 2003.

Esse primeiro de contato além de favorecer minha entrada na comunidade, foi a partir dele que pude realizar uma pesquisa de *survey* no qual tive uma análise mais geral desta, assim como pude apreender informações relevantes que serviriam futuramente para esse trabalho. Enquanto técnico de pesquisa realizei um estudo voltado para a verificação da questão territorial na observância de suas áreas limítrofes as quais esta comunidade pleiteava, correlacionando as maneiras como as pessoas desse grupo se organizavam socialmente e construía seus mecanismos de auto-atribuição étnica enquanto comunidade remanescente de quilombos.

No mês de setembro participei da primeira reunião com os representantes dos sítios da comunidade Serrote do Gado Brabo, juntamente com alguns membros representantes do INCRA, e pesquisadores representantes do NEPE, realizada na Escola Municipal José Pedro da Silva, no sítio Serrote do Gado Brabo. Na ocasião estavam também presentes alguns fazendeiros da região assim como também alguns representantes de partidos políticos do município de São Bento do Una, do presidente da Associação Quilombola do Serrote do Gado Brabo (senhor Bartolomeu), de alguns moradores membros da associação e de representantes de cada sítio.

A presente reunião serviu como uma espécie de apresentação do que iria ocorrer nos próximos meses nessa comunidade; explicando para os moradores do grupo de maneira pormenorizada qual o motivo de nossa presença no Serrote do Gado Brabo e como a população poderia contribuir para um melhor andamento das pesquisas que posteriormente iriam dar subsídios para a efetivação do relatório Histórico Sócio Antropológico daquela comunidade. Foi a partir também desse momento que pudemos nos apresentar enquanto pesquisadores perante os membros da comunidade e falar rapidamente como seria realizado o nosso trabalho, pedindo em seguida apoio dos membros do grupo na realização dessa incumbência. No final da reunião foram abertos blocos de perguntas para dúvidas a respeito dos processos que diziam respeito à efetivação desse relatório, ocorrendo no final dessa primeira reunião a leitura de uma Ata, redigida por um membro da comunidade Serrote do Gado Brabo, e lida para que todos pudessem dar sugestões de mudança no texto e ser posteriormente aprovada por todos no final da reunião, terminando assim com a assinatura de todos os presentes.

Algumas semanas depois retornei a comunidade para dar início a pesquisa de campo. Durante esse período pude visitar todos os sítios pertencentes ao Serrote do Gado Brabo, além também das áreas limítrofes de cada sítio destacado pelos moradores de seus respectivos territórios. Além disso, foram realizadas pesquisas em arquivos da Igreja Paroquial, em bibliotecas, cartórios, prefeitura, e com alguns habitantes da cidade de São Bento do Una, além de demais estâncias que pudéssemos obter informações relevantes a respeito dos sítios.

É importante considerar que nesse momento ainda não havia despertado em mim o interesse de trabalhar com essa comunidade em um trabalho futuro que seria a dissertação do mestrado. Não obstante, considero a descrição desses primeiros momentos em campo, como um ponto importante que deve ser colocado em pauta, possibilitando a minha inserção no

campo e junto dela uma gama de informações a respeito da comunidade. Essa primeira inserção em campo também foi de grande relevância para as relações que foram estabelecidas com o grupo, assim como as diversas formas de análise que essa etnografia pôde efetivar em decorrência das duas situações de pesquisa que pude vivenciar nessa comunidade: uma enquanto técnico de pesquisa representante de um contrato entre duas instituições (INCRA/NEPE) e outra em que tive como pressuposto uma posterior coleta de dados para desenvolvimento de minha dissertação do mestrado.

Essa inserção apesar de ter sido facilitada inicialmente pela pesquisa do INCRA, não foi tão fácil, na medida em que de qualquer forma haveria a questão da dificuldade de inserção em perceber-me diante deles enquanto antropólogo que realizara preliminarmente uma pesquisa para o INCRA e que só posteriormente um antropólogo teve a vontade de fazer uma pesquisa de campo para a academia. Mas é sempre válido salientar, que por mais que tenha existido inicialmente essa forte “crise de identidade” - crise no sentido de titubear em determinados momentos até que ponto poderíamos mesclar os métodos utilizados para a coleta de dados , com as que seriam feitas posteriormente para a academia - essa distância não se tornou muito intensa na medida em que, acima de tudo, antes de ser técnico da pesquisa supra citada, procurei deixar sobrepor-se a imagem do antropólogo enquanto um profissional.

Também não podemos deixar de levar em consideração o fato de que a minha participação enquanto técnico de pesquisa do INCRA mostrou uma situação dentro da pesquisa em que os informantes estavam com um imenso interesse em participar desta, uma vez que ela poderia proporcionar-lhes futuramente certos privilégios decorrentes da análise que fora efetivada naquele momento. O que não podemos excluir por outro lado a idéia de que também durante a pesquisa acadêmica, existisse esse interesse por parte da população, na medida em que esta também possuía tamanha relevância, pois representaria mais um estudo

que pudesse legitimar e ajudar no processo de reconhecimento e divulgação do grupo, pelo menos de maneira indireta.

Efetivado o trabalho de campo referente ao relatório antropológico, deixei claro com o presidente da Associação da Comunidade Serrote do Gado Brabo e com alguns moradores dos vários sítios, o meu enorme interesse em realizar posteriormente um trabalho acadêmico nessa comunidade. Ao voltar para a cidade do Recife, continuei tendo vínculo com os membros da comunidade seja a partir de jornais locais ou de certas pessoas que me enviavam correspondências para tornar-me ciente do que estava acontecendo no município de São Bento do Una; de telefonemas realizados como o presidente da Associação; além de acompanhá-los a seminários referentes à questão quilombola dos quais alguns moradores vinham participar na cidade do Recife.

A segunda fase desse trabalho de campo teve como objetivo principal, uma análise a partir da observação participante, baseada na convivência cotidiana com os membros da comunidade, presenciando um pouco do seu dia-a-dia e aproveitando ao mesmo tempo outras questões que até então e não havia aprofundado durante o relatório sócio-histórico antropológico.

As viagens de campo eram realizadas por via de uma moto-táxi, uma vez que eu estava hospedado na cidade de São Bento do Una, a qual me levava sempre no começo do dia e voltava no final da tarde. O percurso dentro dos sítios era realizado a pé, visitando residências, grupos escolares e lavouras em que os habitantes estavam trabalhando. Geralmente almoçava pela comunidade, sempre receptivos, me ofereciam quando já estava chegando a hora da principal refeição do dia. Ao visitar as residências estes também sempre me ofereciam café (o famoso *pretinho*) principalmente no final da tarde. Além de milho assado, fubá e alimentos diversos os quais estavam na época da colheita.

Durante os finais de semana geralmente o acompanhamento era realizado na cidade de São Bento do Una, uma vez que parte dessas pessoas (aquelas que possuíam algum dinheiro para fazer compras na cidade) se deslocava para este município no intuito de fazer compras na feira, localizada no centro da cidade, além de venderem alguns produtos que estes produziam em seus terrenos. Além da feira um dos fortes motivos para a ida dessas pessoas para o município de São Bento do Una, era a missa dominical realizada nessa cidade geralmente no período vespertino. Logo no período da manhã já se podia avistar entre os caminhões e carros que transportavam pessoas para o município de São Bento alguns moradores da comunidade Serrote do Gado Brabo com seus produtos para venderem nas feiras, ou aqueles que iam simplesmente realizar compras para a subsistência diária.

No âmbito da pesquisa passei da função de observador, com questionamentos inteiramente direcionados, para o de ouvinte dos relatos, que estariam relacionados ao estudo da organização social dessa comunidade, e das diversas formas de campesinato empreendidas pelos membros do grupo e relações identitárias, as quais me revelavam a realidade daquela população.

Conforme o que foi exposto, o cenário do qual se encontra a atividade do antropólogo configura-se em uma linha tênue da qual ocorre uma interação constante entre a inserção deste no mundo acadêmico com os chamados saberes aplicados que envolvem um campo político de aplicação de direitos e busca pela cidadania. Muitas vezes tal prática é chamada de Antropologia da Ação. Esse conceito designava as pesquisas realizadas por antropólogos da Universidade de Chicago (EUA) que tinha enquanto uma das figuras fundadoras o antropólogo Sol Tax (1975).⁵

Pesquisas que passaram por situações semelhantes a essa, em que realizaram um trabalho profissional primeiramente e posteriormente trabalhos acadêmicos, se referenciam a

⁵ Ver O'Dwyer (2005).

uma metodologia que tem por base a teoria da Antropologia da Ação para afirmar que não existe uma distância tão grande entre a prática do saber profissional e acadêmico. Elas indicam também a fluidez da fronteira que separa a pesquisa acadêmica da utilização da Antropologia aplicada de seus resultados, no caso de grupos mobilizados pelo reconhecimento dos direitos constitucionais.

Procuramos nos apoiar metodologicamente em tais teorias, na medida em que estas nos possibilitam uma análise propiciadora de uma atenção mais diferenciada para a observação do ponto de vista nativo, assim como a consciência crítica que o antropólogo deve estabelecer com relação ao seu objeto de pesquisa. Estabelece-se nesse momento certo consenso entre as análises que foram feitas pelos antropólogos e informações que foram repassadas pelos membros das comunidades. (O'DWYER:2005)

Por outro lado, o diálogo com essas teorias e com os membros do grupo que foram pesquisados nos permite visualizar a etnografia dentro de um contexto bastante diferenciado. Um contexto que se trata da capacidade dos agenciamentos políticos existentes tanto por parte dos antropólogos como por parte dos grupos estudados. Este permite vermos nosso campo de estudo como uma “situação etnográfica”, assim como aquela apontada por João Pacheco de Oliveira. Uma situação que destaca a existência de uma interação estabelecida entre vários atores sociais diante de um mesmo contexto. Tais autores possuem interesses, expectativas e formas de mobilização semelhantes ou distintas que devem ser avaliadas e reavaliadas constantemente no desenvolver da etnografia, em busca de um consenso.

A terceira e última fase desse trabalho consistiu na efetivação da escrita etnográfica dessa pesquisa. Considero que essa fase do trabalho seja uma das mais importantes e difíceis. Por um lado porque será nela onde estarão relatadas as conclusões relativas às tentativas de fazer-se uma etnografia da comunidade; tarefa que não é nada fácil e que ao mesmo tempo se torna por outro lado simples, na medida em que temos em mente que não é possível darmos

conta da totalidade de uma determinada comunidade, e nem esse é o objetivo do trabalho aqui proposto.

Por outro lado, há a própria preocupação de minha parte enquanto antropólogo, em relatar as informações coletadas percebendo a responsabilidade que de forma alguma poderei me abster perante a comunidade. Aparece nesse momento a dimensão política em que se encontra esse trabalho. Cabe assim nesse momento, a busca pela apresentação dos diversos olhares compactuados nas diversas práticas discursivas encontradas não só nos diálogos dos entrevistados, mas também nos autores que serão utilizados para dar sustento ao arcabouço teórico-discursivo desta pesquisa.

Diante das discussões que foram colocadas neste capítulo, fica perceptível enquanto objetivo principal desta pesquisa, a análise desta comunidade baseada nas diversidades de vozes encontradas no método, na teoria e no campo de pesquisa, tendo como base um diagnóstico que não fique preso a determinados parâmetros que encapsulam a maneira de discorrer sobre a comunidade estudada. Dessa maneira pretendemos ter encontrado uma forma de proporcionar variados diálogos e diversas perspectivas de se estudar a comunidade a qual fiz a pesquisa, a academia, as pessoas de uma maneira geral, e as formas como os membros dessa comunidade se pensam? E a partir do que se pensam?

Dentro de outra via, estamos pondo em discussão a necessidade paradigmática de percebermos enquanto fundamentação teórica, o ato dialógico do conhecimento etnográfico e do conhecimento antropológico dentro de uma conjuntura nas quais ambas as teorias (da ação e a acadêmica) estão inseridas numa relação de interdependência e inter-relação.

Enfim, a etnografia foi e ainda tem sido alvo de muitas críticas por conta de intelectuais que taxam de jornalismo sentimental ou por possuir “pouco rigor científico” e que querem imprimir a qualquer custo a ideologia de que as etnografias estão saturadas e que não merecem ser levadas em consideração no campo das Ciências Sociais, uma vez que “cedem

lugar à subjetividade de indivíduos e a literalidade de suas falas”. Desde 1920 ou bem antes disso o *devinir* etnográfico foi favorecido mais ainda pela contribuição e elaboração de importantes nomes no cenário mundial, que influenciaram no desenvolvimento dessa etnografia e da própria Antropologia em geral, não o contrário.

Essas categorias individualmente contribuíram significativamente para o estudo etnográfico como um todo, a partir de pequenas contribuições encontradas em pequenas dissertações ou teses, sem necessariamente possuir a presença de um “esforço comparativo” que tanto as outras áreas de Ciências Sociais cobram do trabalho etnográfico. Nesse sentido, defendo aqui a necessidade proeminente, diante de tudo o que foi exposto, de alçarmos vãos mais altos no saber/ fazer antropológico a partir do momento em que, a cada dia, encontramos diversos mecanismos de análise e explicação desse diversos olhares que permeiam nosso trabalho de campo, os quais são importantíssimos para o saber etnográfico.

Faço, portanto aqui a defesa de uma etnografia baseada em uma Antropologia comprometida com as causas deste grupo pesquisado, mesclada a utilização de uma relação de interdependência entre teorias, métodos e campo, compreendendo assim, com base observação participante a função do antropólogo e suas diferentes posições e ações a serem tomadas perante os indivíduos observados, assim como também destes últimos.

Partindo da idéia de que nesta interação há uma diversidade estratégias, métodos e situações de pesquisas, utilizadas por ambos (antropólogo enquanto profissional e acadêmico) em busca de um objetivo que é semelhante (no caso, o fazer etnográfico), pretendemos com isso estar contribuindo para essas transformações ocorridas na maneira de se fazer ciência, demonstrando que a partir da ação encontrada durante o trabalho de campo (seja a ação do antropólogo ou do objeto observado), podemos construir métodos fortes e que não estejam necessariamente em busca do encapsulamento de determinadas teorias na realidade observada e sim ao contrário. Observamos assim a realidade para posteriormente

fundamentarmos teorias pautadas nela, sem deixar de levar em consideração o ponto chave dessa interação: a observância da maneira como os indivíduos se pensam e como estes atuam e agem dentro da construção de suas identidades.

CAPÍTULO 2



MEMÓRIA, HISTÓRIA, MITOS E
IDENTIDADE

2. Memória, História, Mitos e Identidade.

(...) As histórias vivem-se junto dos nativos e não no papel, e quando um humanista toma rapidamente nota delas, sem conseguir, recordar a atmosfera em que se desenvolvem só nos deu uma parte da realidade. (Malinowski: 1988:107).

No capítulo primeiro discutimos as possibilidades teórico-metodológicas do exercício da etnografia e suas possíveis implicações. Para tanto, partimos da descrição do modo como se desenvolveu essa etnografia, bem como as diversas problemáticas que se destacaram nessa pesquisa, as quais tiveram como característica principal, o fato de estarmos diante de um estudo em que prevalecera uma diversidade de formas de interação durante o trabalho de campo, e em um diálogo livre e constante entre a prática de pesquisa, a análise dos dados e a relação com as teorias que melhor nos ajudassem no entendimento da comunidade pesquisada. Diante disso, torna-se mais fácil fazermos uma concatenação com os capítulos seguintes, na medida em que já temos uma base de como será construído o arcabouço dos textos que se seguem.

Neste capítulo em específico, buscamos abordar primeiramente do processo histórico que desembocou na formação da comunidade Serrote do Gado Brabo. Em seguida trataremos da análise dos diversos mitos existentes entre os membros desse grupo, demonstrando como estes se desenvolvem e explicam o sistema de organização social do mesmo. Concatenado a isso, finalmente trataremos de uma maneira geral, dos mecanismos que são utilizados para a representatividade identitária desse grupo, verificando no atual momento como estes são representados e ativados em determinados contextos entre os indivíduos que dessa comunidade fazem parte.

Atualmente, o empreendimento de tentar entender a identidade de uma determinada comunidade requer dos antropólogos a difícil tarefa de entrar num embate teórico e prático que está posto dentro da disciplina antropológica e no interior das próprias comunidades. Tal complexidade apresenta-se seja no mundo acadêmico (uma vez que a quantidade de fundamentações teórico-metodológicas que designam o que é identidade é muito ampla, possuindo múltiplos sentidos para os antropólogos), seja na visão de mundo nativa (levando em consideração que a atribuição identitária destes depende de vários contextos, e interesses específicos). As “identidades em processo”, “o reflorescimento das identidades” bem como “identidades híbridas” dentre outros, põem em cheque a capacidade do antropólogo em caminhar diante de novos instrumentos teóricos metodológicos que surgem a cada dia, por conta dessas novas formas de identidades que também passam a surgir,

Diante do processo de busca pelo reconhecimento de identidades, em que indígenas brasileiros vivenciaram e ainda vivenciam, passando a serem considerados efetivos sujeitos de direito. Diante desse processo político de luta por uma identidade étnica, e que agora entre os negros quilombolas, passa a haver algo semelhante; a figura do antropólogo sustenta-se perante a atividade de um mediador, na medida em que ele tem a capacidade de travar um diálogo entre ambas as partes que estão envolvidas nesse conflito: comunidades de um lado e demais instituições que possuem algum tipo de interesse nessa causa.. Não é, portanto, ele que vai definir se a resistência, a tradição ou a transculturação, são os mecanismos que legitimam a identidade de um grupo. Inserido dentro desse processo, cabe ao antropólogo perguntar-se: como eles pensam a partir do que se pensam, por que se pensam assim? Isto é, tentar entender quais as estratégias do grupo utilizadas. Nesse sentido, ela traduz estas definições do grupo e com base nelas fundamentar suas afirmações sobre o mesmo.

Visualizando inicialmente essas considerações como princípios norteadores desse capítulo, propomos analisar o processo identitário da comunidade Serrote do Gado Brabo

com base em quatro parâmetros centrais: preliminarmente, tentaremos compreender a trajetória histórica desta comunidade, encontrando nas narrativas, mitos de origem e fontes documentais, o desenvolvimento do processo de formação desta⁶. Posteriormente trataremos, enquanto forma de análise, o estudo das relações de parentesco imbricadas entre os moradores do grupo e o papel do idioma do parentesco na relação territorial e conseqüentemente identitária no Serrote do Gado Brabo. Em terceiro lugar, ao resgatar a análise das credences e manifestações lúdico-culturais da comunidade, tentaremos entender a importância destas manifestações no cotidiano do grupo, bem como suas relevâncias na organização social desse. Por fim, tentaremos traçar um panorama geral a respeito do processo identitário desta comunidade.

2.1. As Origens Históricas do Serrote do Gado Brabo

Analisar a historicidade do Serrote do Gado Brabo é alçar um sobrevôo geral em uma cronologia que remete a um espaço geográfico denominado de “civilização do couro”, e que está arraigado a um processo histórico onde prevaleceu a resistência escrava (assim como a formação de quilombos) no Agreste e no Sertão⁷ do estado, bem como a atuação desses escravos no espaço social no período escravista e senhorial. No caso específico da comunidade Serrote do Gado Brabo, esse processo desembocou mais tardiamente, especificamente no período pós- abolicionista, porém não deixou de sofrer influências da instituição escravocrata do período colonial e do período de ocupação holandesa ocorrido no século XVII, possuindo inclusive relação com o quilombo de Palmares, uma vez que este pertencia naquela época à capitania de Pernambuco. (Câmara; Vasconcelos; Xavier: 2007).

⁶ Sendo importante ressaltar que o objetivo do item proposto não é considerar a temporalidade e historicidade do objeto antropológico aqui estudado enquanto uma totalidade em si mesmo e sim como um processo.

⁷ Tal fato demonstra que a resistência escrava e quilombagem não se restringiram apenas a região agrícola denominada *Zona da Mata* do estado de Pernambuco, estendendo-se portanto para outras regiões desse estado.

Ao dar-se início à pesquisa documental sobre a historicidade dessa comunidade, percebemos a correlação importante com o contexto no qual se desenvolveu o processo de desmembramento do quilombo de Palmares e as probabilidades desses “negros fujões”, de se reagruparem nas serras dos Garanhuns e nas margens dos rios Capibaribe, Ipojuca e Una pertencentes ao estado de Pernambuco.

Por mais que esta contextualização seja interessante para ressaltar a influência histórica do desmembramento ocorrido em Palmares, bem como posterior migração dos moradores desse antigo quilombo para o agreste pernambucano, devemos nortear nossa análise a referência histórica a qual aponta, que o processo formação de quilombos na região agreste do estado de Pernambuco, que por sua vez compreende a comunidade Serrote do Gado Brabo, só passa a ocorrer somente por volta dos meados do século XIX, juntamente com o surgimento das primeiras fazendas nesta região. Formara-se por tanto em uma época em que a escravidão estas em decadência, por mais que já houvesse registros de expedições holandesas contra comunidades quilombolas no interior dessas regiões já em 1644.

Não obstante, vale ser levado em consideração que não podemos descartar de vez a hipótese de que os antigos quilombolas de Palmares tenham se aquilombado no interior destas regiões pernambucanas, na medida em que há uma compatibilidade de relações entre o período de interiorização desses “escravos fugidos” (o qual não se remete somente ao ano em que se deu o desmembramento do quilombo de Palmares) com o surgimento das primeiras fazendas.

Ao falar sobre o processo do “fenômeno quilombola” no estado de Pernambuco e afirmar que este movimento estava ligado a outras atividades clandestinas e de “procedência anarco- espontânea”, o historiador Josemir Camilo de Melo expõe o quanto esse movimento se tornou ativo nesse estado, principalmente entre os anos de 1828 e 1830. O mesmo afirma que os focos de quilombos neste estado eram tão fortes e intensas, naquela época, que ficara

impossível de se controlar o número de fugitivos que se embrenhavam nas matas fechadas, só podendo, portanto fazer tal controle nas estradas.

Tomando ainda como referência documental a obra de Josemir Camilo de Melo, *Quilombos em Pernambuco (no século XIX)*⁸, este ainda chega a afirmar que os quilombolas deste estado haviam chegado a um nível tão ponderável de organização, a ponto de colocar em pânico os senhores que se utilizavam de todos os recursos para exterminá-los.

Entretanto, o surgimento do município de São Bento do Una e posteriormente da comunidade Serrote do Gado Brabo, ocorreu em um período em que a escravidão já estava decadente enquanto instituição. Como se tratava de uma comunidade caracterizada predominantemente pela criação de gado, a interiorização deste, não proporcionou a carência por uma mão-de-obra escrava tão grande nessa região, favorecendo assim ao surgimento de uma sociedade de poucos escravos.

Apesar de ser um tanto atenuada a existência de escravos nessas na região agreste do estado de Pernambuco, a cidade de São Bento do Una foi um importante pólo de compra e venda de escravos naquela região, seja para suprir as necessidades de regiões vizinhas ou dos fazendeiros do Serrote do Gado Brabo. Dados que podem legitimar isso se encontram localizado no cartório da Igreja de São Bento do Una. Neste foi verificada a existência de vários registros de compra e venda de escravos nesta região, inclusive a relação de óbitos e casamentos realizados entre estes.⁹

Analisando os arquivos acima relatados, percebemos o registro de vários escravos pertencentes ao Serrote do Gado Brabo, que foram vendidos aos seus respectivos fazendeiros, e que posteriormente tais nomes foram mencionados por alguns moradores durante a pesquisa de campo, enquanto primeiros escravos dessa região. Segundo os relatos dos moradores, tais escravos possuem uma representatividade muito forte no grupo, uma vez

⁸ Artigo publicado na *Revista do Arquivo Público* de Recife no ano de 1977.

⁹ Ver cópias das transcrições dos Registros, realizadas por seu Bartolomeu Bernardino, em Anexo.

que, além de serem os primeiros escravos a habitarem aquela região, foram de imensa relevância para a construção do processo de territorialização desta.

Percebe-se aqui a veemente importância desse vínculo existente entre a memória oral do grupo com esses “primeiros habitantes”, ao explicarem o processo de fundação dessa comunidade. A maioria das histórias retrata o trabalho forçado vivenciado pelos antigos moradores da comunidade em épocas passadas, tornando-se constante nos relatos dos moradores o quanto os seus parentes (avôs, bisavôs e tataravôs)s sofriam com os maus tratos dos fazendeiros, sendo vítimas de violência e de um trabalho desumano:

P- Eles trabalhavam na lavoura?

