



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS**

ANNA KELMANY DA SILVA ARAÚJO

**EM PAU D'ARCO, MUITAS FLORES: MEMÓRIA, TERRITÓRIO DE
PARENTESCO E FRONTEIRA ÉTNICA**

Maceió – AL

2018

ANNA KELMANY DA SILVA ARAÚJO

**EM PAU D'ARCO, MUITAS FLORES: MEMÓRIA, TERRITÓRIO DE
PARENTESCO E FRONTEIRA ÉTNICA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS do Instituto de Ciências Sociais - ICS da Universidade Federal de Alagoas - UFAL, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rachel Rocha de Almeida Barros.

Maceió – AL

2018

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário: Marcelino de Carvalho

A663p Araújo, Anna Kelmany da Silva.
Em Pau d`Arco, muitas flores : memória, território de parentesco e fronteira étnica /
Anna Kelmany da Silva Araújo. - Maceió, 2019.
188 f. : il. color.

Orientadora: Rachel Rocha de Almeida Barros.
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 182-188.

1. Etnologia. 2. Identidade social. 4. Comunidade Quilombola Pau d`Arco
(Arapiraca / AL). 5. Comunidades de escravos fugitivos. I. Título.

CDU: 39:316.334.55(813.5)

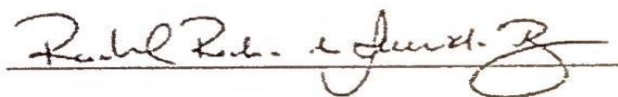
FOLHA DE APROVAÇÃO

ANNA KELMANY DA SILVA ARAÚJO

EM PAU D'ARCO, MUITAS FLORES: MEMÓRIA, TERRITÓRIO DE PARENTESCO E FRONTEIRA ÉTNICA

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS da Universidade Federal de Alagoas (Ufal) e aprovada em 18 de dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA:



Prof.^a Dr.^a Rachel Rocha de Almeida Barros (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –
UFAL



Prof.^a Dr.^a Claudia Mura (Examinadora Interna) Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social – UFAL



Prof.^a Dr.^a Jordânia de Araújo Souza (Examinadora
Externa) Instituto de Ciências Sociais –
UFAL



Prof. Dr. Clébio Correia de Araújo (Examinador
Externo) Universidade Estadual de Alagoas -
UNEAL

Para os meus avós Ana Maria e Antônio Pedro (*in memoriam*), a todos os que compõem o grupo étnico de Pau d'Arco e que contribuíram significativamente para a realização dessa pesquisa, em especial a Dona Maria Augusta, Dona Teresinha e Dona Maria Saturnina.

“E na ponta das ramas, nascem flores!”

(Maria Augusta dos Santos Silva, primavera de 2018)

AGRADECIMENTOS

Uma caminhada longa e ao mesmo tempo tão breve. Quase dois anos marcados por viagens semanais, idas constantes a campo, eventos, leituras intensas para disciplinas, estágio e construção da dissertação; todo um conjunto de atividades, por vezes exaustivas, mas que me possibilitaram um aprendizado singular. Aprendizado em que pude vivenciar realidade e teoria, em que adentrei as casas das pessoas, a vida e o cotidiano delas, dois anos em que transformações significativas ocorreram dentro de mim, na minha forma de olhar o outro e o mundo ao meu redor. Transformações relacionadas à magia que existe no compreender as diferenças e no construir relações. Sendo assim, aqui estou eu, ainda imersa em uma viagem longa e profunda, na qual embarquei de alma e coração abertos nesses dois últimos anos, uma viagem que parece se encerrar com a conclusão desse trabalho, mas que segue dentro de mim.

Essa foi uma jornada que mesmo em meio aos necessários momentos de solidão, eu nunca estive só, assim como também não construí nada sozinha, por esse motivo, gostaria de agradecer aqui às pessoas que tornaram tudo mais leve, doce, alegre e possível.

Em primeiro lugar agradeço à Rachel, pelas orientações que foram fundamentais para a realização dessa etnografia, agradeço por todo profissionalismo e comprometimento para com a minha pesquisa, por ter estado ao meu lado sempre que precisei, por me fazer pensar o campo com mais profundidade e sensibilidade, pelas correções em tempo hábil, pela compreensão, liberdade, carinho, humanidade e generosidade ao longo de todo esse percurso e, sobretudo, por ter acreditado em mim e em tudo que aqui construí.

Minha gratidão a Clébio que sempre me despertou sensibilidade no olhar, que me iniciou na pesquisa e na extensão ainda na graduação na Universidade Estadual de Alagoas, que tanto me ensinou sobre respeito e humanidade e, junto comigo, realizou a primeira incursão em campo.

Gratidão sem limites a todos de Pau d'Arco que aceitaram fazer parte dessa pesquisa e que me receberam em suas casas e vidas, em especial a Israel que me conduziu ao encontro dos primeiros interlocutores; também agradeço à Elizabete pelo carinho e a disponibilidade em me ajudar sempre, assim como à Laurinete e Edilma por me abrirem as portas da Associação Quilombola e a todas as mulheres que, com muita luta, mantêm a referida Associação e por meio dela assumem o protagonismo de seus destinos, mulheres aqui representadas por Elânia, Rosimeire, Givanilda, Claudiene e Marta. Também sou grata à Leda por todo carinho e atenção com que sempre me recebeu em sua casa, à Maria de Lurdes,

Fátima, Dona Irene, Adelmo e, de maneira especial, à Claudinete pelos dias na roça e por ter compartilhado comigo sua trajetória de vida e de luta com tamanha generosidade.

Agradeço à Dona Maria Augusta, Dona Teresinha e Dona Maria Saturnina por terem me concedido tanto de seu precioso tempo, sou grata por todos os diálogos, pelos cafés, almoços e os dias em que pude estar em suas casas junto aos seus familiares, pois foram os diálogos generosos que estabeleci com meus interlocutores, assim como os momentos compartilhados cotidianamente que me permitiram construir essa etnografia sobre a trajetória e a vida das famílias de Pau d'Arco.

Sou grata aos meus colegas de turma por todo aprendizado durante as aulas e pelos momentos bons e também conflituosos que compartilhamos, cito aqui os nomes de Camila, Rose, Amanda, Sílvia, Nuno e, de maneira singular, Ítalo, Iara e Ana Luiza que estiveram mais próximos de mim e acompanharam as angústias, tristezas e alegrias de todo esse processo. Gratidão também a Levy Felix, amigo querido que tanto me ajudou.

Minha gratidão à Raniella, a secretária de curso mais competente e prestativa que conheci; a todos os professores do PPGAS, sobretudo aqueles por quem passei nas disciplinas, Evaldo, João, Siloé, Débora e, de maneira muito especial, à Claudia, pelas aulas instigantes, por todo profissionalismo, carinho e sensibilidade na condução da disciplina que foi fundamental para a realização dessa etnografia e por todas as contribuições dadas durante a qualificação. Agradeço também à professora Jordânia por ter aceitado participar da minha qualificação e ter trazido contribuições que foram fundamentais na construção desse trabalho.

Também preciso registrar minha gratidão aos meus irmãos Eduardo e Adjinan, à minha mãe Maria, uma mulher simples, forte e generosa, gratidão pela sua força e por ter me apoiado em uma das decisões mais difíceis que precisei tomar ao longo desse percurso (a de abrir mão de um concurso em tempos de tanta instabilidade política e econômica) para continuar aprendendo e fazendo o que sempre sonhei: Antropologia. Também agradeço ao meu pai Jarbas, um homem silencioso e doce, que me ensinou o cuidado para com as pessoas, que num olhar me acolhe e me cerca de amor, que me ensinou em seu silêncio o que tantas pessoas não me ensinaram com palavras, que me ensinou a dizer que amo através do olhar.

Quero agradecer ainda à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas/FAPEAL, pelo apoio que me possibilitou desenvolver esta pesquisa.

Gratidão à Grazielle, minha amiga querida, sempre empolgada e encantada com as discussões do meu campo e que, por inúmeras vezes, me devolveu à leveza de que tanto precisei para chegar até aqui; sou grata por todas as vezes que me tirou dos trilhos, pois como

disse Manoel de Barros: Quem anda no trilho é trem de ferro, sou água que corre entre pedras, afinal, liberdade caça jeito.

Encerro com uma gratidão profunda por Milla, querida do meu coração, e que apesar das perdas, dos dias sem luz e de todos os momentos difíceis vividos por nós ao longo dos anos de 2017 e 2018, sempre me motivou, me acalmou, encorajou, esteve ao meu lado em dias difíceis e acreditou mais em mim do que eu mesma.

Por fim, ninguém faz nada sozinho, por esse motivo agradeço aos queridos Wemerson, Mário, Danilo, Pedro, Neto e a todos que, porventura, aqui não foram mencionados, mas que tornaram essa caminhada possível.

RESUMO

A promulgação da Constituição Federal de 1988, por meio do artigo 68 do ADCT, trouxe, pela primeira vez, no ano em que também se comemorava o centenário da abolição, a garantia do direito à terra, historicamente negada à população negra durante a escravidão e também no pós abolição, fazendo emergir em todo o país processos de demandas por reconhecimento das então denominadas comunidades remanescentes de quilombos. Isso possibilitou a emergência de estudos que consideram a formação e a trajetória histórica desses grupos de negros rurais que a Antropologia, em seu processo de ressemantização do conceito de quilombo, denominou de grupos étnicos. Nesse sentido, a presente etnografia alinha-se a essa conjuntura nacional por meio do estudo de uma comunidade negra rural situada no agreste alagoano, mais especificamente, no município de Arapiraca/AL, a comunidade quilombola Pau d'Arco, objetivando percorrer os caminhos da constituição do referido grupo e de seu território dentro de um contexto intersocietário que tem início ainda na segunda metade do século XIX e que dialoga tanto com a formação do município onde a referida comunidade está inserida, como também com a formação do próprio semiárido alagoano no que concerne à sua ligação com um dos primeiros polos de colonização de Alagoas, a atual cidade de Penedo/AL. No contexto de um esforço maior, busquei ainda reconstituir a trajetória das famílias fundadoras de Pau d'Arco, acionando tanto a memória genealógica quanto a memória social e coletiva, o que possibilitou apreender como a diferença social foi construída e como esse grupo foi nomeado pelo seu entorno enquanto um grupo de negros, fato que reverberou na elaboração do sentimento de pertencimento mediado ali pela família e pela cor, bem como da partilha de uma origem comum e da estigmatização sofrida por eles de maneira coletiva que, por sua vez, explicam os elementos identitários de caráter étnico que são acionados para estabelecer critérios de afiliação e de exclusão. Também procurei entender como se deu o processo de reconhecimento, ou seja, de reivindicação da identidade quilombola no caso de Pau d'Arco, assim como da criação e atuação da Associação Quilombola na comunidade e das atuais demandas dos quilombos em Alagoas.

Palavras-chave: memória; identidade étnica; Pau d'Arco (Arapiraca/AL); quilombo.

ABSTRACT

The promulgation of the Brazilian Federal Constitution in 1988, through Article 68 of the ADCT (Act of Transitional Constitutional Provisions), brought, for the first time, at the same year of the celebration of the 100th anniversary of the abolition of slavery, the guarantee of the right to land, historically denied to the black population during slavery and after its abolition, causing the emerge of recognition processes of the so-called quilombo communities reminiscents countrywide. This enabled an emergence of studies on formation and trajectory of the rural black people groups, that Anthropology, in its resemantization of the concept of quilombo, named as ethnic groups. Regarding to this, the present ethnography is aligned to this national conjuncture through the study of a rural black community located in the countryside of Alagoas, more specifically, in the municipality of Arapiraca / AL, the quilombola community of Pau d'Arco, aiming to follow the paths of origin and territory of this specific group in an inter-group context started at the second-half of 19th century, which dialogs with the origins of the municipality, where the community is located, as much as, with the vey formation of the semiarid of Alagoas, concerning to its link to one of the poles of colonization of Alagoas, the city of Penedo / AL. In the context of a greater effort, I have pursued to reconstitute the trajectory of the founding families of Pau d'Arco, using both genealogical and social collective memories, which made possible learn how the social difference was built and how this group was nominated by its ambiance as a group of black people, a fact which led to the creation of belonging sensation mediated for family and color, as well as the sharing of a common origin e the stigmatization that they suffered in a collective way which explains the identity elements of ethnical character brought to establish affiliation and exclusion criteria. I have also pursued to understand how was set the process of recognition, that is, of the claim of the quilombola identity in the case of Pau d'Arco, as well as the creation and exercise of the Quilombola Association in the community and current demands of the quilombos in Alagoas.

Keywords: memory; étnical identity; Pau d'Arco (Arapiraca/AL); quilombo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 - Imagem e croqui do prédio da Associação Quilombola de Pau d'Arco.....	78
Figura 02 - Croqui da <i>comunidade</i> Pau d'Arco.....	81
Figura 03 - Mapa da localização da <i>Comunidade</i> Quilombola Pau d'Arco, Arapiraca/AL....	82
Figura 04 - Tabela do calendário agrícola de Pau d'Arco.....	86
Figura 05 - Croqui de residências de Pau d'Arco.....	92
Figura 06 - Atividades econômicas das famílias de Pau d'Arco.....	120
Figura 07 - Diagrama de parentesco da primeira família de Pau d'Arco.....	127
Figura 08 - Diagrama de parentesco da primeira família de Pau d'Arco.....	128
Figura 09 - Mapa geográfico das comunidades quilombolas de Alagoas.....	137
Figura 10 - Mapa da mobilidade de famílias negras e suas redes de contato.....	139
Figura 11 - Diagrama de parentesco da família Januário/José Januário Monteiro.....	145
Figura 12 - Diagrama de parentesco da família Almeida/ <i>Rama</i> dos Januário.....	146
Figura 13 - Diagrama de parentesco da família Pragelo/José Januário Pragelo.....	148
Figura 14 - Diagrama de parentesco da família Tolentino/Luiz Tolentino.....	149
Figura 15 - Tabela de categorias raciais.....	166

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CAR - Cadastro Ambiental Rural

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

FAPEAL – Fundação de Amparo à Pesquisa de Alagoas

FCP – Fundação Cultural Palmares

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ITERAL – Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas

NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização Não Governamental

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PBQ - Programa Brasil Quilombola

RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

STF – Supremo Tribunal Federal

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

UNEAL – Universidade Estadual de Alagoas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
Da experiência etnográfica ao processo dialógico.....	15
O retorno ao campo	21
Metodologia, objetivos e referencial teórico	25
1. QUILOMBO: USOS HISTÓRICOS, CONVERSÃO SIMBÓLICA E RESSEMANTIZAÇÃO	33
1.1 Mocambos e quilombos: notas introdutórias	34
1.2 Colônia e Império: o caráter opressivo e fossilizador	37
1.3 O contexto da República: da resistência ao caráter restritivo do art. 68	45
1.4 A emergência dos quilombos enquanto grupos étnicos	49
1.5 O decreto 4.887/03 e o contexto atual de luta	54
1.6 “A nossa Associação fez a outra renascer”: autorreconhecimento e conflitos na criação da Associação Quilombola de Pau d’Arco	57
1.6.1 Reunião da Associação de Desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombos da Vila Pau d’Arco	70
1.6.2 Reunião da Ganga Zumba e panorama geral dos quilombos em Alagoas..	73
2. COMUNIDADE QUILOMBOLA PAU D’ARCO E SEU CONTEXTO INTERSOCIETÁRIO.....	79
2.1 Conhecendo Pau d’Arco.....	80
2.1.1 O acesso	83
2.1.2 Casas, terreiros, roçados e fruteiras	85
2.1.3 Comércio, escolas e igrejas	93
2.1.4 O cotidiano	96
2.2 Onde estão os negros? Brancos e índios na formação do semiárido alagoano e do município de Arapiraca/AL	99
3. “TRONCOS VELHOS, TRONCOS E RAMAS”: MEMÓRIA E TERRITÓRIO DE PARENTESCO	121
3.1 A árvore que se renova: a memória sobre a formação de Pau d’Arco e a descendência de Manoel Tomás da Silva	123
4. OS “NEGROS” DE PAU D’ARCO: FRONTEIRA, FAMÍLIA E COR.....	152
4.1 Nome étnico, cor e família: “negros”, “do sofrimento” e “do sangue”	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	178

REFERÊNCIAS	182
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Essa é uma etnografia sobre a construção da diferença e do pertencimento, sendo assim, considera o movimento das gentes, as divergências, os silenciamentos, os antagonismos, as ambiguidades, os agenciamentos e os fluxos de modo geral. Nesse contexto, é um trabalho alicerçado num esforço de considerar a dimensão processual e relacional da construção de grupos humanos e de seus territórios, bem como a dimensão situacional das fronteiras e das identidades.

No entanto, antes de enveredarmos por caminhos que nos conduzem à trajetória das famílias de Pau d'Arco e a constituição desse território, problematizo minha trajetória como pesquisadora, minha aproximação com a temática dos quilombos, a construção do problema de pesquisa, bem como a metodologia e o referencial teórico que aqui utilizo. Dessa forma, divido este capítulo introdutório em tópicos, visando permitir uma melhor compreensão desses elementos que julgo essenciais para então adentrarmos no universo de Pau d'Arco, objeto desta pesquisa.

Da experiência etnográfica ao processo dialógico

Início as reflexões estabelecendo um contraponto entre a dimensão da experiência etnográfica e o processo dialógico na produção do conhecimento antropológico, me inserindo dentro da pesquisa e trazendo para o texto a minha trajetória de vida e também acadêmica, tendo em vista a crescente necessidade de nos colocarmos e nos situarmos dentro das pesquisas que realizamos, visando trazer a criticidade para o trabalho de campo e conceber a Antropologia como práxis.

Sendo assim, friso que inúmeros caminhos em relação a estudos e pesquisas me foram apontados até o término da graduação em Geografia na Universidade Estadual de Alagoas/UNEAL. Dentre tantos, escolhi o tema dos quilombos e refletindo mais profundamente sobre essa escolha, observo como ela foi afetada pela minha trajetória de vida, pela experiência de uma mulher de pele branca, filha de um pai branco e de uma mãe negra que sofre com o racismo desde o início do relacionamento, somados aí 33 anos de discriminação.

Uma trajetória também marcada pela convivência com uma família paterna branca que possuía terras e certo prestígio e, por outro lado, com uma família materna negra de agricultores sem posses que historicamente trabalharam em terras arrendadas de fazendeiros

do município de Major Isidoro/AL para sobreviverem precariamente, agricultores que comungavam das mesmas condições de vida e de trabalho que os moradores do quilombo onde realizo minha pesquisa, Pau d'Arco. Duas famílias e duas realidades distintas que me fizeram querer compreender esses dois mundos tão antagônicos, bem como entender as razões da violência praticada contra membros da minha família negra, mas, sobretudo, contra a minha mãe, pois inúmeras vezes durante a infância a surpreendi chorando escondida após retornar de eventos na casa da minha avó paterna, por ser sempre tratada como uma subalterna; ou de buscar compreender tantas expressões racistas que cresci ouvindo, tanto do lado de quem praticava o racismo, quanto de quem o sofria por dele ter se apropriado. Uma apropriação evidente nas narrativas da minha avó materna ao dizer que minha mãe tinha barriga limpa¹, além de sempre me questionar como eu podia amar tanto uma avó negra, ou de ouvir da minha família branca que negro era feio e fedia, dentre outras tantas memórias que não cabem ser reveladas nesta introdução, mas que dialogam com o caminho que decidi seguir na vida acadêmica.

Hoje percebo como minha escolha dentro da academia também foi afetada pela minha trajetória pessoal, me despertando o desejo de compreender e produzir ciência sobre o racismo que marcou profundamente tanto a vida da minha mãe quanto a minha, pois, de certo modo, me interessa compreender os processos que levaram à construção das desigualdades sociais e “raciais” e dos sentimentos de superioridade e inferioridade.