Era, trabalhava em tudo, era escravo dos patrão. Os patrão era quem dominava o que eles fazia né. Eles comia bem , mas o dinheiro não tinha. Ninguém falava nisso né. Mas era assim. Esse povo velho é antigo. A minha mãe mesmo morreu com 85 anos, já faz mais de vinte, vinte e cinco que ela morreu. (...) O pai dela era escravo, os avôs, tudo era assim. Hoje não, que melhorou a situação né. Esse povo era antigo né. E era assim, tudo era *Cativo*¹⁰. Mas de um tempos pra cá acabou-se isso né. (Seu Lorin, Sítio Serrote do Gado Brabo)

Meu avô ele foi escravo. Eu peguei a ponta ainda. *Trabalhá a pulso no pau*¹¹, tudo aqui até a bocada. (...) Trabalhava a pulso. Ia buscá saco de farinha na cabeça a pulso, de Jurema, Lajedo pra dentro. Tanto ele como titio Lúcio, Caetano, Pedro Veio, Ciço Preto...Era João Cassemiro, era Leôncio, era Caetano Veio. Quem mais? Tem pra Caramba.

P- Todos eles trabalhavam para os fazendeiros?

R Tudo para os fazendeiros. Não era pra eles não, que eles não deixava, era uma ponta, era uma beirinha assim, um tanquinho assim, que era pra trabalhá só pra eles. Pegá no escuro e largá no escuro. Se chegasse com uma pontinha clara, entrava no pau (apanhavam). (Seu Antônio Pedro, Sítio Serrote do Gado Brabo).

As informações contidas nesses relatos são encontradas em todos os sítios da comunidade Serrote do Gado Brabo. Além de descreverem as péssimas relações de trabalho

¹⁰ Frequentemente as palavras em itálico irão indicar a utilização das categorias êmicas (categorias locais da própria classificação nativa). Nesse caso o termo *Cativo* segundo o entrevistado, se referia ao estado de aprisionamento em que os escravos viviam do interior das fazendas.

¹¹ Trabalho forçado com uma enxada.

as quais eram submetidos os antigos, os moradores do grupo, afirmam que estes também eram vítimas de *sabotagem* por parte de alguns fazendeiros, na medida em que estes prometiam aos ex-escravos determinados pedaços de terra em troca da mão-de-obra destes, e em determinados momentos esses fazendeiros não cumpriam com o prometido, tomando o que antes teria dado a esses trabalhadores, quando não, registrando uma parte bem menor de hectares no cartório da cidade de São Bento do Una.

Ao realizarmos essa análise historiográfica do Serrote do Gado Brabo, foi inevitável atentarmos também para o processo de formação e emancipação política do município de São Bento do Una (município no qual se originou essa comunidade). Segundo os relatos históricos, os primeiros moradores de onde viria a ser este município, teriam sido emigrados do que teria sido a Guerra civil dos Cabanos, conflito que ocorreu por volta de 1831 a 1832 nas matas de Panelas de Miranda. O município teria sido denominado inicialmente de “Santa Cruz”. Devido a um número considerável de cobras que assolavam este espaço geográfico, e por conselho do então vigário da freguesia, mudaram seu nome para São Bento do Una.

Em 1853, o antigo povoado foi elevado à categoria de distrito, da Comarca de Garanhuns (município próximo a São Bento do Una), pela Lei Provincial nº309 e posteriormente passa à categoria de vila, sendo reconhecida enquanto cidade somente no período que se deu a Proclamação da República, em 8 de junho de 1892, pela lei estadual nº440.

A expansão do município de São Bento do Una favoreceu a compra de determinados pedaços de terras no local onde hoje se encontra a comunidade Serrote do Gado Brabo. Logo, as terras que hoje se situam nesse local são resultantes, de compras firmadas por fazendeiros (ou do simples registro cartorial dessas terras, alguns deles feitos de maneira arbitrária, segundo os moradores da comunidade) e de heranças deixadas para ex-escravos.

Após a Lei Áurea (1888), os negros libertos desta região permaneceram nas fazendas, continuando a trabalhar para os fazendeiros. É nesse sentido que a historiadora Ivete Cintra (1988) relata que nesse período, ocorreu uma distribuição das terras de maneira passiva por parte dos proprietários deste espaço territorial aos ex-escravos, na medida em que o sistema escravista não existia mais nessa região, se utilizando essa autora portanto, da hipótese de uma convivência pautada por ações benevolentes de fazendeiros para com seus escravos na época.

Controvérsias à parte a respeito da inserção dessa comunidade durante o período escravista, não podemos deixar de levar em consideração que, essa região, situada entre as Serras dos Garanhuns e o Outeiro da Barriga, era importante meio de rotas de fuga tanto para escravos evadidos dos engenhos como para índios expulsos das terras litorâneas, em decorrência das características que esta região possuía (matas fechadas, proximidade com rios etc.). O que se sabe é que a escravidão africana passa a existir nessas terras com o surgimento das primeiras fazendas. Por outro lado, essa data possuía uma intrínseca relação com as tentativas de desmonte do Quilombo de Palmares. Assim, o desmembramento desse quilombo é aqui tido como um possível aglutinador de habitantes para essas regiões na medida em que sua capacidade de coesão dos membros deste quilombo foi minada (tornando Palmares um local inseguro para se habitar), erradicando-se em outros estados como Pernambuco e Paraíba.

2.2. Os Mitos de Origem

A análise dos mitos fundadores de uma determinada comunidade pode revelar não só a forma como se deu a construção da trajetória histórica desta, além de seus primeiros habitantes, primeiras habitações, mas também a maneira em que tais mitos interferem em

seus atos rituais, efeitos morais, organização social e até mesmo em suas atividades práticas. Com isso, tornam-se importantes na representatividade das diversas maneiras em como as sociedades pensam e expõem a sua identidade. É na representação de algo passado, que aparece o viés para explicar e legitimar a realidade presente e futura.

Pensando dessa forma, as narrativas orais a respeito de seus antepassados, as “lendas”, “crendices” e “contos” reiterados na lógica identitária da comunidade, aparecem não somente na leitura cuidadosa da história da mesma, mas também no estudo de um conjunto de narrativas e do seu contexto, da vida social de determinadas pessoas.

Não obstante, devemos estar conscientes de que somente a análise do mito não é suficiente para explicar a organização social dos membros de uma sociedade, pois este individualmente não nos oferece as bases para o entendimento desta. Além disso, nem sempre as comunidades ou determinados grupos sociais utilizam-se de tais mitos para explicarem sua realidade. O que não é o caso do Serrote do Gado Brabo; Esta comunidade sempre se constituiu tendo por base a existência de certos mitos, tomando tais relatos históricos enquanto mecanismos auto-atributivos, ao buscar na memória e na tradição dos antepassados traços característicos que os legitimam como grupo.

No caso dessa comunidade, foram feitas referências a vários tipos de mitos, que procuramos contextualizar para nosso melhor entendimento: em um primeiro momento, podemos fazer referência aos chamados “mitos de origem”, que são base para a representatividade identitária dessa comunidade. Por outro lado, podemos correlacionar este conceito, as diversas histórias, crendices e lendas que se fazem expressas nas narrativas populares desses habitantes. E por último, revisitamos a crença em “mitos sobrenaturais” que são referenciados, inclusive quando os membros da comunidade fazem alusão às histórias de “malassombro”, ou as que ligam a própria noção de sobrenaturalidade encontrada nos ritos católicos.

Na tentativa de entendimento de como esses variados mitos se intercalam e ao mesmo tempo são tidos como uma forma de representação social dos membros desta comunidade, a partir dos seus discursos buscamos em autores que trabalham com mitos uma maneira de tentar explicar como se desembocam essas representatividades míticas no grupo.

Ao fazer referência à definição de Mito, Mircea Eliade observa que este “é uma realidade cultural extremamente complexa. que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (Eliade: 2002:11). No caso da comunidade Serrote do Gado Brabo, a abrangência desse termo é um traço marcante, uma vez que a variedade de definições que esse conceito representa é imensa diante das narrativas que são apresentadas pelos membros do grupo.

Apesar de apresentar essa diversidade de conceituações mitológicas que podem ser estabelecidas diante do estudo de uma dada comunidade, o que foi verificado nos discursos dos membros do Serrote do Gado Brabo foram representações míticas que são predominantes nos mitos de uma maneira geral, segundo os estudiosos da mitologia. Segundo Eliade, por exemplo, o mito teria a função de ser *verdadeiro* (na medida em que parte da concepção de que o narrador é depositário de uma verdade que está sendo dita daquele universo cultural o qual ele vivencia), *sagrado* (no seu sentido, mas estrito do termo, intercambiado a uma noção de sobrenaturalidade) e *modelar* (na medida em que é imperativo e possui uma justificação moral).

Não obstante, quando intercalamos essas características ao que Eliade entende por mito (ou seja, “a narrativa de uma criação”, “ele relata de que modo algo foi ‘produzido’ e começou a ‘ser’) sempre estando relacionado a uma criação, percebemos a insuficiência de sua noção, uma vez que no caso aqui estudado, as narrativas populares encontradas nos discursos dos moradores dessa comunidade podem referenciar a idéia de que tais características não são exclusivas para conceituações referentes a apenas mitos que são

considerados de criação, pois tais narrativas populares podem revelar o quanto algumas dessas características estão intrínsecas nos discursos míticos dos nossos entrevistados sem muito esforço de elocubração.

Nesse sentido, podemos concluir que, nem todas as narrativas míticas estão exclusivamente concatenadas a uma narrativa de criação, narrativa esta que segundo Eliade é o pressuposto principal para a conceituação de um mito. Os relatos coletados demonstraram que a forma de narrar um determinado mito enquanto algo “verdadeiro” (a existência de seres sobrenaturais como a *Caboclinha*, por exemplo, que caracterizada pelos moradores com algo que existe realmente, chegando muitos a afirmarem que já a viram), “sagrado” (o apoio de determinados santos em situações de perigo existente à alguns moradores) e “modelar” (a matança de escravos na fazendas, por exemplo, justificando os maus tratos que antigos moradores do sítio sofriam no passado), podem existir em outras narrativas de situações vivenciadas por essas pessoas sem necessariamente pautarmos nosso conhecimento de mito correlacionado a somente uma narrativa de criação.

Ao conversarmos com os membros da comunidade, um dos mitos que mais se destacam nas falas dos entrevistados é o referente à fundação do grupo. A narrativa desse mito fundante perpassa todos os sítios da comunidade, sendo assim uma espécie de “mito central” que o grupo utiliza para justificar a presença dos primeiros habitantes da comunidade Serrote do Gado Brabo. Juntamente a esse mito central (que narra o aparecimento das primeiras fazendas e dos primeiros escravos da região, ocorrido no sítio Serrote do Gado Brabo), estão os mitos referentes aos demais sítios e aos seus respectivos fundadores.

Interligados pela lógica do parentesco, cada sítio possui sua própria “história- mito”, que por sua vez está ligada a laços de filiação a esse mito central. Como iremos perceber os sítiantes do Serrote do Gado Brabo sempre possuem um discurso que focaliza a trajetória de

algum mito fundador: seus antepassados eram escravos e receberam a doação de terras algum fazendeiro. Muitos também são os casos de migração ocorridos de ex-escravos de um sítio para o outro, já que a distância geográfica entre eles é relativamente pequena.

Atualmente, quem é o detentor do conhecimento que fala a respeito dos primeiros escravos nesta região é o senhor Antônio Pedro, um dos troncos mais antigos da comunidade. Segundo alguns moradores, ele seria a pessoa mais apta a falar do processo de formação da comunidade Serrote do Gado Brabo grupo, sendo, portanto considerado o *contador oficial da história do quilombo*. Seu Antônio possui assim a autoridade investida da comunidade para relatar às pessoas consideradas não pertencentes à comunidade e a visitam, a história da origem do Serrote do Gado Brabo. Nesse caso e como em vários outros casos de grupos étnicos no Nordeste brasileiro, ele seria o detentor da “memória” e “tradição”, através do qual o grupo se legitima.

Ao ser interrogado sobre a existência das primeiras fazendas na região, este afirma que a primeira fazenda a surgir no sítio Serrote do Gado Brabo foi justamente aquela onde morava o seu avô Pedro Chapa, que era escravo do senhor Leandro Gonçalves de Sousa. Ao falar sobre a fazenda, este sempre coloca em seus relatos o fato de que aquele local seria um lugar onde predominava a escravidão.

Segundo a historiadora Ivete Cintra, dentre as primeiras fazendas surgidas na comunidade Serrote do Gado Brabo, encontrava-se a do senhor Felipe Manso de Santiago (denominada Alto de Santiago em homenagem ao seu sobrenome), ficando localizada onde hoje se encontra o sítio denominado Primavera, que em termos geográficos é o primeiro sítio da comunidade. Em seguida, localizada onde se encontra atualmente o sítio Serrote do Gado Brabo, estava a fazenda “Pés Queimados” do senhor Leandro Gonçalves de Souza. Segundo constam as documentações, esse seria natural do município de Altinho e passou a residir em São Bento no ano de 1840, tornando-se depois morador e proprietário desta fazenda.

Há de se notar que tanto Felipe Manso, quanto Leandro Gonçalves exerceram, em certo período, importantes cargos na guarda nacional e posteriormente, em decorrência da participação nesses cargos que na época possuía, acabaram ocupando importante participação na esfera política do município de São Bento, como foi o caso de Leandro Gonçalves.

Dentre outros fazendeiros que possuíam terras naquela região durante aquele período, destaca-se também a figura de Pedro Demétrio. Habitava o que provavelmente vem a ser hoje a fazenda Santa Rita. Segundo alguns mitos fundadores da região, esse fazendeiro teria sido um dos iniciadores do processo de “cercamento” das fazendas naquela localidade, pois segundo os antigos moradores da região “não existia na época divisão das terras, o ‘povo’ era tudo dono”, somente após a entrada desse fazendeiro nessa região é que começou a efetivar-se tal domínio territorial. Alguns moradores relatam que esse domínio territorial em determinados momentos foi feito de maneira arbitrária na medida em determinados fazendeiros colocavam sua cercas sem autorização legal, dentro de terras que não pertenciam a eles, mas sim a terras de antigos moradores ex-escravos da região .

A fazenda do senhor Pedro Demétrio apresenta uma grande relevância na história da comunidade: nela se localizava o antigo *Lisbão*. Segundo a memória social dos moradores, sustentada na memória de seus antepassados, o *Lisbão* foi um açude construído por uma “família inglesa”. Segundo Seu Sebastião Bernardino responsável pelo arquivo paroquial de São Bento do Una, realmente constava nas documentações a compra daquelas terras efetivada pela família Conolly ,(os herdeiros Richard, Hamilton Conolly, Ermina Conolly, Luci Ariete Conolly, Richard e Henry Conolly e Charles Albert Conolly e sua mulher Luci Conolly.

Segundo os relatos esses açude teria sido feito anteriormente a partir do trabalho escravo, custando a vida de muitos deles, uma vez que as condições em que eram realizadas tal empreendimento eram muito precárias, constituindo-se em um estado de imensa violência

para com os escravos que trabalhavam nesse açude. O *Lisbão* teria sido feito portanto por esses escravos utilizando pedaços de couro de gado, com os quais estes trabalhadores servis puxavam a terra até deixarem no formato de uma fundura ideal para o abastecimento de água potável. Os escravos que morriam devido ao trabalho forçado, eram, portanto, enterrados às margens do açude, sendo plantados bambus em suas covas, formando assim um extenso muro de bambu ao redor deste.

(...) Os açudes que têm ai feito, no tempo da escravidão, foi feito pelos negros. (...) Esses açudes eles fazia, os mais velhos passaram pra gente que matava um boi, tirava o couro, espichava ali e carregava, enchia aquele couro de terra, de barro e se juntava aquele *eito de negro*¹² pra pegar aquele couro cheio de terra e preparando aquela vertente. Aquele açude que você viu ali, aquilo ali foi feito a máquina não. Que maquinário é coisa nova. (...) E o *Nego véio* falou pra mim que quando eles *cansava*, não *agüentava* mais trabalhar, ali caía e só era ali mesmo cobrir ele de terra. (...) Ali eles *cobria* de terra mesmo. E tinha outra coisa, devido o sofrimento, que eles não durava 70 anos, nem 80, era 50, o máximo era 60 anos abaixo. (Seu Antônio, agricultor aposentado, Sítio Serrote do Gado Brabo)

Como ficou perceptível nessa época, eram comuns os maus tratos para com os escravos no início do processo de formação dessa comunidade, afirmando assim contundentemente que esta região ainda guardou resquícios das atrocidades cometidas pelo período escravocrata. Tais atrocidades não se restringiam apenas aos homens, segundo ainda afirma o senhor Antônio: “As mulheres trabalhava servindo (...) trabalhava pras casa grande lavando roupa, cozinhando, servindo de babá pra criar os filhos do senhor. Tinha uma delas, que ele ficava brabo e furava o feto dela com uma ponta de pau” (Ao comentar sobre os maus-tratos com as mulheres grávidas).

Como foi destacado anteriormente, nos meandros do século XIX os negros escravos do Serrote do Gado Brabo passaram a ter essa exploração de certa maneira atenuada, chegando inclusive a haver processo de doações de terras para esses ex-escravos. É nesse momento que

¹² Roça onde trabalhavam escravos.

entra a importância de resgatarmos os mitos fundadores desses ex-escravos, pois estes também fizeram parte da construção e ocupação territorial desta localidade, na medida em que estes receberam doações de terras por seus antigos donos.

Com base nisso, podemos visualizar primeiramente a figura de **Pedro Chapa**. Segundo relatos e documentações, este fora escravo de Leandro Gonçalves, dono da propriedade Gado Brabo. Pedro Chapa deixou como herdeiro Pedro Alves (conhecido como Zé Pedro Chapa), morrendo em 2000 com 90 anos de idade, e que teve entre seus filhos Antônio Pedro, morador da comunidade e uma das lideranças da comunidade, sendo mais conhecido como Antônio de Zé Pedro. Dessa forma,

O foco de origem de Serrote do Gado Brabo está encontrado em Pedro Chapa, considerado o patriarca da comunidade, que teria sido escravo de Leandro Gonçalves de Souza, juntamente com Pedro Grande, Agostinho e Luis Preto. O fazendeiro teria herdado esses escravos de sua primeira mulher em um inventário, segundo relato do ex-sacristão da igreja matriz, seu Sebastião, que mora na cidade de São Bento do Una. O nome Pedro Chapa está ligado ao fato de o mesmo ter sido amansador de cavalo brabo, pois ao montar no animal, ficava “grudado feito uma chapa”, lembra o Sr. Sebastião e a historiadora sambentense, Ivete Cintra. (Medeiros: 2002: 8).

Em seguida, podemos destacar a figura de **Agostinho Ferreira da Silva**, também escravo de Leandro Gonçalves de Sousa e de sua esposa Margarida Leônidas de Macedo. Uma análise genealógica mais apurada demonstra que a família de Agostinho possui uma relação de parentesco com a família de **Arcanjo Caetano Vieira** (da família Caetano), na medida em que membros de ambos os grupos se uniram por via de casamentos. Essa família seria, portanto uma das famílias mais antigas da comunidade, localizando-se onde atualmente encontra-se o sítio Jirau

Outro tronco importante e também proveniente do sítio Jirau faz alusão à família dos **Pixá**, apelido que designa tais descendentes. A ancestralidade desse nome refere-se a existência de Zé de Quixaba, posteriormente apelidado de **Zé Pixá**. A outra versão para

esse nome remonta o fato de que o Zé de Quixaba seria um “preto retinto” e, portanto da cor do “pixe”; por isso, a relação com tal apelido. Sendo válido salientar como um elemento importante a numerosa família que este possuía.

Ainda no sítio Girau encontrava-se a família dos **Leôncios**. Possuindo enquanto parentes consangüíneos, Leôncio Veio, escravo liberto e Dona Conga, pais de Antônia Maria do nascimento que por sua vez teve enquanto marido Emídio Leôncio, que tinha como genitores Lucas João do Nascimento e Águida (D. Neta) . A genealogia dessa família está relacionada à relação ancestral que estes possuíam com a escrava Felipa, a qual seria escrava de Leandro Gonçalves também; Dona Neta teria conhecido além de outros moradores da região que também eram escravos, o senhor Luis de Romana (outro tronco familiar). Conheceu também Amélia Quitéria de Jesus, segunda mulher de Pedro Chapa que segundo os relatos Amélia era negra, mas possuía uma cor avermelhada e de cabelo preto escorrido, reforçando assim o depoimento de que esta teria sido “cabocla braba, pega no dente de cachorro”.

Esses e outros relatos demonstram a relação que figura do índio tinha na trajetória de ocupação territorial desta comunidade, caso este que era considerado comum no Nordeste brasileiro em decorrência do processo de mistura étnica ocorrido nessa região, seja por missionários ou políticas estatais que tentaram a qualquer custo catequizar e “aculturar” índios e negros, na medida em que estes seriam considerados povos sem educação, sem identidade, sem religião, sem direito à cidadania.¹³

Tendo como apoio as discussões de João Pacheco de Oliveira (1993), este designa a existência de três misturas étnicas ocorridas no período colonial do Nordeste Brasileiro, e que tais misturas podem ser fundamentais para o reconhecimento da origem de muitos processos de ocupação étnico territorial desta região. Segundo ele, os processos de territorialização do Nordeste Brasileiro, foram em certos momentos movedores de ações anti-assimilacionistas,

¹³ Durante a pesquisa foram encontrados vários relatos a respeito da presença de índios na região. Também foi encontrado o registro da compra de um escravo chamado de Pedro Índio (como consta em Anexo).

‘criando condições supostamente naturais’ (grifo do autor) e adequadas à afirmação de uma cultura diferenciada, e instaurando a população tutelada como objeto de demarcar a cultura territorialmente” (Oliveira: 1993:24).

No caso da comunidade Serrote do Gado Brabo, a ausência de descendentes de indígenas no atual momento demonstra que a presença destes não era tão intensa a ponto de estabelecer conflitos étnicos entre negros e índios para a posse do território. Porém, achamos relevante colocar esse dado em destaque na medida em que sempre foi comentada entre os moradores da comunidade a presença e harmônica relação dos índios com os negros quando os moradores recordam a história de formação do Serrote do Gado Brabo, na mesma medida em que alguns relatos demonstravam que no passado os índios sofriam os mesmos maus tratos que eram feitos aos negros .

“Papai falava, os meus avó dizia que judiava com os escravos e com os índios. Contavam a história de um nego que fugiu. Arrancou o nego a cavalo”. Os relatos de Dona Joana do sítio caldeirãozinho, juntamente com o de outras pessoas do mesmo sítio se referem a narrativas que colocam a figura do índio enquanto um ser sempre presente nessa comunidade, muitos chegando a afirmar a presença de índios trabalhando nas fazendas junto com os negros. No entanto, grande parte dos relatos aborda passagens temporárias que os índios faziam nessa comunidade no passado, e nunca permanecendo muito tempo nessa região. É válido salientar que a presença dos índios nessa comunidade também foi resultante da proximidade que essa apresenta com o município de Pesqueira, município este que é possuidor de uma presença marcante de indígenas em seu interior.

Assim como os relatos a respeito a presença de índios nessa comunidade, é comum também o acionamento de certas narrativas míticas que narram a existência de seres sobrenaturais na comunidade. Dentre elas destaca-se a lenda da Caboclinha, ser sobrenatural

que aparecia constantemente nos roçados e nas estradas, sendo constante na comunidade relatos como o do seu Ivanildo:

Meu tio contou a história de que tava ele e um rapaz, que colocou o cigarro na cerca e na hora que ele colocou o cigarro sumiu na mesma hora. O cara duvidou que tinha sumido do nada. Então o rapaz levou uma surra de Urtiga. (Provavelmente teria sido a Caboclinha que teria dado essa surra). (...) Dizem também que ela entrelaça o rabo e os pelos do cavalo...ela é invisível. Ela dá um assúvio alto e bem fino. (Seu Ivonildo, sítio Caibras).

Diante das diferentes formas de mitos que foram expostas, o que se pode concluir é que estes servem para explicar e legitimar a maneira com os moradores do Serrote do Gado se utilizam, a partir de sua memória coletiva, de mecanismos relacionados ao modo como estes absorvem informações históricas e em relatos dos antepassados, e os transformam em elementos na composição de uma identidade étnica diferenciada.

2.3. A Linguagem do Parentesco

Aqui tudo é uma família só. Esse é o diálogo que está sempre posto quando o assunto a se tratar é a questão do parentesco entre os moradores do Serrote do Gado Brabo. Assim como a terra, o parentesco apresenta-se no contexto dessa comunidade enquanto mecanismo de significativa relevância entre os membros desse grupo dentro do processo de mobilização identitária. Todavia, é sempre necessário salientar que a configuração parental dessa comunidade não está somente baseada em relações de consangüinidade, que capacitam afirmar a descendência de um determinado indivíduo e sua provável legitimidade enquanto membro do grupo, por via desta relação consangüínea.

Por outro lado, há certo número de residentes no sítio que não possuem essa característica genealógica (ou seja, aqueles que não nasceram no sítio) perante essa, mas que casaram com herdeiros e passaram a residir e trabalhar na terra, adquirindo através no

matrimônio uma condição de pertencimento e inserção na categoria de parentes e membros do grupo de herdeiros. Esse fato leva a nos interrogar em que consiste realmente a categoria parentesco? No caso aqui verificado percebemos que essa categoria envolve relações de consangüinidade e afinidade entre os membros do grupo, não restringindo a análise das relações de descendência enquanto uma a única via para análise dessas relações parentais.

Nesse caso aqui tratado, a realidade do grupo demonstra que a categoria de parentesco “afetivo” (utilizado aqui como relações parentais que ocorrem independentemente dos laços consangüíneos, ou seja por meio de relações intersubjetivas de afinidade como casamentos e apadrinhamento) transcende a categoria de descendência, consistindo assim na busca por um quadro de referência mais amplo na forma como trabalhamos com essa categoria analítica.

Nos apoiando em Klass Woortmann este nos convida a analisarmos do parentesco com base em uma terminologia que está relacionada a um sistema de relações sociais mais amplas que envolvem economia, política e ideologia. Apoiando-se em fundamentações teóricas de Leach e Beattle, o autor propõe encarar o parentesco enquanto uma linguagem; nesse sentido o parentesco “não seria algo em si mesmo, não seria um domínio separado da realidade, mas um código que expressa direito de posse de terra, direitos políticos e etc.”, como veremos posteriormente ao verificarmos as relações parentais existentes entre os membros do Serrote do Gado Brabo.

Ao tomarmos como base a análise do parentesco a partir dessa idéia de linguagem, podemos melhor verificar como os membros desta comunidade acionam o seu parentesco, para quem e por que acionam este. Como sugere o próprio autor, não devemos de início já cairmos no erro de tentarmos conseguir diagnosticar as “estruturas elementares” de um parentesco sem nem ao menos sabermos se essa comunidade o tem; devemos antes nos indagar “se possuem eles um sistema de parentesco”:

Ao invés de se iniciar perguntando ao Ego como ele chama o irmão de sua mãe, dever-se-ia começar pelas categorias de classificação social. Ao invés de se considerar o parentesco em si mesmo, dever-se-ia enfatizar como ele expressa relações sociais que não são de parentesco. (Woortmann: 1977:174).

A necessidade de optarmos por essa via de interpretação tem como objetivo poder facilitar o entendimento das diversas formas inter-relacionais de parentesco existentes nesse grupo, mostrando essa lógica singular de construção de parentesco que estão correlacionadas a determinadas características que pretendemos aqui descrever.

Uma das primeiras características desta lógica singular de parentesco do grupo remete-se a condição de “herdeiros” perante alguns membros deste, termo ao qual se refere aos descendentes de pessoas consideradas fundadoras do grupo, uma vez que foram os primeiros habitantes da região. Dentre os troncos familiares que mais se destacam entre os membros da comunidade, estão os da família do famoso Pedro Chapa, a de Agostinho Ferreira da Silva, Arcanjo Caetano Vieira, Zé de Pixá e dos Leôncios, como já foi destacado anteriormente. O resgate dos laços de parentesco com esses troncos familiares representam uma forma de constituir uma identidade social dentro do grupo, assim como também é através do acionamento desses laços que são construídas estratégias que indicam o pertencimento à comunidade e ao território que fazem parte.

O sobrenome “Silva” é também uma importante categoria parental utilizada para legitimar o pertencimento dessas pessoas a comunidade. Segundo os moradores esse sobrenome remete aos antepassados que teriam vindo da África, por meio de tráfico negreiro, e teriam posteriormente se estabelecido nessa região como aponta o discurso do senhor Antônio Pedro.

(...) Silva, toda família de classe tem que ter o nome Silva no meio. (...) Ficaram colocando qualquer nome, mas tem que caminha com Silva. Tem que caminha com Silva. Geração que veio da África. Agente tem mais Silva no meio do que outro nome. Ai eles começam a colocar, que nem os meus tios, colocaram Alves na família. Alves da donde? Eles são Alves da

donde? (...) É a vontade que eles tinha de ser Alves. Ai eles colocava “olhe, qual é o nome do teu filho?” Pedro Alves, Severino Alves, Reginaldo Alves. Não, eles não têm nada com Alves. Eles têm raça com Silva. Cabe dentro da geração ter Silva, os nomes acompanhados por Silva. (Seu Antônio Pedro, Sítio Serrote do Gado Brabo).

]

Como ficou exposto nesse ultimo relato, determinados nomes são tidos como legítimos para representar a descendência dos membros do grupo, e ao mesmo tempo demonstram que outras formas de agenciamento são utilizadas durante o processo de nomeação dessas pessoas para que possam com base nesta, adquirir determinados privilégios decorrentes da posição que estes nomes possuem na hierarquia social da comunidade.

No Serrote do Gado Brabo, se por um lado temos pessoas que invocam a consangüinidade de seu parentesco com base nos troncos dos seus antepassados, por outro há pessoas que a partir de um sentimento de afeição e de pertença, que posteriormente passaram a adquirir, se sentem fazendo parte da comunidade da mesma forma que os primeiros.

Tal situação acontece na maioria das vezes quando pessoas que não pertencem ao grupo passam a se casar com pessoas dos sítios, caso este que foi verificado em praticamente todos os sítios. É considerado uma espécie de regra na comunidade a pessoas que casam com um membro do sítio já passar a serem considerados de dentro do sítio a partir no momento que se realiza o matrimônio. No entanto, essa decisão não é aceita por todos os membros da comunidade, uma vez que alguns moradores acham que as pessoas que se são consideradas “de fora” do sítio se casam com os membros da comunidade para serem compensados com as políticas de atendimento que provem do governo federal para os sítios, como alguns incentivos federais e determinados projetos destinados a comunidades étnicas. Ao falar a respeito das relações matrimônios existentes no passado e existentes na atual conjuntura do sítio, o senhor João morador do sítio caldeirãozinho nos faz compreender melhor com se dão essas relações:

(...) Sendo o povo negro, sempre foram assim, casou primo com primo.

P- Primo como Primo?

É

P- Desde o começo?

Desde o começo. Porque as pessoas nossas não queria se misturar com eles. Hoje já tem gente Branco aqui. Só se ver chegar. È só se ver chegar querendo se colocar no Quilombo, sabe?

P- E vem de onde esse povo?

Lá da cidade, outros que vivem aqui na área também, que não gostava de negro e hoje se chegando né. Mas não é isso é que eles vê agente receber as coisas né. As coisas.

P- Então o senhor acha que eles estão vindo pra cá por causa das melhorias que estão vindo, porque vocês são quilombos, estão recebendo?

É, é justo é. Ai tem os nosso direitos. (...) É “Rapaz eu sou da tua família!!”

P- E o pessoal, qual a reação do pessoal aqui.

Ai é só que o povo *se explode*. É que não da bem aceito, né. È não da bem assim por causa que nem aqui mesmo , eles não quer casar agora. (José . Sitio Caldeirãozinho)

Ao verificarmos o processo identitário do grupo, vemos também que a terra e o parentesco andam juntos para a elaboração deste. Os laços matrimoniais e consanguíneos denotam o pertencimento ao coletivo, bem como a unificação das famílias e reunificação da terra.

Se por um lado há práticas de parentescos que reforçam a solidariedade do grupo como um todo, por outro existe a terra traduzindo a dimensão espacial do parentesco, bem como a unificação deste grupo. Portanto, a base da identidade dos membros desta comunidade enquanto pertencentes a um grupo, se perpassa em grande medida mediante as relações de parentesco as quais foram estabelecidas no passado e são ressemantizadas no presente , e que ao mesmo tempo estas relações de parentesco denotam uma legitimidade para a ocupação territorial diante dos critérios de pertencimento ao grupo.

Eles percebem a terra como um lugar em que o grupo nasceu, viveu e que nela morrerá. Os moradores absorvem esta concepção como uma forma de determinação, em que sair da terra ou renegá-la é perder seus laços de consangüinidade ou até a própria identidade, por não

visarem outra forma de viver se não naquele espaço físico e simbólico.¹⁴ Daí entendermos o quanto é constante, entre os princípios fundamentais de organização do grupo, a grande adesão ao chamado casamento prescritivo (casamento entre primos), coisa que é muito comum entre os grupos rurais e/ou camponeses em que prevalece o princípio de casamento entre pessoas da mesma linhagem no intuito de continuar o estabelecimento dos processos de herança e ao mesmo tempo impedir a repartição das terras impedindo que pessoas de fora tenham acesso a esta.

As pessoas que moram aqui sempre foram da mesma família. (...) É tudinho família aqui. É tudo família, parente, primo, irmão. É tudo família. Tem deles que é, tem deles que é, tem deles que não. Eu mesmo fui casado com uma prima minha. Já outro vive ai uns dias...esse daí é família de minha mulher mesmo, é sobrinha né. (Josenildo, Sítio Jirau)

Quando se deu o início do povoamento dos negros nesta região, a endogamia era traço característico nas formas de relacionamento entre os membros do grupo, fato esse também refletido no uso e usufruto da terra herdada.¹⁵ No presente momento, em que está mais aflorada a questão identitária da comunidade, uma vez que estes pleiteiam o acesso definitivo enquanto uma comunidade remanescente de quilombos, a formação dos casamentos entre as famílias dos herdeiros torna-se mais evidente nos discursos, ganhando destaque no momento em que os moradores falam de si para as pessoas consideradas de fora. Tais elementos são lembrados e é comum estarem presentes quando as comunidades se vêem em risco de perda territorial ou expropriação.

¹⁴ É importante ressaltar que isso atualmente não é uma constante na sociedade, evidenciada pelo intenso processo de migração dos membros dessa comunidade para outras cidades, como a cidade de São Paulo, processo esse em que os membros da comunidade são quase forçados a migrarem para garantir sua sobrevivência em outras cidades, como veremos no capítulo IV.

¹⁵ Deve-se notar que *trabalho e família* são categorias do discurso que se interpenetram na representações camponesas e se associam à *terra, à terra de trabalho, que é morada de vida*. Ver Ellen Woortmann em *Herdeiros Parentes e Compadres: Sitiantes do Nordeste e colonos do Sul*, Hucitec&edunb, 1995.

Na presença da busca de afirmação dessa descendência, por parte de alguns moradores, também é perceptível quando presenciemos nos nomes dos habitantes dos diversos sítios, a lógica de darem aos seus filhos o mesmo nome dos troncos antepassados. Esse fato é visto de maneira mais recorrente entre aquelas famílias que apresentam um vínculo de aliança muito forte com os troncos mais influentes de descendência. É vista aqui a importância simbólica destes atos, bem como as implicações futuras que essas “táticas” possam conseqüentemente favorecer as pessoas que se utilizaram dessa forma agenciadora de marcar uma identidade fundamentada em uma origem comum.

Vemos nesse sentido a maneira como esses moradores colocam em seus filhos os nomes correlacionados aos antepassados não apenas como uma forma de transmitir-lhes o sentimento de uma origem comum e um sentimento de pertença, mas também uma forma de demarcarem um território que atualmente é visto com *bons olhos* para determinadas pessoas que vêm a moradia na comunidade Serrote do Gado Brabo enquanto uma forma estratégica de morar em um território e conseguir as políticas públicas decorrentes do fato de morarem lá, assim como seus diversos benefícios. Essa conclusão é muitas vezes objeto de diálogo entre os moradores do Serrote do Gado Brabo quando estes reclamam de pessoas que não pertencem ao sítio e que tentam morar em um território no qual não possuem nenhum vínculo de parentesco. Assim, mais do que explicarem uma das formas de construção das memórias sociais do grupo, estes atos representam mecanismos de defesa diante da ampla gama de redes sócias existentes e intrínsecos nesses.

Essas formas de representação de uma ancestralidade que nem sempre foi comum entre os membros dos sítios (uma vez que foram famílias diferentes iniciaram o processo de formação da comunidade) do Serrote do Gado Brabo, são ativadas principalmente como uma tentativa dos membros da comunidade falarem e se oporem ao “mundo exterior” a eles, tendo como mecanismo de defesa o termo parente enquanto traço designador da comunidade como

um todo, levando a estabelecer um sentimento de unidade , coesão e organização social intrínseco ao grupo.

No entanto, quando passamos a analisar as relações de parentesco mediadas no âmbito interno do grupo, as pessoas reconhecem como seus parentes tanto os descendentes dos seus fundadores, reconhecidos pelas comunidades, como aqueles que estabelecem relações matrimoniais com estes, mesmo que não sejam descendentes destes fundadores. Mas é necessário também levar em consideração que alguns moradores do grupo chegam a reclamar da presença de pessoas que não fazem parte da lógica interna do grupo (ou seja, que não nasceram lá) e que chegam à comunidade. Segundo esses moradores, estas pessoas consideradas “de fora” do grupo não devem ter os mesmos direitos que eles, como já foram referenciados.

De qualquer forma, por mais que existam certas intrigas em decorrência dessa disputa interna por pertencimento a uma determinada terra, e a um determinado grupo pela via do parentesco, o que não podemos deixar de expor, é a existência dessa outra realidade, seja a partir dos “casamentos mistos” da incorporação de “parentes fictícios”, ou até mesmo “parentes incorporados”, pois tais iniciativas são de certa maneira importantes até mesmo para a própria conscientização dos moradores dos sítios enquanto grupo. Cabe aqui destacar que o critério da descendência consanguínea não é o único critério a ser adotado nessa comunidade, pois há um processo de assimilação de outras pessoas imerso nessas categorias de pertencimento pela via do parentesco, explicada de maneiras simplórias pela filiação de membros “não-nativos” representando a si mesmas enquanto membros da comunidade étnica, por mais que seja por outra via de inserção no grupo.

2.4. Manifestações Lúdico-Culturais do Grupo.

2.4.1. Festas e sociabilidades

Uma variável importante na identidade deste grupo é a devoção ao catolicismo. Como a população é predominantemente católica, os fervores a santos, promessas e festas ligadas a essa religião tornam-se constantes na comunidade. Aos domingos, muitas pessoas vão à missa na cidade, com a intenção de fazerem suas rezas semanais e promessas aos santos nos quais são devotos. Muitos assistem aos programas católicos em estações de rádio e televisão. Com relação às promessas, é grande o número de pessoas que costumam realizá-las para o alcance de *graças* correlacionadas geralmente a enfermidades. Assim, os moradores do Serrote geralmente seguem todo o calendário pregado pela Igreja, fazem novenas, participam de missões populares, assim como as fogueiras dos festejos de santos, como Santo Antônio, São João, São José e São Pedro.

Situados diante de uma tradição eminentemente católica, herdada do catolicismo colonial, mesclado com elementos do catolicismo contemporâneo, a devoção a santos padroeiros é um traço característico dessas comunidades rurais em geral. Partindo desse pressuposto, é comum a existência de novenas nos sítios, principalmente no mês de maio, “Mês de Maria”, e outras, de acordo com as datas comemorativas de cada santo.

A novena mais conhecida é a de Santa Quitéria, realizada por moradores do Poço Doce. Essa novena constata-se na passagem da santa do interior das diversas residências de todos os sítios, e em rezas que os moradores fazem em contemplação a ela, além de cânticos e outras formas de adoração para a mesma, tornando Santa Quitéria uma espécie de padroeira dos sítios. Essa novena veio em decorrência de uma promessa que um dos moradores desse sítio fez ao ser abordado por uma emboscada que fizeram para ele no meio da estrada, no momento em que este teria ido para o município de São Bento do Una.

Segundo o relato dos parentes desse vaqueiro, que se chama Genildo, no momento em que este estava lutando contra a morte com o homem que o agredira, o vaqueiro fizera naquele momento uma promessa para Santa Quitéria, caso ele conseguisse sair vivo daquela

situação; foi o que então aconteceu. *Alcançada a graça*, a partir desse dia, o vaqueiro começou a construir uma capela em homenagem à santa, e a efetivar novenas nas casas dos vizinhos do sítio, tendo como ponto final de comemoração do último dia de novena a sua residência, onde era feitos vários festejos posteriores ao ato sagrado.

Uma festividade antiga que existia no sítio era a chamada *Mazuca* ou Samba de Roda. Essa consistia na maneira como os negros do Serrote do Gado Brabo se divertiam ao celebrar uma jornada coletiva de trabalho, quando estes realizavam um mutirão nas roças dos membros da comunidade, cada dia em um roçado diferente. No final do dia, todos se reuniam da casa do premiado para realizar a grande festança embalada pela dança em roda, com batidas dos pés bem marcadas e versos às vezes improvisados. O discurso utilizado pela grande parte dos moradores na tentativa de justificar a ausência dos roçados e da conseqüente festividade, foram os sistemas de dominação territorial que ocorreram no passado e que refletem nos dias atuais, onde a escassez de terra para se trabalhar é uma realidade que assola grande parte da população, contrastando com a riqueza de pequenos números de fazendeiros que são detentores de grandes espaços territoriais. Tal dança tornou-se extinta na comunidade, uma parte pela ausência de roçados para se plantar na região, e por outra parte pela ausência de interesse dos membros da comunidade em reativar essa manifestação cultural.

Outra forma de festividade que ficou esquecida entre os moradores do grupo foi o chamado *Terno de Zabumba*. O zabumba, instrumento musical presente em vários estados no Nordeste brasileiro, era o que geralmente *puxava* o “forró- pé-de-serra”, juntamente com a sanfona e o triângulo. Alguns moradores mais velhos de São Bento do Una relembram momentos em que vinham para o centro da cidade, os moradores do Serrote do Gado Brabo, tocando o *Terno de Zabumba*. Alguns inclusive chegaram a relatar que a data em que eles geralmente tocavam era no dia 13 de maio, em alusão ao dia da Abolição.

Uma outra data festiva geralmente comemorada entre os membros dessa comunidade é o dia 20 de Novembro, em comemoração ao dia da consciência negra e da morte do Zumbi dos Palmares, símbolo de luta e resistência escrava. Tal evento também é lembrado nos grupos escolares, onde geralmente adotam como atividade pedagógica o resgate da importância histórico-social desse personagem simbólico para a “raça” negra de uma maneira geral e para todos os membros da comunidade Serrote do Gado Brabo. Mediante essa incumbência, esses educadores aproveitam essa oportunidade para explicar como se dava a organização política e social do Quilombo dos Palmares, aproveitando para explicitar a simbiose que existe desse quilombo com o processo de formação identitária da comunidade Serrote do Gado Brabo.

Outra importante forma de encontro dos moradores dessa comunidade e que revelava as maneiras de sociabilidade interna presente entre eles foi à existência do chamado *Café Donzelo*. Esse evento consistia na feitura do café pisado e lavado no tacho de torrar. Naquela época o café era torrado no caco e depois pisado. Chamava-o, portanto, de café *morto no pau*. Misturavam a esse café o açúcar e o aqueciam na água como se estivesse limpando o tacho, sendo esta, segundo os antigos moradores, a maneira mais saborosa de se fazer café. Assim que as pessoas convidadas chegavam para tomar o tão famoso café, esses começavam a realizar batuques com latas, iniciando assim a festa.

As festas existentes no interior na comunidade também revelam importantes mecanismos de união e sociabilidade entre os membros desse grupo. Geralmente o clube local que fica localizada no sítio Caldeirãozinho, é o lugar onde são realizadas as principais festas do grupo. Tais “tertúlias” reúnem pessoas de todos os sítios e inclusive de pessoas de outras localidades, uma vez que quando é realizada uma “festa grande”, um carro de som passa pelas diversas localidades, inclusive no município de São Bento do Una, que por sua vez garante uma frequência maciça de seus moradores nas festividades do Gado Brabo,

anunciando esse importante evento. Pude observar isso no momento em que estava chegando ao município de São Bento do Una, depois de um dia de pesquisa de campo, e escutar o carro de som anunciando um forró que iria acontecer no clube, convidando a todos a participar.

A festas além de reunirem os moradores do sítio e pessoas de fora, aglomeram uma grande quantidade de políticos, principalmente em ano eleitoral e de outras pessoas que são convidadas a visitarem o sítio, como parentes distantes dos moradores do Serrote do Gado Brabo, sendo, portanto caracterizado por um momento de diversão e acima de tudo: de união do membros dos sítios, e de hospitalidade para com as pessoas que vem de fora.

A chamada “ida à feira” apresenta-se na atualidade como uma das principais formas de sociabilidade do grupo. Os moradores do Sítio aguardam o tão esperado sábado para realizarem suas compras semanais nessa feira que é realizada no centro da cidade de São Bento do Una. Geralmente quem vai à feira, são pessoas que possuem algum dinheiro para fazer as compras semanais ou mensais, para limpeza e principalmente alimentação; ou de pessoas que vão vender algum produto plantado e colhido no seu pequeno roçado, para que possam posteriormente com o lucro dessa venda, comprarem alguns artigos de consumo que necessitam.

Na feira encontram-se artigos de todas as qualidades desde comidas e alimentos, até roupas, sapatos e produtos de utilização doméstica. É nessa feira também onde são realizadas vendas e trocas de produtos como bicicletas, aves e outros animais. Assim como também é feita a venda de ervas medicinais e de uma gama variada de outros produtos. Vendedores de várias regiões vizinhas participam desse comércio popular, seja no meio da rua com seus produtos vendidos a “céu-aberto”, seja por meio da montagem de barracas de lona. Ao visitar a feira em um desses finais de semana, tive a sorte de encontrar o seu Cosme logo que este estava acabando de chegar do sítio Girau. Segundo ele o local em que ele estava localizado

naquele momento (em perto da pracinha principal de São Bento), era o lugar onde os carros que faziam os trajetos das pessoas geralmente estacionavam todo sábado, sendo, portanto ponto de encontro de chegada e partida dos membros da comunidade.

2.5. Da Identidade à Identificação.

Conceitos como “identidade”, “territorialidade”, “ação comunitária” e “grupo étnico”, bem como a abordagem da “raça” e da “cultura” como possíveis formadoras de uma “etnia”, demonstram que a noção de etnicidade absorveu, ao longo dos anos, uma enorme variedade de acepções. As contribuições de autores como Fredrik Barth (1995) e Max Weber (1969) têm sido cada vez mais incorporadas a esta temática, fazendo-se necessário reanalizá-las para que estas possam superar os desafios empíricos que atualmente parecem surgir.

Fredrik Barth utiliza o conceito de grupo étnico como formas de organização social, sendo que o aspecto central de sua definição passa a ser a identificação étnica a partir da auto-atribuição e da atribuição por outros. Dessa forma, parafraseando Barth: “Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e a outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional” (Barth: 2005:32). Este conceito pode remeter-se também à noção de Weber, na medida em que o sentido de etnicidade estaria ligado à “honra” que, por sua vez, estaria relacionado à pertença. No sentido subjetivo, segundo Weber, a partir da honra étnica e da comunhão, os grupos ligam-se a uma crença comum, mobilizam-se e criam uma própria comunidade.

Intimamente ligado ao conceito de grupo étnico, está o conceito de identidade. Se for necessário apreendermos o delineamento da identidade social de uma dada comunidade, a apreensão dos mecanismos de identificação nos parece fundamental, pois estas representam uma realidade em processo. A identificação desse processo nos levaria a diferentes formas de

identificação, de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica. Como diria Barth “por uma simples análise de um processo podemos entender a variedade das formas complexas que ele produz” (Barth: 1966: apud Cardoso de Oliveira, 1976:5).

Entendendo essa concepção, podemos fundamentar a idéia da qual Barth trabalha o âmbito das relações étnicas, a partir de um sistema de oposições e contrastes, caracterizando a idéia de que, por mais que se busque a unidade, a diferença irá existir, pois o “contato” reflete a dicotomização. Nesse sentido, não se pode ver a quilombagem como um simples suceder de quilombos isolados no tempo e no espaço; eles possuem um papel central na negação da ordem escravista. Por outro lado, a partir do momento em que eles se isolam geográfica e/ou fisicamente, eles constituem-se em limites para a definição de “unidades étnicas” proposta por Barth, diferindo da proposição tradicional, que considera que esta é igual a uma raça, que é igual a uma linguagem e que define uma sociedade como uma unidade que rechaça e discrimina outras.

A partir de Barth e também de Weber (na medida em que a etnicidade não se entende, nem a partir da raça, nem da cultura, mas das redes de interação social), a persistência dos limites entre os grupos deixa de ser colocada em termos de conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, passando a analisá-las a partir de traços “diacríticos”. Nesse sentido . assim como nos aponta Eliane C. Od’wyer:

É perceptível que tal abordagem tenha contribuído para a elaboração de pesquisas antropológicas, no contexto de identificação das comunidades negras rurais consideradas remanescentes de quilombos, fazendo com que os antropólogos, em vez de emitirem opiniões arbitrárias sobre os fatores sociais e culturais que definem a existência de limites, levem em consideração sobretudo as diferenças consideradas significativas para os membros dos grupos étnicos, como nos adverte Barth. (O’dwyer::2002:15)

A comunidade Serrote do Gado Brabo, assim como diversas outras comunidades negras rurais existentes no país ,está inserida nesse processo de tentativa de visibilidade identitária

na busca pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Entretanto, quando analisamos os mecanismos identitários utilizados por essa comunidade nessa tentativa de se enquadrar na luta pelo reconhecimento dos seus direitos enquanto minorias, notamos dois aspectos que merecem destaque.