Todavia, a ênfase dada à minha trajetória e ao lugar que ocupo nesta pesquisa é colocada na direção de proporcionar ao leitor a compreensão mínima de como as experiências do campo me afetam e movem o meu olhar sobre a realidade do grupo étnico que aqui estudo, sendo, pois, uma produção de conhecimento marcada por um processo dialógico no qual estou inserida não só como pesquisadora, mas como pessoa, por muito da trajetória da minha família materna e a minha própria estabelecerem relações com o universo apresentado em Pau d'Arco e, sobretudo, por compartilharmos do mesmo tempo e espaço, o que me afasta do que Oliveira (2009) denominou de clivagem entre o sujeito e o objeto, ambos situados durante um longo período dentro da Antropologia como estando em mundos e em tempos supostamente distintos, levando à imaginação de que através dessa distância estava-se assegurando a não contaminação do pesquisador pelos valores e rotinas da coletividade.

Mas pode-se perguntar no que implica a concepção de que compartilhamos o mesmo tempo e espaço, ou mesmo na ênfase colocada não na dimensão da experiência etnográfica

¹ Quando mulheres negras têm filhos brancos.

realçada por autores como Clifford (2014) e Wagner (2010), mas sim no caráter dialógico de produção do conhecimento antropológico?

Para elaborar tal resposta, considero inicialmente o que Fabian (2013) observa quanto aos discursos objetificantes de uma antropologia cientificista, onde o “outro” nunca surge como um parceiro em um intercâmbio, mas como um grupo espacialmente e temporalmente distanciado, onde se apresenta uma discrepância entre a esfera intersubjetiva do trabalho de campo e o rebaixamento diacrônico do “outro”. Nesse sentido, como resposta, procuro, ao longo dessa etnografia, realizar uma reflexão crítica que me permita o distanciamento do movimento que tende a colocar o “outro” de forma desindividualizada e distanciada, passando a considerar os efeitos de uma produção de conhecimento que leva em conta a minha presença em campo e que dialoga com o universo no qual eu e meus interlocutores estamos inseridos.

Assim, há que se considerar o que Wagner (2010) diz quanto ao fato de que uma antropologia/antropólogo que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções sempre haverá de ser mais uma ideologia/ideólogo do que uma ciência/cientista. Logo, o trabalho de campo configura-se como o elo que permite o conhecimento da cultura estudada, colocando em pé de igualdade o que Wagner (idem) define como o conhecedor e o conhecido.

Nesse sentido, podemos nos questionar, na direção apontada por Goldman (2006), sobre até onde somos capazes de suportar as palavras, as práticas e os saberes daqueles com quem escolhemos viver por um tempo? Até onde somos capazes de promover nossa própria transformação? Colocaria como fundamental considerarmos o caráter dialógico que estabelecemos na relação com o “outro” como sendo capaz de revelar um fragmento da dimensão de uma dada realidade, ao tempo em que também nos revela e transforma, pois o conhecer o “outro” também possibilita um conhecimento sobre si, situação em que, segundo Wagner (2010) ao “inventar” a outra cultura - invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação, diálogo e aprendizagem - o antropólogo inventa a sua própria, pois, como cita Goldman (2006), buscamos constantemente estabelecer uma relação entre o que os outros dizem e fazem com o que nós dizemos e fazemos.

Assim, é de suma importância conceber o processo dialógico como a dimensão do conhecimento que o antropólogo transmite por meio de seu árduo, mas também prazeroso ofício, estando para muito além da experiência que, em certa medida, tende a distanciar aqueles que são observados do observador.

Se pensarmos mais profundamente, essa dimensão da experiência nos leva à compreensão da crítica do discurso alocrônico que Fabian (2013) realiza contra a produção

irrefletida de conhecimento, sobretudo no que diz respeito à conceitualização do tempo no pensamento e no discurso antropológico, pois, segundo ele, o conhecimento etnográfico concebido essencialmente como observação e/ou representação, tende a negar a coetaneidade de seu “outro”. Mas o que Fabian (idem) está chamando de coetaneidade? É justamente a concepção do trabalho de campo como comunicação interativa e contínua, implicando em uma reflexão sobre o envolvimento do investigador no contexto comunicativo ao qual o fenômeno investigado pertence, sinalizando para a necessidade de uma concepção dialética da etnografia como práxis intersubjetiva, tendo em vista que essa experiência intersubjetiva caracterizava-se como uma imanência etnográfica e uma solidariedade para com as vítimas do colonialismo e do imperialismo.

Logo, o que Fabian (2013) propõe é a necessidade de uma reflexão da práxis da disciplina, ou seja, de se conceber a própria antropologia como práxis, onde a recusa do tradicional presente etnográfico e o uso do tempo passado sinalizam o desejo generalizado dos antropólogos contemporâneos de historicizar seus encontros etnográficos, onde o conhecimento antropológico surge como produto de interações dialógicas, onde a intersubjetividade etnográfica funciona como veículo principal da coetaneidade e de sua práxis reflexiva. Nesse contexto, para Fabian (idem), a representação temporal do outro não é mais um aspecto descomplicado dos textos etnográficos, mas sim um critério constitutivo de uma antropologia crítica e reflexiva que veio para definir o objetivo final da disciplina.

Igualmente, o campo que escolhi para realizar minha pesquisa de mestrado não me era desconhecido no momento em que escrevi o projeto e me submeti ao processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS/ICS/UFAL. Isso fica claro quando recordo os caminhos que me conduziram a uma primeira aproximação com o quilombo Pau d’Arco, ainda em 2008, enquanto aluna de graduação e integrante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros/NEAB da UNEAL.

A primeira aproximação se deu por meio de um Projeto de Iniciação Científica/PIBIC/FAPEAL intitulado África e Negritude no Imaginário Escolar Arapiraquense, alicerçado com base na Lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de história da África e de cultura afro-brasileira na educação básica, projeto este que tinha como coordenador o professor Clébio Correia de Araújo e no qual, inicialmente, eu atuava como colaboradora acompanhando todo o processo de aproximação com os professores que iriam participar da pesquisa, bem como da produção e da transcrição das entrevistas realizadas, passando a ser bolsista somente em 2009, tendo em vista a renovação do projeto junto à

Fundação de Amparo à Pesquisa de Alagoas/FAPEAL e a desistência da primeira aluna bolsista ainda no andamento da pesquisa.

É importante ressaltar que o projeto de iniciação científica possibilitou uma aproximação com lideranças quilombolas que em muitos casos também eram professores e participaram do já mencionado projeto de pesquisa e, naquelas ocasiões de encontro, passaram a solicitar do NEAB uma maior atuação junto às duas comunidades quilombolas de Arapiraca: Pau d'Arco e Carrasco.

Logo, buscando atender a essas solicitações, foi desenvolvido um projeto de extensão pelo NEAB/UNEAL, chamado África em Debate, que tinha como objetivo aproximá-los mais daquilo que eles acreditavam ser o universo afro-brasileiro e, conseqüentemente, de referências africanas, por julgarem que essa noção de quilombo ou essa identidade quilombola, requerida por eles e concedida pelo Estado, possuía um vínculo direto com esses universos dos quais eles alegavam não terem um conhecimento adequado.

Hoje percebo que essas lideranças tinham a necessidade de uma melhor formação, tanto para si quanto para os professores de ambas as comunidades, no tocante a conteúdos do universo afro-brasileiro, bem como a necessidade de se afirmarem a partir do que julgavam ser uma “identidade negra” muitas vezes colocada nos moldes que o próprio Estado exige e gostaria de ver, sinais diacríticos que poderiam servir para fundamentar ou justificar a diferença e as particularidades que os quilombos contemporâneos possuem em relação a outros tantos grupos. Isso pode ser melhor compreendido se partimos do ponto de vista colocado por Barth (2011), ou seja, uma abordagem contextual, na qual os processos identitários não existem fora de contexto e são sempre relativos a algo específico que, obviamente, está em jogo.

Desse modo é também possível caminhar na direção apontada por Agier (2001) de que a crescente complexidade das realidades locais torna mais necessária uma abordagem situacional das culturas e das identidades como um instrumento de compreensão das lógicas observadas, onde a investigação deve dar conta também da incorporação dos contextos na constituição dos objetos de estudo, algo que foi primeiro observado por Gluckman (1987) quando enfatiza que os eventos entendidos como situações sociais devem ser analisados em suas redes de relações com outras instituições existentes no sistema social. Dessa forma, torna-se compreensível os motivos que levaram aquelas lideranças a cobrarem uma maior aproximação com o que julgavam ser o “universo negro”. Isso, de certa forma, caracterizava-se como uma angústia cuja origem era a fase posterior ao processo de certificação dessas duas comunidades, assim como a necessidade da construção de uma identidade negra positiva.

No entanto, esclareço que no caso de Pau d'Arco, projetos como o Construindo a Identidade Afrodescendente e o grupo de dança Pérolas Negras, tiveram início antes do processo de autorreconhecimento, ou seja, ainda em 2005, pois surgiram como uma demanda da própria comunidade, tendo em vista o histórico de discriminação que muitas vezes impedia os alunos da Escola Professor Luiz Alberto de Melo, localizada no quilombo, de continuarem os estudos na zona urbana de Arapiraca, como será possível observar nos diálogos ao longo desta etnografia.

Todavia, a demanda pelo processo de reconhecimento impulsionou a reelaboração da memória e após o mesmo foi possível observar o surgimento de grupos de capoeira, um maior investimento no grupo de dança já citado, implicando na transformação dele em um afoxé, também surgiram eventos como o Carrascultura na comunidade Carrasco e um projeto de educação nas escolas de ambas as comunidades que prioriza a educação para as relações étnicorraciais; todos esses fatores dialogam com o que Agier (2001) observa quanto ao caminho que vai da cultura à identidade ser social, complexo e contextual.

O Projeto África em Debate foi realizado em parceria com as duas comunidades quilombolas do município de Arapiraca/AL já citadas: Pau d'Arco e Carrasco. Funcionava da seguinte maneira: possuíamos encontros quinzenais alternados, cada um era realizado em uma das duas comunidades, mais especificamente nas escolas municipais que ambas possuem. O NEAB ficava responsável por organizar os encontros e trazer os palestrantes que falavam sobre temas variados, indo desde religiões de matriz africana até capoeira e, obviamente, trazendo a temática dos quilombos contemporâneos para que as lideranças pudessem entender o que significava ser um quilombo no âmbito do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e, sobretudo, a partir do processo de ressemantização empreendido pela Antropologia, problematizando o termo “remanescente” e buscando avançar na compreensão dessa categoria jurídica. Os encontros contavam com a participação de lideranças quilombolas e de professores que lecionavam nessas escolas, sendo conduzidos por pesquisadores que já atuavam nos estudos referentes à temática abordada em cada encontro. A lei 10.639/03 era constantemente enfatizada nos encontros, buscando incentivar os professores que atuavam em ambas os quilombos a inserirem em seus programas de ensino os temas referentes à história da África e à cultura afro-brasileira, sobretudo como estratégias de combate ao racismo.

No âmbito do projeto África em Debate conheci lideranças de ambas as comunidades com quem mantive contato, mesmo após a finalização do mesmo, sobretudo durante a realização do Seminário Negritude e Resistência, evento realizado anualmente pelo NEAB/UNEAL. No entanto, minha aproximação com Pau d'Arco se deu de forma mais

intensa em decorrência de ter escolhido a Escola Municipal Professor Luiz Alberto de Melo, localizada na referida comunidade, para realizar meu estágio de três meses no Ensino Fundamental II, ainda no ano de 2010, onde pude estabelecer contato com diretores, coordenadores, professores e alunos, muitos residentes no quilombo.

No estágio, procurei ir além dos conteúdos programáticos de Geografia para as turmas do Fundamental II, realizando uma sondagem sobre o imaginário de quilombo que os alunos possuíam, levando em consideração que a comunidade já havia sido certificada como quilombola há três anos. Eles realizaram trabalhos em grupo onde desenhavam em painéis o que entendiam por quilombo. Lembro-me de me deparar com um imaginário de quilombo relacionado a um lugar de negros e com fortes elementos que remetiam à escravidão, alguns dos alunos chegaram a desenhar senzalas e troncos dentro dos espaços quilombolas buscando representar a dimensão do sofrimento vivenciado por grupos de negros, também desenharam casas longínquas e com grande proximidade, além de roças onde se trabalhava coletivamente, sendo esta última imagem uma das imagens de Pau d'Arco. A dimensão do sofrimento associado a uma condição escrava, mesmo em um espaço lido muitas vezes como espaço de liberdade, a disposição das casas, as roças e o trabalho coletivo eram elementos ricos diante do meu olhar, enquanto desenhos representativos de um imaginário quilombola.

No entanto, não pude me aprofundar no tema, pois o estágio durou cerca de três meses, logo, o tempo não foi suficiente para explorar melhor o imaginário daquelas crianças e adolescentes. Trago aqui esse relato porque ele abrange dimensões que perpassam a identidade de Pau d'Arco, algo que só pude perceber após um período mais intenso de inserção em campo e com o olhar mais trabalhado a partir de reflexões que a Antropologia vem me proporcionando desde o primeiro semestre de 2017 quando ingressei no mestrado.

Depois da realização do estágio, em 2010, não retornei mais ao quilombo. Eu pretendia realizar meu trabalho de conclusão de curso/TCC sobre Pau d'Arco, numa abordagem geográfica de território e territorialidade, mas acabei desistindo e realizando apenas um trabalho teórico onde discuti algumas visões construídas historicamente em torno do conceito de quilombo até seu processo de ressemantização empreendido pela Antropologia, concluindo a graduação em Geografia no início de 2012.

O retorno ao campo

Quando decidi tentar a seleção do Mestrado em Antropologia Social no segundo semestre de 2016 e tomar como objeto de pesquisa o quilombo Pau d'Arco, pensei em antes

conversar com algumas lideranças, tendo em vista o meu afastamento do campo em decorrência da minha mudança para a Cidade de Penedo/AL ainda em 2011 por motivos de trabalho, mas não houve tempo para isso, pois, ainda durante o processo de seleção fui morar em Santana do Ipanema, cidade situada no sertão de Alagoas, o que dificultou ainda mais minha ida ao quilombo.

Logo, tomada pela preocupação de talvez não conseguir adentrar meu campo de pesquisa, entrei em contato com Laurinete Basílio dos Santos² para agendar uma conversa para o início de 2017 e lhe falar sobre minha proposta de pesquisa. No entanto, só conseguimos nos encontrar no dia 08 de março de 2017 em um evento que ocorreu em alusão ao Dia Internacional da Mulher, na Casa da Cultura em Arapiraca/AL, onde Laurinete compôs uma mesa e o grupo de afoxé Pérolas Negras realizou uma apresentação. Depois desse momento, conseguimos conversar com mais tranquilidade no dia 15 de março de 2017 quando puder gravar nosso diálogo sobre o processo de autorreconhecimento de Pau d'Arco.

Assim, só retornei ao quilombo sete anos depois, no início de 2017, como aluna do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS/UFAL, buscando estabelecer uma nova aproximação com lideranças para então penetrar aquele universo e me aproximar de pessoas que pudessem vir a ser meus interlocutores nesta pesquisa. Confesso que esse processo de reaproximação foi um tanto difícil, pois quem eu imaginava que iria me ajudar de imediato, devido às relações e ajudas mútuas empreendidas entre os anos de 2008 e 2010, não me dispensou, no início, a atenção que eu acreditava ser necessária, algo que foi mudando a partir da minha gradativa inserção em Pau d'Arco.

Assim, a minha reaproximação com o campo foi marcada pelo medo e pela insegurança, por dúvidas que giravam em torno de como eu acessaria os espaços e as pessoas, tendo em vista que não se produz conhecimento na ciência antropológica se não se constrói relações. Isso fica mais evidente quando entendemos o que observa Agier (2015), ao afirmar que o que o etnólogo transmite, caminha lentamente da observação à interpretação, da prática à teoria e são palavras de um saber que nasce numa longa relação com as pessoas e seu campo, pois ele - o campo - é um conjunto de relações pessoais com as quais aprendemos coisas ou, como afirma Geertz (2001), para os antropólogos, a socialidade não é apenas o objeto ou objetivo da investigação, mas o principal, se não o único meio de pesquisa.

² Laurinete tem 55 anos, pertence à família Tolentino, uma das famílias fundadoras de Pau d'Arco. É formada em História e em Pedagogia e é professora da Escola Municipal Professor Luiz Alberto de Melo. Trata-se de uma liderança comunitária que participou ativamente do processo de reelaboração da memória de Pau d'Arco e de sua certificação como quilombo. Também já foi presidente da Associação Quilombola de Pau d'Arco e por várias vezes diretora da já mencionada escola municipal.

Assim, desde o início, o “como construir relações?” foi a minha mais profunda angústia. Angústia esta que foi sendo aliviada a partir do dia 25 de fevereiro de 2017 quando consegui minha primeira ida a campo através de Clébio Araújo³, que se dispôs a me acompanhar até a casa do professor Israel Medeiros da Silva⁴ para uma visita onde eu pudesse lhe falar sobre a pesquisa que iniciaria ali.

Eu já conhecia o professor Israel há alguns anos, inclusive realizei meu estágio do Ensino Fundamental II sob sua supervisão. Na ocasião, Clébio e eu fomos recebidos com muita alegria e ele logo se dispôs a me ajudar no que fosse necessário, me oferecendo sua casa para fazer refeições todas as vezes que precisasse ir a campo, bem como me apresentando a interlocutores que contribuiriam de maneira significativa para a realização dessa etnografia. Através dele conheci pessoas como Elisabete Maria da Conceição⁵, uma agente de saúde que me permitiu acompanhá-la em uma de suas visitas semanais e adentrar a casa de muitas pessoas em Pau d’Arco. Nesse sentido, esclareço que o meu processo de inserção em campo se deu, sobretudo, por meio dessas duas lideranças comunitárias que me possibilitaram conhecer e estabelecer relações com uma quantidade significativa de interlocutores que, com muita generosidade, me ajudaram a construir essa pesquisa.

Ressalto ainda que meu processo de inserção em campo afinou-se com o que Wagner (2010) descreve ao dizer que o antropólogo que chega pela primeira vez em campo tende a sentir-se solitário e desamparado e que ele pode até saber algo sobre as pessoas que vai estudar, mas permanece o fato de que ele precisa começar do zero. Foi exatamente assim que me senti, mesmo conhecendo algumas pessoas e sabendo um pouco sobre o quilombo, eu estava ali começando do zero, adentrando um universo novo e ao mesmo tempo familiar.

Assim, friso que a angústia, o medo, a rejeição e todos os desafios do caminho tortuoso que percorremos para entrar e permanecer em campo valem a pena quando tornamos visível o universo de pensamento e de ação do outro, dialogando com Oliveira (2009), quando diz que a descrição do antropólogo corresponde mais a um esforço de descoberta de uma racionalidade social, encoberta aos próprios atores sociais e onde há claramente uma

³ Professor do curso de História da UNEAL, coordenador do NEAB e meu orientador de TCC e PIBIC.

⁴ Israel tem 51 anos, pertence à família Pragelo, outra família fundadora de Pau d’Arco. É graduado em História e pós-graduado em Geo-História, e é professor de geografia da Escola Municipal Professor Luiz Alberto de Melo. Israel é uma liderança comunitária reconhecida por ser professor e, sobretudo, por ter participado diretamente do processo de reelaboração da memória de Pau d’Arco empreendido ainda em 2006, assim como no seu processo de certificação em 2007.

⁵ Elisabete tem 46 anos, pertence à família Leite/Cajá, possui graduação em Serviço Social, é agente comunitária de saúde de Pau d’Arco, além de ser uma liderança comunitária que atuou no processo de certificação da comunidade. Elisabete também já foi presidente da Associação Quilombola e participa ativamente das reuniões e das ações da referida Associação, onde atua hoje como membro da diretoria.

convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados, fazendo ainda com que o pesquisador abandone qualquer simulação de neutralidade, pois ao contrário do discurso da Antropologia, que outrora levava à produção de objetos coloniais, o que está sendo proposto é uma nova estratégia discursiva na qual interesses e valores não são apenas observados, mas constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito.