O primeiro aspecto está relacionado ao fato de grande parte dos habitantes desta comunidade estar totalmente consciente na realidade, ou melhor, dizendo, do contexto, pelo qual estão inseridos. A existência da Associação Quilombola no Serrote do Gado Brabo e também da intensa articulação dos líderes de cada sítio no sentido de mobilizar os membros da comunidade de que existem, por exemplo, políticas públicas específicas para o grupo ao qual estes fazem parte e que de certa maneira reativam entre eles a importância da origem e formação da comunidade e que aparecem enquanto importantes elementos na construção identitária, organizacional e de certa forma, política do grupo.

A Associação existe há cerca de seis anos na comunidade Serrote do Gado Brabo, mas só nos últimos anos é que ela começou a ganhar impulso e conquistar o apoio e a confiança dos habitantes dos sítios. Segundo seu Zuzu, morador do sítio Poço Doce e membro da primeira Associação existente na comunidade Serrote do Gado Brabo, a primeira associação não tinha muita força, alguns projetos foram postos em andamento, mas nunca saíram efetivamente do papel. Não obstante, seu Zuzu ressaltou muito a importância da atual associação para os sítios e a comunidade como um todo.

Segundo Bartô (Bartolomeu Florêncio), presidente atual da Associação, cada sítio possui um representante da Associação. Os encontros são realizados quinzenalmente e nessas reuniões são colocadas em discussão questões referentes ao desemprego, educação, saúde e outras questões também relacionadas às políticas públicas voltadas à comunidade.

No momento em que realizei a pesquisa de campo estava sendo efetivada a entrega de sementes doadas pelo governo federal, mais uma conquista da associação e do esforço de

seus membros para realizar os planejamentos dos projetos necessários ao recebimento de tais incentivos. A entrega, assim como outros produtos como a cesta básica entregue a todos os sítios da comunidade Serrote do Gado Brabo, é realizada através dos representantes da associação de cada sítio, que são encarregados de registrar o recebimentos dos moradores que estão incluídos na lista . Geralmente o recebimento prioritário é destinado as pessoas mais pobres da comunidade, O procedimento da entrega é efetivado mediante a da “carteirinha” de pertencente à associação. Cada morador, além de possuir a carteirinha, tem a obrigação de pagar uma taxa significativa de R\$ 2,00 a R\$ 5,00 para a associação, para compra de materiais necessários ao funcionamento desta.

A Associação quilombola apresenta-se também aqui enquanto uma importante incentivadora de buscas por mecanismos que promovam a unidade do grupo, a valorização da memória histórica, bem como sua melhor articulação política¹⁶. Grande parte desse incentivo cabe ao presidente da associação, Bartô, que sempre busca melhorias para a comunidade e tenta sempre resolver pequenos problemas que ocorrem individualmente entre os membros da comunidade.

Atualmente o que mais se comenta entre os moradores dos sítios é a possibilidade Bartô se candidatar a vereador nas próximas eleições. Grande parte dos moradores apóia essa atitude, ao perceberem o grande esforço que ele faz diariamente para os membros da comunidade. Outro fator que também influencia na decisão dos moradores em favor do seu candidato, é a ausência de incentivos de outros vereadores para a comunidade que segundo os moradores só querem tomar os seus votos, sem trabalhar em prol da comunidade. Ao perguntar a um dos moradores do grupo sobre a aceitação de Bartô entre os membros da comunidade para possível candidatura política este afirma:

¹⁶ No início da pesquisa documental realizada no cartório da cidade , foram feitos comentários de que membros da Associação Comunitária Serrote do Gado Brabo teriam buscado informações nos registros da Igreja e também com o senhor Bartolomeu Bernadino, pesquisador do município.

É, é quase tudo vota nele, porque não tem outra solução. Nunca recebeu nada de vereador, vereador só chega na época do voto, pedindo voto. Na hora que ganha ou perde vira as costas pro eleitor! Quem não sabe perder não sabe ganhar. Tem que trabalhar *perdido* e trabalhar ganhando. Se ganhou trabalha, se perdeu trabalha também. (Seu Cosme, representante da associação, Sítio Jirau).

Esse relato demonstra o quanto os moradores no atual momento sentem a necessidade de uma representatividade política na prefeitura, na medida em que percebem que somente um representante do grupo, ou seja, uma pessoa que presencia cotidianamente os sofrimentos e dificuldades passadas por todos os moradores dos sítios possa trazer incentivos e melhoria de vida para a comunidade.

Outra realidade corrobora para o entendimento da identidade étnica nesta comunidade, é justamente a existência daquelas pessoas que habitam os sítios e não necessariamente fazem parte dessa ampla dimensão política de mobilização étnica, pelo simples fato de não saberem ao certo do que se trata e às vezes não têm nem mesmo consciência da identidade deles naquele momento. Cabe aqui questionarmos não só o papel político dos agentes sociais, mas a própria forma como estão sendo ativados esses processos, com base em que critérios e buscando quais fins.

Os enfoques teóricos de Fredrik Barth a respeito da relação estabelecida entre cultura, identidades e etnicidade parecem apontar alguns caminhos para entendimento dessa complexa relação estabelecida pelos atores sociais dentro e seus diversos contextos estabelecidos no âmbito dessa comunidade. A proposta desse autor, a qual em certa medida relaciona-se com a discussão que tentamos aqui promover para o entendimento dos mecanismos de auto-atribuição do grupo, é a maneira como os processos de busca por uma identidade étnica na atualidade podem sublinhar a existência de traços contrastivos, e até mesmo o exagero do contraste, sem esse englobar a sociedade como um todo e sim apenas alguns membros desta. Como o próprio autor afirma:

O pertencimento ao grupo étnico é construído sem referência a diversidade real da cultura, que atinge até o cerne da família nuclear, mas por meio de um mito exagerado de contraste e compartilhamento respectivamente. Isso é dramatizado por emblemas culturais contrastivos e certo grau de seleção, relatos históricos de situações nas quais grupos (e não ‘culturas’) entraram em confronto e praticam injustiças uns contra os outros. (Barth: 2005:24).

O que tentamos intercalar nesta discussão é que nem sempre a dinâmica de mobilização política em direção ao conflito com a base étnica é uma expressão dos sentimentos populares coletivos e sim resulta de ações estratégicas feitas por agentes políticos. Possuímos uma visão clara dessa realidade quando visualizamos a existência de pessoas que não se identificam com todo esse processo de demandas por causas étnicas na atual conjuntura, e por outro, de pessoas que dialogam ativamente em busca do reconhecimento de sua identidade enquanto etnicamente diferenciados, mesmo utilizando-se como traço diacrítico a expressão *Carambola*, para designar sua provável remanescente quilombola perante a sociedade como um todo.

Muitos dessas estratégias são programadas também por ações de políticos como candidatos a prefeitos e a vereadores, por exemplo, que percebem nessa política de reconhecimento da diferença cultural uma forma apoio para alavanca suas ambições de liderança em torno da região. Assim:

(...) Os líderes procuram essas bases e as mobilizam, fazendo com que as lideranças culturais contrastivas fiquem mais salientes, preferivelmente relacionando-as com ressentimentos e injustiças, estejam estas no passado ou se intensificando no presente. Eles mobilizam essas bases por meio da insatisfação, de modo a poderem guiá-los na direção da satisfação prometida. Eles se envolvem em políticas de confronto em que, na verdade, o apelo étnico de líderes ou candidatos em competição é de um tipo que piora constantemente o conflito e o contraste, porque, uma vez que se entra nesta trajetória, quanto mais se prova o seu próprio empenho à causa, por uma retórica feroz, mais se conquistam apoio e autoridade. Cada candidato enfatiza a completa irracionalidade dos outros e dos limites da situação presente, de modo a afirmar o caráter necessário do apoio popular a ele, para que possa liderar seus seguidores à “terra prometida”. (Barth: 2005:25-26).

Essa proposição teórica permite-nos adentrar numa linha de raciocínio para se perceber em que medida o processo coletivo pode restringir dramaticamente a liberdade de ação e de escolha individual. Pois em alguns casos: “Não é dada ao indivíduo a opção de dizer, por exemplo: ‘Sim, eu quero acionar a minha identidade étnica para este fim, mas não para aquele. Eu apoiarei esta política, mas não naquela” (Barth: 2005: 26). Nesse sentido, percebemos em que medida as concepções dos indivíduos sobre o que são e o que deverão fazer são em certa maneira limitadas ou atenuadas. Além disso, há o fato que nem todos os indivíduos participam igualmente da cultura do grupo, ou seja, não há a necessidade de todos os indivíduos terem consciência étnica na mesma medida, pois o crescimento disso é consequência de processos e percursos que não ocorrem de igual maneira para todos.

É tendo, portanto como base a utilização de determinadas categorias êmicas (Carambola, por exemplo) supracitadas que o processo de emancipação identitária da comunidade Serrote do Gado Brabo se construiu e se constrói até o presente momento. Salientamos aqui como está sendo inserida no atual contexto a maneira como as capacidades internas desse grupo estão sendo ativadas no hoje no processo social.

Independentemente de existir por um lado membros do grupo que possuem consciência no processo de etnicidade que o grupo vivencia, e por outros grupos que não possuem essa consciência, o que está sendo posto em consideração é que não foi nossa intenção aqui neste trabalho estudar o “grupo em si mesmo”, mas como estes aos poucos constroem seus contrastes a partir de outros grupos com base na “interação social”. Essa maneira de nos fundamentarmos teoricamente concorda com o que Thomas Hylland Eriksen (1996) conceitualiza de “comunicação da diferença”. Nesse sentido, tentamos perceber diante da construção da identidade do grupo, que, ao invés da análise da sua cultura como um todo (enquanto um grupo, ou indivíduo), necessitamos perceber somente as diferenças que são construídas com base na interação deste em um determinado contexto histórico.

Dessa forma, no entendimento da comunidade Serrote do Gado Brabo, pretendemos aqui nos inserirmos na procura por traços contidos em seu conteúdo histórico e como esses são utilizados situacionalmente em seus variados fluxos, contextos e seus significados em determinados lugares. Adotamos assim a perspectiva de que somente a partir da análise do contexto poderemos perceber a o motivo e a maneira como são acionados determinados traços auto-atributivos entre os membros desse grupo.

CAPÍTULO 3



**TERRITORIALIDADE E
TERRITORIALIZAÇÃO.**

3. Territorialidade e Territorialização.

Eu sou a fonte original de toda vida.
 Sou o chão que se prende a tua casa.
 Sou a telha da coberta de teu lar.
 A mina constante de teu poço.
 Sou a espiga generosa de teu gado
 e certeza tranquila ao teu esforço.

(...) Plantemos a roça.
 Lavremos a gleba.
 Cuidemos do ninho,
 do gado e da tulha.
 Fatura teremos
 e donos de sítio
 felizes seremos.

(Cora Coralina)

Como ficou explícita no capítulo anterior, a questão identitária da comunidade Serrote do Gado Brabo está relacionada à maneira como os membros desse grupo se utilizam de seus mitos de origem, concatenando-os a uma lógica do parentesco que está sempre pautada na busca por legitimar uma identidade negra, tendo por base o resgate de seus antepassados. Tal resgate também é utilizado pela comunidade como uma maneira de legitimar-se o pertencimento territorial a um determinado espaço geográfico, na comunidade. Por isso, a questão territorial esta concatenada com a forma como a comunidade trabalha a memória e identidade do grupo.

Não obstante, o processo de territorialização da comunidade Serrote do Gado Brabo não pode ser entendido somente com base na relação dessa busca pelos antepassados e suas referentes relações de parentesco que promovem a unidade dos seus membros.

Para apreender esse processo é necessário também entendermos a formação de uma territorialidade que caminha junto com um processo de territorialização, na medida em que entendemos esta ultima enquanto “um processo social deflagrado por uma instância política”, como aponta João Pacheco de Oliveira (1994). Esta apresenta-se, por sua vez, de

maneira ampla, possuindo outros fatores além desses mecanismos de mobilização identitária supracitados, e que também são de imensa relevância para o entendimento da relação que essa comunidade estabelece com a terra.

Para tanto, além de compreendermos a maneira como se estabeleceu o processo de formação e ocupação territorial do grupo, necessita-se também perceber as formas de uso e usufruto dessa terra, assim como outros mecanismos que estes utilizam para se organizarem comunitariamente, além das diversas significações que a terra possui para os membros desse grupo dentro do processo de construção de sua territorialidade. Assim, baseando-se nesse entendimento inicial a respeito da configuração dessa comunidade, partiremos posteriormente para a análise da maneira como essa comunidade compreende a terra no seu presente, entendendo dessa forma o seu processo de territorialização.

3.1. Configuração.

O município de São Bento do Una, o qual o Serrote do Gado Brabo é considerado uma espécie de distrito deste, localiza-se na Mesoregião agreste e Microrregião do vale do Ipojuca do estado de Pernambuco, limitando-se ao norte com o município de Belo Jardim, a sul com Jucati, Jupi e Lajedo, a leste com Cachoeirinha, e a oeste com Cachoeira, Sanharó e Pesqueira.

Sua área municipal ocupa 712,9 km² e representa 0,72% do estado de Pernambuco, estando inserido nas Folhas SUDENE de Pesqueira, Belo Jardim, Garanhuns e Venturosa na escala de 1:100.000. A sede do município tem uma altitude aproximada de 614 metros e coordenadas geométricas de 8°31min. 22seg sul e 36° 6min. 40seg de longitude oeste, distando 206,5 km da capital, cujo acesso é feito pela BR- 232 e PE-180. O município foi criado em 30 de abril de 1860, pela Lei Provincial nº. 476, sendo formadas pelos distritos sede de Espírito Santo, Queimada Grande, Maniçoba e Gama.

De acordo com o censo de 2000 do IBGE, a população residente total é de 45.360 habitantes, sendo 23.306 (54,4%) encontra-se na zona urbana e 22.054 (48,6%) na zona rural. O município de São Bento está inserido na unidade geoambiental do Planalto da Borborema. Ocupa uma área de arco que se estende no sul de Alagoas até o Rio Grande do Norte. O relevo é geralmente movimentado, com vales profundos e estreitos dessecados. Com respeito à fertilidade dos solos, esta é bastante variada, com certa predominância de média para alta. A área da unidade é recortada por rios perenes (Rio Una e Rio Ipojuca), porém de pequena vazão e o potencial de água subterrânea baixa.

A estrada asfaltada do município de São Bento do Uma, possibilita três acessos diferentes ao Serrote do Gado Brabo e suas respectivas localidades as quais os membros do grupo denominam de *sítios*. O primeiro caminho de acesso possui uma estrada de terreno arenoso e onde podemos avistar as primeiras fazendas e granjas da região e posteriormente o sítio Poço Doce (sítio pertencente à comunidade). Outro acesso que possibilita a entrada numa estrada, é o que alguns moradores denominam de “rodagem”, e que por sua vez perpassa todos os sítios, indo até localidade de Espírito Santo. Essa estrada possui trechos íngremes e esburacados, dificultando o acesso de carros de pequeno porte. O terceiro caminho é tido como uma espécie de atalho, na medida em que entramos em um posto de gasolina que fica também na rodovia estadual, e depois deste já podemos ver algumas fazendas pertencentes a outros proprietários e juntamente a elas as primeiras residências do sítio Primavera.

Ao se visualizar os primeiros arbustos que configuram a paisagem territorial da comunidade Serrote do Gado Brabo, não é necessário um grande esforço imaginativo para de início percebermos a divisão territorial existente nessa região. Se por um lado presenciamos fazendas e granjas, no início de todos os acessos à comunidade, revelando grandes espaços territoriais cercados e suas respectivas criações de bovinos e de aves, por outro, verificamos a

existência de pequenas residências separadas que possuem às vezes uma pequena área territorial ao seu redor, e em sua grande parte, apenas um pequeno quintal que serve como terreno para plantar um roçado ou praticar a criação de animais como galinhas e porcos. Aqui temos, portanto fazendeiros de um lado e sitiantes de outro, dividindo espaços territoriais muito próximos uns dos outros, porém muito distantes em termos de infraestrutura.

As cercas são objetos simbólicos que servem para marcar os territórios divisórios designando o início e o fim dos espaços territoriais dos distintos habitantes deste local: *fazendeiros e sitiantes*¹⁷. Se por um lado visualizamos as imagens gigantescas e dinâmicas das grandes fazendas e granjas em seu trabalho cotidiano, por outro percebemos a solidão um tanto monótona do morador de um determinado sítio ao plantar seu roçado ou tirar o leite de sua vaca.

Em volta das fazendas ou mesmo das residências dos moradores dos sítios, é perceptível a existência de certos poços artesanais e de cisternas feitos pela prefeitura municipal de São Bento do Una, destinadas ao acúmulo de água potável, assim como também de bueiros naturais, que ficam cheios de água na época da chuva. Tais bueiros servem para a lavagem de roupa e banho de algumas pessoas.

A comunidade é subdividida em seis sítios (Primavera, Poço Doce, Serrote do Gado Brabo, Jirau, Caldeirãozinho e Caíbras), cada um possuindo uma lógica de ocupação diferente, mas todos unidos a um antepassado comum, que provém do sítio Serrote do Gado Brabo; por conta desse fator é que a comunidade possui tal denominação. Além disso, esses

¹⁷ O termo *fazendeiros* refere-se aos grandes proprietários de terra da localizados nessa região, tal termo se remete não só aos “criadores de gado” mas também aos que possuem granjas nessa localidade. Já os sitiantes denominam-se todos os moradores da comunidade Serrote do Gado Brabo que sempre viveram nesses pequenos espaços territoriais, espaços esses semelhantes a “bairros rurais”, e que sempre tiveram um processo de ocupação pautado ou na lógica de heranças de seus antepassados ou por meio da compra de terras desses herdeiros por pessoas que até então não faziam parte da comunidade.

sítios possuem mecanismos que os possibilitam interagirem, tornando-se unidos e se apresentam enquanto uma comunidade coesa, como veremos posteriormente.

Entre alguns sítios, fazendas e granjas pode-se ver o Rio Una que corta todos os sítios da comunidade, indo até ao município de Belo Jardim. Esse rio é dificilmente utilizado pelos membros da comunidade, principalmente devido à sua escassez de água.

Em alguns sítios existem alguns grupos escolares (no Sítio Caldeirãozinho, Sítio Caíbras e sítio Serrote do Gado Brabo) que funcionam no período matutino e vespertino, um clube destinado a festas no sítio (Sítio Caldeirãozinho), e uma pequena capela num outro sítio (Sítio Poço Doce).

Seguindo pela chamada estrada do Espírito Santo (a maior vila do município), avistamos depois de 2 km aproximadamente, uma cisterna do lado esquerdo da estrada, a qual faz sinal de referência do início do Sítio Primavera, o primeiro sítio da comunidade. Andando mais adiante, já podemos avistar o sítio Serrote do Gado Brabo. É, portanto a partir do momento em que se vê uma serra, que os moradores chamam de *torre*, que já podemos ter a certeza que chegamos no, “sítio central” da comunidade. No sítio Serrote do Gado Brabo os moradores residem atualmente em casas populares construídas com a implantação do “Projeto Etnia”, no final de 2001.

Segundo os moradores, esse projeto foi iniciativa do governo federal que ao perceber a precariedade de residências, em comunidades indígenas e remanescentes de quilombos, resolveram adotar tal iniciativa de maneira a atenuar o problema das habitações. No caso da comunidade, o próprio sítio Serrote do Gado Brabo, denominado às vezes de “Gado Brabo”, foi o sítio contemplado para a construção dessas residências, por ser o local onde predominava um maior número de pessoas sem casas ou mesmo vivendo de maneira precária, como relatam alguns moradores que agradecem todos os dias possuírem um lugar onde morar, uma vez que antigamente alguns chegaram a morar em casas de “taipa”, por não

possuírem dinheiro suficiente para residirem em outra forma de habitação. A mudança no sistema de habitação dessas pessoas em termos práticos só favoreceu mesmo uma melhor acomodação em residências mais seguras e propícias para a moradia, pois a ausência de terra para plantar continuou existindo, assim como a conseqüente pobreza dessas pessoas.

Ao lado deste sítio, encontra-se o sítio Girau, um dos menos extensos da comunidade, e o menos habitado. Seguindo mais à frente, dobrando para o lado direito, nos deparamos com uma espécie de encruzilhada pela qual, adiante, chegaríamos ao sítio Caíbras, e virando à direita, encontraremos primeiramente o sítio Caldeirãozinho e posteriormente o sítio Poço Doce.

A lógica da localização das casas não é a mesma em todos os lugares: algumas casas são subdivididas, normalmente uma do lado da outra. No entanto há casas como a do senhor Antônio (morador do sítio Serrote do Gado Brabo) em que ao redor dela localizam-se as casas de seus filhos casados.

O caso do seu Antônio não é uma exceção, uma vez que foi verificado em outros sítios essa mesma lógica de ocupação na qual os filhos mais velhos e casados residiam perto e até mesmo dentro da casa dos pais, assim como também possuíam um pasto em comum para todas as famílias. Esta realidade assemelha-se um pouco ao que se remete Ellen Woortmann (1994), quando faz um estudo das estruturas camponesas de algumas comunidades do Nordeste brasileiro. Segundo a mesma: “A cada família nuclear corresponde uma casa e uma roça dentro do sítio, enquanto o mato e o pasto são explorados em comum, como também em comum é produzida a farinha de mandioca e são realizadas determinadas etapas do processo de atividade agrícola”.

Diferentemente do que Woortmann verificou nas comunidades localizadas no interior do estado de Alagoas, a forma de exploração dos membros do Serrote do Gado Brabo não é tão comunal como a pregada por essa autora, uma vez que a escassez de terra impede o

trabalho exclusivamente no roçado, obrigando os membros do grupo procurar empregos em outras localidades. Não obstante, sempre que é necessário o plantio e coleta de algum produto agrícola nas terras pertencentes a esses grupos familiares, a ajuda de todos os parentes tornasse uma constante durante esse tipo de atividade.

A relevância de realizar-se essa nomenclatura geral da comunidade é necessária na medida em que podemos nos situar inicialmente na maneira como estão localizados os sítios e na forma com estes moradores se organizam territorialmente, levando em consideração a semelhança dessa maneira organizacional que essa comunidade possui com a lógica organizacional camponesa, com veremos de maneira mais aprofundada neste capítulo.

3.2. As Terras de Morar, de Plantar e Trabalhar.

3.2.1- Ocupação e formas de habitação.

Com objetivo de apontar alguns mecanismos a respeito de como é entendida a territorialidade na comunidade Serrote do Gado Brabo, esse tópico propõe analisar o processo de ocupação territorial desse grupo, em um primeiro momento. Em seguida teceremos um diálogo para um entendimento das formas de uso e usufruto da terra e posteriormente iremos explorar o modo como são estabelecidas as atividades de trabalho que os moradores realizam. É a existência ou ausência de terra que de certa forma irá guiar as atividades de trabalho dos membros dessa comunidade. A partir desses fundamentos, verificaremos como se dá a organização territorial dos habitantes do Serrote do Gado Brabo.

Diferentemente da antiga concepção historiográfica vigente do surgimento dos quilombos no Brasil colonial, na qual a fuga e a relativa distância geográfica dos escravos com relação aos senhores eram traços característicos da formação desses grupos, a origem da ocupação territorial dos moradores do Serrote do Gado Brabo apresenta-se de maneira

diferente, assim como a de várias comunidades do país inteiro, deixando cada vez mais claro a insuficiência dessa visão da historiografia. O que está claro na memória social do grupo é a nítida relação de proximidade entre senhores e escravos no âmbito do processo de formação territorial dessa comunidade. No entanto, essa relação de maneira nenhuma se apresentou de forma idilicamente amistosa, não deixando de revelar por outro lado a mesma “matriz de sociabilidade hierárquica” existente entre senhores e escravos.

Com base nos registros e relatos dos moradores, o processo de ocupação territorial dos membros da comunidade se dá no final do século XIX, período em que era fato comum muitos fazendeiros passaram a doar parte de suas terras para seus antigos escravos, após a sua morte.

Os dados documentais e relatos apontam que o senhor Leandro Gonçalves de Souza foi um dos primeiros ocupantes da comunidade Serrote do Gado Brabo, fato esse ocorrido no período pós- abolicionista. Este, enquanto fazendeiro ocupou vários cargos públicos, no município de São Bento do Una, se tornando inclusive político deste município. Ao chegar a São Bento do Una, tornou-se proprietário e morador da fazenda “Pés- Queimados”, próxima ao sítio Serrote do Gado Brabo, casando-se pela primeira vez com Ana Francisca de Jesus, que faleceu em 1872, deixando na descrição de bens a relação de quatro escravos: Francelina de 35 anos, Pedro (apelidado de Pedro Grande) e Úrsula de respectivamente 6 e 4 anos, filhos de Francelina e Agostinho Preto de 16 anos.

Segundo entrevistas realizadas, o escravo Pedro Chapa (Pedro Alves da Silva), assim como os escravos acima citados , teriam também pertencido a Leandro Gonçalves de Souza.¹⁸ Pedro Chapa teria dado origem à família dos “Pedros”, localizada no Sítio Serrote do Gado Brabo. Foi, portanto diante desse contexto que se deu o processo de doação da parte de um terreno da fazenda Santa Rita, pertencente a esse fazendeiro, para o escravo Pedro

¹⁸ Outros relatos de moradores ainda confirmam que além de Pedro Chapa, Leandro ainda teve como escravos Luis Preto, Cassimiro e Agostinho.

Chapa. Tanto nas entrevistas quanto na coletas de dados, não conseguimos encontrar um consenso a respeito da data precisa, dessas doações, pois não encontramos documentos específicos da época que comprovasse a data precisa desta. O que podemos inferir de maneira hipotética é que essas doações, poderiam ter sido efetivadas num período em que grande parte dos escravos já haviam sido alforriados, assim como os filhos destes, que já haviam nascidos libertos, como demonstram os registros de nascimentos e óbitos.¹⁹

Mesmo recebendo essa terra, o ex-escravo Pedro Chapa continuou habitando a fazenda, deixando posteriormente esse espaço territorial que havia recebido de herança para o seu filho, José Pedro Alves. Não obstante, segundo as informações coletadas, o senhor Leandro Gonçalves de Sousa teria tido dois casamentos, deixando assim sua herança para os membros dessa segunda união, que por sua vez acabaram expulsando o seu José Pedro da fazenda .

Ainda segundo os dados apontados, José Pedro teria sido expulso dessa fazenda sem nenhuma justificativa cabível e sem receber nenhum tipo de documento comprovando a doação de terra antes feita para o seu pai. Os relatos também confirmam que o mesmo continuou trabalhando na fazenda de Leandro Gonçalves após essa expulsão, como demonstra o senhor Antônio Pedro, neto do senhor José Pedro.

Antônio Pedro- Aí é o Leandro Gonçalves de Souza. O meu avô foi escravo dele. E ele foi casado por duas vezes, o seu Sebastião vai passar esses dados pra você que eu estou lhe dizendo aqui. Ele foi casado por duas vezes, teve duas famílias. (...) O Leandro morreu, aí meu pai ficou mais a segunda família do segundo casamento... criado nessa família.(...) Aí depois a fazenda passou para os *filho* né, do segundo casamento. E aí depois expulsaram o meu pai da fazenda.

P- Mas o senhor sabe o porquê da expulsão?

Antônio Pedro: Foi por que... (pausa). É expulsaram, mas eu não sei qual foi o motivo. Ele também não informou né. Agora que eles expulsaram ele, mas ele ficou morando na fazenda, mas trabalhando com a gente de lá. A

¹⁹ Ver registros transcritos pelo senhor Sebastião Bernardino da Silva, em Anexo.

gente foi se criando e ele ficou por lá. (Seu Antônio Pedro, Serrote do Gado Brabo).

Mesmo sendo expulso dessa fazenda, Pedro Luís, voltou a trabalhar na mesma depois de algum tempo, só que agora não mais residindo dentro dela. Com dinheiro obtido por seu trabalho nessa fazenda, conseguiu comprar um pedaço de terra o qual pertencia a uma escrava chamada Josefa Quitéria de Jesus. Essa escrava já teria herdado essa terra de outros fazendeiros. Instalando-se nesse espaço, Pedro Luís pôde criar os seus filhos, e com isso novas famílias foram sendo constituídas provindas desse tronco comum e que passaram a residir nas proximidades do Serrote do Gado Brabo.

A partir dos relatos dos moradores, concluímos que os contextos desses tipos de expulsões de escravos das fazendas do Serrote do Gado Brabo se deveram a determinados momentos em que os espaços territoriais dessa região não possuíam muito valor econômico, tornando-se inviável os fazendeiros ficarem com essas terras sem valor, por isso a doação para esses ex-escravos. Com o passar do tempo, o valor dessas terras passou a adquirir outra conotação e por isso os fazendeiros expulsaram esses trabalhadores, uma vez que, tomando essa atitude retomariam o que antes fora doado, garantido dessa forma suas terras de volta sem muitos empecilhos e sem pagar nenhum tipo de taxa indenizatória para esses trabalhadores, pois as maiorias dos acordos eram feitos por meio da *palavra*, e poucas vezes foram registrados em cartórios ou registros formais escritos, esses contratos.

Em conversas com os moradores da comunidade ouviu-se muito que em décadas passadas o quanto era comum a doação de terras de fazendeiros para os ex-escravos, se queixando que hoje em dia os fazendeiros não querem nem alugar as terras para que esses possam plantar seus roçados, como admite o senhor Demetrio do Sítio Primavera:

(...) na época todo mundo tinha sua roça né. Todo mundo tinha a roça. Ave Maria , todo mundo tinha. Porque nessa época os fazendeiros dava as terra ao povo pra trabalhá , os fazendeiro não sabe? Na época os fazendeiro dava terras para os pobre trabalhá direto. Só terra da boa. Todo mundo fazia plantação, era mandioca adoidado viu? Mas hoje ninguém quer dar. As terra que tem eles planta capim, não dá aos pobres. Os pobre dança. (Seu Demetrio, Sítio Primavera).

É importante destacar que assim como ocorreu no sitio Serrote do Gado Brabo a doação de pedaços de terra por parte de alguns fazendeiros para famílias, como a doada ao senhor Pedro Chapa, foi também realizada para outros ex-escravos que residiam em outros espaços territoriais que dariam posteriormente origem aos sítios²⁰ que atualmente existem nessa região.

O caso do senhor Pedro Chapa é um dos exemplos característicos de que o processo de ocupação territorial de terras da comunidade Serrote do Gado Brabo foi marcado num primeiro momento pela doação de determinados espaços territoriais para ex-escravos, os quais posteriormente foram retomados pelos fazendeiros descendentes dos doadores. Sem lugar para habitar, os ex-escravos (e agora trabalhadores livres) continuaram trabalhando e morando nas fazendas, comprando com o dinheiro de seus trabalhos, na lavoura e pecuária nas fazendas, pequenos terrenos.

Analisando essa situação de uma maneira mais abrangente, temos um sistema doação de terras que posteriormente foram desfeitas, é relevante salientar que isso ocorreu em um período em que também estava havendo uma passagem sutil, que propiciou uma mudança significativa da identidade civil dos ex-escravos ali residentes, os quais passaram de antigos escravos, para trabalhadores libertos e proprietários de terra.

Outra forma de doação realizada entre os membros do grupo era por via de um documento que muitos denominavam *Formal de Partilha*. Esse documento seria uma forma

²⁰ No decorrer desse capítulo pretendemos fundamentar com mais afinco esse conceito de sítio bem como a representatividade simbólica que este possui para a comunidade.

de reconhecerem-se legalmente as heranças que foram deixadas dos fazendeiros para os ex-escravos, sendo, portanto reconhecidas em cartório essas doações a partir de um inventário. “Fazia o inventário e cada qual ficava com um papelzinho daquele, que se chamava o formal de partilha, quer dizer que tinha sido partido daquela herança”. (Seu Heleno, Sítio Caíbras).

Ao serem interrogados a respeito de quem nos sítios possuía ainda esse documento denominado de Formal de Partilha, muitos moradores dos sítios apontaram alguns nomes de pessoas que possuíam ainda esse documento. Geralmente eram as pessoas mais velhas da comunidade como foi o caso de dona Josefa e o seu Cosme, moradores do sítio Girau. Em outros sítios também foram apontados outros nomes, além de muitos afirmarem que tais documentos poderiam também ser encontrados no cartório de São Bento do Una, uma vez que a segunda via ficaria lá registrada..

A união destas famílias de ex-escravos consideradas membros fundantes da comunidade juntamente com o cruzamento de outras famílias de ex-escravos possibilitara a expansão da ocupação territorial destas famílias para outras localidades, que hoje são denominadas sítios.

Essa configuração inicial, que afirma que todos pertenciam a uma família só faz referência a um período em que antes a terra estava associada a uma apropriação comunal por parte dos indivíduos. Isso se remete a um momento em que, através da apropriação comunal todos os negros que habitavam a comunidade Serrote do Gado Brabo usufruíam dos mesmos recursos naturais disponíveis, como a água, a caça, a pesca bem como das terras destinadas à plantação e criação de animais. Esse período era marcado pela ausência de delimitação e demarcação do espaço territorial, onde todos se sentiam um pouco donos de áreas territoriais sem divisões. Essa ocupação não foi desordenada uma vez que os herdeiros dos diversos sítios se identificavam com os diversos troncos formados no processo de fundação da comunidade, mesmo habitando espaços territoriais diferentes. Dessa forma,

nessa época não existiam áreas de apropriação do trabalho familiar previamente bem delimitadas, na medida em que todos trabalhavam para garantir a sustentabilidade de qualquer forma, sem existir portanto muitas intrigas, pois estes se sentiam pertencentes a uma única família estando todos dispostos a medirem esforços de solidariedade e reciprocidade com todos os membros dessa comunidade.

Os sítios não possuíam uma divisão territorial específica. Apesar de terem nomes próprios para se diferenciarem, não existia uma delimitação rígida destes, na medida em que os moradores dos sítios possuíam e ainda possuem a ideologia de que “todos pertenceriam a uma mesma família”, sendo comum acontecer fluxos e cruzamentos de parentesco entre famílias de sítios distintos. A divisão dos sítios por nomes e por extensão territorial só foi realmente efetivada em decorrência do processo de emancipação política do município de São Bento do Una.

No entanto, com o passar do tempo, as demarcações que ocorreram, nos diversos sítios por parte dos fazendeiros acabaram deixando a maior parte dos membros da comunidade, com pequenas extensões de terras e cada vez mais distantes territorialmente de seus troncos parentais, na medida em que o processo de cercamento de algumas famílias as separou. Essa segunda configuração, além de distanciar determinadas famílias umas das outras, possibilitou também o desmembramento de indivíduos que antes possuíam um espaço destinado para a sua moradia, criação e plantação de animais, e que agora passariam a não ter mais esses espaços, possuindo no máximo um pequeno espaço territorial para construir sua casa, na medida em que os fazendeiros também não mais arrendavam terras para os moradores do grupo trabalhar, tal fato possibilitou assim um processo de mudança no sistema de morada dessas pessoas.

Muitos moradores relembram desse período de “fatura territorial”, antes existente com certa nostalgia, enquanto se angustiam ao se defrontarem com a realidade que vivem

atualmente. Situação esta em que muitos moradores são obrigados a mendigarem pequenos pedaços de terra aos fazendeiros para poderem plantar um roçado, e com uma parte do dinheiro obtido com este, pagarem o arrendamento. Seu Lorin²¹, descreve muito bem a situação em que antes os moradores do grupo como um todo viviam, comparando-a com a realidade do presente momento:

Todo mundo tinha a roça. Era roça e todo mundo tinha. Ave Maria, todo mundo tinha. Porque nessa época todo mundo dava terra pra trabalhar, *os fazendeiro*, não sabe? Na época *os fazendeiro* dava terra ao povo pra trabalhar direto. Só terra da boa. Todo mundo fazia plantação de mandioca adoidado viu? (...) Mas hoje, ninguém quer dar. *As terra* que *os fazendeiro* têm, *planta* capim, não dá aos pobres. O pobre dança. (...) O pobre dança com fome. Os ricos *ara* as terras *dele*. Pra dar ao pobre? Não. Pra dele plantar capim pra ele. E o pobre fica sem trabalho e vem *simbora* pra casa. Eu pedi um roçadinho pra trabalhar, mas não deu! Pronto. O dele era uma terrona aí, meio mundo assim. Eu marquei assim: “oh terra boa pra trabalhar. danou-se, eu passei por uma terra dessa e voltei pra casa vou ficar em casa. “Vamos plantar capim rapaz” (retruca o fazendeiro). Capim? E o pobre é quem agüenta. Não tem como plantar um pé de mandioca, um pé de lavoura. E o rico planta capim. Botou capim acabou com a terra. Ah meu filho, o povo por aqui reclamando, que não tem um terra pra trabalhar, que tem. E outra, pedir a Deus não é? Não é, vou pedir a Deus. Primeiramente Deus. Sei não, mas eu gosto de trabalhar. (Seu Lorin – Sítio Serrote do Gado Brabo).

Esse discurso se repete constantemente nos diversos sítios pertencentes à comunidade Serrote do Gado Brabo. A ausência de terra para trabalhar é, portanto adicionada à ausência de cooperação dos fazendeiros (uma vez que dificilmente cedem espaços territoriais para que os sitiantes possam plantar). O reflexo de tudo isso é a conseqüente reivindicação dos membros da comunidade, à legitimação das terras, tendo por base a herança dos antepassados. O “dar a terra” contido nos discursos desses moradores, é revertido de um duplo significado: O primeiro no sentido lato de “entregar”, dar de presente determinados pedaços de terra, caso esse que ocorreu durante o período de doação de terras para escravos. E por outro, o “dar”, possui o sentido de “alugar”, que é justamente o que ocorre

²¹ Ver foto em Anexo

na atual conjuntura; quando os fazendeiros “dão” um pedaço de terra para esses trabalhadores, para que possam plantar seus roçados, os fazendeiros cobram, portanto no final da colheita um preço pelo o arrendamento desse terreno.

A atual forma de ocupação territorial dos sítios existentes nessa comunidade ainda segue reflexos daquele processo de ocupação territorial ocorrido em séculos passados. O acesso e ocupação da terra seguem uma lógica baseada na “descendência” e na “residência”, demonstrada pela importância simbólica de uma “ancestralidade”, cultuada na memória social dos membros da comunidade.

Por outro lado, como não foi colocada em pauta a indivisibilidade dessas terras deixadas de herança, é comum vermos alguns moradores não pertencentes aos troncos parentais dos sítios, habitando essa região. São pessoas, consideradas “externas” à comunidade, que compraram espaços territoriais dentro desta, e passaram a viver entre os sítios. Este é o caso de alguns moradores do sítio Poço Doce, exemplo esse que aconteceu com o senhor Venâncio. Durante a sua infância e adolescência sempre morou no município de Pesqueira. Logo que se casou conseguiu comprar um terreno de um antigo morador da comunidade, construiu sua residência, morando lá até hoje com o dinheiro que ganha de sua aposentadoria e da ajuda de seus filhos que moram na cidade de São Paulo e lhe mandam ajuda financeira.

Assim como também é notório em alguns sítios, como foi verificado no sítio Primavera, por exemplo, a existência de moradores “de fora” (ou seja, que não possuíam nenhum vínculo consangüíneo com os membros da comunidade) dos sítios que se casaram com herdeiros do grupo. Nesse caso, passar a residir e trabalhar na terra adquirir, através do vínculo matrimonial, uma condição de pertencimento que os insere na categoria de parentesco membros do grupo de herdeiros, se expressa. As regras residenciais da comunidade Serrote do Gado Brabo não possuem uma lógica única. Não obstante, foi

observada entre algumas residências dos sítios a predominância da “residência patrilocal” (ou seja, o casal se estabelece “com” ou “junto” dos pais do marido), assim como também a regra de “residência virilocal”. Esse fator residencial é muito variado, uma vez que as formas de herança da territorialização são muito diversificadas, entre homens e mulheres.

Por outro lado, a dificuldade de acesso a terra e a um trabalho, faz com que muitos homens passem a residir na casa dos pais de suas esposas após o casório, pois possibilitará um possível acesso a uma terra e a um também possível trabalho na roça. Consta-se aqui o fato de que essa lógica é variada e dependerá muito da realidade e situação econômica de cada localidade, não seguindo assim enquanto uma espécie de regra fixa em todas as residências dos sítios.

Tomando de uma maneira conclusiva os referenciais acima relatados, podemos verificar que o processo de ocupação das terras existentes na comunidade Serrote do Gado Brabo se deu a partir desse embate inicial existente entre fazendeiros e sitiantes desde os tempos passados, refletindo-se nos dias atuais. Nesse sentido torna-se também válido salientar que tais confrontos provocados por esse processo de ocupação territorial refletem-se nas formas de uso e usufruto da terra, na maneira como os membros do grupo realizam suas atividades de trabalho assim como também, no próprio processo de territorialização da comunidade, como veremos posteriormente.

3.2.2. As terras de plantar e criar.

Como o espaço territorial destinado ao plantio agrícola e à criação de animais é muito reduzido, geralmente os quintais dos sitiantes tornam-se o espaço principal no qual são realizadas tais atividades. Esses variam de tamanho de acordo com cada morador e de

compras de pequenos pedaços de terras que estes realizaram. Alguns moradores relembram da época em que “todo mundo tinha a roça”, período em que os fazendeiros davam terra para eles trabalhar e garantir o sustento.

Dependendo dos sítios, observamos que nem todos os quintais possuem um cerca demarcatória, deixando assim livre o fluxo dos vizinhos que geralmente entram pelos fundos das residências dos para conversarem ou pedirem algum favor. Os quintais, apresentam-se, portanto enquanto um importante espaço de sociabilidades desses sítiantes, ao vermos eles enquanto locais em que os moradores se reúnem para realizar as “fofocas” do dia-a-dia, jo gar conversa fora, e falaram a respeito do que estas acontecendo da comunidade. É comum também verificarmos a presença maciça de mulheres nos fundos dos quintais. Geralmente são locais tidos com ideais para a lavagem de roupa e a feitura da comida, no caso de algumas casas que não possuem forno (industrial ou a lenha) em seu interior.

O plantio do milho, feijão e da mandioca geralmente é o mais fomentado. Além desses produtos o plantio de algumas frutas como manga, jaca, pitomba, caju, umbu e acerola é também recorrente. Na maioria das vezes, nenhuma fruta é vendida, seu cultivo serve em grande parte para o sustento das famílias. Apesar da existência de algumas poucas casas de farinha na região, a produção da mandioca só é suficiente para o consumo próprio. A época de plantação geralmente inicia-se no mês de março e a da colheita no mês de setembro que correspondem respectivamente os períodos de chuva e de colheita e armazenamento de alguns grãos.

O cultivo não se restringe a plantas que possam promover a subsistência da população, mas também à plantas correlacionadas à práticas medicinais que, em conjunto com práticas espirituais e rituais, ajudam a solucionar problemas referentes na maioria das vezes a doenças ou a questões materiais e sentimentais.

Encontra-se aqui a listagem de algumas plantas colhidas no serrote do Gado Brabo e encaminhadas para a análise botânica²²:

01 - MIOLHO VERMELHO- Nome Vulgar

Colhida em frente ao grupo escolar Narciso Luiz Bezerra, na margem direita que vai da estrada de São Bento do Uma para a localidade de Espírito Santo, é arbórea; o galho desta árvore possui galho de flor de cor amarela quase branca e possui espinhos, tem cerca de seis metros de altura.

Indicação: dor de coluna

Preparo: coloca-se de molho e depois se bebe em vez de beber-se água.

02- RAMA MATUTA OU ESPINHO DE SÃO FÉLIX- Nome Vulgar

É planta herbácea, tem nome científico: *Acanthaspermum hispidum* Dc, possuindo espinhos ao lado das folhas.

Indicação: dor de barriga, desinteira.

Preparo: faz-se o chá da raiz.

03 - CAJU ROXO- Nome Vulgar

Colhido próximo a casa de seu Antônio Pedro, atrás da mesma, a cerca de mais ou menos duzentos e cinquenta metros.

Nome científico: *Anacardium occidentale* L .

Possui três metros de altura.

Algumas folhas são roxas.

Indicação farmacológica: dente inflamado, colesterol, remédio cicatrizante.

²² Fonte Medeiros, Bartolomeu Tito F.de. 2002. *Comunidades Quilombolas: Reconpondo os estudos sobre o negro brasileiro Rural: o caso do Serrote do Gado Brabo*. NEPE/PPGA/UFPE.

Preparo: coloca de molho e lava o ferimento. No caso de dente inflamado pode-se mastigar a folha.

04- PEGA PINTO- Nome Vulgar

Colhido próximo a casa de seu Serafim, do lado direito a cerca de quinze metros.

Planta herbácea.

Nome científico: Baerhaaria Diffusa L.

Indicação: Urina privada ou incontinência urinária.

05- PIMENTA D'AGUA- Nome Vulgar

Colhida a margem do corredor do Gado Brabo ao lado esquerdo da roça de Simone, a cerca de 200 metros da casa de seu Antônio Pedro.

Planta herbácea.

Possui flores brancas e cheiro não muito forte.

Indicação farmacológica: resfriado e tosse.

Preparo: Cozinhado com açúcar até virar mel, junto com mororó e juazeiro (Lambedor).

06- MORORÓ- Nome Vulgar

Colhida a margem do corredor do lado direito, a cerca de 100 metros da casa de seu Antônio Pedro

Planta arbustiva

Indicação: Colesterol e diabete

Preparo: Chá

07- CAMERON- Nome Vulgar

Foi colhida na casa do seu Cosmo Preto, a uma distância de dez metros

Indicação: menstruação desregulada

Possui cheiro forte

Preparo: Chá

08- MATA- PASTO- Nome Vulgar

Colhida próxima a casa de seu Antônio Pedro do lado esquerdo, a cerca de 100 metros da residência.

Planta herbácea

Nome científico: *Senna Sp*

Indicação: infecção intestinal e bronquite

Possui cheiro forte

Preparo: Tomar chá da raiz no caso da bronquite.

09- ALFAZEMA DE CABOLCLO OU SAMABA COITÉ

Colhida próxima a casa de seu Antônio Pedro, a cerca de cem metros da residência

Indicação: Cicatrizante

Planta herbácea

Nome científico: *Hyptis sp*

Preparo: lavar o ferimento com chá ou ainda, espremendo as folhas e passando em cima.

10- URTIGA- Nome vulgar

Colhida próximo a Lagoa do Mago, perto de um lajedo e distante da lagoa cerca de 10 metros a oeste.

Indicação: aliviar as dores do reumatismo

Planta arbustiva

Possui espinhos e uma fruta pequena, envolta por espinhos

Preparo: Amassa a urtiga e coloca no local dolorido.

Dentre as pessoas que se utilizam de tais plantas para a prática de *rezas* destaca-se a figura do “Seu Heleno”, conhecido nos sítios como uma pessoa “que possui um saber aprofundado sobre a propriedade das plantas, os rituais de cura e as magias ligadas à religiosidade”. Morador do sítio Caldeirãozinho, ele é conhecido por possuir uma *reza forte* exercendo assim grande influência nesta região. Os moradores geralmente o concebem como uma espécie de curador da região, utilizando de seus conhecimentos para solucionarem problemas relacionados à saúde. Sua prática de rezas através da utilização de plantas medicinais não se restringe aos seres humanos, levando-o inclusive a realizar tais rezas em animais quando estes se encontram doentes.

Seu Heleno afirma ser possuidor de fortes dores de cabeça, e também de perda de memória momentânea. Essas dores são causadas por um tumor no cérebro, o que fez inclusive com que esse morasse durante algum tempo na cidade de São Paulo, onde foi extraído o tumor. Segundo ele, as rezas que faz para os moradores, ele aprendeu com rezadeiras mais antigas que moravam no sítio, inclusive com sua mãe Dona Tercila que também era “benzedeira”.

É importante destacar que a influência de seu Heleno na comunidade não se refere somente à influência enquanto rezador, mas também enquanto uma importante liderança política nessa comunidade. Como já foi membro no passado de um das primeiras

Associações da comunidade Serrote do Gado Brabo, seu Heleno, sempre que visita os diversos sítios da comunidade para realizar seus rituais de cura, aproveita a oportunidade para conversar a respeito de questões políticas e sociais relacionadas aos interesses dos sítios. Nesse sentido, ele também se revela enquanto um importante articulador político, na medida em que coloca os membros do grupo informado do que está acontecendo na comunidade, assim como também os incentiva a buscarem o que de fato é de direito dessas pessoas quando conversam a respeito da identidade social da comunidade, bem como de suas reivindicações territoriais.

O espaço territorial também é destinado à criação de animais de pequeno porte como cabras, galinhas, patos e porcos. Um número muito reduzido de moradores dos sítios consegue criar cabeças de gado, e quando conseguem, estas são em um número muito pequeno, de maneira que esse gado destina-se predominantemente à produção leiteira que, em vista do pequeno número de cabeças, é reduzida, favorecendo somente ao consumo próprio, no caso, de alguns moradores, servindo como reserva de valor.

Os moradores mais jovens, por sua vez, buscam também emprego dentro das fazendas, assim como também nas granjas que circundam os sítios da região. Muitos também vão à busca de emprego no município de São Bento do Una, e em regiões metropolitanas como a cidade do Recife e a de São Paulo.

Parte dos moradores mais velhos da comunidade recebe aposentadoria, em sua maioria como agricultores, mas uma outra parte ainda não recebe aposentadoria, ou porque não possuem documentos suficientes os quais comprovam os vários anos de trabalho na lavoura, ou por não possuírem meios financeiros para resolver os empecilhos burocráticos para o recebimento deste benefício.