Igualmente, como é perceptível, a minha reinserção em campo foi se dando de forma gradativa e não de maneira brusca. As relações foram sendo construídas no transcorrer do tempo e com idas repetidas às casas dos mesmos interlocutores, pois percebi que alguns estavam habituados a conceder entrevistas a pesquisadores que depois sumiam e, justamente por isso, já tinham muitas vezes um texto pronto sobre algumas questões. Logo entendi que, definitivamente, não era realizando entrevistas e visitando os interlocutores apenas quando fosse cômodo para mim que eu iria construir a relação necessária para compreender um universo tão complexo, mas sim estabelecendo vínculos, assumindo compromissos e responsabilidades para com aqueles que estavam ali me expondo suas trajetórias de vida, muitas vezes tão dolorosas, e me recebendo em suas casas com tanta generosidade. Eu estava ciente do que disse Oliveira (2009) quanto ao fato de a condução de uma pesquisa depender sempre do estabelecimento de um consenso relativo entre o pesquisador e os outros atores sociais.

Oliveira (2009) ainda observa que é preciso estar atento para perceber como o cenário político se alterou nas últimas décadas, quando a descolonização foi apenas uma parte de um conjunto mais amplo de transformações no reconhecimento de direitos a grupos excluídos ou invisíveis das práticas de cidadania, onde essas populações dispõem cada vez mais de seus próprios intelectuais que se articulam em redes, algo que está bem distante da realidade das pesquisas pioneiras onde se estabeleciam relações de trocas para mitigar a presença incômoda do antropólogo, diferente de hoje onde as lideranças discutem diretamente com os antropólogos as compensações que exigem e que podem incluir: atuar em programas de saúde, colaborar nas escolas locais, escrever laudos e relatórios para organismos públicos, assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos, ou seja, iniciativas que visam o fortalecimento dessas coletividades, fazendo emergir a figura do antropólogo como um instrumento eficiente para acessar direitos ou recursos, implicando em um novo campo de estudos apoiado em pressupostos analíticos onde os objetos de investigação correspondem a uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados.

Tal assertiva me faz pensar nas diversas formas como fui posicionada em campo, onde, por vezes, eu era a Anna pesquisadora da UFAL, a Anna aliada da Associação Quilombola, a Anna que deixou de ser apenas uma pesquisadora e passou a ser uma amiga, alguém “de casa”, alguém que não precisava mais avisar quando iria, alguém para quem as portas estavam sempre abertas, assim como a Anna que causava desconfiança e em decorrência disso não conseguiu acessar todos os espaços e pessoas, sobretudo os espaços e pessoas marcados por conflitos com a Associação Quilombola.

Ainda sobre a reinserção em campo, recordo aqui quando efetivamente percebi que havia sido aceita por determinadas famílias de Pau d’Arco, que estava de fato inserida na vida das pessoas e que conseguiria fazer os ensaios de uma etnografia mais densa sobre o referido quilombo. Compreendi que naquele universo ser aceito perpassava, sobretudo, por ser posicionada para muito além de uma pesquisadora, ser aceito era ser convidada a sentar à mesa com os “de casa”, era ser presenteada com alimentos que eram resultado do trabalho árduo na roça, era perceber o cuidado e o carinho materializado na arrumação da casa e da mesa nas horas das refeições em que eu estava presente. Quando as famílias começaram a me convidar para suas casas, a compartilhar comigo generosamente os alimentos oriundos de suas roças, a ficarem mais confortáveis diante de mim para falar sobre inúmeros assuntos, ao me receberem diretamente nas áreas de trás de suas casas, assim como nos terreiros embaixo de fruteiras, entendi que a minha pesquisa seria possível. Eu estava autorizada a registrar muito do que vivi nos espaços de Pau d’Arco e o que me garantia isso não era um TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido -, pois a confiança ali era construída com base na afinidade, no compartilhar a vida, o cotidiano, no conhecer, mas também permitir ser conhecido. Dessa forma, compreendi que o TCLE transformara-se, em alguns contextos, em algo secundário, usado apenas como uma formalidade acadêmica, mas que para o grupo não possuía nenhum valor, pois o valor estava na relação, na confiança que se estabelece quando se é convidado para sentar à mesa e viver o que é uma dimensão de Pau d’Arco.

Metodologia, objetivos e referencial teórico

Visando melhor explicitar a minha entrada e permanência em campo, ofereço ao leitor um aprofundamento de alguns pontos que já foram discutidos no tópico anterior, o da minha reinserção em campo, mas que aqui é retomado com o objetivo de aprofundar esse aspecto tão importante para um trabalho antropológico e para a compreensão da metodologia utilizada para o desenvolvimento do mesmo, um ponto que versa sobre como e sob que

condições essa pesquisa foi realizada. Antes de tudo, informo que o campo do qual resultou essa etnografia foi de 36 dias no total, distribuídos, em sua maioria, nos finais de semana, sobretudo ao longo do ano de 2017, o primeiro ano de mestrado e, mais especificamente, de 15 em 15 dias e, às vezes, até de 30 em 30 dias, havendo ainda momentos em que fiquei mais de um mês sem ir a campo em decorrência de leituras e trabalhos das disciplinas do curso.

Os finais de semana foram escolhidos como dias privilegiados nessa pesquisa em decorrência de eu estar ocupada nos demais dias da semana, tanto com as disciplinas do mestrado (resolvi cursar três por semestre em 2017) quanto com o trabalho, pois ao longo de 2017 realizei viagens semanais de Maceió até a cidade de Olho D'Água das Flores (sertão) onde lecionava quinta à noite e sexta pela manhã e tarde, tendo em vista que em 2017 ainda não era bolsista FAPEAL, chegando à minha residência, em Arapiraca, apenas na sexta à noite, para então realizar campo no sábado e no domingo e, na segunda, retornar à Maceió.

Igualmente, tendo em vista a necessidade de cumprir todos os créditos em um ano, lecionar no sertão e realizar a pesquisa de campo, em janeiro de 2017, quando as aulas do mestrado iniciaram, me instalei na cidade de Arapiraca, alugando um imóvel para ficar mais próxima de Pau d'Arco, por esse motivo, realizei a pesquisa de campo apenas durante o dia, costumava ir de ônibus, algumas vezes de carro e, outras vezes de moto táxi. Ia logo cedo para o quilombo, chegando por volta das 7:00 horas da manhã e retornando para casa por volta das 18:00 horas, sendo assim, costumava sempre andar com algum lanche e água na mochila, mas sempre recebia convites para almoçar, sobretudo na casa de Dona Teresinha, Dona Maria Augusta e do Professor Israel. No entanto, em dias de festa, a exemplo da festa da padroeira de Pau d'Arco, realizada em junho do corrente ano de 2018, cheguei a sair do campo por volta de 1:00 hora da manhã. Mas, no geral, passava o dia com meus interlocutores, os acompanhava no trabalho na roça, nas tarefas domésticas, participava de almoços, ia à feira, os acompanhei em eventos, a exemplo das comemorações alusivas ao Dia Internacional da Mulher, realizadas na Casa da Cultura em Arapiraca, ainda em março de 2017, onde o grupo de afoxé de Pau d'Arco fez uma apresentação e a já citada Laurinete proferiu uma palestra; também acompanhei interlocutores a eventos como a SBPC realizada no campus da UFAL Arapiraca no corrente ano de 2018; participei de reuniões na Associação Quilombola, assisti a missas em alusão ao dia das mães e à padroeira Nossa Senhora do Perpétuo Socorro; participei da culminância de projetos da escola Professor Luiz Alberto de Melo, a exemplo do projeto Construindo a Identidade Afrodescendente, realizado em novembro de 2017; em outubro do corrente ano também proferi palestra na sede da Associação Quilombola onde apresentei um resumo dos capítulos II e III dessa etnografia,

participei de reunião com a Coordenação estadual das comunidades quilombolas de Alagoas, conversei com funcionários do INCRA, visando expandir meu campo para além de Pau d'Arco, buscando compreendê-lo de maneira contextual, situacional e relacional.

Assim, foi entre os finais de semana de 2017 e do primeiro semestre de 2018, com exceção de alguns eventos que exigiram minha presença durante a semana, que realizei a pesquisa para a produção dessa etnografia sobre o quilombo Pau d'Arco.

Logo, ainda nos primeiros dias de campo me deparei com categorias nativas que evidenciavam qual o sentido de família construído ali, com os conflitos envolvendo as duas Associações de Pau d'Arco, a Quilombola e a de Pequenos Produtores Rurais, bem como com a fronteira entre quilombolas e não quilombolas, assim como a diferença como uma marca de Pau d'Arco dentro do contexto do município de Arapiraca/AL. Dessa forma, o campo e toda sua problemática foi o que me possibilitou construir a metodologia e os objetivos dessa pesquisa; em outras palavras, o campo me direcionou para o que era, naquele momento, importante investigar e compreender.

Outrossim, há aqui um esforço no sentido de compreender o campo nos termos colocados por Oliveira (2009), como uma verdadeira situação etnográfica, implicando dizer que os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando de um mesmo tempo histórico, não havendo, pois, o distanciamento temporal que, segundo Fabian (2013), tende a colocar pesquisador e pesquisado em mundos e tempos diferentes.

Também considero o que Gluckman (1987) traz quanto à importância de estarmos atento às relações interdependentes entre os vários grupos, sobretudo os racialmente e socialmente inferiores na sua inter-relação com os dominantes, pois as situações sociais constituem uma parte da matéria-prima do antropólogo, uma vez que os eventos observados a partir delas podem abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. de determinada sociedade, através das quais é possível verificar a validade das generalizações.

Nesse sentido, metodologicamente, busco estabelecer um equilíbrio entre a teoria da ação, que visa o aperfeiçoamento e o refinamento das observações de campo, e a análise das representações que se apoia nas indagações verbais, ambas trazidas por Feldman-Bianco (1987) como procedimentos complementares da pesquisa de campo, sendo importante estar atento ao que as pessoas fazem e dizem, ou seja, considerar dados provenientes tanto da observação quanto da indagação.

É justamente dentro do contexto apresentado que surge a dimensão da metodologia utilizada em campo, sobretudo porque estou partindo do pressuposto colocado por Arce (2009) de que não só nas entrevistas fazem perguntas os antropólogos, mas ao longo de toda

interação social. Dessa forma, metodologicamente, procurei focar também nas situações etnográficas, lançando mão da construção de relações que me permitiram adentrar as casas das pessoas, partilhar de momentos em família, ir à roça, à feira, às festas, às missas, às reuniões, dentre outros momentos onde pude realizar observação participante e compreender que o estudo de grupos sociais perpassa pela perspectiva de uma sociedade que se encontra em constante movimento, que é sempre situacional e que exige a compreensão da “cultura enquanto um processo” (HANNERZ, 1997, p.11).

Para tanto, lancei mão de anotações em diários de campo, registrando tanto diálogos quanto situações concretas de interação, além da produção de entrevistas, técnica utilizada mais pontualmente no início da minha inserção em campo, visando estabelecer uma primeira aproximação com alguns interlocutores e ter uma visão inicial do campo. Sendo assim, esclareço que parte considerável das narrativas presentes ao longo dessa etnografia são fruto de diálogos estabelecidos com meus interlocutores durante nossa vivência cotidiana, por isso, especifico no texto quando se trata de entrevistas e quando se trata de relatos de campo.

Enfatizo ainda que a estratégia metodológica que estou utilizando tem me possibilitado captar a dimensão do conflito no quilombo e entender, por exemplo, que as construções discursivas desses atores sociais representam e materializam relações que são atravessadas por hierarquias que, segundo Mura (2013), delimitam espaços de pertencimento e diferentes níveis de vínculo. Sendo assim, é dentro desse contexto de conflitos e de disputas identitárias que se desenham os objetivos desta pesquisa que tem como foco compreender como a diferença social foi construída em Pau d’Arco e que elementos identitários são utilizados para construir o pertencimento e estabelecer a fronteira étnica, entendendo sempre que essa construção identitária é processual, contextual e situacional, estando atrelada a processos históricos de constituição do referido grupo enquanto uma coletividade distintiva no contexto do município de Arapiraca/AL.

Logo, visando alcançar os objetivos propostos, enveredo por dois universos complexos: o primeiro diz respeito ao esforço no sentido de compreender como se deu a construção da diferença social em Pau d’Arco a partir da constituição desse território e da trajetória das famílias negras que o formam em um contexto intersocietário, ou seja, considerando os processos que levaram à construção dessa coletividade enquanto um grupo étnico nos termos colocados por Barth (2011), cujos membros compartilham um sentimento de origem comum, reivindicam uma história também comum e possuem um ou vários sinais diacríticos, além de um senso de solidariedade coletiva, somados ao forte deslocamento para a autodefinição. Elementos que ajudam a compreender, no contexto atual, a forma como esses

atores sociais elaboram as categorias de inclusão e de exclusão; o segundo está relacionado aos processos de diferenciação que estabelecem hierarquias entre os membros do grupo e delimitam níveis de vínculos e de pertencimento, contribuindo para o alargamento da discussão sobre raça/cor, dos conflitos entre famílias e da identidade étnica em Pau d'Arco, quebrando com a visão de grupo étnico enquanto um bloco monolítico e uma unidade social coesa.

Dessa forma, esta etnografia está estruturada na análise das narrativas dos meus interlocutores, na compreensão das categorias nativas que emergiram durante o trabalho de campo e na etnografia de contextos e situações sociais oriundas da observação participante. Igualmente, as categorias nativas *do sangue, do sofrimento, família, cor/raça, limpeza, comunidade, mistura, família do Cajá, família do Pau d'Arco, negro fechado, roceiro, moreno, negro, sujo e feio* são aqui instrumentos de análise porque trazem a complexidade do campo no tocante às relações estabelecidas entre Pau d'Arco e os demais grupos do município de Arapiraca/AL e são o resultado do processo de nomeação e de estigmatização que marcaram e ainda marcam as relações e complexificam o estudo sobre a memória, o sentido de família e as ambiguidades em torno da cor.

Igualmente, esta pesquisa está alicerçada dentro do deslocamento na forma de pensar a alteridade na Antropologia, como esclarece Arruti (2006), quando coloca que o problema da alteridade deixa agora de se expressar apenas em termos da diferença para também se expressar por meio das identidades, buscando compreender como a diferença é construída, como ela se torna um dado e por que as identidades das partes não se dissolvem na do todo.

Nesse sentido, o texto encontra-se estruturado em quatro capítulos; o primeiro é uma revisão teórica que traça um panorama geral do conceito de quilombo entendendo-o como uma categoria em disputa e situando-o em contextos históricos específicos, para que seja possível compreender a crítica que antropólogos promovem, sobretudo a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, à categoria *remanescente*, trazida no bojo do Artigo 68 do ADCT e de todo o processo de ressemantização empreendido para pensar os processos de identificação das comunidades negras marcadas por formas de sociabilidade, uso e ocupação de seus territórios, modos específicos de viver, construir e reelaborar suas memórias, adentrando, assim, em um conceito de quilombo pensado na dimensão colocada por Barth (2011), a da fronteira como princípio de organização social, que faz com que os grupos étnicos deixem de serem vistos como grupos isolados para serem então reconhecidos como parte de uma interação social mais complexa e conflituosa. Logo, o primeiro capítulo tem como ponto central a compreensão de que todo conceito é uma construção e um produto

social histórico e, por isso mesmo, deve ser submetido a revisões, críticas e ressemantizações. Também nesse capítulo, trago o processo de autorreconhecimento de Pau d'Arco enquanto quilombola, apresentando ao leitor um panorama geral do processo de territorialização dessa comunidade, os conflitos e agenciamentos em torno da certificação e da criação da Associação de Desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombo da Vila Pau d'Arco, ou seja, o momento em que a fronteira étnica é criada, com o objetivo de apreender o grupo por meio dos fluxos que o atravessam e que o interligam a agentes e a fenômenos diferenciados.

No segundo capítulo, apresento ao leitor o quilombo Pau d'Arco através de uma descrição que se quer densa, onde busco adentrar os principais aspectos de sua organização social e a simbologia atrelada aos espaços como casas, roçados e terreiros, além de trazer detalhes do cotidiano das pessoas e dos seus hábitos mais arraigados. Também enveredo por caminhos que explicam de maneira contextual como se deu a formação desse território num contexto intersocietário que, por conseguinte, possibilita uma releitura da formação do município de Arapiraca/AL e do próprio semiárido alagoano, cuja história “oficial” relegou ao negro um lugar marginal e residual. São narrativas que possibilitam olhar o negro em Alagoas para além da monocultura da cana-de-açúcar e do Quilombo dos Palmares, considerando outros ciclos econômicos e projetos de colonização voltados para o mercado interno.

No terceiro capítulo reconstituo a trajetória das famílias que fundam Pau d'Arco através da memória genealógica do grupo, apresentando diagramas de parentesco desde a primeira família de negros libertos que migrou de Penedo/AL para a região onde hoje é Arapiraca/AL, ainda no século XIX e que dá origem às demais: Januário, Pragelo e Tolentino. Famílias extensas *do sangue* e *do sofrimento* que fazem de Pau d'Arco uma grande árvore que se renova, uma árvore representada pelas categorias nativas *tronco velho*, *tronco* e *rama*, revelando que essas famílias são a base da organização social desse quilombo e que a trajetória delas explica o sentimento de pertencimento que envolve os membros do grupo étnico de Pau d'Arco, assim como a compreensão da expressão: *aqui é tudo uma raça só*. Este é também um capítulo sobre a memória coletiva, sendo assim, é marcado por esquecimentos, silenciamentos, conflitos e contradições, assim como pelas relações interétnicas estabelecidas entre *negros*, *caboclos* e *mestiços* e onde as leituras simbólicas sobre escravidão emergem junto a noções de justiça e de injustiça.

No quarto e último capítulo busco aprofundar a discussão sobre o processo de construção da diferença por meio do sentido de família e de cor que atravessam muitos dos diálogos ao longo dos capítulos dois e três, fazendo um esforço de compreensão em torno das

categorias nativas *do sangue e do sofrimento* e de categorias “raciais”; também realizo uma discussão no que concerne ao nome étnico os “negros” de Pau d’Arco, considerando também as narrativas dos *de fora*.

Igualmente, para abordar a complexidade do meu campo de pesquisa, lanço mão de um referencial teórico que me permite alicerçar as discussões numa perspectiva processualista, contextual, situacional e, conseqüentemente, dinâmica. Nesse sentido, utilizo autores como Gluckman (1987) que considera a dimensão situacional e a análise dos fatos e eventos sociais dentro de um contexto de redes de relações com outras instituições; como Barth (2011), que desloca o foco para a autodefinição dos grupos étnicos e o para processo de construção de fronteiras; como Moerman (1965), que permite compreender os sentidos por trás de categorias nativas como o próprio nome étnico; como Almeida (2002), que traz uma leitura singular em torno dos quilombos contemporâneos como sendo as novas etnias, assim como o processo de ressemantização realizado por antropólogos, tendo em vista as demandas que emergiram a partir do art. 68 do ADCT; como Arruti (2006), que permite estabelecer um diálogo entre Antropologia e História no debate em torno dos direitos diferenciados de grupos marginalizados e esquecidos na construção do Brasil enquanto nação, bem como pensar a identidade como ponto de partida e não de chegada; como Pollak (1992), Valle (2016), Viqueira (2016) e Mello (2012), que pensam a relação entre memória e identidade no que tange ao entendimento da trajetória das coletividades étnicas que emergem no contexto da Constituição Federal de 1988, considerando as contradições, os esquecimentos e o papel ativo dos atores sociais no processo de reelaboração de suas memórias, pensando ainda a sua relação com a etnicidade, além de concebê-la como fonte para a Antropologia; como Agier (2015), que concebe a fronteira como um fato social, como uma condição de ser no mundo, propondo então que se faça uma antropologia na fronteira, pensando-a sempre como um rito social que atribui sentido e estabelece um laço simbólico, sendo necessário considerar os fluxos que a perpassam e percorrer os caminhos de sua construção e das suas dimensões temporais, sociais e espaciais; como Bhabba (2010) que propõe compreender os processos de subjetivação e os modos de diferenciação do discurso do estereótipo que construiu o sujeito da identificação colonial, seja ele colonizador ou colonizado; como Fanon (2008) que traz as duas dimensões do negro, sendo uma para com seu semelhante e a outra para com o branco; como Comerford (2003) e Mura (2013) que, juntos, me instigam a pensar a unidade social família em suas disputas e tensões, as construções discursivas e os códigos de convivência com maior profundidade, bem como a construção de hierarquias, concebendo o quilombo como um território de parentesco e como uma organização social.

Por fim, considerando o que coloca Oliveira (2009) quanto ao fato das técnicas de observação e de registro terem sido muito enriquecidas, as relações entre o pesquisador e seu objeto não podem mais ser descritas sob a ótica do exotismo e do estranhamento. Sendo assim, este é um estudo que se constitui em esforço pautado na reelaboração das teorias e no aperfeiçoamento dos métodos mencionados por Oliveira (2009), deslegitimando a acusação de que uma postura mais ativa e politizada dos antropólogos seria negativa para a disciplina.

Dessa forma, busquei abandonar aqui a ideia de neutralidade, passando a conceber as alianças de forma consciente e estratégica, ao tempo em que busquei enfatizar a necessidade de uma postura que, segundo Oliveira (2009), deve ser crítica e vigilante, implicando no cuidado com as escolhas e com as alianças políticas realizadas, procurando validar de forma sistemática como elas vão afetar o desenvolvimento e os resultados do trabalho, por esse motivo este é um trabalho de campo que está politicamente situado.

1. QUILOMBO: USOS HISTÓRICOS, CONVERSÃO SIMBÓLICA E RESSEMANTIZAÇÃO

Neste primeiro capítulo, apresento uma sucinta discussão que possibilita a compreensão da diversidade de concepções construídas em torno do conceito de quilombo no Brasil, ao tempo em que explico a importância de sua ressemantização, realizada pela Antropologia, sobretudo por meio de antropólogos ligados, inicialmente, ao Grupo de Trabalho denominado Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que firmou, juntamente com o Ministério Público Federal (MPF), um termo de cooperação técnica em resposta às demandas motivadas pelo dispositivo constitucional – o artigo 68⁶ - para que fosse possível embasar as ações jurídicas, bem como ultrapassar a noção de quilombo histórico que, segundo Arruti (2008), foi constantemente utilizada para deslegitimar os denominados quilombos contemporâneos, uma vez que não havia, até então, um consenso - nem mesmo por parte dos constituintes - sobre quais seriam os sujeitos de direito da categoria “remanescentes das comunidades quilombolas”, estimando-se serem poucos os agrupamentos que se adequariam à legislação vigente.

Assim, nesse primeiro capítulo, ressalto a importância e a necessidade do diálogo entre a Antropologia e a História para entendermos a dimensão dos quilombos na contemporaneidade como uma categoria em disputa, mesmo levando em consideração algumas ressalvas colocadas por Arruti (2008) na relação entre ambas às ciências, sobretudo por terem estabelecido um campo de disputas em torno da categoria quilombo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias/ADCT, no debate que girou em torno de como o plano analítico se conectaria com os planos político e normativo.

Logo, para pensar mais profundamente as questões aqui apresentadas, parto do pressuposto colocado por Arruti (2008) de que o quilombo é na verdade um objeto em aberto, devido ao seu caráter polissêmico e as variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço, um objeto passível de múltiplas adjetivações.

Dentro desse contexto, busco traçar um panorama geral das construções em torno do conceito central desse trabalho, situando-o em contextos históricos específicos para que seja possível compreender a crítica que a Antropologia promove ao artigo 68 e à categoria *remanescente*, bem como à noção de quilombo histórico, possibilitando assim o entendimento

⁶ Garante que “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

do processo de ressemantização empreendido em torno desse conceito, visando abarcar as múltiplas configurações das comunidades negras que chegam à contemporaneidade graças às diversas formas de sociabilidade, uso e ocupação de seus territórios, modos específicos de viver, construir e representar suas memórias.

Assim, o que fundamenta meu ponto de partida é a compreensão de que todo conceito é, antes de tudo, uma construção social e, assim sendo, um produto social histórico, logo, passível de revisões, alargamentos ou ressemantizações.

Nesse capítulo também apresento o contexto de autorreconhecimento e certificação de Pau d'Arco enquanto comunidade quilombola, enfatizando os conflitos e todo campo de agenciamentos em torno desse processo, assim como da criação da Associação Quilombola, dando ao leitor um panorama geral que se apresenta como essencial para que seja compreendida toda discussão que realizo nos capítulos que se seguem, discussão esta que tem como objetivos centrais compreender como a diferença social foi construída em Pau d'Arco, como essa comunidade constrói o pertencimento e a partir de que sinais diacríticos ou elementos identitários vem estabelecendo a fronteira étnica.

1.1 Mocambos e quilombos: notas introdutórias

O Brasil foi uma das primeiras nações do chamado Novo Mundo a organizar o escravismo e a última a aboli-lo. Logo, nenhum outro país teve sua história tão modelada e condicionada pela escravidão, pois, como coloca Reis e Gomes (1996), estima-se que dos africanos trazidos como escravos para a América, cerca de 40% vieram para o Brasil, assim, “aqui, não obstante o uso intensivo da mão-de-obra cativa indígena foram os africanos e seus descendentes que constituíram a força de trabalho principal durante os mais de trezentos anos de escravidão” (REIS; GOMES, 1996, p. 09).

Dentro desse contexto, cabe-nos uma observação quanto a força e a intensidade da escravidão na formação social, territorial, cultural e econômica do Brasil, sendo impossível discutir determinadas questões na atualidade sem fazer referência à mesma, principalmente no que tange aos quilombos, tanto em seu contexto histórico quanto contemporâneo, uma vez que, como afirma Costa (1998), a escravidão marcou os destinos da nossa sociedade e com uma intensidade singular marcou também a trajetória de inúmeras comunidades negras rurais que chegam ao século XXI invisibilizadas social e simbolicamente. Justamente por esse motivo, a discussão aqui proposta não pode nem deve fugir do campo da invisibilidade e da opressão, assim como do campo da resistência em seu contexto mais amplo, abarcando as

ações empreendidas por grupos de negros no Brasil, sobretudo no que concerne a multiplicidade de trajetórias e estratégias.

Igualmente, cabe ainda uma contextualização quanto aos termos utilizados inicialmente para denominar os agrupamentos negros no Brasil, pois, segundo Gomes (2015), desde as primeiras décadas da colonização, as comunidades negras ficaram conhecidas primeiramente com a denominação de mocambos e logo depois de quilombos; estes, por sua vez, eram termos da África Central, usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. Gomes (2015) explica que no século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas e seus rituais de iniciação; já mocambo, significava pau de fieira, tipo de suporte com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos. Nesse sentido, vale salientar que inúmeros estudiosos no Brasil abordaram a etimologia da palavra quilombo, com destaque para “Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Décio Freitas e por último, Kabengele Munanga” (GOMES, 2015, p. 10).

No entanto, segundo Gomes (2015), sabemos pouco sobre como os fugitivos se autodenominavam, e menos ainda por que os termos africanos mocambo e quilombo se difundiram no Brasil, diferente de outras áreas colonizadas por espanhóis, franceses, holandeses e ingleses que também receberam africanos e tiveram comunidades de fugitivos. Para Gomes (2015), existe uma explicação que faz certo sentido e seria a da disseminação dessas terminologias a partir da administração portuguesa, que se utilizava da palavra tanto para caracterizar as estratégias militares na África pré-colonial quanto as da resistência à escravidão na América portuguesa, ocorrendo que as autoridades coloniais tinham ocupado postos na Ásia e na África, e que através da circulação de agentes administrativos em várias partes do Império português pode ter havido uma tradução dos termos africanos na linguagem e na documentação.

Assim, o termo quilombo só viria aparecer no final do século XVII, pois, em geral, a terminologia usada era mocambo, principalmente na Bahia, sendo quilombo utilizado em Minas Gerais e aparecendo em Pernambuco somente a partir de 1681. Logo, “mocambos (estruturas para erguer casas) teria se transformado em quilombos (acampamentos), e tais expressões ganharam traduções transatlânticas entre o Brasil e a África, desde o século XVI” (GOMES, 2015, p. 11), sendo importante pensar o processo de transição do mocambo para o quilombo também no sentido de uma estrutura que foi se complexificando: de estruturas para erguer casas evoluiu para as casas propriamente ditas.

Igualmente, dentro desse contexto de escravidão, o quilombo sempre foi um tema que instigou o imaginário político e social do Brasil, tanto que a sua primeira definição encontra-se no corpo da legislação colonial de 1740 quando o Conselho Ultramarino o definiu como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não se achem ranchos levantados nem se achem pilões neles” (ALMEIDA, 2002, p. 47), sendo essa a definição de quilombo que vai perdurar durante Colônia e Império chegando, inclusive, ao texto da Constituição Federal de 1988, sobretudo por meio da categoria jurídica “remanescente”, fazendo alusão ao que teria sobrado do que outrora havia sido um quilombo nos termos da legislação colonial, com um caráter restritivo e limitado, tanto que indagava-se se essa categoria seria capaz de comportar a experiência de segmentos negros no Brasil.

Logo, caminhando na direção da proposta colocada inicialmente para este capítulo, irei abordar de maneira cronológica as construções em torno do conceito de quilombo nos diferentes períodos históricos do Brasil. No entanto, esclareço que situá-lo na história não significa abdicar de seu sentido na contemporaneidade, sobretudo porque a ciência antropológica tem demonstrado que a perspectiva tradicional do quilombo deve ser repensada, levando em consideração a amplitude desse fenômeno.

Dessa forma, a proposta se alarga no sentido de abarcar as diversas ações empreendidas por esses grupos sociais para fazerem frente aos antagonismos presentes ao longo de suas trajetórias, implicando romper com a concepção de resistência centrada apenas na fuga e no dualismo geográfico (oposição à plantation e fora dos limites físicos) ou mesmo na oposição entre “civilização” e “natureza”, pois como menciona Almeida (2002), o quilombo nem sempre esteve fora dos limites das fazendas, como no caso de Frechal no Maranhão, em que o quilombo estava a 100 metros da casa-grande, ou seja, na própria senzala, pois se tratava de famílias de escravos que mantinham uma forte autonomia em relação ao controle da produção pelo proprietário que não era mais o organizador absoluto da produção, havendo registros de que nos períodos de declínio dos preços do algodão no século XIX, a produção de farinha em algumas regiões aumentava, podendo-se apreender que essas famílias de escravos produziam outros produtos alimentares como farinha e arroz e colocavam no mercado de forma autônoma.

Dessa forma, as reflexões aqui empreendidas visam sair do modelo monolítico e da dicotomia da resistência *versus* dominação, considerando os contextos e as múltiplas formas de ocupação e uso do território, as negociações e as organizações sociais, econômicas e políticas dos quilombolas; desvendando esse leque ainda em muitos aspectos fechado na história, sobretudo porque segundo Gomes (2015), mais interessada em analisar os grandes

quilombos, a historiografia da escravidão deu pouca atenção aos pequenos grupos que se incrustavam nos morros e nas encostas das cidades e, nesse caso, nas próprias fazendas.

Logo, o que há de fato no debate que irei travar aqui quanto ao quilombo histórico é justamente a crítica que tem sido feita pela Antropologia a essa noção tradicional amplamente utilizada no contexto do art. 68 para deslegitimar os agrupamentos negros rurais, ou, nos termos colocados por Almeida (2002), as terras de preto, sendo essa uma expressão nativa e não uma denominação importada historicamente e reutilizada, como coloca O'Dwyer (2002).

1.2 Colônia e Império: o caráter opressivo e fossilizador

No Brasil há diferentes variações acerca do significado de quilombo, tornando este um conceito bastante ambíguo, pois os quilombos ficaram famosos na literatura por sua destruição. Escritores, tanto da Colônia quanto do Império, destacaram-se por relatar as expedições realizadas com um único objetivo, destruí-los, bem como por descrever o imaginário social em relação a estes. Tal assertiva explica o principal motivo pelo qual o conceito ficou congelado, ao tempo em que nos impediu, até determinado momento, de conhecer de fato a realidade e a multiplicidade dos quilombos no Brasil, uma vez que estávamos presos aos relatos escritos, e em sua maioria produzidos por membros das forças repressoras, viajantes, membros da administração civil e forças civis militarizadas.

Por outro lado, a diferença da definição de quilombo da Colônia para o Império está relacionada apenas ao quantitativo de negros fugidos, conforme nos explica Almeida (2002), ao mencionar que na colônia essa definição fazia referência a cinco ou mais, já no período imperial eles apenas reduziram de cinco para três ou dois, indicando aí um acirramento da questão ou um maior potencial de perigo que os negros representavam, garantindo, segundo Arruti (2008), que um mesmo instrumento repressivo abarcasse o maior número de situações. Mantendo, portanto, os mesmos elementos definidores de quilombo:

A fuga, a quantidade mínima de fugitivos, a localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, o rancho como moradia habitual e o pilão como símbolo de autoconsumo, ou seja, da sua capacidade de reprodução ou subsistência, o responsável por transformar o arroz colhido em alimento (ALMEIDA, 2002, p. 48).

No entanto, para discutirmos mais profundamente esses elementos definidores, é necessário antes compreender as visões construídas sobre os quilombos durante a Colônia e o Império, adentrando os relatos e discussões dos escritores que aí se destacaram. Inicialmente,

na Colônia, contamos com os escritos do historiador, filólogo e poeta Gaspar van Barleu, segundo Fiabani (2005), escolhido por Maurício de Nassau para escrever a história de seus feitos nos oito anos que administrou o Brasil holandês, presenciando, dessa forma, a consolidação do escravismo no Brasil, sendo um dos primeiros autores a registrar algo sobre os trabalhadores escravizados nesta terra, a exemplo dos relatos sobre a presença de dois quilombos ou de duas confederações de quilombo: os Palmares grandes e os Palmares pequenos, como sendo povoações e comunidades de negros. Sendo um profundo apoiador das expedições contra o quilombo dos Palmares, Barleu via os quilombolas como salteadores ligados a uma sociedade de latrocínios e rapinas, além de vagabundos, colocando ainda o africano como inferior e incapaz, sendo esta a visão predominante na sociedade escravista da época. Logo, o quilombo era concebido como algo extremamente nocivo e, dessa forma, “Gaspar Barleu acabava por justificar os feitos das forças repressoras ao atribuir aos quilombos tais adjetivos, principalmente porque era defensor da escravidão e acreditava que esta era necessária para o sucesso da monocultura açucareira” (FIABANI, 2005, p. 39).

Outrossim, essa visão de Gaspar Barleu significava, sobretudo, o olhar do holandês sobre o Brasil colonial, colocando o quilombo dos Palmares como um problema num período em que portugueses e holandeses se digladiavam para tomar a capitania de Pernambuco, da qual Alagoas era a parte sul⁷.

Fiabani (2005) traz a leitura de outro autor do Brasil colônia que se destacou neste tema, trata-se de Sebastião da Rocha Pita, um historiador baiano de família nobre, que escreveu a História da América Portuguesa, de 1730, e que era um apoiador incondicional da escravidão, demonstrando seu apreço pelos feitos dos portugueses contra os quilombolas e sua antipatia pelo negro escravizado, além de se colocar a favor dos castigos, considerados por ele como capazes de transformar um bruto em bom trabalhador; qualificava os negros que fugiam como preguiçosos e inimigos do trabalho, ao tempo em que enfatizava o fato de os negros fugirem não pela tirania de seus senhores, mas por desejarem viver isentos de qualquer forma de domínio, preferindo, em suas palavras, viverem entre as feras e serem livres a serem cativos nas fazendas.

Segundo Fiabani (2005), Rocha Pita foi ainda o primeiro escritor a fazer referência ao intercâmbio entre os quilombolas e a sociedade escravista, mas, para ele, isso ocorria apenas pelo medo que a sociedade possuía destes, e não devido à existência de interesses

⁷ Cabe mencionar o recente achado arqueológico do forte Bass, holandês, datado de século XVII, na Ilha dos Guedes, em Porto Calvo/AL, que está lançando novas luzes sobre a história da ocupação holandesa em Alagoas. O forte está sendo escavado pela equipe do arqueólogo Marcos Albuquerque com o apoio do Iphan/AL.

mútuos. Assim, é interessante observarmos que Rocha Pita, ao mencionar pela primeira vez as relações entre aquilombados e membros da sociedade escravista, estava de certa forma enfatizando as complexas relações estabelecidas e, em certa medida, quebrando com a ideia de isolamento que, como veremos, foi profundamente associada aos quilombos, funcionando como um elemento definidor destes.

Essas relações, enfatizadas por Rocha Pita, permitem ainda uma reflexão que caminha na direção da temporalidade do quilombo, implicando apreender que o mesmo viveu tempo suficiente para se constituir enquanto uma organização social que foi estabelecendo relações com o seu entorno, relações motivadas por interesses diversos. A respeito de tal reflexão, chamo a atenção para o que Gomes (2015) coloca quanto ao fato da primeira referência feita a Palmares datar de 1597 com o nome de mocambos de Palmares e já nas primeiras décadas do século XVII o mesmo contar com milhares de habitantes, visto que as primeiras gerações começaram a nascer ali, e que com uma população cada vez mais numerosa, aumentava o cultivo de feijão, batata, mandioca, milho, banana, legumes e de uma espécie de melão produzido com a cana-de-açúcar que plantavam, além de colherem frutos, ervas, raízes e plantas silvestres e de extraírem óleo que era utilizado na iluminação dos mocambos; sendo a economia de Palmares vigorosa, possibilitando excedente e facilitando trocas mercantis, como farinha de mandioca, vinho de palma, manteiga e outros produtos que eram trocados por armas de fogo, pólvora, tecidos e sal num comércio que alcançava lavradores, pequenos sitiantes e taberneiros, preocupando autoridades, sobretudo pelo fato dos moradores darem proteção e fazerem várias expedições contra Palmares fracassarem, somando-se a isso, ainda se tinha notícia de que alguns brancos frequentavam o quilombo; narrativas que evidenciam a antiguidade do fenômeno quilombola que se mostra no estabelecimento de complexas relações.

Rocha Pita foi de fato um apoiador da escravidão e enalteceu veementemente a repressão aos quilombos, relatando ainda todo o evento de destruição de Palmares, bem como os danos que o grande quilombo causou, de que nos fala Lara (1996) quando faz referência a um trecho do livro de Pita, *História da América Portuguesa*, dizendo que:

Podemos encontrar 26 parágrafos que falam da “guerra [...] aos negros dos Palmares”. O relato é até bastante objetivo, dando “notícia da condição e princípio daqueles inimigos, da origem do povo ou república que estabeleceram, das leis com que se governaram, e dos danos que pelo curso de mais de sessenta anos nos fizeram nas vilas e dos males que causaram aos seus habitantes”. (LARA, 1996, p. 81).

No entanto, segundo Lara (1996), a maior parte do texto é dedicada às iniciativas que levaram ao fim de Palmares, tão necessário para a sociedade escravista daquela época. Ressalta ainda que Rocha Pita deu muita ênfase à sua destruição e questiona o motivo pelo qual se registrou tal história, ao invés de adotarem a prática costumeira do silêncio, tentando apagar da memória tal episódio. A respeito disso, afirma que o próprio Rocha Pita deixa pistas para uma primeira resposta, quando considera que:

O objeto de seu relato não é propriamente Palmares, mas a empresa “tão difícil” da sua extinção, empreendida “com valor” e conseguida “com fortuna” por Caetano de Melo de Castro. Como “das mais áruas empresas se colhem os aplausos maiores”. (LARA, 1996, p. 82)

Assim, fica claro que Rocha Pita na verdade deu ênfase à destruição de Palmares para enaltecer as forças repressoras, demonstrando a eficiência das forças coloniais sobre seus inimigos. Logo, Palmares entrou para a história porque foi difícil de ser vencido, onde “a glória dessa vitória tornou-se, por isso, significativa para o olhar senhorial e metropolitano” (LARA, 1996, p. 83).