Em entrevista realizada com uma das moradoras idosas do sítio Caibras, esta afirma que algum tempo já possui todos os documentos que comprovavam o seu trabalho durante

vários anos na agricultura, mas disse que até o momento não conseguiu a aposentadoria porque não possui capacidades físicas e financeiras para realizar o percurso até a cidade de São Bento do Una para resolver essa burocracia. Por sofrer de problemas nas pernas essa senhora não pode se deslocar até o município de São Bento do Una e até aquele presente momento nenhuma pessoa, nem familiares próximos, nem políticos se articulou para dar encaminhamento a aposentadoria dessa senhora.

Se a ausência de terras e de trabalho são os principais problemas enfrentados pelos moradores da comunidade Serrote do Gado Brabo, a ausência de água potável também é um dos pontos críticos desta região. Os moradores sobrevivem da água que vem da cidade de São Bento do Una e poucos possuem encanação. Diante desta situação, a única solução é pegar água nas cisternas, muitas vezes nas cisternas de fazendeiros e em açudes dos mesmos²³. Alguns chegam a pagar caminhões para vir depositar água em suas cisternas, mas nem sempre essa água é suficiente para o sustento das famílias. Outros que não possuem dinheiro são obrigados a esperar os caminhões que vêm da prefeitura.

Ajuda nada. Bota uma aguinha aí, uma coisinha, não é? (B- Bota água só que água agente não pega a água da Prefeitura). Pega quando precisa. (B- agente pega dois *baldinhos* de água pra cozinhar e beber. A casa de família... dá em que?) a água que vem é pouca pra muita gente, né. (B- pra cozinhar dá-me dois *baldinhos* de água! Casa de família. Não dá pra nada, pelo amor de deus). Continua B: dois *baldinhos* de água, pra cozinhar, cozinhar um feijão, fazer um arroz, um macarrão da em que? Dois *baldinhos* de água? Não dá em nada! Ôxente, mas menino, não dá em nada. Só pega porque tem que pegar mesmo não tem outro canto pra pegar. A gente pega porque tem que pegar. Casa de família, dois baldes de água não dá em nada. Eu fico inchada de raiva, tô por aqui olhe, não dá em nada um bocadinho de água. (Dona Joana- Sítio Caldeirãozinho).

Na comunidade é perceptível uma relação antagônica no qual temos de um lado moradores que possuem acesso restrito de água, e por outros fazendeiros com água encanada

²³ Sendo importante levar em consideração o contexto da década de 70 que foi marcado pela a iniciativa do governo federal para a implantação de cisternas em determinadas regiões do Nordeste, assim como também foram destinados incentivos para o financianeto da construção de açudes nas mesmas

vindo direto da cidade de São Bento do Una ou do município também vizinho, Belo Jardim. Muitos moradores tentam relacionar a ausência de água e o corte da encanação feito há três anos por uma questão política. Há casos também como o do seu Cosme, morador do sítio Jirau, em que este possui em seu terreno uma cisterna construída por ele mesmo, e a qual esta é utilizada às vezes por seus vizinhos quando estes necessitam de água.

Com base nesses dados acima destacados podemos chegar a compreender que a relação terra - água- trabalho, que não deixam de serem elementos que estão imbricados nas relações sociais e de poder, os quais estão sempre presentes nos discursos dos habitantes do Serrote do Gado Brabo, seja a partir de uma fala reivindicatória, ou mesmo uma maneira de abordarem a importância simbólica e econômico-social desses elementos no seio da sociedade em que vivem. Nesse sentido, por um lado temos a luta pelo reconhecimento territorial do Serrote do Gado Brabo baseada por uma lógica de reivindicação territorial fundada na busca pela origem de seus antepassados e auto-atribuição étnica. Por outro, percebemos a busca pelo acesso a terra - água - trabalho enquanto uma forma de buscarem uma melhoria de vida e direitos não só étnicos, mas de cidadania.

Assim, nessa atualização do discurso, a ressemantização do quilombo começa pelo seu avesso, como uma ressemantização daquelas autodeterminações relativas às diferentes modalidades do uso comum, que passam a ser vistas como narrativas míticas, legitimadoras dos grupos e de suas territorialidades que, de qualquer forma, foram criadas pelo sistema colonialista e escravocrata. Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas a sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania. (Arruti: 2006:89).

Dessa forma, podemos concluir que são nessas duas vias, a territorial e étnica, que se baseia o processo de territorialidade da comunidade Serrote do Gado Brabo. Temos aqui expressões de busca por um reconhecimento territorial que se baseia na visão dos membros dessa comunidade enquanto pertencentes a um grupo, fundamentando a idéia de um território

unificado, pautado nas relações de parentesco e de memória dos antepassados, as quais legitimam o uso e usufruto desse território. Neste sentido é que a territorialidade desse grupo passa a ser construída, iniciando-se a ampliação da visão que se tem a respeito de comunidades remanescentes de quilombos, construindo assim estratégias de reivindicação por políticas públicas

3.3. Da Territorialidade à Territorialização.

Como ficou destacado, a territorialidade no Serrote do Gado Brabo se perpassa de diversas maneiras. Dentro de uma análise sintética podemos visualizar cinco itens que merecem destaque para seu entendimento:

Num primeiro momento temos uma terra correlacionada a uma “memória territorial” que tenta justificar e legitimar a presença dos moradores dos sítios dentro dessa comunidade. Em seguida, temos a terra ligada a relações de campesinato que foi se configurando ao longo dos tempos, a partir da maneira como esses moradores passaram a lidar com ela, assim como também em suas formas de ocupação e atividades domésticas, sendo válido ressaltar que essa forma de apreensão possibilitou uma maior autonomia desses sitiantes com relação ao trato com a terra, bem como uma maior consciência dos limites territoriais, pleiteada pela comunidade de uma maneira geral.

Atrelado a esse fator, destacamos também a relação de oposição existente entre sitiantes e fazendeiros nas disputas pelas terras, na qual se revela diante das intrigas existentes entre ambos diante das disputas judiciais pela terra ou até mesmo de ameaças feitas principalmente pelos fazendeiros aos sitiantes. Quando já havia sido encerrado o trabalho de pesquisa de campo (para o INCRA) na comunidade Serrote do Gado Brabo, o presidente da Associação Quilombola nos comunicou (eu, juntamente com a professora Vânia Fialho, coordenadora

dessa pesquisa) que alguns moradores estariam sofrendo ameaças de morte por parte de alguns fazendeiros da região, em decorrência de discussões, provocadas também por piadas racistas, que teriam sido estabelecidas por esses fazendeiros por conta de todo o processo legal que estava sendo estabelecido na comunidade, que estaria relacionado ao procedimento de estudos para a delimitação territorial e possível homologação das terras da comunidade Serrote do Gado Brabo. O presidente da Associação nos pediu, portanto uma sugestão para qual posicionamento tomar diante daquela situação, este posteriormente tomou o procedimento de estabelecer um boletim de ocorrência na Delegacia do município mais próximo, que era São Bento do Una.

Todos esses itens constituem a base principal pela qual se construiu a territorialidade na comunidade Serrote do Gado Brabo. É, portanto com base nestes que verificamos o processo de construção dos processos de Territorialização do grupo na medida em que foi por meio dessas características que a comunidade construiu uma base territorial fixa, mediante um processo de reorganização social, coesão sócio-cultural, redefinição do controle sobre os recursos sócio ambientais. Nesse sentido, torna-se necessário analisarmos como tais mecanismos constituíram tal territorialidade para, a partir dela, analisarmos o desenvolvimento do processo de territorialização desse grupo.

Após o processo de doação e cercamento das terras na comunidade Serrote do Gado Brabo, foi se desenvolvendo nessa região uma ocupação territorial que teve como base uma forma de organização aqui semelhante a uma organização campesina, na qual o seu traço mais característico foi o uso comum da terra em decorrência das fortes relações de parentesco existentes entre os membros desta comunidade. No caso da comunidade aqui pesquisada, esta não só resguardava os valores étnicos de seus membros, mas também seus valores territoriais, uma vez que o sentimento de pertença a um grupo estava e está inteiramente

concatenado à forma como também este grupo constituiu sua ocupação territorial. Nesse sentido,

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante a disposição sucessória porventura existente. (Almeida: 1989:2).

Essa proposição nos permite fundamentar a idéia de que na comunidade Serrote do Gado Brabo assim como em várias outras comunidades quilombolas do país, se propõe uma nova conceituação a respeito do termo quilombo, não mais correlacionado a uma fuga e a um isolamento, e sim a uma relação de resistência e autonomia. Nesse caso é nessa passagem da condição de “escravo” para “camponês livre” que alguns autores caracterizam atualmente o termo quilombo, deixando a construção desse conceito independente de outras estratégias teóricas que se utilizam para alcançarem essas definições.

Outro fator que ajuda a estabelecer a questão na territorialidade nessa comunidade é a relação que seus membros dessa comunidade enquanto pertencentes a uma categoria denominada “sitiante”. Ao realizar um brilhante estudo sobre o Campesinato Brasileiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), põe em destaque a existência dessa terceira categoria que deve ser levada em consideração quando o assunto em questão era o campesinato. Segundo ela, diferentemente do que antigamente se pensava a camada social rural não poderia ser analisada somente com base na relação existente entre fazendeiros e mão-de-obra sem terra, destacando que os siantes sempre foram objeto, de interesse de memorialistas e viajantes da época.

Tomando enquanto ponto de referência específica a comunidade Serrote do Gado Brabo, é verificável, como já foi destacada anteriormente, a referência a essa categoria na medida em que há cinco sítios nessa comunidade, cada um com sua especificidade, mas ao mesmo tempo fazendo parte de um todo maior que se designa Serrote do Gado Brabo.

Juntamente ao conceito de sitiantes, encontra-se o de “Sítio”²⁴, que por sua vez possui uma grande variedade de significações no caso específico dessa comunidade. Por um lado, podemos perceber o sítio com base no sentido que este expressa relações de parentesco: o sítio corresponderia assim a um determinado momento do ciclo evolutivo de uma família extensiva ou de uma família elementar.

Buscando outra significação, o sítio corresponderia a um lugar de trabalho, por mais que nesse caso o trabalho no sítio seja colocado na maioria das vezes somente no plano ideal, na medida em que é forte a ausência de locais para efetivação de tal produção nessa comunidade.

O termo sítio ainda se remeteria, nesse grupo, ao significado dado às diversas unidades territoriais existentes na comunidade Serrote do gado Brabo que também designam sítios (sítio Primavera, sítio Serrote do Gado Brabo, sítio Caldeirãozinho, sítio Caíbras e sítio Poço Doce). Por outro lado, o significado da palavra sítio e aí não mais com “s” minúsculo e sim “S” maiúsculo teria o sentido de um “bairro rural”, e como tal, um conjunto de sítios no sentido em que os presentes termos nos permitem considerar, segundo Woortmann (1995).

Nesse sentido, numa ótica conclusiva, temos o significado do termo “Sítio” não ligado a uma unidade de parentesco endogâmica e a uma única família elementar, mas também a uma família extensa e de descendência que configuram a lógica de ocupação desses grupos com base na apropriação dos mitos fundadores do grupo na explicação de seu pertencimento territorial a um dado sítio.

Pensar a territorialidade da comunidade Serrote do gado Brabo é também remeter-se ao uso e usufruto da terra por parte dos membros desse grupo. A utilização desta enquanto espaço físico e simbólico é uma constante nesta comunidade, de maneira a pensar-se esta terra a partir da forma como os habitantes a concebem enquanto espaço de subsistência e

²⁴ Termo aqui não só considerado como categoria nativa, mas também conceitual

sociabilidade por um lado, e por outro, um local no qual se denota a construção de uma memória coletiva, pautada na lógica de herança de seus antepassados, que identifica estes enquanto detentores de uma herança deixada por fazendeiros em séculos anteriores, sendo, portanto legitimadores da construção desse espaço territorial. Não obstante, esse uso e usufruto territorial não acontecem de uma maneira tão “pacífica” nessa comunidade, uma vez que grande parte dos moradores reclama da ausência de terra suficiente para plantar, principalmente resultante do domínio dos fazendeiros de boa parte deste território.

O trabalho na terra está arraigado a uma identidade baseada na lógica dos antigos ocupantes. A lógica de uso e usufruto da terra não é a mesma para vários sítios. Os moradores a concebem como um local em que moram e tiram o seu sustento, assim como os seus antepassados faziam em outros tempos.

A relação de afetividade e sentimento de pertença para com esta é marcada pelos fortes laços de parentesco que viabilizam a pertença dos habitantes naquela região com base nas relações de consangüinidade adquirida pelo pertencimento a determinadas famílias ou por via de casamentos com membros consangüíneos do grupo. Assim, a lógica territorial do grupo baseia-se nos parâmetros de descender morar e trabalhar nessa terra.

Muitas vezes, é o essa herança é que garante a permanência e legalização de suas terras até hoje. Pensada por um lado físico, a terra é vista como um local onde tiram grande parte de seu sustento e onde são realizadas as atividades de sociabilidade. Os moradores mais antigos muitas vezes relembram momentos pelos quais passaram, onde foram assolados por secas que acarretaram na migração de muitas pessoas para outras cidades.

Tal migração ainda é comum na comunidade, principalmente entre os habitantes mais jovens. Por não verem muitas expectativas de emprego dentro da comunidade nem de crescimento financeiro, são obrigados a deixar seus familiares indo em busca de uma vida

melhor em grandes centros urbanos como a cidade do Recife, e principalmente para a cidade de São Paulo, como já foi frisado anteriormente.

Muitos moradores do Serrote do Gado Brabo possuem familiares na cidade de São Paulo sendo, portanto constante os fluxos de pessoas para essa região metropolitana em busca de emprego durante muitos anos. A grande maioria destas pessoas que vai para esta região metropolitana acaba voltando para a sua terra de origem, destacando assim um fenômeno caracterizado na região como migração de retorno.

Esses relatos revelam a vivência do grupo sempre marcada por grandes dificuldades, em decorrência não só das condições climáticas, mas também da estrutura financeira da população. A queixa por tal situação ainda ocorre nos dias de hoje, ao vermos os moradores dizerem que atualmente é cada vez mais complicado viver da agricultura, onde o trabalho e dispêndio de tempo são muitos e o valor remunerativo é mínimo.

A terra também possui uma importância simbólica na medida em que nela são realizadas algumas atividades de sociabilidade como festas, jogos de futebol, novenas religiosas dentre outros. Tais atividades são mecanismos importantes de união dos membros de todos os sítios pondo-os dentro de um grupo coeso a partir dessas manifestações lúdico-culturais.

Se por um lado a maneira de pensar a terra e trabalhá-la está cercada de pessimismo entre os moradores do Serrote do Gado Brabo, por outro, esses reclamam muito a falta desta. A falta de terras é um dos grandes problemas da população; a maioria não tem posse local para plantar e alguns são obrigados a trabalhar nas terras de alguns fazendeiros. Nesse caso, além de plantarem os seus roçados nos terrenos dos fazendeiros, em contrapartida os moradores ainda têm que plantar ²⁵ *palmas* para estes, junto aos seus roçados, como se fosse

²⁵ Palma é uma espécie de cacto característico da caatinga nordestina, que serve de alimento para o gado na época da seca e não precisa em certa medida da água das chuvas para sobreviver

uma espécie de pagamento. Segundo os moradores, o plantio da palma dificulta o trabalho no roçado, na medida em que este cacto prejudica as plantações.

Com a “Lei de Terras” ocorreu o registro de um intenso processo de apossamento instituindo juridicamente a propriedade mercantil da terra. Nesse sentido, a busca veemente por registrar as terras em cartório transformando-as em propriedade privada, enorme barreira de acesso a elas por parte do pequeno agricultor.

Toda essa relação vem sendo construída ao longo dos anos, de maneira que os fazendeiros, de doadores acabaram tornando-se dominadores (segundo alguns moradores) de espaços territoriais que antes pertenciam aos habitantes do Serrote do Gado Brabo. Essa situação apresenta-se atualmente na medida em que os moradores clamam por terra para plantar, terra esta que fica nas mãos, em grande parte, de fazendeiros e suas respectivas granjas, criação de animais e cultivo agrícola.

*Veve de quê? Veve meu filho de quando o fazendeiro com muita, com muito esforçado, com muito adulamento, que dá um roçadinho o camarada planta, a lavoura não cresce porque a raiz a palma não faz a bichinha agüentar. Até pra trabalhar, pra limpar é um sacrifício, porque *alimpando*, *alimpando* a palma *nas carreira* agente fica todo cheio de espinho. Mas tem que trabalhar assim mesmo, a gente tem que trabalhar assim mesmo sabe? A gente tem que trabalhar assim mesmo pra arruma o pão na frente, se não tiver o pão da frente passa fome. É trabalhando nas palmas velhas dos fazendeiros. Não é? (Seu Pedro- Sítio Serrote do Gado Brabo).*

Ao lado do problema de ausência territorial existe o da ausência de água, problema este que está totalmente concatenado com o trabalho dos moradores da comunidade. A terra é pouca e o pouco que tem para se trabalhar torna-se inviável devido à ausência de água para o cultivo desta. Temos assim na relação terra-água-trabalho uma imensa inter-relação e interdependência entre esses termos.

Contudo, é com a reivindicação de todos esses mecanismos que se constitui o processo de territorialização na comunidade Serrote do Gado Brabo. Atualmente, a Associação

Quilombola é um grande difusor dessa militância política dentro do grupo como um todo, estando sempre informando e colocando os membros do sítio em contato com o que está acontecendo em relação aos trâmites relacionados à questão política, social e de regularização territorial da comunidade.

Apesar de alguns moradores ainda não terem conhecimento dos processos que estão ocorrendo com relação à regularização territorial da comunidade, a grande maioria tem plena consciência dessa realidade, não sendo à toa a grande quantidade de pessoas presentes nas diversas reuniões que dizem respeito a essa questão. A presença maciça das pessoas dos diversos sítios concretiza o agenciamento dos membros dessa comunidade visando os seus interesses e os do grupo.

Atualmente, grande parte dos moradores da comunidade tem consciência da história de formação para a comunidade bem como sua importância para a legitimação étnica do grupo, por mais que estejam em sítio isolados, assim como também possuem imenso saber a respeito das áreas limítrofes do grupo, sempre havendo um consenso entre seus membros, havendo poucas disputas internas entre os membros dos sítios por determinados espaços territoriais. Ao se representarem enquanto etnicamente diferentes e legitimamente bem delimitados, esses membros inserem-se no processo de reivindicação identitária e territorial alicerçadas por meio dessa busca ao respeito à propriedade, ligada a uma origem comum, pautada na escravidão, e preservação desse território, fazendo de suas realidades individuais enquanto sítio a realidade da comunidade como um todo:

Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através do princípio de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade do grupo. (Bourdieu: 2002:113).

Outro ponto importante que deve ser destacado é a existência de ameaças por parte dos fazendeiros em relação a alguns moradores do grupo e ao presidente da Associação

Quilombola, havendo inclusive ameaças de morte. Os conflitos entre fazendeiros e sitiantes se tornaram mais fortes principalmente nesse ano de 2007 que foi o período em que se deu início à entrada nos processos de regularização das terras da comunidade Serrote do Gado Brabo, por parte do INCRA.

Enfim, tomando como pressupostos todas essas formas de agenciamentos ocorridos na atualidade mesclados à construção de uma territorialização, é que se dá o processo de territorialização da comunidade Serrote do Gado Brabo no presente momento. A população toma como estratégia política o fato de se representarem enquanto uma comunidade etnicamente diferenciada dentro do Estado-nação e um conjunto de indivíduos inserido em um grupo geograficamente delimitado e legitimado por uma ancestralidade encontrada na memória social, em busca por direitos étnicos renegados no passado. A construção dessa territorialização se dá, portanto, nessas diversas formas de organização e reorganização sócio-culturais dos membros desse grupo, tomando-as enquanto mecanismos políticos de luta pelo território.

CAPÍTULO 4



Migrações e retorno

4. Migrações e Retorno

Poder dormir
 Poder morar
 Poder sair
 Poder chegar
 Poder viver
 Bem devagar
 E depois de partir poder voltar
 E dizer: este aqui é o meu lugar
 E poder assistir ao entardecer
 E saber que vai ver o sol raiar
 E ter amor e dar amor
 E receber amor até não poder mais
 E sem querer nenhum poder
 Poder viver feliz pra se morrer em paz.
 (Vinícius de Moraes)

Entendo este último capítulo enquanto possuidor de uma correlação muito forte com os temas anteriores, que discorreram sobre a identidade e da territorialidade. Assim como esses dois itens, a migração é uma característica constante entre os membros dessa comunidade, podendo ocorrer de diversas formas, seja na perspectiva macro ou micro-regional. Tomando como pano de fundo esse panorama, o objetivo desse capítulo é tentar demonstrar como se desenvolvem os diversos movimentos migratórios existentes na comunidade num primeiro momento, e em seguida, dar ênfase ao processo de “migração de retorno” uma vez que é uma das características que mais se destaca no grupo quando a questão é a migração.

Buscando isso, o primeiro ponto de partida é verificar as causas desses movimentos migratórios, revelando o que faz esses moradores se deslocarem para outras localidades fazendo com que alguns deixem sua terra de origem, sem necessariamente renegarem esta, em busca de novas perspectivas em outros lugares.

No caso da comunidade Serrote do Gado Brabo os processos migratórios são variados; contemplam pequenos fluxos migratórios existentes diariamente para locais que são

considerados próximos à comunidade, e o seu retorno no mesmo dia. Assim como também há a ida dessas pessoas para regiões mais distantes, possuindo por sua vez um período mais longo de estadia nestas regiões. Mas o que há de semelhante nesses dois processos é que o retorno sempre se constitui uma característica de imensa relevância de encontro entre ambos.

Na tentativa de entender esses movimentos, dividimo-los em tópicos que preferimos denominá-los de movimentos de migração intra-regionais e extra-regionais. O primeiro termo remete-se a movimentos que consolidam a migração para regiões próximas à comunidade, como cidades vizinhas e pertencentes à própria região Nordeste. Já o segundo termo tenta articular os processos migratórios realizado pelos migrantes do Serrote do Gado Brabo que regressam da cidade de São Paulo, processo este denominado de “migração de retorno”.

4.1. Movimentos Migratórios

O fenômeno da migração em si geralmente tem como parâmetros processos relacionados aos movimentos de “expulsão” e “atração” de e para determinados territórios. Ele compreende um processo social que envolve complexas mudanças, individuais domésticas e comunitárias, que de nenhuma forma é aleatório, pois envolve processos de dependência das comunidades de origem em relação às comunidades de destino.

No Nordeste este fenômeno não é novo, sempre estando na pauta de fundamentações teóricas de diversos autores e diversas disciplinas demonstrando que esse não é um processo estanque, e sim dinâmico e mutável. A situação econômica vivenciada pela população nordestina é o grande motivo que faz com que centenas de pessoas, todos os dias, migrem para grandes centros metropolitanos, principalmente para a cidade de São Paulo e região oeste do Paraná, em busca de emprego e melhores condições de vida. Na perspectiva geral de

grandes estudiosos das migrações, áreas com baixas taxas de crescimento econômico, baixos salários, ausência de empregos são propensas para a evasão populacional, originando assim esses constantes fluxos de pessoas para outras localidades.

A busca por outras regiões também envolve, por outro lado, a necessidade de apreensão de uma cultura local de origem que pode ser traduzida numa melhoria da qualidade de vida da comunidade e novas oportunidades de negócios.

No caso da comunidade Serrote do Gado Brabo, todos esses fatores estão presentes nesse grupo como vimos nos capítulos anteriores, fato esse que legitima mais ainda a existência de tais processos nessa comunidade.

É indubitável que o processo migratório não possui uma só causa, mas diante de toda a observação direta realizada na comunidade, o fator correlacionado a ausência de trabalho é o principal motivo da ida dos moradores dessa comunidade para outros locais. Como veremos, os processos de migração que ocorrem na comunidade Serrote do Gado Brabo estão sempre interligados a processos que envolvem a relação desemprego- migração- trabalho.

Não obstante, apesar de possuírem como causa comum a ausência de empregos, a questão migratória nessa comunidade se desenvolve de diversas maneiras. Numa perspectiva micro, podemos destacar alguns fluxos migratórios ocorridos diariamente para cidades vizinhas à comunidade Serrote do Gado Brabo, assim como processos que envolvem fluxos migratórios para cidades mais distantes como a cidade de São Paulo. Dividindo-se, portanto em movimentos intra-regional (ou seja, aqueles ocorridos dentro do perímetro da região Nordeste) e extra-regional (fora da região Nordeste), pretendemos, portanto, explorar essas diversas formas de processos migratórios, mostrando assim sua relevância.