Os dois escritores que se destacaram na Colônia quando se trata de quilombo - Sebastião da Rocha Pita e Gaspar Barleu - defenderam com afinco a escravidão e atacaram qualquer forma de aversão à mesma, propagando em seus escritos visões demasiadamente negativas sobre os quilombolas, principalmente no que diz respeito aos termos atribuídos a estes, tais como ladrões, vagabundos e perigosos.

É interessante refletirmos sobre as visões construídas no período colonial porque é justamente a ideia de vagabundagem utilizada desde o princípio por estes escritores que vai inserir os quilombos num contexto fora do mundo da produção e perpetuar um imaginário social sobre os mesmos, calcado na vadiagem, contrariando o simbolismo de um dos elementos definidores, o pilão, que, segundo Almeida (2002), traduz a esfera do autoconsumo e contribui para explicar tanto as relações do grupo com os comerciantes que atuavam nos mercados rurais quanto a sua contradição com a grande plantação monocultora, alegando ainda que foram essas transações que ajudaram a consolidar suas fronteiras físicas.

No contexto do Império, mais autores se destacaram em relação à literatura referente aos quilombos, como Heinrich Handelmann, um historiador alemão que, segundo Fiabani (2005), expressou significativamente sua visão europeia de sociedade e de homem superior, além de enfatizar seus ideais racistas, tanto ao desqualificar o homem livre brasileiro na figura do caboclo que, segundo ele, mantinha uma relação de posse precária com a terra, por se

inserir fragilmente na sociedade mercantil quando comparado ao camponês europeu a quem ele denominou de colono; quanto ao afirmar que o caboclo possuía um regime de trabalho voltado para a economia de subsistência, que era preguiçoso e não dado ao trabalho, e que todos os africanos e mestiços de todas as raças com negros estariam condenados à escravidão; ao afirmar que para o futuro se deveria pensar a maldição da escravidão humana apenas sobre a raça africana, contudo, quando o sangue de outra raça, índia ou europeia, se misturava com a africana, logo ficava o mestiço sob o jugo da escravidão. No que diz respeito aos quilombos, considerou-os como uma desagradável e temida vizinhança, especialmente para os fazendeiros, uma vez que roubavam e danificavam plantações.

Em suma, Fiabani (2005) esclarece que Handelmann definia o quilombo como um enclave, sobretudo, por causar prejuízos materiais aos proprietários e ter um efeito psicológico sobre os cativos; via-os como uma microsociedade alternativa à escravidão e, por isso mesmo, deu ênfase à destruição do quilombo dos Palmares para a sobrevivência da sociedade escravista.

Ainda no Império, destacou-se Agostinho Perdigão Malheiro - advogado, nascido em Minas Gerais, autor do livro *Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico e social* - que sugeriu a superação da escravidão de forma lenta já que para o mesmo “declarar desde logo livres todos os escravos existentes no Brasil é solução absolutamente inadmissível” (MALHEIRO, 2005, p.58), pois traria a desorganização do trabalho e atacaria a produção mais importante, bem como, a fonte de riqueza da sociedade vigente.

Assim, Malheiro sugeriu atacar o problema da escravidão na raiz, logo, “para se obter a extinção completa da escravidão é preciso atacá-la no seu reduto, que entre nós não é hoje senão o nascimento” (MALHEIRO, 2005, p. 60). Nesse contexto, a sugestão era ir libertando os filhos dos escravizados nascidos de determinada data em diante, pois, para ele, a fuga era inerente à escravidão e enquanto esta existisse, existiriam também os quilombos, e estes configuravam um perigo eminente à sociedade escravista. Assim, para Malheiro, quilombo era claramente sinônimo de perigo.

Essas visões de Handelmann e de Malheiro podem ser melhor compreendidas a partir do que coloca Gomes (2015) quanto ao fato das fugas serem o que certamente mais causava preocupação aos fazendeiros, pois cativos desertores diminuía a força de trabalho; além disso, quilombos na vizinhança funcionavam como polo de atração para mais escapadas, pois não era difícil que habitantes de quilombos de recente formação se agrupassem para atacar fazendas e engenhos, arregimentando mais escravos. Dessa forma, configuravam-se como sinônimos de transgressão à ordem escravista.

Pensando mais profundamente as visões construídas nos contextos colonial e imperial, enfatizo aqui a ideia de vadiagem atrelada a esses grupos, que repercute diretamente na negação das áreas de cultivos e demais benfeitorias quilombolas onde, segundo Almeida (2002), o discurso jurídico buscou deslegitimá-los, classificando-os como agrupamentos de vadios que negam o trabalho, quando, na verdade, suas edificações e áreas de cultivos, como no caso do quilombo Limoeiro, foram consideradas necessárias para construir as colônias que abrigavam famílias de migrantes cearenses fugidos da seca de 1877, contribuindo consideravelmente para a continuidade da condição camponesa, fato que evidencia o reconhecimento do quilombo como unidade produtiva. No entanto, mesmo com copiosa documentação que enfatiza as áreas de cultivo e demais benfeitorias quilombolas nos registros oficiais, muitas vezes a roça não vai aparecer no discurso jurídico como elemento característico desses grupos.

Gomes (2015), ao evidenciar a face camponesa quilombola que se ampliava e se articulava diferentemente em regiões, contextos e períodos diversos - embora sejam esparsas as fontes detalhadas sobre a vida interna nos quilombos - nos fala de certos indícios que apontam para excedentes econômicos que favoreciam as trocas mercantis. Ao fazer menção ao quilombo Barba Negra, no Rio Grande do Sul, Gomes (idem) relata que foram encontradas ali muitas lavouras de feijão e de milho; assim como em Minas Gerais, ainda no século XVIII, existem evidências de agricultura, saques e mineração na economia dos quilombos. Numa expedição contra os quilombos no Paranaíba foram encontradas abundantes lavouras de alimentos e, em Pitangui, descobriram roças de milho, de feijão e de algodão, além de inúmeras frutas (GOMES, 2015, p. 23).

Tal assertiva dialoga com o que coloca Almeida (2002) quanto aos relatos militares de algumas campanhas bélicas na segunda metade do século XIX, onde os quilombos foram considerados como presa de guerra. Ainda dentro desse contexto de um campesinato negro, Gomes (2015), ao citar a crônica escassez de alimentos nas capitânicas na Bahia, Minas Gerais e várias partes da Amazônia, alega que se conseguia farinha nos mocambos; portanto, destruí-los - para além da captura dos fugitivos - significava também a possibilidade de confiscar toda sua produção agrícola. Nesse contexto de perseguição e de destruição cabe ressaltar, no caso da então Capitania de Pernambuco, que o quilombo dos Palmares estava situado numa região de terras que sempre foram consideradas férteis devido à proximidade com o rio Mundaú, sendo conveniente para a administração colonial a sua destruição.

Almeida (2002) ainda nos fala de registros realizados por Perdigão Malheiro referentes aos escravos fugidos e agrupados em mocambos que intercambiavam produtos e

que no caso brasileiro raramente se encontrava o escravo individualizado, e sim famílias de escravos, algo para o qual Almeida (2002) nos chama atenção no sentido de compreender a existência da unidade familiar, baseada no trabalho e em formas de cooperação simples entre diferentes famílias, produzindo para o consumo próprio e para circuitos de mercado.

Essa ênfase que recai sobre a família é fundamental, uma vez que para justificar durante muito tempo a necessidade de destruição dos quilombos, falava-se muito em bandidos e em assassinos, dentre outros tantos adjetivos de cunho negativo, mas nunca em famílias, tampouco na existência e no papel desempenhado pelas mulheres, sugerindo sua ausência ou menor importância. Assim, para Gomes (2015), é preciso ter em mente que aqueles que descreveram os quilombos o faziam para justificar a necessidade de sua destruição, não cabendo espaço para narrativas sobre a dimensão familiar que encerravam, mas que devido à mobilidade dos quilombos não é muito difícil imaginar o papel da mulher diante dos ataques, pois certos mitos e narrativas da memória revelam as funções das mulheres, cabendo a elas, por exemplo, esconder o máximo de grãos na cabeça – entre penteados – e escapar para as matas, o mais longe possível. Assim, a economia de um quilombo atacado era reconstruída a partir desses grãos (GOMES, 2015, p. 39).

Logo, percebe-se um deslocamento no conceito de quilombo quando comparado às visões construídas no contexto da Colônia e do Império, sobretudo quando o mesmo passa a ser identificado como um sistema econômico de unidades familiares, contrariando as formas escravistas de produção, além de estarem totalmente inseridos no mundo do trabalho e completamente distantes da noção de isolamento geográfico, o que fica claro quando se compreende todo o processo de comercialização da produção que acarreta no processo de formação de fronteiras, ou ainda quando Almeida (2002) se refere ao já citado caso do quilombo de Frechal, no Estado do Maranhão, cabendo ressaltar, ainda, que inúmeros trabalhos a respeito de comunidades negras, com origem mais especificamente relacionada à escravidão, têm demonstrado que a economia interna desses grupos está longe de representar um aspecto isolado em relação às economias da Colônia e do Império.

Ainda contrariando a ideia de isolamento, exposto na definição do Conselho Ultramarino, bem como de outros autores, existiu paralelamente à formação do aparato de perseguição aos escravos fugitivos uma rede de informações de que nos fala Reis e Gomes (2006) quando tratam das comunidades de senzalas e de suas relações com escravos em fuga e mesmo com quilombolas, até com comerciantes locais, estes últimos, por sua vez, tinham grande interesse na manutenção desses grupos porque lucravam com as trocas de produtos agrícolas por outros que não eram produzidos no interior dos quilombos. Almeida (2002), ao

fazer menção aos historiadores econômicos, revela que em momentos de elevação de preço do algodão ou da cana-de-açúcar, para o senhor compensava assegurar a alimentação do escravo por vias externas, ou seja, comprando a produção alimentar do campesinato periférico à grande plantação e dos comerciantes que transacionavam inclusive com quilombolas.

Gomes (2015) ainda reitera que os quilombos nunca estiveram isolados, que mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial que incluíam taberneiros, lavradores, faiscaidores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates, quitandeiras e escravos livres, e que essas trocas se constituíam em experiências que os conectavam à sociedade escravista - tanto a que reprimia, quanto a que acobertava os quilombolas e suas práticas -, afirmando que em Minas Gerais, por exemplo, se falava abertamente das alianças dos quilombolas com os escravos nas senzalas, acusados de roubarem e repartirem os mantimentos dos paióis de seus senhores, pois existia uma forte comunicação dos cativos nas fazendas que avisavam da preparação e do movimento de repressão aos habitantes dos mocambos.

Ainda a respeito da grande rede de relações estabelecidas nos mais diferentes contextos, níveis e situações, vale recordar a passagem marcante da narrativa do senhor Estanislau, do quilombo Jamary dos Pretos, que, segundo O'Dwyer (2002), narra as vezes em que seu pai cruzou com mocambeiros que vinham até as fazendas buscar gente para fugir e obter coisas como sal, ferramentas, pólvora e outros gêneros que não conseguiam tirar da mata e que seu pai os ajudava a carregar; estes, por sua vez, diziam a seguinte expressão para que o silêncio fosse respeitado e a perseguição por parte dos brancos evitada: “Zoio-olhou-boca-calou, Zoiou-Mocambaiou”.

Nesse sentido, pode-se perceber nitidamente que as visões que prevaleceram sobre os quilombos ao longo da história foram demasiadamente negativas e reduzidas, sendo necessário ressaltar que em sua grande maioria faziam referência a Palmares, o grande quilombo. Todavia, cabe-nos uma observação importante no tocante a Palmares, este se tornou o centro das atenções por ter sido o maior dentre todos os quilombos, mas não pode ser tomado como modelo único e geral para nos referirmos aos demais, uma vez que os quilombos foram e são plurais e constituem, nos termos colocados por Almeida (2002), uma constelação de noções operacionais que requerem uma leitura crítica e, sobretudo, na atualidade, uma reinterpretação jurídica.

Mesmo diante de tais considerações, é lamentável constatar que a existência dos quilombos na história do Brasil se deu a partir das narrativas de sua destruição já que, segundo Teixeira (2008), os modos de vida e de produção desenvolvidos por esses grupos

fugiam aos padrões europeus de civilização. Sendo assim, dentro de todo um contexto de dominação, estes não teriam uma significação histórica na formação da sociedade brasileira e, conseqüentemente, não teriam por que entrar para história.

Assim, é preciso concordar com Souza (2012) quando afirma que todo esse aparato repressivo existente no Brasil Colônia e Império marcou o peso das estratégias organizativas de resistência dos povos negros para se manterem vivos.

Por fim, as visões que marcaram a colônia e o império tiveram como principal característica a de fossilizar o conceito de quilombo, pois, conforme cita Almeida (2002), quase todos os autores consultados, do presente ou do passado, desde Perdigão Malheiro até os recentes trabalhos como os de Clóvis Moura (1996), trabalhavam com o mesmo conceito jurídico-formal de *quilombo*, um conceito que ficou, por assim dizer, congelado, influenciando toda uma geração de estudiosos da questão quilombola até meados dos anos 70, como Artur Ramos (1953) e Edison Carneiro (1957), que possuíam um traço comum: atribuir aos quilombos um tempo histórico já ultrapassado, cristalizando sua existência apenas ao tempo em que vigorou a escravidão.

1.3 O contexto da República: da resistência ao caráter restritivo do art. 68

Na República, segundo Arruti (2008), o termo quilombo não desaparece, mas sofre as mais radicais ressemantizações, quando deixa de ser usado pela ordem repressiva para tornar-se metáfora nos discursos políticos, como signo de resistência, migrando de um sentido de desqualificação e de repressão de modalidades alternativas – como na Colônia e no Império - para começar a inspirar e simbolizar mobilizações políticas no cenário nacional.

Sendo assim, na República, o termo sofre uma primeira ressemantização e alguns estudiosos ganham destaque como Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Arthur Ramos que, segundo Reis e Gomes (1996), adiantaram interpretações com um viés culturalista, o que significa dizer que para essa corrente de pensamento, a organização dos quilombos era interpretada como um fenômeno contra-aculturativo, ou seja, uma resistência aos padrões de aculturação impostos pelos europeus.

Arruti (2006) observa que esse viés culturalista surgiu ainda em 1905, quando Nina Rodrigues pela primeira vez caracterizou Palmares como uma forma de persistência da África no Brasil, significando dizer que essa vertente tinha como tema central a persistência da cultura africana, defendendo que os quilombos são, ou buscam ser, reproduções do modo de vida africano, ou que constituem criações mais ou menos originais e propriamente

americanas, ou que sua organização social e suas estruturas de poder reproduzem aquelas dos Estados africanos, operando como um meio de resistência cultural, sendo este o primeiro plano de ressemantização dessa categoria.

O segundo plano de ressemantização se dá pela vinculação à resistência política (Arruti, 2008), servindo de modelo para pensar a relação entre classes populares e dominantes que estrutura-se por volta dos anos 50 com a ascensão dos movimentos de esquerda e a difusão do marxismo. Surgem aí os trabalhos de Clóvis Moura e Décio Freitas com foco nos quilombos e revoltas escravas, enfatizando o poder da agência escrava, que coloca os quilombos dentro de uma perspectiva histórica de resistência política, como uma forma superior de luta contra a escravidão (ARRUTI, idem, p. 320).

O terceiro plano agrega a perspectiva cultural à política e elege o quilombo como símbolo da resistência negra. Destacam-se aí as publicações de Abdias do Nascimento, a instituição do dia 20 de novembro (em que se registra a morte de Zumbi dos Palmares) como data alternativa ao 13 de maio, além da exigência da inserção da história do negro e do Quilombo de Palmares, nos livros didáticos, bem como a ampliação de seu sentido em 1980, por parte de Abdias do Nascimento, que passa a denominá-lo como reunião fraterna e livre, pautada na solidariedade, convivência e comunhão fraternal, lançando esse ideal por meio de um manifesto político e intelectual denominado “Quilombismo” (ARRUTI, 2008, p. 320).

Diante disso, multiplicam-se os usos da interpretação desse conceito nas mais variadas manifestações populares e, segundo Arruti (2008), um exemplo paradigmático da importância dessa ressemantização pode ser percebida na realização da Missa dos Quilombos no dia 20 de novembro de 1981, em Recife, considerada como um marco do revisionismo histórico da Igreja no Brasil; outro exemplo considerável da força dessa ressemantização foi o tombamento, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, do Terreiro de Candomblé da Casa Branca, em Salvador/BA e também da Serra da Barriga, localizada em União dos Palmares/AL, configurando-os como Monumentos Negros nacionais. Vale ressaltar que essa política de patrimonialização dos Monumentos Negros emerge no bojo das mobilizações políticas que marcaram o fim do regime militar no Brasil e, conseqüentemente, no solo fértil para a Constituinte de 1988. Mobilizações estas que não ficaram circunscritas apenas a esse período, mas se estenderam ao longo de todo o regime militar, onde o segmento afro-brasileiro participou ativamente das formas de resistência empreendidas contra o regime.

No entanto, segundo Fiabani (2005), foi nos anos finais do regime militar que a vanguarda da comunidade afrodescendente brasileira apresentou parte de suas reivindicações específicas, processo no qual resultou a formação do Movimento Negro Unificado. Assim,

vale refletir que esses processos de patrimonialização, segundo Gonçalves (2009), nos mostram que o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar, ele também é bom para agir, constituindo-se como uma categoria que faz a mediação entre passado e presente e entre outras oposições - como a de brancos e negros -, levando à compreensão de que o patrimônio não existe apenas para representar ideias, valores abstratos ou para ser contemplado, mas também para fazer agir politicamente, como no caso do Terreiro da Casa Branca, tombado em 1984, sendo a primeira vez que a tradição afro-brasileira obteve o reconhecimento oficial do Estado Nacional e, em seguida, em 1985, com o Parque Memorial Quilombo dos Palmares alçado à condição de patrimônio nacional.

Dentro desse contexto republicano temos a metáfora do quilombo nos discursos políticos como signo de resistência, sobretudo de resistência cultural e de resistência política, por meio de uma interpretação classista do mesmo. Assim, nos planos das ressemantizações empreendidos na República, o primeiro significado corresponde à resistência cultural, a segunda, à resistência política e a terceira, para Arruti (2008), vem operada pelo movimento negro que elege o quilombo como ícone da resistência negra no Brasil e que às vésperas da comemoração do primeiro centenário da abolição da escravidão que ocorreria em 1988, passa a denunciar a marginalização social imposta aos ex-escravos no período do pós-abolição, enfatizando que a liberdade não havia sido concedida, mas sim conquistada, passando a levantar questões que iam de encontro à democracia racial e às discussões sobre o racismo na sociedade brasileira.

Segundo Mello (2012), na década de 1980, na esteira das grandes mobilizações contra o regime autoritário e das discussões da promulgação da nova Constituição, diversos encontros, seminários e congressos trataram das condições de vida das populações negras no Brasil, no passado e no presente, e no que concerne ao acesso à terra, tendo sido realizados eventos entre os anos de 1983 e 1989 no Maranhão e no Pará, estados onde surgiram as primeiras entidades de comunidades negras rurais.

Igualmente, é justamente dentro desse contexto que se pensa o artigo 68 da Constituição Federal de 1988, com uma formulação que Arruti (2008) denomina como “amputada”, devido à forma improvisada de sua elaboração, ao tempo em que havia um acordo em torno da ideia de que o referido artigo deveria funcionar como uma reparação aos danos causados pela escravidão, e por sua abolição sem nenhum tipo de compensação, muito menos o direito à terra. Vale frisar, ainda, que essas dúvidas quanto ao referido dispositivo constitucional também permeavam a militância negra que, para Arruti (2008), apesar de não possuir nenhuma certeza quanto ao mesmo, sabia que ele estava ligado às conversões

simbólicas do termo quilombo e à necessidade de canalizar políticas compensatórias, o que, para Mello (2012), implica dizer que as apropriações do termo quilombo, como símbolo de resistência negra, principalmente entre 1970 e 1980, reavivaram um fenômeno histórico passado para congregar esforços no presente e articular expectativas quanto ao futuro, o que torna inegável o fato de que as referências aos quilombos foram uma das formas pelas quais as percepções sobre as desigualdades raciais e sobre a necessidade de políticas compensatórias foram canalizadas.

Mas, a partir desse contexto, para Arruti (2008), tudo estava em discussão, e o texto do artigo estaria submetido a questionamentos em relação a dois pontos centrais: em torno do direito que seria reconhecido e em torno da historicidade do sujeito desse direito. No tocante ao primeiro ponto, o debate oscilou em aproximar as terras dos remanescentes de quilombos ora das terras indígenas (reconhecimento apenas da posse), ora de uma espécie de usucapião especial (necessidade de um tempo mínimo de ocupação), ora, finalmente, do modelo de patrimônio (quando se propunha apenas ao tombamento das terras). Já em relação ao segundo ponto, o debate buscava definir quem eram os sujeitos de direito constitucional relacionados à explícita historicidade do termo quilombo quando se falava das “terras das comunidades negras remanescentes dos antigos quilombos”.

No entanto, Arruti (2008) esclarece que o texto da Constituição Federal foi aprovado em uma redação sucinta, que não avançou sobre os debates realizados, resultando em uma falta de explicitação dos critérios que definiriam estes sujeitos, além de abrir espaço para interpretações que insistiam em não reconhecer o caráter coletivo do novo dispositivo.

Outra questão importante que se alinha diretamente às discussões e imprecisões do art. 68, diz respeito ao uso do termo remanescente para se referir aos quilombos contemporâneos, contudo, concordamos com Leite (2000) que a expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” é tributária não somente dos pleitos por títulos fundiários, mas de uma discussão mais ampla travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta antirracista, trazendo o quilombo novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma “dívida” que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão, e não exclusivamente para falar em propriedade fundiária.

Arruti (2006), ao problematizar o uso do termo remanescente, esclarece que é significativo que o termo escolhido pelos legisladores na formulação do artigo 68 tenha sido o mesmo utilizado para descrever a situação das comunidades indígenas do Nordeste, indicando que não passa de meros rearranjos classificatórios, utilizados pelos agentes políticos,

administrativos e judiciais para a posição análoga e quem sabe homóloga que essas questões ocupam frente a agências estatais, bem como, a necessidade de torná-los nomeáveis, visíveis e aceitáveis juridicamente, mesmo que este termo forme uma categoria histórica, sociológica e judicial obscura por se remeter a uma herança cultural em extinção ou mesmo degradada, como aparece no caso dos povos indígenas em seu processo de continuidade e de descontinuidade com o passado. No entanto, Arruti (idem) explica que se trata, sobretudo, de reconhecer nesses grupos, até então marginalizados, um valor cultural absolutamente novo, pois apesar das divergências o termo traz uma positividade quando faz referência aos grupos que “estejam ocupando suas terras”, logo, ao serem identificadas como remanescentes essas comunidades passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, evocando uma história e junto com ela a construção e a afirmação de uma identidade.

Por outro lado, para Arruti (2008), a largueza do arco de situações concretas a que tal definição deu ensejo está apenas começando a ser revelada por uma historiografia recente e de grande capacidade de renovação, onde, ao lado do modelo típico do quilombo como Estado Africano no Brasil, vão emergindo situações diferentes e que abarcam desde os pequenos grupos nômades que viviam do assalto às senzalas, os grupos extrativistas, até os pequenos produtores de alimentos que habitavam a periferia das cidades e realizavam transações comerciais sistemáticas com os comerciantes urbanos.

Logo, o conceito de quilombo foi sendo reapropriado pelas lutas dos movimentos negros do século XX e colocado em pauta na Assembleia Constituinte em 1988. Assim sendo, “trata-se de uma construção exógena às comunidades, sendo ressemantizada pelos sujeitos tanto individualmente quanto coletivamente” (SOUZA, 2012, p. 161).

Dessa forma, levando em consideração os usos históricos do quilombo e as imprecisões que marcaram a elaboração do art. 68, é preciso caminhar na direção colocada por Almeida (2002), de que é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão congeladas e que funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura.

1.4 A emergência dos quilombos enquanto grupos étnicos

Lindoso (2011) coloca que quando se lê na história a palavra quilombo, ela expressa uma denúncia e também um direito, pois mostra que após a abolição da escravidão o Estado

brasileiro não apresentou nenhuma proposta que reparasse os danos históricos pela vida em cativeiro e pelo trabalho forçado, assim como nenhuma condição que os permitissem ter acesso às terras nas quais trabalharam e produziram suas vidas, sendo esta negligência a responsável pela marginalização e pela destituição da cidadania do povo negro e, neste caso, dos quilombolas.

Igualmente, no contexto das demandas colocadas no âmbito do art. 68, segundo Almeida (2002), tornou-se necessário perguntar: qual o esquema interpretativo disponível e apropriado para dar conta dessa contingência histórica e sociológica? Qual o conceito de quilombo que estava em jogo? Pois existia, nesse dispositivo constitucional, uma moldura de passadismo e dubiedades, rompendo com a ideia de monumentalidade e de sítio arqueológico que dominara o universo ideológico dos legisladores.

Nesse contexto, vale ressaltar que os primeiros estudos antropológicos sobre comunidades negras rurais haviam surgido ainda na década de 80 e parte deles, segundo Arruti (2008), levantou a polêmica quanto à tendência em projetar sobre tais comunidades a metáfora do quilombo histórico e essa busca por africanidades no Brasil. Surge também, entre os anos 70 e 80 a categoria comunidades negras incrustadas, pensada por Vogt e Fry (1996), categoria que servia para evitar as noções de *isolados negros* e mesmo *quilombos*, consideradas por esses autores, segundo Melo (2012), como inadequadas, mesmo que ainda se trabalhasse com a hipótese de que os agrupamentos em estudo seriam resíduos de antigos quilombos que se preservaram graças ao isolamento.

Segundo Mello (2012), os estudos referentes às comunidades negras rurais passaram a receber maior atenção a partir da década de 70, com destaque para os estudos desenvolvidos na USP sobre o negro em condição de vida rural, bem como os estudos de Fry e Vogt (1996) motivados pela descoberta de um bairro rural chamado Cafundó, que interligou as cosmologias e os africanismos ligados às relações sociais e não a uma procedência africana exclusiva, enfatizando que, por mais africanas que fossem em sua origem histórica, eram ao mesmo tempo brasileiras. Mello (2012) menciona ainda o trabalho de Brandão (1977) sobre uma comunidade de camponeses negros, priorizando em seu estudo a investigação da organização social, de seus rituais e das relações Interétnicas entre pretos e brancos, baseando-se nas formulações de Barth e de Oliveira acerca da etnicidade; além das pesquisas de Soares (1981) sobre o campesinato e a identidade, se distanciando das pesquisas realizadas na USP. Igualmente, abro um parêntese para citar os estudos da UNESCO no Brasil sobre as

relações raciais a partir dos anos 50, que marcou o esforço de uma geração de intelectuais que se debruçaram sobre a problemática marcada pela escravidão⁸.

Melo (2012) explica que outros autores se destacaram utilizando o conceito de bairro rural, como Antônio Cândido e Maria Isaura Pereira Queiroz, analisando a configuração dos grupos como expressão comunitária e seus eventuais níveis de especificidades enquanto grupo negro; e autores, como Queiroz (1983), que se interessou por uma antropologia econômica enfatizando a estrutura social e os processos produtivos; ou mesmo Bandeira (1988), enveredando pela reelaboração da identidade étnica sob o impacto capitalista; além de Gusmão (1990) que privilegiou os movimentos sociais no campo e sua relação com o campesinato brasileiro a partir da condição de grupo étnico.

Igualmente, para Mello (2012), deve-se reconhecer a existência do fator étnico em maior ou menor grau nos estudos mencionados, sobretudo por terem tais estudos levado em consideração a dimensão das relações estabelecidas com outros grupos. Assim, na década de 90, há uma maior intensificação dos estudos sobre comunidades negras rurais, estudos estes que vão sofrer um redimensionamento ou um deslocamento da condição camponesa para sua condição étnica, marcando uma diferença substantiva ou mesmo uma ruptura quando comparada aos estudos dos quilombos contemporâneos.

Logo, pensar o esquema interpretativo que está em jogo e a questão quilombola hoje implica, necessariamente, em utilizar a ruptura como método, conforme nos coloca Almeida (2002), ou seja, entender que as ferramentas construídas no âmbito da historiografia brasileira, no que se refere ao conceito de quilombo, não servem mais para pensar a realidade dos grupos étnicos forjados em princípios de organização sociais específicos e que emergem de maneira intensa a partir do cadastro de Glebas do INCRA de 1985 e, sobretudo, a partir da Constituição Federal de 1988, por meio do art. 68.

Assim, no que se refere ao cadastro de Glebas do INCRA, Almeida (2002) expressa a dificuldade que houve no reconhecimento de determinadas situações que desdiziam os preceitos jurídicos por não se tratarem de apropriações individualizadas, mas de formas particulares de apropriação e de utilização dos recursos da natureza e que nesse contexto, desenha-se uma forte pressão dos movimentos camponeses fazendo surgir uma rubrica peculiar denominada ocupações especiais, para representar as situações que transcendiam o

⁸ Segundo Barros (2010), no final dos anos 40 e por iniciativa de Arthur Ramos, foi organizado um debate em torno do estatuto científico do conceito de raça - amplamente utilizado no século XIX e até as primeiras décadas do século XX - que finalizou com a elaboração de um documento, a Primeira Declaração sobre a Raça da UNESCO, divulgado em maio de 1950 e que culmina com a aprovação de seu posterior projeto no Brasil visando a pesquisa sobre relações raciais.

domínio individual e que contemplavam as chamadas terras de uso comum que, segundo ele, diferem de terras coletivas ou comunais, pois agregam diversas situações de apropriação de recursos que são perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e de sucessão, fatores históricos, elementos identitários, critérios políticos-organizativos e econômicos.

Diante dessa multiplicidade de formas de uso e de ocupação das denominadas terras de preto, terras de santo e terras de índio e do fato do art. 68 ser um dispositivo muito mais voltado para o passado e para o que havia sobrevivido daquilo que outrora teria sido um quilombo nos moldes de uma referência histórica do período colonial, ou seja, de um conceito congelado, de uma definição arqueológica baseada no que denominou como quilombo o Conselho Ultramarino em 1740 - como já vimos - era preciso ir além, era preciso livrar-se dessa definição arqueológica que, para Almeida (2002), limitava o quilombo à fuga, à quantidade mínima de indivíduos reunidos, ao isolamento geográfico, ao rancho e ao pilão.

Logo, Almeida (2002) esclarece que dentro de todo um contexto de mobilização social camponesa que recusava esse caráter restritivo do único dispositivo legal - o art. 68 - que poderia vir a ser acionado, surge a necessidade de se pensar o conceito de quilombo que estava em disputa e, é dentro dessa conjuntura, que tem início o que se pode denominar de um processo de ressemantização empreendido, sobretudo, por antropólogos, tendo em vista a necessidade de abarcar a diversidade de situações de ocupação de terras por grupos negros e de ultrapassar a noção de quilombo histórico construída nos contextos colonial e imperial brasileiros.

Logo, segundo Almeida (2002), no processo de ressemantização e no contexto das mobilizações camponesas realizadas após a Constituição Federal de 1988, o fator étnico ganhou ênfase e tornou-se um componente dos critérios políticos-organizativos, tornando-se necessário relativizar os cinco elementos que funcionaram como definitivos e como definidores de quilombo, visando empreender uma leitura crítica desse conceito e de sua representação jurídica.

Todavia, Arruti (2006) coloca que mesmo diante de toda mobilização e da explosão revisionista no que tange à história da escravidão, no ano de 1988 em que se realizava a Assembleia Constituinte e em que também se comemorava o centenário da Lei Áurea, o art. 68 permaneceu sem aplicação. Situação que perdurou até 1995, quando então se comemorava o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, e o tema dos quilombos voltava a ganhar força por meio do caso do quilombo de Rio das Rãs, no sertão baiano, que ganhou destaque e se transformou em tema de debates políticos e de análises acadêmicas.

Outrossim, dentro de toda conjuntura já explicitada, Arruti (2006) enfatiza a importância da noção de grupo étnico como sendo fundamental para a apreensão do fenômeno de autoidentificação de grupos negros rurais que, na maioria das vezes, não possui relação nenhuma com o que a historiografia reconhece como quilombo.

Com a noção de grupo étnico como ponto de vista da atribuição de categorias tais como “nós” e “eles”, Barth (2011) acaba por fazer da etnicidade um processo organizacional, que implica, necessariamente, nas operações externas que os atores realizam uns com os outros, pois são nesses espaços que os sinais diacríticos adquirem valor expressivo como reivindicação pública e pressupõem, por assim dizer, o que se pode denominar de idioma convencional comum.

Nesse sentido, as contribuições de Fredrik Barth ganham destaque no processo de ressemantização das chamadas comunidades negras rurais, sobretudo por ter lançado críticas às diversas tentativas de objetivação da etnia empreendidas pela antropologia, como a busca por identificação de similaridades e diferenças por meio do método comparativo que visava definir critérios que pudessem ser comprovados, como o problema da unidade étnica que alicerçava a análise sobre critérios como língua e território trazendo a noção de isolamento e de entidades culturais e o empirismo, por acreditar que seria possível definir uma unidade por uma lista de traços comuns.

Logo, para Barth (2011), essas tentativas de objetivação dos grupos étnicos fracassaram, por ser impossível encontrar um conjunto total de traços culturais que permitam a distinção entre um grupo e outro, trazendo para este debate a noção de fronteira étnica como um princípio de organização social responsável por regular a relação entre grupos.

Igualmente, é a partir dessa leitura de Barth (2011) que os grupos étnicos deixam de ser vistos como grupos fechados e isolados, para então serem reconhecidos como partes de uma interação social mais complexa. Nesse sentido, o arcabouço teórico da teoria barthiana aplica-se perfeitamente aos estudos dos quilombos contemporâneos no Brasil e é nessa noção de grupo étnico - enquanto uma identidade construída na interação, como uma categoria geral da vida social, cujos membros compartilham um sentimento de origem comum, reivindicam uma história também comum e possuem um ou vários sinais diacríticos, além de um senso de solidariedade coletiva, somados ao forte deslocamento para a autodefinição - que se reconhece a singularidade da interação social, quando o grupo étnico deixa de ser definido como uma entidade que emerge da diferenciação cultural e passa a ser percebido pelos processos de construção das diferenças e das formas de interação nas quais os indivíduos agem como membros de uma coletividade, conforme esclarece Barth (2011).

Assim, para Barth (2011), a etnicidade insurge também como uma identidade valorizada, como uma forma de organização para defender-se coletivamente da adversidade, pois se trata de um instrumento político, caracterizando-se como uma dimensão da humanidade por marcar suas experiências em diferentes esferas.

Igualmente, dentro da perspectiva teórica apresentada, é preciso ter em mente que o termo quilombo, como está sendo aqui colocado, não se refere a resíduos arqueológicos, nem se trata de uma categoria homogênea ou de grupos isolados que emergiram de insurreições contra o regime escravocrata instituído no Brasil. Constituem, antes de tudo, “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (O’DWYER, 2002, p. 18).

Ainda segundo O’Dwyer (2002), esses grupos também são caracterizados por diferentes formas de uso e de ocupação do território que, em muitos casos, tomam por base laços de parentesco, vizinhança e relações de solidariedade e de reciprocidade. Tal assertiva faz pensar o quilombo enquanto um objeto em disputa, mas também de caráter aberto, que permite abarcar as mais variadas formas de ocupação de terras e trajetórias históricas desenvolvidas como estratégias de sobrevivências por comunidades negras no Brasil. Em outras palavras, para O’Dwyer (idem), se faz necessário ter em mente a ideia de quilombo enquanto processo produção autônoma, que leve em consideração as diversas situações sociais, além de entender a ressemantização como a que considera a autodefinição e a converte em uma trajetória sociológica.

Nesse sentido, eles constituem grupos étnicos nos moldes colocados por Barth (2011) como sendo um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão.

1.5 O decreto 4.887/03 e o contexto atual de luta

É inegável que o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, mesmo com todas as críticas, possibilitou a organização das comunidades negras rurais sobre o que podemos denominar de um aporte identitário e político comum. Porém, há que se considerar o fato de que a luta por reconhecimento passa a ser garantida de forma mais efetiva após a Convenção nº 169 da OIT em 2002, que trouxe consigo a garantia legal dos princípios presentes na Convenção a partir do Decreto 4.887/2003.

Assim, para Fernandes (2015), ambos os dispositivos representam marcos legais que possibilitaram avanços, tanto nos processos de reconhecimento que alavancaram após 2004,

implicando dizer que com o Decreto 4.887/2003 houve uma intensificação desses processos por todo o país, assim como a implantação de programas e políticas públicas.

Mas afinal, o que prevê tal decreto? Segundo Fernandes (2015), a Convenção nº 169 da OIT de 1989 é construída sobre revisão da Convenção nº 107, que data de 1957, sendo o primeiro documento internacional que rege os direitos dos povos indígenas e tradicionais, esse documento exige dos estados que dele compartilhem, a garantia do direito à terra, a promoção de políticas públicas, participação e controle social das ações que se desenvolverem em territórios tradicionais, na busca pela mitigação das desigualdades e no respeito às diferenças culturais e étnicas destes povos.

Fernandes (2015) esclarece ainda que os grupos tradicionais são definidos pela Convenção nº 169, pela diferenciação das formas de organização social e política relacionada à apropriação da terra e da natureza a seus modos de vida, com histórico de resistência que os diferenciam da totalidade da sociedade e, nessa definição, as comunidades quilombolas são incluídas nos termos da Convenção como grupo étnico-racial, que por apresentar histórico de luta à opressão, com formas de organização social, política e expressões culturais específicas que encontram na terra e na natureza formas de perpetuar e construir suas vidas.

Logo, pode-se apreender que um dos avanços promovidos pela Convenção nº 169 da OIT é a garantia de reconhecimento dos povos tradicionais por meio de sua autoatribuição, não delegando ao estado, ou a outros órgãos, o critério para suas definições, o que para Fernandes (2015) constitui um avanço importante para as comunidades quilombolas, pois exige delas uma posição política de pertencimento entre seus pares, que se identifiquem enquanto iguais e o critério de autoidentificação tenciona as relações de força entre o estado e as comunidades, tornando-as protagonistas na corporificação de sua identidade étnico-racial.

A Convenção nº 169 também propõe a participação e autonomia das comunidades tradicionais frente a intervenções ou políticas públicas que venham a se instalar em seus territórios; uma participação e autonomia que são construídas por meio do acesso à informação, aos conhecimentos e aos recursos que as capacitam para uma leitura crítica. Desse modo, observamos que a ratificação da Convenção vai repercutir positivamente nas conquistas das comunidades quilombolas, na promulgação do Decreto 4.887/2003, o qual busca contemplar os direitos exigidos pela Convenção, bem como oferecer respostas às críticas realizadas ao art. 68 cuja Convenção leva a uma necessidade de adequação jurídica, com exigências que visam garantir o reconhecimento e o direito à terra às comunidades quilombolas, respeitando suas especificidades históricas e a diversidade de seus modos de vida pelo princípio de autoatribuição. Assim, o Decreto 4.887/2003 considera:

Remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência e a opressão histórica sofrida. (Brasil, 2003).

Constata-se que apesar de o Decreto fazer menção ao termo “remanescente”, o mesmo que, como vimos, aparece no art. 68, ele avança no sentido de definir os quilombos como grupos étnico-raciais, categoria esta que não se fazia presente no referido dispositivo constitucional, passando a enfatizar a importância dos conceitos de raça e etnia para definir e compreender os territórios quilombolas.