4.1.1. Movimentos de Migração Intra-regionais.

Um dos primeiros movimentos de migração interna ocorrido na comunidade Serrote do Gado Brabo começou por volta da década de 70, período em que a população foi assolada pelos efeitos sociais da seca no estado de Pernambuco. Os moradores mais pobres da comunidade, não tendo o que plantar o que beber e principalmente o que comer, acabaram enveredando pelo mundo afora em busca de garantirem a sua sobrevivência, organizando-se, muitos deles, em grupos para pedir esmolas em cidades vizinhas, chegando a andar milhares de quilômetros, na ausência de dinheiro para pagar transportes, para conseguirem pelos menos fonte de alimentos através da mendicância para saciar sua fome. Muitos moradores afirmam que seus parentes mais velhos sempre falavam desse período de extrema dificuldade pela qual passou essa região, na qual alguns moradores chegavam a comer folhas de cactos para não passarem fome.

As chamadas peregrinações religiosas para cidades consideradas templos sagrados da devoção católica como as encontradas no interior do Ceará e Rio Grande do Norte, também foram e são importantes meios de movimentação migratória dessa população. Mas do que isso, assim como as peregrinações que tiveram a finalidade de pedir esmolas em outras cidades, essas “romarias religiosas” representam importantes formas de reafirmação de certos valores por parte da comunidade, na medida em que, esse *peregrinar* representa importantes “meios de construção de uma unidade sócio-cultural”, os quais congregam esses indivíduos por meio de “interesses e padrões comportamentais variados”, fornecendo dessa forma possibilidades para uma existência coletiva.²⁶

Outra forma de migração interna existente nesse grupo ocorre na atualidade. Um exemplo claro disso é o de alguns jovens que viajam diariamente para a cidade de São Bento

²⁶ Tal abordagem é analisada nesse sentido por João Pacheco de Oliveira (2004).

do Una para estudar, uma vez que os grupos escolares existentes nos sítios só oferecem vagas para o ensino fundamental. As crianças e adolescentes viajam em um ônibus cedido pela prefeitura municipal de São Bento do Una, que passa duas vezes por dia na comunidade, levando e trazendo os alunos de volta. Alguns moradores também utilizam esse transporte como uma espécie de carona para irem até o município de São Bento do Una.

O deslocamento para a cidade de São Bento do Una também é realizado por meio de transportes particulares (em sua maioria caminhonetes). Esses carros cobram uma quantia que varia entre R\$3,00 a R\$4,00 a ida e a volta. Alguns moradores utilizam esses transportes com muita frequência, principalmente quando necessitam de algum serviço público ou realizar compras do dia-a-dia na cidade. Geralmente tais compras são realizadas aos sábados pela manhã, dia da semana em que os moradores vão fazer compras na chamada “feira”, localizada no centro de São Bento do Una. Além deles, há aquelas pessoas que trabalham neste município e que diariamente realizam esse percurso de ida e volta da comunidade para a cidade.

Além de irem para São Bento do Una, os membros da comunidade realizam fluxos constantes para outros centros urbanos localizados na região Nordeste, como Maceió e Salvador. Grande parte vai para a cidade do Recife, geralmente com a finalidade de procurar um emprego e ao mesmo tempo ficarem relativamente próximos de sua comunidade. Ou até mesmo para outros estados com a mesma intenção, sempre com o pensamento de posteriormente voltarem para o seu local de origem.

De certa forma, esses movimentos de ida e volta das cidades para a comunidade, por mais que não envolvam o estabelecimento fixo dessas pessoas (em alguns casos) em suas localidades de destino, representam uma forma de interação dos membros da comunidade com outros municípios e outras pessoas. São nessas viagens de ida e volta que percebemos fluxos constantes que denotam a passagem rápida dessas pessoas sem obterem nenhuma

espécie de vínculo muito forte com estas, por mais que percebam que nessas cidades existem melhor infra-estrutura e o acesso a outras demandas que a comunidade não pode oferecer.

São nesses fluxos que também ocorrem às relações de contrastes identitárias existentes em todas as pessoas que migram de um lugar para outro, sejam contrastes culturais ou econômicos. Ao presenciarem tais contrastes, os migrantes dessa comunidade tem uma certa noção da existência de outras culturas diferentes das deles, ao mesmo tempo em que passam a questionarem a sua própria identidade, vendo o outro a partir de si mesmo. Nesse caso o contraste reforça a consciência identitária

Contudo, essas migrações internas são importantes para o entendimento da lógica do grupo, uma vez que elas são geradas em decorrência de determinados fatores aos quais a comunidade não pode oferecer aos membros do grupo. Mesmo forçados a tomarem a iniciativa de irem para outras cidades em busca desses objetivos (geralmente relacionados ao falta de infraestrutura e emprego), estes migrantes não possuem interesse em permanecer muito tempo nesses locais, mantendo sempre a intenção de estabelecerem uma fixação provisória nesses.

4.1.2. Movimento de migração extra-regional - a migração de retorno.

Na comunidade Serrote do Gado Brabo , o movimento migratório extra-regional que os moradores mais realizam, é o movimento que tem como consequência a volta para a comunidade Serrote do Gado Brabo, depois de passarem determinado tempo na cidade de São Paulo, processo esse caracterizado como migração de retorno. Nesse sistema, os moradores possuem enquanto motivação principal, o fato destes tentarem conseguir um emprego e angariar dinheiro suficiente para construir uma residência e possuir uma forma de garantir sua sobrevivência. Percebemos assim nesse fenômeno migratório o acionamento de

uma estratégia social do grupo, construída a partir de determinadas condições de vida do mesmo. Por outro lado, os que conseguem um bom emprego nesse local acabam por realizar um planejamento que tem como objetivo acumular dinheiro suficiente para viver posteriormente de maneira satisfatória em sua região de origem. Baseando-se nesses preceitos, cabe destacarmos nesse tópico os mecanismos que caracterizam tal migração na comunidade Serrote do Gado Brabo, assim como as conseqüências desta para sua organização social.

A migração de retorno é um fenômeno recente, entretanto cada vez mais intenso. A região Nordeste é considerada a região de maior proporção em termos de “migrantes retornados”. Muitos teóricos da migração relacionam tal fato às diversas transformações econômicas ocorridas em alguns pólos desta região (Lyra: 2005), porém, outros tentam, relacionar a própria dificuldade destes migrantes em conseguir boas oportunidades de emprego na região metropolitana da cidade de São Paulo, o motivo propiciador de tal retorno (SIQUEIRA; MAGALHÃES; NETO: sd).

Divergências teóricas a parte, o fato é que no estado nas regiões pernambucanas esse fluxo de pessoas também é constante, sendo mais forte na região agreste do estado. Dentre as residências que foram visitadas, pouquíssimas foram as que não tinham algum membro da família que não tivesse participado ou estivesse participando desse processo migratório, principalmente para a região metropolitana de São Paulo²⁷.

A ausência de emprego e renda nessa comunidade faz com que esses moradores passem por uma espécie de um ciclo sucessivo de migrações: em um primeiro momento, buscam emprego no local onde residem, posteriormente, vão para outros estados do Nordeste, com idêntica intenção; a última opção é a ida para a cidade de São Paulo. Como a

²⁷ Segundo dados demográficos a Meso-Região do Agreste Pernambucano foi a região de troca migratória mais expressiva com o Estado de São Paulo, ao mesmo tempo em que ela se converteu na região que mais “expulsou” sua população para a terra paulista, ela foi também a que mais recebeu os retornados, chegando a superar a região Metropolitana do Recife, onde era de se esperar uma maior absorção, considerando seu grau de dinamismo sócio- econômico. Ver LYRA (2005).

escassez de emprego na região como um todo é uma realidade veemente, essa última opção acaba se tornando a primeira, representando o caso de muitos moradores dos sítios, como demonstra alguns interlocutores a respeito da migração para a cidade São Paulo:

Aqui foi embora muita gente pra São Paulo. Meus filhos não tinham em que se pegar, tem uns 10 pra lá, hoje se acha 6, e o resto tá mais eu aqui. Que trancaram a terra pra ninguém trabalhar e foram... Correram né, com razão. (Seu Cosmo, Sítio Girau).

(...) Tem essa rapaziada nova, só querem um bom emprego. Não tem um bom estudo, chaga lá tem que voltar pra trás. Vem puxar o “a” (ao referir-se a letra a do alfabeto) com os pés! Não tem estudo. É assim. (Seu Zuzu, Sítio Poço Doce).

A visão de que a cidade de São Paulo pode gerar mais oportunidades de crescimento financeiro, incentiva essas pessoas a largarem suas famílias e irem à busca de melhores condições financeiras, por mais que isto esteja permeado por um forte sentimento de pertença a sua terra de origem. A dúvida é algo sempre constante na cabeça dessas pessoas, uma vez que a “ida” representa uma tentativa de conseguir uma nova vida, e ao mesmo uma forma de continuar a se ter esta, na medida em que muitos voltam frustrados com essa viagem.

Para o entendimento dessa migração de retorno, é também condição de suma relevância visualizar a presença das chamadas “redes sociais” que estão concatenadas a esse processo migratório. Essas redes são de fundamental importância para a sua compreensão, na medida em que representam as condições e mecanismos viabilizadores desse processo de que estamos falando. Tais redes possibilitam que os moradores estabeleçam relações sociais nesses espaços que passaram a migrar, criando boas condições de adaptação nos locais de destino. O bom estabelecimento de tais redes de contato, em grande parte é o que garantirá a permanência ou saída desses migrantes, nesse novo espaço a ser habitado.

No Serrote do Gado Brabo a principais redes sociais são os sistemas de transportes que facilitam o deslocamento dessas pessoas para a cidade de São Paulo, além da ajuda e

hospitalidade das pessoas que já moram lá, e recebem em suas residências seus parentes e conterrâneos de uma maneira geral.

Diversos estudos têm dado ênfase à questão das redes sociais. Foi verificado que grande parte deles estão baseados nos estudos demográficos de Tilly (1990) e Massey (1987). Esses autores trabalham esse conceito de redes compreendendo-as enquanto formas de relações interpessoais que têm como parâmetro fundamental o oferecimento de oportunidades e facilitação do estabelecimento desses migrantes na cidade grande. Ainda segundo Massey (1987):

Essa rede tende a se tornar auto-suficiente com o tempo, por causa do capital social, que facilita, ao migrante em potencial, contatos pessoais, com parentes, amigos e conterrâneos; oferecem aos migrantes oportunidades de empregos, hospedagem e assistência financeira do destino. À medida que as conexões interpessoais são entendidas e elaboradas, esse capital social mostra-se cada vez mais disponível ao migrante - potencial nas comunidades de origem, o que intensifica a expectativa dos retornos líquidos e reduz progressivamente os custos financeiros e físicos da migração. (Massey: 1984, apud Soares).

É, portanto, com base nesse “capital social” apontado por Massey, concatenado a essas redes sociais, que grande parte dos migrantes desta comunidade sustentam essa migração. O transitar de informações entre amigos e familiares é sempre uma constante nessa comunidade. Aos visitarmos os sítios, semanalmente era perceptível os moradores receberem telefonemas de familiares que moram na cidade de São Paulo, ligando para saberem notícias a respeito dos seus parentes. Nesses telefonemas também eram relatadas, segundo os moradores, diversas conversas que facilitam o intercâmbio de familiares e/ou amigos, prevendo a possibilidade de se estabelecerem por um determinado momento no Sudeste e ir “tentarem a vida na cidade”.

A ajuda mútua que existe entre antigos moradores da comunidade constitui uma das principais redes desses moradores interligados àqueles que passaram a morar na cidade de

São Paulo, e que a partir de um ato solidário, facilitam a moradia temporária em suas residências, além de estabelecerem, igualmente, contatos para que estes possam conseguir um emprego. Assim, “as pessoas se entrelaçam em uma rede de obrigações recíprocas sobre as quais os novos migrantes se apóiam e encontram trabalho na sociedade receptora”.

Nesse tipo de migração, é notável também a presença de várias mulheres que acabam acompanhando seus maridos, posteriormente ao estabelecimento dos mesmos na região metropolitana. Estudos estatísticos demonstram que dentre as mulheres nordestinas que migram para a cidade de São Paulo, grande parte possui a facilidade de encontrar mais empregos do que os homens. Em alguns sítios também foi perceptível essa realidade.

Uma das últimas causas concatenadas à ótica da migração de retorno torna-se aparente na existência de um eixo temático que é essencial em seu entendimento: a “volta à terra natal”. Esse eixo parece remeter um pouco à lógica semelhante que já foi explanado anteriormente, por João Pacheco de Oliveira (2004), quando este trabalha no âmbito das relações existentes entre etnicidade, identidade e territorialidade. Em sua chamada “viagem da volta”. Conceito esse que também remetia à relação de “sentimento de pertença” étnico que um grupo teria em relação a sua terra natal.

O que a figura sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico a um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre pessoa e grupo étnico seria medida pelo território e sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também as imagens mais expressivas da *autoctonia*. (Oliveira: 2004:31).

Essa viagem da volta mantém uma relação de simbiose com as noções de etnicidade e territorialidade de um determinado grupo. No caso aqui estudado estão sendo colocadas em discussão as relações existentes entre os membros dessa região, enquanto pertencentes a uma determinada família, e/ou a uma determinada comunidade. Ao retomar uma memória de

pertencimento a essa comunidade, assim como seus antepassados essa volta não só representa um exercício de retorno a esse passado, mais de uma linguagem que está ligada e nunca desconectada com o presente etnográfico que esses “retornados vivenciam”.

Até aqui percebermos essa concepção da migração de retorno dentro de uma perspectiva em que, mesmo que haja um intercâmbio de moradores dessa comunidade para a cidade de São Paulo, sempre prevalece o sentimento de necessidade de volta para a região de origem, permanecendo uma espécie de sistema de oposição entre campo e cidade. Não obstante, esta forma de migração, não pode ser pensada somente a partir desse aspecto. Nesse sentido, refletimos, portanto a necessidade de pensarmos esse processo de migração de retorno dentro de uma perspectiva mais global na qual essa relação entre campo e cidade seria pensada enquanto um sistema integral que existiria diante dessas relações estabelecidas.

É nesse sentido que trazemos a tona idéia propagada por Marshall Sahlins (1997) de “sociedades translocais”. Por mais que este autor tenha trabalhado o sistema de migração dentro de uma perspectiva mais ampla, é importante aproveitarmos dele a idéia de que, o fato de alguns indivíduos habitarem determinados locais, não quer dizer necessariamente que esses terão que absorver totalmente todos os aparatos culturais que pertencem a essa nova localidade, ou perderem os aparatos culturais que estes, antes tinham em seu local de origem. Ao falarmos em uma inter-relação entre culturas de origem com outros tipos de cultura, estamos nos referindo não a rupturas e sim a continuidades.

Nesse sentido, estamos falando de fluxos de culturas: “No caso de fluxos de culturas, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço.” (Hannerz: 1997:12). A idéia de fluxos leva-nos a pensarmos que existe uma troca entre esses indivíduos de maneira a visualizarmos a migração dentro de uma perspectiva que não deve ser ligada necessariamente a processos de desterritorialização ou territorialização, pois existem intrínsecas a essas migrações, relações

de trocas e transformações, de maneira que os limites entre essas fronteiras podem ser transpassados, existindo assim entre elas, novas formas desses migrantes pensarem e repensarem suas identidades, assim como reorganizarem também sua territorialidade, pensando ambas no plural. Tomamos dessa forma as relações entre esses migrantes, enquanto maneiras de percebermos que a identificação desses dois tipos de cultura não são “limitadas”, “puras” ou “homogêneas” e sim, “híbridas”, “translocais” e “transculturais”. (Sahlins: 2007, Hall: 2003).

Enfim, destacamos até o presente momento, os principais tipos de movimentos migratórios existentes na comunidade Serrote do Gado Brabo, demonstrando suas principais características. Seja levando em consideração os movimentos intra-regionais e extra-regionais, os quais tentamos delimitar para melhor compreensão, ambos possuem dois pontos comuns que são dignos de destaque.

Esses pontos estão totalmente interconectados na medida em que temos como perspectiva que os motivos principais da presença desses processos migratórios (seja as migrações “de menor distância geográfica” ou as de retorno, são a busca por trabalho e melhores condições de vida (acesso a terra, ou um trabalho no roçado, por exemplo) uma vez que na comunidade a qual pertencem isso se tornou idílico. Não obstante, por mais que essa viagem tenha sido gerada em decorrência de uma situação de carência que estes encontraram na comunidade pela falta de trabalho na lavoura e de condições boas de subsistência, os moradores do Serrote sempre têm nessas idas para outras regiões a esperança de possibilidade de uma volta, redentora e cheia de satisfações, na medida em que o pessimismo é substituído pela perseverança de tentar encontrarem uma outra forma de vida nessas regiões, permanecendo nelas por algum tempo, na tentativa reproduzirem a mesma vida idealizada no passado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Completados vinte anos da promulgação do Artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias, muito se tem falado, escutado e visto a respeito das comunidades remanescentes de quilombos de nosso país. Em nenhum momento os brasileiros tiveram tanta informação a respeito dessas comunidades como na atualidade. Apesar de muitas informações acabarem sendo distorcidas, afetando as imagens de comunidades e pesquisadores, o que podemos tomar como saldo positivo, é que esta questão pelo menos está sendo colocada em discussão, deixando à tona a necessidade de refletirmos mais ainda a sobre ela.

Chamados a reivindicarem sua existência e formação cultural específica, os remanescentes de quilombo reivindicam com ênfase a busca pela garantia de seus direitos territoriais de étnico indetitários antes renegados, como também é o caso da comunidade aqui estudada. Entendido o contexto no qual essa comunidade está inserida, ou seja, o processo de etnogênese (observado aqui enquanto uma dinâmica política de articulação étnica e de estabelecimento de um processo de territorialização na tentativa de sua regularização territorial), é que tomamos como intenção *sine qua non* desse trabalho, realizar uma etnografia da comunidade Serrote do Gado Brabo.

Mais do que mostrar as narrativas etnográficas que compreendem a formação e desenvolvimento da organização social do grupo, o presente trabalho buscou, a partir do contato com os membros da comunidade perceber quais os mecanismos que eles utilizam para mostrar *o que são, como se pensam e a partir do que se pensam*. Tendo esse parâmetro como foco central dessa etnografia, subdividimos os capítulos dessa dissertação com base nas realidades que a própria comunidade elegeu para responder as indagações acima destacadas.

Nessa etnografia, foi apresentada inicialmente a nossa preocupação em realizar uma discussão teórica a respeito da prática etnográfica, tentando colocar em pauta a questão do

saber/fazer antropológico enquanto prática científica e enquanto conhecimento prático, e que possui uma responsabilidade ética com os povos que se estudam e para com as pessoas que tem acesso a esses dados. Procurei, nesse sentido a possibilidade de entrarmos diante de uma perspectiva antropológica mais crítica e engajada com os povos que estudamos, afirmando a existência de uma linha tênue entre pesquisa acadêmica e pesquisa aplicada, no caso na etnografia aqui proposta.

Os mitos e as memórias coletivas foram importantes meios para se perceber as formas como a Comunidade Serrote do Gado Brabo constrói as suas representações a respeito do processo de formação do grupo, apreendendo a lógica de vivência de seus antepassados naquele determinado espaço territorial, da maneira se auto-afirmarem sua identidade étnica enquanto uma população remanescente de quilombos, ou até mesmo enquanto *Carambolas*, como afirmam alguns moradores. É com base nessa memória que se reatualiza entre os membros do grupo a construção de um modo de legitimar um pertencimento étnico identitário ao se afirmar enquanto diferentes a partir dessa origem e de suas formas específicas de organização sócio-cultural.

Sua territorialidade perpassa na imbricada relação com sua essa sua memória dos antepassados e que se contextualiza a partir de um antigo conflito territorial existente entre escravos e fazendeiros em tempos anteriores, e que agora ambos ainda colhem os frutos desse antigo conflito, que se resignifica a cada dia entre os moradores. Daí pensarmos como se desenvolve o processo de territorialização dessa comunidade, na medida em que percebemos na busca pela regularização de suas terras enquanto uma comunidade etnicamente reconhecida, o quanto essas pessoas estão empenhadas dentro de uma articulação política que tenta garantir o que deles são de direito.

Concatenados tanto às fundamentações relacionadas à identidade quanto a territorialização, os processos migratórios são representativos enquanto consequências desses

dois fatores. Por um lado a migração reflete a escassez territorial e a conseqüente ausência de oportunidades de emprego e renda na comunidade. Por outro, uma forma de pensarmos como as identidades são acionadas mesmo quando os membros dessa comunidade vão para outras cidades, sem necessariamente deixarem de lado seu pertencimento a uma região de origem.

Esperamos diante dessa etnografia bem como dos temas aqui propostos termos chegado a uma melhor compreensão de como os membros dessa comunidade se pensam enquanto um grupo que possui uma história possui um objetivo e luta por este de maneira coesiva.

Sabedores do amplo leque que a disciplina antropológica pode sustentar reconhecemos nesta etnografia que os caminhos para entendimento dessa comunidade poderia adquirir uma forma variada de novos questionamentos e fundamentações teóricas. Cabe aqui destacar questões referentes a um maior entendimento a respeito da prática antropológica no momento atual, que coloca a discussão das atuações dos antropólogos enquanto portadores de um conhecimento aplicado e um conhecimento científico, e até que ponto essas relações se desenvolvem no panorama atual em que antropólogos são cada vez acionados a pesquisar e a falar sobre. Além da questão da migração que pode tentar ser entendido em uma perspectiva mais macro, passando a entender esses sujeitos migrantes dentro de uma perspectiva não só nacional, mas também diante do atual processo de globalização que os insere em fundamentações baseadas na existência de sociedades transnacionais e até mesmo identidades híbridas. Assim como as questões relacionadas e territorialidade e identidade que podem ser dialogadas com base em outros enfoques.

Esperamos no intento desse trabalho ter atendido as expectativas aqui propostas, deixando sempre clara a certeza que tentamos com base nessa pesquisa perceber como se processa a organização social dos membros dessa comunidade, observando-a a partir do que eles próprios acham relevantes para sua auto-representação no presente, deixando à

disposição dessa população, a realidade da comunidade Serrote do Gado Brabo que eles próprios descreveram.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner B.de. “Terras Tradicionalmente Ocupadas: pós-processo de Territorialização e Movimentos Sociais”. In **Universalização e Localismo-Movimento Sociais e crises dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia**. Reforma Agrária. Ano19 n.1. ABRA, 1989.

_____. Quilombos: Sematologia face às novas identidades. In **Frechal: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN- PVN, 1996.

ARRUTI, José Maurício P. Adion. “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. **Mana - Estudos de Antropologia Social**. 3(2): 7- 38, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>. Acesso em 11 de outubro de 2006.

_____. “Etnografia e História no Mocambo: notas sobre uma ‘situação de perícia’”. In Leite, Ilka Boaventura, **Laudos Periciais Antropológicos em debate**. Santa Catarina: ABA/NUER, 2005.

_____. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc & Coleção Ciências Sociais, 2006.

AUGÉ, Marc (org). “Introdução ao vocabulário do Parentesco”. In **Os domínios do Parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1973.

BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o Conceito de Cultura**. Revista Antropolítica 19. Niterói: EdUFF, 1995, pp. 15-30

_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz (Português de Portugal). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CÂMARA, Bruno; VASCONCELOS Emília; NASCIMENTO, Rômulo. **Identificação de áreas quilombolas Serrote do Gado Brabo, Imbé e Negros do Gilu: Levantamento documental e Bibliográfico**. Recife, INCRA- FADE ,2007.

CARDOSO, Ruth. “Aventuras de Antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”. In **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. (org) CARDOSO, Ruth, 4ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O trabalho do antropólogo**. Brasília - São Paulo: : Paralelo 15; ED. UNESP, 1998.

_____. **Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükuna**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: cultura residual. mas irreduzível”. In **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CINTRA, Ivete de Moraes. **Gado Brabo de Senhores e Senzalas**. Prefácio de Napoleão Barroso Braga. (Tempo Municipal, 11) Recife: FIAM/Centro de Estudos de História Municipal, 1988.

_____. FIRMINO, Padre João; PAIVA, Adalberto de Oliveira. São Bento do Una: formação histórica (Biblioteca Pernambucana de História Municipal, 19) Recife: Centro de Estudos de História Municipal , FIAM, 1983.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX/ James Clifford**. (org) José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora, UFRJ, 1998.

CORSINI, Leonora. **Repensando a Identidade no contexto das Migrações**. Revista Psicologia & Sociedade, 18(3), 23-33; set/dez. UFRJ, 2006.

COSTA, Maria Cristina Silva. **Intersubjetividade e Historicidade: contribuições da moderna hermenêutica à investigação etnográfica**. Ver. Latino. Am. Enfermagem, 2002.

CUNHA, Aparecido Soares da. **Migração de Retorno, num contexto de Crises, Mudanças e Novos Desafios**. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/migt4_4.pdf. Acesso em 21 de março de 2007.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ERIKSEN, Thomas H. **The epistemological status of the concept of ethnicity**. Conference paper, Amsterdam (“The Anthropology of Ethnicity”) December 1993. Published in Anthropological Notebooks (Ljubljana, Slovenia) in 1996.