Outrossim, neste ano de 2018 em que comemoramos os 130 anos da abolição da escravatura, os 30 anos da Constituição Federal de 1988 e os 15 anos do Decreto 4.887/2003 assinado pelo ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, não se pode esquecer que o movimento quilombola, nos últimos anos, vem sendo marcado por uma grande tensão que ameaça a perda de garantias conquistadas a duras penas, mesmo com uma legislação que não tornou mais célere a titulação de territórios, tal como previsto na Constituição de 1988, tendo em vista que se passaram 115 anos entre a abolição da escravatura e a titulação do primeiro quilombo, o que significa dizer que o Brasil levou mais de um século para iniciar a reparação de sua dívida para com os grupos de negros vitimados pela escravidão.

Dessa forma, nessa revisão teórica que me propus a realizar, não poderia deixar de mencionar, mesmo que de maneira breve, o contexto atual de tentativas de retirada de direitos no que tange às populações quilombolas e também indígenas no âmbito do atual governo de Michel Temer, no que concerne às ameaças advindas da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239 impetrada ainda em 2004 pelo Partido da Frente Liberal (PFL) - atual Democratas (DEM) - por meio de sua retomada em 2017, colocando sob judge o Decreto 4.887/03 - que como vimos se configura como a maior conquista em termos de marco regulatório do direito quilombola e que regulamenta o art. 68 do ADCT - impetrando-se um discurso neoliberal que desconsidera a realidade social desses grupos e a histórica expropriação de seus territórios, bem como, as diversas formas de acesso à terra. Uma ação que coincide ainda com mais três envolvendo terras indígenas, em que se discute a aceitação ou não do “marco temporal” defendido pela bancada ruralista, ou seja, de que somente são reconhecidos os territórios em que as populações comprovarem a presença em 05 de outubro de 1988, uma ação que desconsidera as diversas formas de existir e conceber a vida nesses territórios marcados por singularidades como a oralidade e a memória.

Nesse contexto, na luta e mobilização contra a perda de direitos, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), entidade que representa quilombos de todas as regiões do país, lançou no dia 28 de julho de 2017, ao lado de outras organizações da sociedade civil, uma campanha para pedir que o Supremo Tribunal Federal (STF) mantivesse a titulação de territórios quilombolas no Brasil. Essa campanha teve como lema “O Brasil é Quilombola, nenhum quilombo a menos!” e foi estrelada pelos atores Ícaro Silva e Leticia Colin⁹.

O julgamento da ação que estava previsto para o dia 16 de agosto de 2017, acabou sendo adiado, e apenas no início de 2018, mais especificamente, no dia 08 de fevereiro, com o plenário lotado por indígenas e quilombolas, o Supremo Tribunal Federal pôs um fim à questão do marco temporal, o que significou uma vitória para quilombolas e indígenas.

1.6 “A nossa Associação fez a outra renascer”: autorreconhecimento e conflitos na criação da Associação Quilombola de Pau d’Arco

Após as discussões empreendidas nos tópicos anteriores sobre o processo de ressemantização do conceito de quilombo, bem como a noção de grupo étnico para o estudo das inúmeras comunidades negras forjadas durante a escravidão e também no pós-abolição, assim como a importância do decreto 4.887/03, o meu objetivo, a partir de agora, é abordar como se deu, na prática, o processo de autorreconhecimento da comunidade Pau d’Arco e em que contexto a Associação Quilombola foi criada, discutindo de maneira breve os principais agenciamentos e conflitos desencadeados em torno desse processo. No entanto, por envolver conflitos de toda ordem, esclareço que os nomes dos meus interlocutores e de outras pessoas envolvidas diretamente nesse processo, assim como de lideranças políticas do município de Arapiraca, em alguns contextos, serão ocultados, visando evitar constrangimentos, o que também me permite manter o compromisso que assumi para com as pessoas que gentilmente abriram as portas de suas casas e me confiaram muito de suas trajetórias de vida e de luta, pessoas por quem mantenho um profundo respeito e nutro uma enorme gratidão.

Sendo assim, trabalho aqui com o processo de nomeação do quilombo Pau d’Arco, processo este que, segundo Arruti (2006), trata-se do movimento de instituição de uma categoria jurídica ou administrativa que engloba uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como um sujeito de direitos de deveres

⁹ Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nenhum-quilombo-a-menos-quilombolas-lancam-campanha-para-evitar-seu-juizo-final-no-stf>. Acesso em: 15 de agosto de 2018.

coletivos e ao mesmo tempo como um objeto de ação do Estado, implicando dizer que a emergência da identidade étnica em Pau d'Arco possui um quadro que é político e relacional.

No entanto, o quadro relacional ao qual faço referência aqui é o que se dá no âmbito da relação com o Estado, algo que, segundo Arruti (2006), Pacheco de Oliveira observou ser ignorado pela postura analítica de Barth que nega a situação colonial e afirma que a insistência nela prejudicaria as interpretações dos sistemas tanto pré quanto pós-coloniais, deixando de levar a perspectiva relacional às últimas consequências ao eliminar previamente do seu campo de interesses um dos elementos do contexto: o Estado. Assim, Arruti (idem) explica que Pacheco de Oliveira defende que uma análise justa dos grupos étnicos deve agregar ao conceito de “etnicidade” o conceito de territorialização que:

Implica em uma intervenção da esfera política que associa um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados, indicando um movimento pelo qual um objeto político-administrativo se transforma em uma coletividade organizada, implicando na criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a constituição de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado, ou seja, um processo de reorganização social (OLIVEIRA, 2016, p. 203).

Sendo assim, o que está em jogo aqui são os agenciamentos, realizados por moradores de Pau d'Arco, com instituições e órgãos do Estado no processo de identificação que Arruti (2006) define como o movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte dos sujeitos sociais atingidos por um tipo de situação de desrespeito com caráter coletivo, instituindo tal coletividade como fonte de pertencimento identitário e como sujeito de direitos, moralmente motivado para a mobilização contra o desrespeito; assim como o processo de reconhecimento que seria o movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a admissão de tal coletividade como sujeito - político e de direito - na esfera pública de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado.

Para tanto, no âmbito da certificação desse quilombo, bem como, da criação da Associação Quilombola, considero a dimensão desse quadro relacional no que diz respeito ao Estado que, como vimos, não é abordado por Barth (2011) quando se refere aos grupos étnicos no seu processo de autoatribuição e atribuição pelos outros, um debate que a princípio foi fundamental no âmbito político em relação aos quilombos, mas que segundo Pacheco de Oliveira (1999) deixou de avançar no que concerne a relação com o Estado, no sentido de que

a atenção na autoatribuição, na fronteira étnica, na contrastividade não dá conta da passagem entre o fenômeno que Arruti (2006) denomina de adscrição étnica (necessariamente local) do grupo (o etnônimo) e a sua adesão à categoria genérica englobante de indígena (ou de “quilombola”), de caráter jurídico-administrativo.

Para tanto, abordo, de maneira breve, como se deu o processo de autorreconhecimento de comunidades quilombolas no âmbito do Estado de Alagoas, com foco na comunidade Pau d’Arco. Logo, trago uma sucinta contextualização a nível de Estado para entendermos como se deu essa articulação e a partir de que medidas, bem como, narrativas que são fruto de entrevistas que realizei com lideranças quilombolas, que tornam mais acessível a compreensão sobre tal processo.

Todavia, informo que como não acompanhei o processo de reconhecimento desse quilombo, não dispondo, assim, de muitos dados para além dos relatos dos meus interlocutores, sendo esta uma limitação que perpassa o último tópico desta etnografia, uma vez que meu contato com a referida comunidade se deu a partir de 2008 por meio de projetos de pesquisa e extensão desenvolvidos pelo NEAB/UNEAL, passados então quase dois anos de seu reconhecimento enquanto quilombola. Também informo que procurei estabelecer contato com pessoas que trabalharam na realização de um mapeamento etnográfico de comunidades negras no Estado em 2010, inclusive tentando ter acesso a um trabalho produzido sobre os processos de certificação, mas que não me foi enviado em tempo hábil para ser discutido aqui.

Outrossim, segundo Silva (2015), os processos quilombolas em Alagoas têm início a partir de 2004 e são impulsionados pela força do Decreto 4.887¹⁰ de 20 de novembro de 2003, quando uma nova secretaria é criada no Estado de Alagoas, no então governo de Ronaldo Lessa (1999-2006), uma secretaria que tinha como foco tratar das questões relacionadas aos quilombos e às comunidades de terreiros. O novo órgão recebeu o nome de Secretaria das Minorias Étnicas¹¹, cujo cargo de chefia foi ocupado pelo professor, historiador e ativista do movimento negro Zezito Araújo e que tinha como coordenadora a cientista social Elis Barros; ambos foram responsáveis pelo processo de articulação das comunidades negras rurais em Alagoas e pela viabilização do pedido de autorreconhecimento das primeiras 23 comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares no Estado. Acrescento ainda que esses

¹⁰ Que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

¹¹ Cujas obrigações principais eram as de articular, mediar e acompanhar os recursos enviados para as comunidades quilombolas.

agenciamentos também se deram com prefeituras de vários municípios onde as referidas comunidades estão inseridas.

Para além do Decreto 4.887/03, cito também a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em 2003, responsável pela coordenação e avaliação das políticas públicas que buscam a promoção da igualdade racial e o combate à discriminação; também o Programa Brasil Quilombola (PBQ) lançado no ano de 2004, com o objetivo de consolidar políticas de estado para as comunidades “remanescentes” de quilombos em todo o país.

A respeito dessa articulação demandada pelo Estado através da referida secretaria, têm-se a partir de 2004 a realização das primeiras reuniões com representantes de comunidades negras de Alagoas e em 2005 as primeiras são certificadas pela FCP, a exemplo de Cajá dos Negros (Batalha/AL), Paus Pretos (Monteirópolis/AL), Jorge, Alto do Tamanduá, Mocó e Jacu (Poços das Trincheiras/AL), Tabacaria (Palmeira dos Índios-AL), Quilombo (Santa Luzia do Norte/AL), Muquém (União dos Palmares/AL), Povoado da Cruz (Delmiro Gouveia/AL), Palmeira dos Negros (Igreja Nova/AL), Chifre do Bode (Pão de Açúcar/AL), dentre outras. Igualmente, identifiquei com base em tabelas do ITERAL que as primeiras 23 comunidades quilombolas foram certificadas entre os anos de 2005 e 2007, sendo certificada apenas uma em 2008; mais 39 delas foram certificadas entre os anos de 2009 e 2011.

Pensando o fato de poucas comunidades terem sido reconhecidas ao longo do ano de 2007 e apenas uma em 2008, é necessário considerar que em 2007 Teotônio Vilela (PSDB) assumia o governo do Estado, configurando-se aí um período de transição entre governos, observando que a partir de 2009 registra-se um alto índice de certificação de comunidades negras em Alagoas.

Igualmente, a narrativa a seguir revela como o processo de identificação e de reconhecimento, para citar Arruti (2006), se deu no âmbito de Pau d’Arco, revelando tanto agenciamentos com a Secretaria de Minorias Étnicas, quanto com a Universidade Estadual de Alagoas/UNEAL e com lideranças quilombolas de outras comunidades que nesse contexto também estavam se articulando e, em 2005, antes mesmo de Pau d’Arco, algumas já haviam sido certificadas enquanto “remanescentes” de quilombos, acenando para uma importante rede de comunicação entre elas.

Pesquisadora: Como se deu, a princípio, o processo de reconhecimento de Pau d’Arco? Que agentes estavam envolvidos?

Laurinete: Através da nossa entrada na Universidade, eu lembro. Foi mais por uma questão pessoal. Nascer numa família de pais analfabetos, os meus irmãos só

estudaram até a terceira e quarta séries, porque a prioridade era trabalhar na roça. No tempo da graduação, eu lembro que era a única negra na sala e tinha aquele rapaz que hoje faz parte do movimento negro e ele chegou na sala e queria formar da universidade um grupo de dança, de dança de mulheres negras e ele me convidou, eu tava grávida da Maria Clara e ele disse: ei você aí, você é negra, venha fazer parte! Eu disse: não, eu não posso. Eu tinha outro projeto de vida, eu estava grávida. Aí ele disse: você não se reconhece como negra. E no tempo eu fiquei calada, não disse nada. Eu não tinha essa consciência. A consciência que a gente tinha era da discriminação da gente quando saía daqui e chegava no colégio de Ensino Médio em Arapiraca. Na Universidade eu não vi muito isso, mesmo eu sendo a única negra, mas aí eu fiz parte de uma equipe muito boa, eu sempre fiz os trabalhos juntos, sempre me esforcei assim pra na hora de apresentar eu também poder apresentar e fazer parte daquele grupo e o grupo me aceitar, sempre tive esse preocupação. Chegava em casa já ia estudar. Eu tinha muito essa preocupação de ser aceita. Poxa! Eu sofri muito no Ensino Médio, aqui eu vou fazer diferente, né? Aí na especialização que eu fiz em 2005 foi que eu priorizei essa temática, aí eu já tinha uma certa maturidade. Aí eu lembro que eu convidei o Israel e ele ia fazer sobre urbanismo, alguma coisa assim... Aí eu lembro que o professor Ricardo e o Rafael, eles diziam: ô Israel, você mora na comunidade com a Laurinete, o trabalho é em dupla, então faça a temática da comunidade, *não é remanescente de quilombo?* Aí o Israel se convenceu e fizemos juntos o trabalho, o que foi muito bom porque *o trabalho já deu um suporte pra gente criar também a Associação* e é aí que entra a Elisabete. A Elisabete já era uma colega da gente, nos ajudou muito! Após a graduação nós começamos a fazer e fomos convidados a participar de um encontro em Maceió, eu lembro que a coordenadora das comunidades quilombolas era a Elis Lopes. A gente já tinha aquela vontade de conhecer, fazer parte desses encontros, só que o presidente da Associação (a de Pequenos Produtores) não deixava. Aí conseguimos através do primo da Elisabete do Cajá dos Negros, o Cícero. Aí eu conheci o Cícero, a Elisabete me levou pra lá, foi quando começamos a resgatar a história da comunidade, aí eu prometi também ajudar a resgatar a história local, aí fui quatro finais de semana pra lá. Eu ia com ela no sábado e voltava segunda à tarde, aí resgatei a história junto à Elisabete e os senhores, os tios dela do Cajá. A história de lá e daqui de Pau d'Arco ao mesmo tempo, já como uma forma deles nos ajudarem, porque os moradores do Cajá os mais idosos eles eram do Pau d'Arco, a grande maioria! A família Leite que é daqui a grande maioria dos remanescentes dos Tolentino é da família Leite, é como se eles tivessem se dividido entre Pau d'Arco e Cajá dos Negros. Então, Já existia essa dinâmica, essa organização *desde o governo Lula que foi quando começou realmente, e no governo Lessa, pelo menos a nível de Estado teve um olhar diferenciado dos demais pras comunidades quilombolas*. Elis Lopes começou esse trabalho de resgate que reconhecia as comunidades remanescentes, a grande maioria foi reconhecida nesse período que a Elis Lopes da Secretaria da Mulher e a Bernadete da Fundação Cultural Palmares, existia uma relação muito forte entre as duas. Então assim, a Bernadete veio dois encontros em Maceió onde reuniu todos os remanescentes, as lideranças e membros das comunidades. Quase todos os meses tinham encontros com a gente, aí a gente começou a conhecer gente de outras comunidades e ter uma relação mais estreita, então Elis ficou até 2012, mais ou menos, e depois por questões políticas ela saiu e a Dona Bernadete levou-a para Bahia, pra ela fazer um trabalho com as comunidades remanescentes de lá. E aí a gente começou esse trabalho e teve uma amplitude muito grande que aí resolvemos criar... Bernadete disse o seguinte: olhe gente, vocês que

moram em comunidades remanescentes geralmente todas tem uma Associação Comunitária e a Associação Remanescente de Quilombo é uma Associação específica pra essa população, ela tem um estatuto diferenciado. Então conversando com a Elisabete fomos ao Cajá dos Negros, conhecemos o Cícero e articulamos a comunidade, foi até na escola, a gente tem registro disso e todo mundo ficou assim maravilhado: é uma Associação diferente! Essa Associação atual, ela praticamente estava inexistente, *que a Associação Remanescente acabou resgatando essa outra*, porque a gente fazia parte da outra e quando a gente resolve criar essa Associação *houve uma racha muito grande entre os moradores e entre a gente mesmo*. Quando a gente cria a Associação que o pessoal se sente incomodado, começa por um lado aquela questão da crítica: vocês acabaram com a outra Associação! Mas não era nesse sentido não, aí eles começaram a se organizar¹².

Observa-se na fala de Laurinete que a sua entrada no curso de especialização ofertado pela Universidade Estadual de Alagoas/UNEAL, assim como a tomada de consciência de se perceber como uma mulher negra, vinda de uma comunidade negra e que sofreu racismo ao longo de sua trajetória de vida, sobretudo na sua trajetória escolar, levou-a a se debruçar sobre a história de Pau d'Arco, transformando-o em tema de seu trabalho de conclusão de curso de pós-graduação defendido em 2006 na UNEAL.

Para a realização do referido trabalho Laurinete e Israel realizaram entrevistas com os mais idosos de Pau d'Arco, denominado por eles de *Mestres da Oralidade*¹³, visando promover o “resgate” da história. Esses idosos foram José Leite dos Santos (seu Iaiá), Teresinha de Almeida, José Pretinho, José Pedro de Almeida, José Cipriano dos Santos e Maria Augusta dos Santos Silva¹⁴, além de idosos da comunidade Cajá dos Negros que, como será possível observar nos capítulos que se seguem, desde o final do século XIX e início do XX mantêm uma rede de relações com Pau d'Arco, a exemplo de Lino Leite da Silva e José Lino Leite. Nesse sentido, verifica-se na elaboração desse trabalho de pesquisa, que meus interlocutores evidenciam aqueles que possuem autoridade para falar sobre a história e a memória, aqueles em quem se confia num contexto que está em jogo a transmissão do conhecimento e através dele a afirmação da diferença, sendo possível dialogar com Barth (2000) quando coloca que o conhecimento ensinado pelo Guru torna-se integrado em função de seu esforço e pelo fato de seu conhecimento estar livre para transformar-se no mais extraordinário escolasticismo.

¹² Entrevista realizada na sede da Associação Quilombola em 15 de março de 2017 – grifos meus.

¹³ Os termos em *itálico* ao longo do texto correspondem a categorias nativas utilizadas por meus interlocutores.

¹⁴ Maria Augusta é uma idosa de Pau d'Arco, mais conhecida como Dona Mocinha, tem 83 anos, é agricultora aposentada, pertence à família Prágelo, é bisneta de José Januário Prágelo e de Maria Rita da Silva, sendo tataraneta de Manoel Tomás da Silva e de Josefa da Silva.

Observa-se ainda que os níveis de agenciamentos se deram tanto no âmbito da Secretaria de Minorias Étnicas do Estado, através da cientista social Elis Lopes, quanto por parte de professores da Universidade Estadual de Alagoas que, certamente, estavam a par da articulação que vinha ocorrendo em nível de Estado, bem como de outras comunidades, a exemplo de Cajá dos Negros, que por manter vínculos de parentesco e afinidade com moradores de Pau d'Arco, tornou-se mais acessível.

Percebe-se como o campo de agenciamentos e articulação é amplo, levando à necessidade de compreensão do grupo social por meio dos fluxos que o atravessam e que o ligam a agentes e a fenômenos distribuídos por diferentes locais, escalas e tempos, entendendo o que Guattari (1995 apud ARRUTI, 2006) coloca quanto à ideia de que o que há para ser descrito são os “componentes de subjetivação”, que não estão territorializados em um corpo ou em um determinado recorte espacial, mas que atravessam os sujeitos e os objetos, constituindo-os por meio de uma trama de agenciamentos classificatórios e práticas descentradas de poder.

Nesse contexto, outro dado interessante colocado por Laurinete é que, no período, o então presidente da Associação Comunitária de Pau d'Arco aparece como já fazendo parte dessas reuniões realizadas com certa frequência na capital Maceió e que, segundo outros relatos de campo, costumava enviar jovens da comunidade para participar desses encontros, criando dificuldades – segundo relatos de minha interlocutora - quanto à ida de outros membros que possuíam interesse em participar. Os relatos ainda apontaram para o interesse do referido presidente em agregar a sigla quilombola à Associação já existente, para que Pau d'Arco continuasse tendo apenas uma entidade representativa. Observei, ouvindo alguns interlocutores que não fazem parte da Associação Quilombola, que essa também era a vontade de outras pessoas do quilombo.