FISCHER, Michael. “Da Antropologia Interpretativa à Antropologia crítica”. In Roberto Cardoso de Oliveira (dir). **Anuário Antropológico/83**. Rio de Janeiro - Fortaleza: Tempo Brasileiro & Edições UFC, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
_____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **O Saber Local: novos ensaios em Antropologia interpretativa**. 4ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. (2005), **Obras e Vidas: O antropólogo como autor**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, Fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional”. **Mana - Estudos de Antropologia Social**, 3(1). Rio de Janeiro, Relume Dumará, PPGAS- Museu Nacional/ UFRJ, 1998, pp. 7-39.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. **O Legado do Testamento: a comunidade de Casca em perícia**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

_____.(org) **Laudos Periciais Antropológicos em debate**. Florianópolis: ABA/NUER, 2005.

_____. (org) **Quilombos no Sul do Brasil: Perícias Antropológicas**. Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas v.3, n.3. Florianópolis: NUER, 2006.

LIMA, Carmen Lucia Silva (2007). **Trajetórias entre contexto e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas - Recife**. Dissertação de Mestrado. Universidade federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2007.

LYRA, Maria Rejane Souza de Britto. **Sulanca x Muamba: rede social que alimenta a migração de retorno**. Revista São Paulo em Perspectiva, v.19, n.4. pp.144-154 out/dez. 2005.

MAUSS, Marcel. As dádivas trocadas e a obrigação de retribuí-las (Polinésia). Tradução de Paulo Neves. In **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito F.de. **Comunidades Quilombolas: Reconstituindo os estudos sobre o negro brasileiro Rural: o caso do Serrote do Gado Brabo**. NEPE/PPGA/UFPE, 2002

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Editora Ática. 1987.
 _____ (org). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: edUFAL, 2001.

NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier do. Caçada aos “bosnegers”. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v.3, n 3. p 28- 31, dez. 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: ABA/ Editora FGV, 2002.

_____. **Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina? In Laudos Periciais Antropológicos em debate**. Florianópolis: Co (ed) NUER/ABA, 2005.

OLIVEIRA, F. João Pacheco de . “A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste.” **In Atlas das Terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

_____. **Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia**. In **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre Antropologia participativa**. (org) LANGDON. E.J; GARNELO, L. Contra Capa Livraria/ABA, 2004.

PEIRANO, Mariza Gomes e S. A Favor da Etnografia. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo: EDUSP. v. 30, pp. 7-36.1996.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade. Seguimento de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Philippe Poutgnat, Jocelyne Streiff- Fenart. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUEIROZ, M.I.P. de. **O Campesinato Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 2). **Mana- Estudos de Antropologia Social**. Rio de Janeiro, Contracapa, v.3, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n2/3232.pdf>. Acesso em 27 de agosto de 2006.

SILVA, Antônio Gomes da. O caráter Mítico da Narrativa Popular no Nordeste Brasileiro. **Revista Antropológicas**, Recife, v.7, n.3. 216- 222, 1998.

SIQUEIRA, Liédje Bettizaide Oliveira de; MAGALHÃES, André Matos; NETO, Raul da Mota Silveira. **Uma Análise da Migração de Retorno no Brasil: perfil do migrante de retorno, a partir do censo de 2000**. Disponível em: http://www.bnb.gov.br/content/aplicacao/Eventos/forumbnb2006/docs/uma_analise_da_migracao.pdf. Acesso em 10 de setembro de 2007.

SOARES, Weber. **Da metáfora à substância: redes sociais, redes migratórias, e migração nacional e internacional em Valadares e Ipatinga**. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciência Econômicas: UFMG, 2002.

VIEIRA, José Glebson. **A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: Uma etnografia do grupo indígena potyguara da Paraíba**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia: UFPR, 2001.

WEBER, Max. "Relações comunitárias étnicas". In **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 5ed. Brasília: Editora UnB, [1921]. (1994).

WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora da UnB, 1995.

WOORTMANN, Klass. **Breve Contribuição Pessoal à discussão sobre a formação de Antropólogos**. Série Antropologia: Brasília. UNB, 1995.

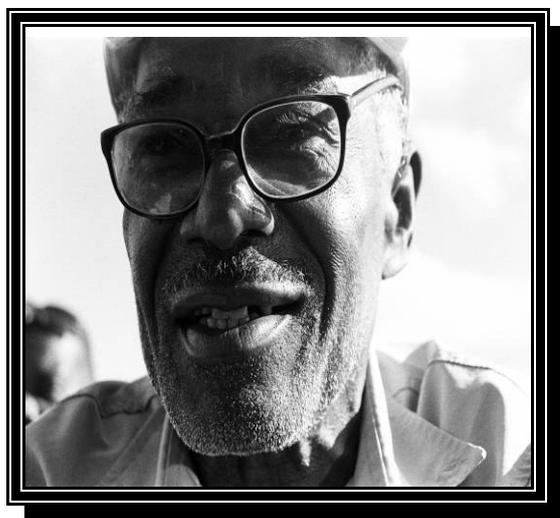
_____. **Reconsiderando o Parentesco.** In Anuário Antropológico, 76. Rio de Janeiro- Brasília: Tempo Brasileiro/CNPQ 1987.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa.** (org) CARDOSO, Ruth, 4ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

ANEXOS

ANEXO 1: Fotos da Comunidade

**Foto 03: Residência de uma das primeiras Fazendas da comunidade.
Fonte: Aurélio Cardoso**



**Foto 04: Seu Antônio Pedro- morador do Sítio Serrote do Gado Brabo.
Fonte: Aurélio Cardoso**



Foto 05: Seu Lorin – Morador do Sítio Serrote do Gafo Brabo
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira



Foto 06: Seu Cosmo - Morador do Sítio Jirau
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira



Foto 07: Lisbão.
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira



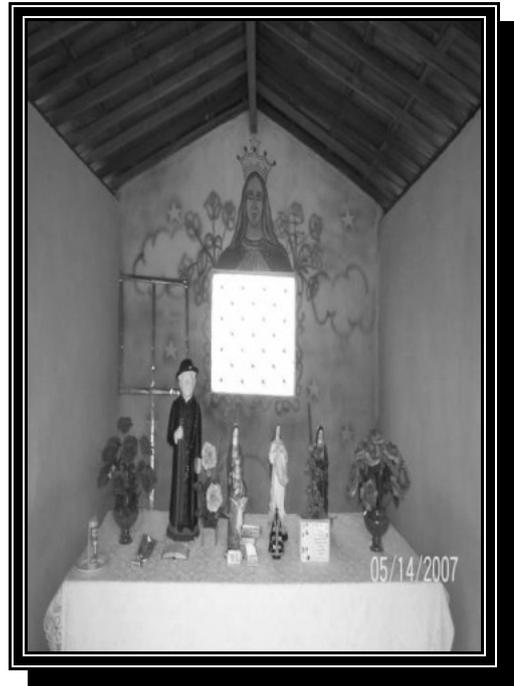
Foto 08: Sede da Associação Quilombola da Comunidade.
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira



Foto 09: Grupo escolar do Sítio Caldeirãozinho
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira.



Foto 10: Vista do Serrote.
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira



**Fotos 11 e 12: Capela de Santa Quitéria localizada no Sítio Poço Doce.
Fonte: F.Marcelo G.Ferreira**

Anna B c/ 4 dias de idade ff. leg.
de Manoel Luiz de Souza e de Rosária
M^{te}. de Jesus bat. aos 24/10/1862 P^o. Manoel
P. Hilandro Gomeches de Souza e Anna
F^{ca}. de Jesus Lv. 01 Ms. 283 v. 120.

Paulo Paulo Escravo c/ 0.3 meses
de id. ff. mat. de Felicia escrava do Vig.
Antônio Alves de Carvalho. bat. aos
06/01/1862 na Matriz P^o. Joaquim de Paula
e M^{te}. de Paula bat. Lv. 01 Ms. 294 v. 20

Ignês Preta Escravo c/ 4 meses ff. leg. de
Sebastião e F^{ca}. escravos de Domingos
Ribeiro de Pontes bat. Matriz 12/01/1862
P^o. José de Figueiredo Rocha e Benedita
escrava de João Manoel da S^a. Lv. 01 Ms. 294 v.
Mat. F^{ca}.

João Preto Escravo c/ 2 meses ff. leg. de
Lucas e Magdalena escravos de Domingos Ribeiro
de Andrade P^o. André Ramos dos Santos e
Rosa M^{te}. da C^{ta} Lv. 01 Ms. 304 v.
bat. 22/04/1863.

Idalina branca c/3 meses fl. leg. de Manoel
Ribeiro de Pontes e de Rita M^a de Jesus
bapt. na Matriz aos 03/03/1871. PP. Major
Fre^{co} Alves Maciel e Joana Tr^{ca} de Paula
Lv. 03 Ms. 181-507.

No dia 02/02/1872, o fe Manoel Teotônio
Pereira da Costa, bat. nesta Matriz, porê de
5 meses fl. leg. de Manoel Soares de Macêdo
e de Lourença Benvenida das Neves PP.
Felipe Manoel Santiago, e sua mulher
Teodora Margarida de Macêdo Lv. 04 Ms. 38 v. 957.

Escrevo
porê de fl.
0. v. 957

Escrevo

Aos 14/04/1872, bat. na Matriz, Agostinho
de 06 semanas, fl. leg. de porê e Margarida
escravos de Spino Ribeiro de Andrade PP.
porê Matias de Souza Tr^{ca}? Lv. 04 Ms. 38 v. 327.

Aos 08/09/1872. bat. na Matriz Antônio
de 01 mês fl. leg. de porê Tr^{ca} de Souza
Paizinho e de Teodora M^a de Jesus - PP.
Peandro Gonçalves de Souza e sua mulher
Anna Tr^{ca} de Jesus Lv. 04 Ms. 58-507.

Aparece batizados feitos em Ocho D'água
do Retiro aos 03/06/1872 Lv. 04 Ms. 59.

Luzia branca com 15 dias fl. leg. de Leopoldo
no de Pontes gardins e Luzia de Pontes
gardins. bapt. 14/07/1869 P.P. Luiz Ribeiro
de Andrade e Theresia Fr. ca de Pontes. p. 03 vs 105
80T.

Esorava

Esorava

Ubarulino Cruzoto 2 meses fl. leg. de Lucas
e Magdalena escravos de Domingos Ribei-
ro de Pontes 01/08/1869 P.P. Jose Severino
e N^{ra} S^{ra}. p. 03 vs 107. 30T

Esorava Maria Criota c/ 5 meses fl. not. de Luzia
esorava de Joana Ribeiro de Pontes bapt. 08/08/1869 P.P. Sebastiao e Franca escravos
p. 03 vs 107. 30T

Esorava

Esorava

Bertotesa parda c/ 23 dias liberta
fl. de Luzia escrava de M^{ra}. Alexandrina
do Amor Divino - bapt. aos 02/11/1869 P.P.
Fr. Jose de Lima e Theresia M^{ra}. os quaes
apresentaram Carta de liberdade
p. 03 vs 120. 20T.

Fr. Feliciano

Quitéria branca c/ 1 mes fl. leg. de Estevão
da Ilota de Oliveira e de M^{ra}. Fran. de Jesus
bapt. na Ilota aos 08/08/1870 P.P. Jose Manoel
da Sa e Josefa d'Almeida Callado
p. 03 vs 163. 15T.

goana preta Escravo
dias 11. mat. de Pasara escrava de
Thomas d'Arrijo de Albuquerque. genitor
foi solenemente baptizada de minha filha
pelo Rev.^{to} Vig. Domingos Leopoldo da
Costa Espinosa na Matriz de Cuiabá
aos 22/08/1867. PP. Ruth e goana escravos
(e mais) Pv. 03 1/2 015.

Fra. branco com 2 meses bap. no
Riacho aos 22/08/1864 1/2. leg. de
~~Esperanza~~ Genirio Barbosa Maciel
e de Angelica Clementina Alves ff.
Fra. Alves Maciel e Francisca Alves
Maciel Pv. 03 1/2 20-5-7.

Ildefonso violeto 11 dias 11. mat. de 11.
escrava de Joaquim Manoel da S.
na Matriz aos 13/02/1867 ff.
Florentino Manoel da S. Dedo e Aquida
pavinda Violeta - Pv. 03 1/2 23 ult. 1/2

^{Escrevo}
Aos 15/07/1855 bat. n. Matriz bot. N.º 100
preta c. 3 meses de idade fl. leg. de Paulo
e Magdalena escravos de Domingos
Ribeiro d'Andrade P.º. Mathias e Maria
Forras d.º. 01 d.º. 115. 64

^{bat. n. 101}
Pedro Indio c. 1 mes de idade 16/08/1856
na Matriz fl. leg. de Antão e Ignácio de
Alto e de Rita M.ª do Rosário P.º.
Ant.º. José de Mattos e Exalta M.ª da
Condição - fl. 01 d.º. 214 v.

^{Escrevo}

Aos 26/12/1855 bat. n. Matriz garrucaria. c. 5
meses de id. fl. leg. de Benedito e Ursula
escravos de Domingos Ribeiro de Andrade.
P.º. João e Ignácia escravos de Paulo
Antônio de Andrade. fl. 01 d.º. 64 v. T. 1.º

^{Escrevo}

José P. c. 1 mes de id. nesta Matriz aos
07/04/1856 fl. bat. de M.ª Joaquina do Esp. São
fl. n.º escravo do Cap. Fr.º. Ignácio de
Aires e sua mãe Joaquina Felipa de
Santiago liberta. fl. 01 d.º. 71. último tempo

Dr. Feliciano

Bartevão Pardo c/ 15 dias de idade.
fil. leg. de Estevão da Motta e de M^a
Magdalena, bat. aos 13/10/1853 PP.
João Nepomuceno de Mello e S^a e M^a
Ignacia de Almeida f.v. 01 7/5 290-550.
bat. em Cantotinho.

Govêncio b. c/ 2 meses e 8 dias
fil. leg. de Joaquim Gore da S^a e
de Gertrudes M^a da Esalvação -
batizado na Matriz aos 08/06/1859
PP. Antônio Gore da S^a e M^a Joana da C^{ra}.
Casou-se c/ Anta Simões de Macêdo
em Castitu aos 02/10/1940 - f.v. 37.96 88.

~~Ant^o H. de Felipe Mauro f.v. 03 7/5 133-407.~~

Escravo

Leônio pardo c/ um mês fil. leg. de Venestão
e Marcela escravos de Domingos Ribeiro
de Andrade - batizado aos 24/07/1870 PP.
Clemente e Luiza escravos do mesmo
f.v. 03 7/5 151.

18 Antonio aos 29/07/860 na Matriz N. de
gore' Mauro da Silva e de Josefa
Ferreira Cabado PP. Mauro Fran.^{co} de
Silva e Teodoro ill.^a de Esp.
Santo pp. 1 N. 207.

19 Joana Escrava. Preta aos 06/09/860 ff. de
Domingos e Bertolosa escravos da
quinada gerôzimo Fran.^{co} de Paula
PP. João escravo de Alexandre Fernu-
tino de Andrade e Inácia escrava
de Antonio Bezerra da Silva. pp. 1 N. 214

20 Maria B. aos 15/09/860 na Matriz N. de
Mauro Luiz de Souza e de Casária
ill.^a de Jesus. PP. Antonio Bezerra da
Silva e ill.^a Francisca de Jesus
pp. 1 N. 214.

21 Josefa B. aos 15/09/861 na Matriz N. de
Fran.^{co} Mauro da Silva e de Ana
Fran.^{ca} da Anunciação. PP. Luiz
Apolinário da Silva Mauro e M.^{sa}

22 Matricada. Preta ff. natural de Marcela
escrava de Domingos Ribeiro de

23 f

24 v

25 g

26 c

pp. Fran.^{ca}
Escrava

pp. 220
Escrava

✓
Escrava

60
Gonçalves da Silva e de Ana Ill.
de Jesus Pl. Manoel Ribeiro de Pontes
e Srta. Sra.

Ano
mi
es
50.

46 goaquim branco ^{cf. 2 meses} aos 26/07/868 na Ilabiz
Pl. de José Francisco de Souza e Teodora
Ill. de Jesus Pl. Antônio Gonçalves
de Souza e Felicidade Ill. de O.
lv. 03 7653 5º Termo O.P.

✓ 50 Urcu
ac
es.
Pl.
del

47 Umbelina branca na Ilabiz aos 12/03/868
Pl. de Francisco Manoel da Silva e de
Ana Tr. da Anunciação Pl. Pedro
Florentino de Andrade e Antônia
Florentina Maciel lv. 03 7561 3º T.

51 gozi
ac
e
Ubr
de

48 Ana-branca na Ilabiz aos 18/10/868
Pl. de José Manoel da Silva e de
Jozefa de Almeida Calado Pl. Tr. de
João Pereira Torres Galindo e Ill.
Tr. de Gouveia Chaves lv. 32105.º T.

52 Fran
13/
de
de

49 Laurinda-brta escrava cf. 3 meses - na
Ilabiz aos 23/11/868 Pl. de Eugêni e de
Silvêria escravos de Firino Ribeiro de

53 gozi
Pl.
Firi

Escravos

Andrade Pl. Joaquim escravo de Antô-
nio Bezerra da Silva e Francisca
esrava de Peandro Goncalves de
Souza f. 37s 72 59 f.

✓

Escravo

50 Urucula Preta escrava c/5 semanas - Matriz
aos 23/11/868 ff. de Joaquim e Francisca
esravos de Peandro Goncalves de Souza
Pl. Paulo Fr. de Souza e Suzia Francisca
de Souza) digo gen. - f. 37s 72 f 40

51 gozina branca c/3 meses e 21 dias na Matriz
aos 07/03/869 ff. de Joaquim Ilauco da Silva
e de Ana Fr. de Fontes Pl. Florentino
Ilauco da Silva Dado e goama Francisca
de Fontes.

52 Francisca Parda e 2 meses na Matriz aos
13/03/869 ff. de Justino Pereira Ilauco e
de Francisca Mat. da Conceição Pl. José Pedro
de Olanda Valença e N. S. f. 37s 85 f 80.

53 gozina parda c/1 mes na Matriz aos 07/04/869
ff. de Tomás Fr. Ilauco e de Antônia
Pires de Almeida Pl. Felipe Neves de

Ulauso/
U^a de

Matriz
inocês
audrina
da Silva
182-507

a 20/07/871
e de
do PP.
Almeida
ciela

Matriz
so da
ciação
rofa
25-507

02/02/872

J. de Ulauso Soares de Ulauso e de
Lourenço-Benvinda das Neves P. Felipe
Ulauso de Santiago e Teodora Margari-
da de Ulauso P. 04 fls. 33-1º termo

✓ 67. Balbina nascida a 14/04/872 e batizada
a 21/04/872 fl. de Joaquim e Fran-
celina escravo, de António Bispo
da Silva e de Alexandra Gonçalves
de Souza P. Justino Clementino da
Silva e a Maria Romana U^a.
da C^{da} P. 04 fls. 35-6º termo

68. Ulauso e/01 mês na Matriz a 05/08/872
fl. mat. de U^a. Preta escrava de Joa-
quim Ulauso da Silva P. Firmino
Gore, Correia e U^a. de Souza Vilela
P. 04 fls. 40-4º termo

69. Claudino e/15 dias em Matriz a 25/05/872
fl. de Gore Ulauso da Silva e de
Gorefa de Almeida Cabado P. Luiz
Apolinário da Silva Ulauso e U^a.
Franc^{ca}. de Jesus P. 04 fls. 48-1º termo

70 Uborcelina 21 dias na Matriz aos 16/06/872
 fl. dat. de Joana escrava de José
 Franco de Souza PP. Urbano Diniz
 de Macêdo e sua irmã Rita Umbelino
 de Macêdo. Lv. 0471.481. - 6.º termo

✓
 Escravo

gbr
 Cos
 Teis
 Ul.
 ul.

71 Pergentino 15 dias - na Matriz a 14/06/872
 fl. dat. de Vicência Rendo escrava
 de João Mauro da Silva PP. Luiz
 Apolinário da Silva Mauro e Agacina
 Laurinda Vilela - Lv. 0471.54 - 2.º T.

✓
 Escravo

75 ~~João~~
 aos
 vo. c
 Fran
 Gon
 e se
 gene

72 Antônio 01 mês na Matriz a 05/05/872
 fl. de José Franco de Souza Paisinho
 e de Teodora ul.ª de Jesus PP.
 Peandro Gonçalves de Souza e sua
 mulher Ana Fr.ª de Jesus Lv. 0471.58-59 T.

✓

76 gomez
 Th. de
 Bez
 de g
 Fran
 ul.ª

73 Antônio Branco 03 semanas na Matriz
 aos 04/05/873 fl. de Peandro Gonçalves
 de Souza e de Ana Fr.ª de Jesus
 PP. Antônio Bezerra da Silva e ul.ª
 Fr.ª de Jesus Lv. 0471.981. - 1.º termo

77 Peaim
 Mat
 da
 PP. d

74 Sebastiana Branca 07 meses em Riachão

1/872

oré

ões

ativa

o

ops 16/05/873 fl. de goad illauro da
Costa e de Amélia Alexandrina
Teixeira pp. Custódio Teixeira de
Macedo e Senhora Inês Teixeira de
Macedo Lv. 04 fl. 100 - 3º termo

6/872

ra

Luis

Lucia

T.

75

Escravo ✓

gore nasc. aos 23/08/873 bat. na matriz
aos 07/09/873 fl. de Joaquim Preto escravo
do de Antônio Bezerra da Silva e
Francelina Preta escrava de Leandro
Gonçalves de Souza. pp. Gore Tr. de Souza
e sua mulher Teodora Maria de
Jesus Lv. 04 fls. 115 - 1º termo

05/872

inho

o

sua

e. f.

Matriz

alves

is

ll. a.

no

ão

76

Escravo ✓

goré nasc. aos 23/08/873 bat. a 07/09/873
fl. de Joaquim Preto escravo de Antônio
Bezerra da Silva e Francelina Preta escrava
de Leandro Gonçalves de Souza. pp. Gore
Franc. de Souza e sua mulher Teodora
M. de Jesus. Lv. 04 fl. 115 - 2º termo

77

Raimundo branco c/03 semanas na
matriz aos 21/09/873 fl. de Gore Illauro
da Silva e de Goré de Almeida Calado
pp. Luis Apolinário da Silva Illauro

malves
 - ill.
 Santiago
 acido

Artinho
 Matriz de
 wolcaute
 e de
 Felipe
 gomez
 p. f.

Matriz
 uso de
 nos
 there
 - 3º t

Matriz
 - co de
 o de
 de Souza
 ill. de
 tano

127 Escravo
 Escravo
 Ubaria nasc. 18/11/887 bat. na Matriz
 aos 08/12/887 ff. de Agostinho escravo
 de Leandro Gonçalves de Souza e
 de Ubarjaria peimida de Uacido
 P. joaquin gora de Souza e sua
 mulher ill. Tr. de gomes ff. 10 ff. 74 v. - 5º t

128 Zulmira nasc. 30/01/888 bat. na Matriz
 aos 15/02/888 ff. de joaquin Uauso
 da Silva Almocrene e de Clara
 Ernestina da Cruz - P. gora Uauso
 da Silva e sua mulher gomez de
 Almeida Calado - Procuradora:
 Teodoro Calado da Silva Uauso
 ff. 10 ff. 91 v. - 3º termo

(ff. 11)

129 Ulanos nasc. a 11/13/88 bat. na Matriz
 a 27/01/889 ff. de gao Tr. de Souza
 creador e de Cecilia Ribeiro de Andra
 de P. Ulanos Simões de Uacido e
 Rita Ribeiro de Andra de ff. 11 ff. 5 v. - 2º t

130 Ubaria nasc. aos 07/11/888 bat. na Matriz

S. Benigno
P. Branco
St. Escritos

aos 24/02/889 fl. mat. de Laurinda
Sibéria escrava que foi de fimo
Ribeiro no sítio Gado Bravo. P.
Francisco José da Silva e M.
Sibéria escravos que foram
do dito fimo Ribeiro fl. 117/02-3º f.

fl.
Tri
te
D

135 M. av
fl.

131
Benz.

gore masc. 24/02/889 batina Matriz
aos 24/03/889 fl. de Simeão Veloso
da Silva e de M.^a Florinda de
gerus P. gore Fran.^{co} de Souza e
Tereza M.^a de gerus fl. 117/02-4º f

136 goaz
fl.

132 Ubaria batina Matriz aos 28/04/889 fl.
de João Mauro da Silva e de
Ulzula M.^a P. Mauro e gore da
Silva e Cândida M.^a fl. 117/02-4º f

de
f.
g

133 Ubaçimiano masc. aos 21/02/889 bat Matriz
aos 05/05/889 fl. de Joaquim Mauro
da Silva e Clara Ernestina da
Cruz P. João Avelino dos Santos
e Teodora Calado Mauro fl. 117/02-6º f.

137 Ant
a
v
d
S
Z

134 goaçim masc. 15/09/889 bat. 08/10/889 Matriz