Vale lembrar, ainda, que muitos dos meus interlocutores nessa pesquisa integravam a Associação Comunitária de Pau d'Arco, havendo um conflito intenso entre familiares que rompem com a antiga entidade no momento em que Pau d'Arco é certificado e a Associação Quilombola é criada, num campo de disputas que gerou o que eles denominam de “racha”.

Outrossim, esse impedimento de participar das reuniões, expressado na fala de minha interlocutora, fez com que ela procurasse Elisabete para estabelecer contato com o Cícero, liderança da comunidade quilombola Cajá dos Negros que já havia sido certificada em abril de 2005 e, por isso mesmo, possuía uma maior aproximação com os agentes públicos. Laurinete então articulou suas idas às essas reuniões através de Cícero, ocasião em que conheceu Elis e conseguiu que a mesma fosse a Pau d'Arco ver o Projeto Construindo a

Identidade Afrodescendente que a escola começou a realizar no ano anterior ao que se conheceram, ou seja, em 2005, projeto este que já está na sua 13ª edição e que tem como objetivo central a construção de uma negritude positiva em Pau d'Arco. Laurinete narra que Elis ficou encantada com o projeto, alegando que a seria muito importante para a comunidade o reconhecimento enquanto quilombola.

Dentro desse contexto, ao final de 2006, o trabalho de conclusão de curso desenvolvido por Laurinete e Israel, conforme relato, contribuiu de maneira significativa para o processo de certificação de Pau d'Arco, pois os dados relativos à história e à memória do grupo foram utilizados no documento enviado à Fundação Cultural Palmares no dia 19 de setembro de 2006 solicitando o reconhecimento, documento este encaminhado por uma comissão formada pelo presidente (na época) da Associação Comunitária dos Moradores e Pequenos Produtores Rurais de Pau d'Arco, por Laurinete Basílio dos Santos (professora de História), por Maria Elisabete da Conceição (Agente de Saúde) e por idosos da comunidade (SILVA; SANTOS, 2006, p. 29). No entanto, apesar do processo de reelaboração da memória ter se dado mediante um trabalho de pesquisa para fins acadêmicos, observa-se que o seu objetivo não foi apenas esse, uma vez que na narrativa de Laurinete fica claro que os professores da UNEAL que a orientaram já consideravam Pau d'Arco como “remanescente” de quilombo pelo fato da comunidade ser conhecida em Arapiraca como um lugar de negros.

A leitura que realizei do referido trabalho, mostra ainda que o mesmo foi feito totalmente antenado aos processos de reconhecimento que vinham ocorrendo no Estado, sobretudo porque no mesmo consta a relação de Pau d'Arco com o Cajá dos Negros, assim como o registro de reuniões que ocorrem em Maceió com representantes de comunidade negras de Alagoas juntamente com Elis e Bernadete, deixando claro que a pesquisa sobre a memória do quilombo estava para além de finalidades meramente acadêmicas, pois vislumbrava-se a construção de um sentido de positividade do que historicamente foi um estigma, além da possibilidade de acessar direitos.

Sendo assim, o processo de reelaboração da memória empreendido por Laurinete e Israel, iniciado ainda no ano de 2005, tendo sido concluído em 2006, foi fundamental no estabelecimento da fronteira étnica em Pau d'Arco, pois ouvi inúmeros relatos, em momentos de observação participante, onde as pessoas comentavam sobre o fato de terem sido os *mais velhos* da comunidade os primeiros a estabelecerem *quem era família e quem não era*, pois sempre falaram que o grupo de Pau d'Arco era filho de três famílias (Januário, Prágelo e Tolentino), famílias de gente *preta retinta, cabocla e branco misturado*. Nesse sentido, observa-se em que momento especificamente a fronteira étnica é criada com base no

parentesco, nos *troncos velhos, troncos e ramas*, ou seja, na figura da grande árvore de Pau d'Arco, explicada no terceiro capítulo; acionando, ainda, explicações sobre cor e mistura, ambas problematizadas no último capítulo dessa etnografia, revelando a perspectiva processual da fronteira.

Outrossim, após a realização do trabalho de pesquisa sobre a memória de Pau d'Arco, bem como da aproximação com esses agentes externos e órgãos públicos, realizada por Laurinete, Israel e Elisabete através do Cícero do Cajá, dentro desse contexto maior de articulações, constata-se que há um movimento conjunto com o então presidente da Associação de Moradores e Pequenos Produtores Rurais, no âmbito do processo de reconhecimento de Pau d'Arco, pois o documento encaminhado à Fundação Cultural Palmares também contou com a assinatura do mesmo.

Mas onde especificamente há o denominado “racha”? Conversando com um representante da Associação de Pequenos Produtores Rurais de Pau d'Arco, com o objetivo de ouvir ambos os lados e ter uma visão mais ampla desse processo complexo e conflituoso, me foi revelado que o desejo de lideranças da referida Associação era agregar a sigla quilombola à mesma, evitando causar a desunião entre o grupo, como também pelo fato das pessoas envolvidas nos agenciamentos e no processo de reconhecimento integrarem, no período, a mesma Associação. No entanto, segundo informações, no dia de receber a certidão de autorreconhecimento o então presidente da Associação de Pequenos Produtores, que também havia encaminhado o documento para a FCP, não pôde ir, assim, quem a recebeu foram minhas duas interlocutoras, Laurinete e Elisabete que durante as reuniões realizadas em Maceió e no contato com agentes do Estado, já haviam decidido criar uma nova Associação em Pau d'Arco - a Quilombola -, sobretudo por se tratar de uma sigla específica, com estatuto diferenciado, conforme é mencionado na narrativa: *Bernadete disse o seguinte: olhe gente, vocês que moram em comunidades remanescentes, geralmente todas tem uma Associação Comunitária e a Associação Remanescente de Quilombo é uma Associação específica pra essa população, ela tem um estatuto diferenciado, foi aí que junto com o Cícero articulamos a comunidade, foi até na escola, a gente tem registro disso e todo mundo ficou assim maravilhado: é uma Associação diferente!*

Muitos interlocutores comentaram em campo que os conflitos em Pau d'Arco foram intensos no momento do “racha”, havendo agressões verbais e até ameaça de agressões físicas, algo que provocou também uma enorme divisão entre o grupo, divisão esta que se mantém até os dias atuais e é nesse contexto conflituoso e de agenciamentos que a Associação

de Desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombo da Vila Pau d'Arco é criada em 07 de março de 2007, três meses após receberem a certidão de autorreconhecimento.

O reconhecimento de Pau d'Arco, assim como o “racha” evidenciado, possibilita compreender que grupos étnicos surgem a partir de uma autodefinição, tratando-se de um processo criador, pois nenhuma realidade é dada, mas sim criada e realizada por agentes que pensam e que fazem escolhas, sendo essa percepção a principal contribuição trazida por Barth (2011) aos estudos da etnicidade, o fato de considerar as estratégias elaboradas pelos atores sociais que criam e reelaboram suas trajetórias, assim como o seu papel ativo enfatizado por Viqueira (2016). Nesse contexto, percebe-se também a reorganização social do grupo através do processo de territorialização que Oliveira (2016) observa como sendo um ato político constituidor de objetos étnicos, por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado), que é o fio condutor da investigação antropológica.

Buscando aprofundar e compreender de maneira mais clara a dimensão conflituosa entre as duas Associações, ou seja, em que campo as disputas se dão e que outros fatores estão envolvidos nesse “racha”, caminhando para o que Rosental (1998) denomina de um “nível mais fino de observação”, ficou evidente, segundo relatos de alguns interlocutores, que as disputas entre ambas as Associações possui um cunho político e configura-se também na disputa por recursos e serviços assistenciais. Essa relação com a política local envolvendo as duas Associações se dá em decorrência da importância que Pau d'Arco possui no contexto do município de Arapiraca/AL, o que faz com que lideranças políticas locais busquem se aproximar, fortalecendo uma ou outra Associação, a depender do contexto. Dessa forma, quando a política local é mencionada nos diálogos, é possível compreender que esse conflito maior, gerado pela criação de uma nova Associação – a Quilombola - está atrelado ao enfraquecimento político da outra, revelando que o incômodo com a criação de uma nova Associação tem, como pano de fundo, questões mais amplas do que o mero discurso de manter apenas uma Associação para não causar a desunião do grupo, não “rachar”.

Assim, procurei entender qual a importância da Associação Quilombola para os meus interlocutores e qual a visão que possuem da outra Associação, a Comunitária de Pequenos Produtores. Um dado importante é que existe um fator de diferenciação étnica entre ambas, pois inúmeras vezes em campo ouvi a expressão: *aquela lá é a Associação dos brancos!* Outros fatores ainda estão relacionados ao campo da disputa entre as famílias e parentes próximos, como primos, além de questões de gênero, materializadas nas expressões:

Lá sempre foi dominado só por uma família! É uma Associação liderada por homens! Lá não se faz nada pelo coletivo, só o individual! Lá só uma pessoa domina.

Por outro lado, muitos veem a criação da Associação Quilombola como um fator de dificuldade para a consolidação da Associação de Pequenos Produtores, tida por alguns como uma entidade importante no desenvolvimento de Pau d'Arco, alegando ainda que, na verdade, foram duas lideranças da família Melo que iniciaram o processo de levantamento da história de Pau d'Arco, visando incorporar a sigla quilombola à Associação existente. Alguns relatos de campo ainda apontam para alguns membros da família Melo como sendo aqueles possuidores de um *sangue forte*, ou seja, os que são capazes de lutar pelo progresso de Pau d'Arco, sendo essa família a responsável pela articulação que resultou na construção do primeiro posto de saúde e da escola municipal do quilombo, assim como a responsável pela doação do terreno para a construção da igreja católica da comunidade. Em síntese, os Melo são vistos, por alguns, como uma família importante politicamente e a responsável pelo desenvolvimento de Pau d'Arco ao longo do tempo.

No entanto, o referido contexto possibilita uma importante reflexão que caminha na direção do que muda em Pau d'Arco, na visão de alguns interlocutores, quando a comunidade torna-se quilombola e quando a Associação é criada logo após o processo de certificação, onde narrativas apontam para uma emergência daqueles que historicamente ocuparam um lugar marginal no tocante à tomada de decisões e que a partir do processo de certificação começam a fazer frente a todo um histórico de discriminação e de opressão.

Essa mudança também pode ser melhor compreendida através de um campo que fiz na roça com uma das minhas interlocutoras, enquanto ajudava-a a peneirar feijão embaixo de uma árvore, um cedro, numa manhã de inverno de 2017. Nesse momento, ouvia atentamente os relatos de racismo já vivenciados por ela, seus filhos e sua irmã, tanto no ir à zona urbana de Arapiraca para supermercados e consultas médicas, quanto na vivência com alunos *de fora* que estudam na escola municipal de Pau d'Arco. Confesso que os relatos sobre o ocorrido na escola com sua filha me chamaram mais atenção, na ocasião ouvi que as agressões dirigidas a uma criança por outra, tinham como pano de fundo a noção de negro relacionado à sujeira; a criança que praticou o racismo ria da filha da minha interlocutora, empurrava-a e a chamava de negra suja do cabelo pixaim, sempre perguntando se a mesma não tinha sabão em casa. A criança humilhada por inúmeras vezes começou a não querer mais ir para as aulas, fazendo com que sua mãe tomasse a atitude de ir até à escola exigir um posicionamento da direção, alegando que se a escola não tomasse uma atitude, ela então tomaria indo à justiça. Na ocasião minha interlocutora falou que: *antes a gente aguentava muita coisa calada, porque*

não sabíamos dos nossos direitos, não tínhamos a quem recorrer, não tínhamos valor! Hoje eu sei que não tenho que passar por isso e muito menos meus filhos, pois agora é diferente!

Após esse relato, indaguei o que para ela havia mudado na relação com os outros, respondeu-me que depois de tomar conhecimento que era quilombola, entendeu que tinha direitos e passou a ter mais força para fazer frente às injustiças, pois agora não estava mais só. Observa-se aí que a etnicidade possui uma força emocional, um sentido de pertencimento coletivo que emerge com mais intensidade e de forma organizada a partir do que Arruti (2006) denomina de processo de identificação e de reconhecimento, ou seja, dessa relação que os atores sociais passam a estabelecer entre si, para com os outros e para com o Estado, “uma força e organização coletiva impulsionada pelo processo de territorialização que institui os mecanismos de tomadas de decisão e representação” (OLIVEIRA, 2016, p. 205).

Visando aprofundar o olhar sobre ambas as Associações para além das visões dos moradores de Pau d’Arco e dos conflitos entre as famílias, bem como o papel que desempenham, procurei um agente da prefeitura que realiza projetos com a juventude da referida comunidade. Durante o campo que fiz com esse agente, ele me narrou que sua aproximação com o quilombo se deu tanto com lideranças da Associação Quilombola, quanto com os jovens da comunidade em novembro de 2017 durante a realização do 1º Fórum da Juventude Comunitária, onde, segundo ele, foi possível observar em Pau d’Arco um envolvimento maior dos jovens em prol do crescimento comunitário, acenando para uma maior união entre os jovens quilombolas, pelo fato de nesse grupo não haver uma única liderança, mas sim um coletivo onde todos dialogam e tomam as decisões conjuntamente. O agente descreveu: *as decisões são tomadas ouvindo o todo.*

Esse 1º Fórum da Juventude realizado pela prefeitura municipal de Arapiraca teve como objetivo ouvir a voz dos jovens sobre as principais necessidades de sua comunidade, visando direcionar melhor as ações da prefeitura em relação aos serviços mais necessários. O agente ainda informou que o programa ofertado pelo governo federal para empreendedorismo jovem, via prefeituras, o Inova Jovem¹⁵, teve em Arapiraca, através da comunidade Pau d’Arco, o maior índice de concluintes do Estado, formando-se 32 dos 40 inscritos, jovens que foram mobilizados por Laurinete em apenas dois dias, após agentes da prefeitura solicitarem sua ajuda. Pau d’Arco, segundo ele, é hoje a comunidade que mais recebe ações da prefeitura,

¹⁵ Programa desenvolvido pela Secretaria Nacional de Juventude, que tem por objetivo reduzir a vulnerabilidade de jovens que não têm acesso ao trabalho formal, desenvolvendo ações de atendimento a jovens empreendedores de comunidades carentes por meio de curso presencial. Disponível em: <http://juventude.gov.br/inova-jovem/sobre-o-programa?lang=es#.W8nXLddKjIU>. Acesso em: 19 de outubro de 2018.

como as da 1ª Caravana Juventude Vez e Voz, realizada em março deste ano, e que levou para a comunidade serviços relacionados à assistência social, à saúde e a políticas para a mulher.

Meu interlocutor observou também que a Associação Quilombola prezaria pela autonomia política, refutando possíveis apadrinhamentos, alegando que eles são livres e o que querem de fato é política pública para transformar a vida das pessoas que sofrem não só com o preconceito racial, mas também com a vulnerabilidade social. Finalizou dizendo que: *A Associação Quilombola está mostrando para Pau d'Arco que não precisa de "politicagem" para acessar direitos, porque se mobilizam, cobram, se dirigem às Secretarias Municipais e colocam suas necessidades, é como um processo de emancipação e muitas vezes isso causa incômodo.*

Durante os 36 dias de campo que realizei no quilombo para a produção dessa etnografia, mantive contato constante com as lideranças, lideranças estas que me possibilitaram conhecer outros tantos interlocutores, que me acolheram em suas casas nos dias em que necessitei realizar campos mais longos, sobretudo quando participei de eventos como os da escola municipal, a festa da padroeira, reunião na Associação Quilombola, dentre outros. Nesses momentos onde minhas intervenções foram mínimas e pude observar a interação entre meus interlocutores, entendi o que o agente da prefeitura municipal de Arapiraca quis dizer com o fato das lideranças cobrarem da prefeitura os serviços que a comunidade necessita.

Numa manhã que passei na companhia de Edilma Basílio dos Santos¹⁶, em sua casa, no mês de maio do corrente ano de 2018, observei vários homens chegarem à sua procura, vinham trazer o dinheiro do óleo¹⁷ que seria utilizado no trator cedido pela Secretaria de Municipal de Agricultura de Arapiraca. O trator seria usado para arar¹⁸ a terra, pois como vimos, o plantio das muitas culturas agrícolas de Pau d'Arco se dá entre o mês de abril e o mês de maio, podendo ainda adentrar o mês de junho. Edilma conversava com os homens na calçada da frente de sua casa, onde eu também estava, explicando sobre os horários que o trator viria e a quantia necessária para o óleo que variava de acordo com a quantidade de terra que seria arada. Na ocasião, Edilma me explicou que não tinha nenhum retorno financeiro com isso, pelo contrário, acabava gastando muito do próprio bolso para abastecer a moto que utiliza para ir à cidade solicitar e resolver problemas nas Secretarias Municipais, nesse caso a de Agricultura, mas também em outras a depender das necessidades que surgem na

¹⁶ Edilma é irmã de Laurinete, tem 53 anos, é graduada em Pedagogia e, atualmente, é presidente da Associação Quilombola de Pau d'Arco.

¹⁷ Combustível.

¹⁸ O mesmo que preparar a terra para o plantio.

comunidade. Perguntei se os serviços das secretarias vinham apenas para os quilombolas, ela me explicou que sim, mas que muitas vezes também integram aqueles que moram em Pau d'Arco e não são quilombolas, mas precisam dos serviços.

Todavia, observei que alguns serviços, a exemplo do recadastramento do programa Bolsa Família, cujos funcionários da Secretaria Municipal de Assistência Social viriam realizar em Pau d'Arco durante dois dias, na sede da Associação, eram destinados apenas aos quilombolas, conforme foi discutido na reunião realizada na sede da Associação, no dia 02 de junho de 2018, na qual estive presente. A vinda dos funcionários da prefeitura tinha como objetivo prestar um atendimento diferenciado à população quilombola de Pau d'Arco, levando em consideração a dificuldade de deslocamento das mulheres, que envolve tempo e questão financeira. Na reunião foi comentado que isso geraria um conflito entre a população não quilombola que também não dispõe de recursos para deslocamento, mas Edilma explicou que nesse caso não podia fazer nada, pois era uma ação da prefeitura para a população quilombola e que os demais provavelmente teriam que se dirigir à cidade para realizar o recadastramento.

As ações da Associação Quilombola em prol da população são inúmeras e, infelizmente, não tenho como mencionar todos os momentos de observação participante em que foi possível presenciá-las. Sendo assim, exemplos foram mencionados para ilustrar a fala do agente da prefeitura no tocante à sua visão sobre a atuação dessas lideranças em Pau d'Arco.

Igualmente, observa-se que a retórica da Associação Quilombola de Pau d'Arco dialoga, em certa medida, com a fundação dos sindicatos da zona da mata mineira, trazidos por Comerford (2003), quando cita que os que se mobilizavam não o faziam para si, como pessoa ou família, nem para uma ou outra família pobre, mas para os trabalhadores e sofrendores em geral, assim, a fundação do sindicato era justificada como missão da comunidade em favor dos pobres, pequenos, explorados, sofrendores e trabalhadores. Algo que se aplica à retórica da Associação Quilombola de Pau d'Arco que emerge com o objetivo de conquistar autonomia e possibilitar a construção positiva de uma identidade negra, de garantir direitos a todos os quilombolas, sobretudo aos que mais necessitam, além de objetivar emancipar o grupo, negando a ambição individual e reforçando que todas as ações são em prol da coletividade.

1.6.1 Reunião da Associação de Desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombos da Vila Pau d'Arco

Sobre a ênfase no coletivo mencionado pelo agente da prefeitura, pude observar melhor como isso se dá na prática entre os que integram a diretoria da Associação Quilombola, pois no dia 02 de junho do corrente ano de 2018, participei de uma reunião realizada na sede da Associação que teve início por volta das 15h15min, contando com a presença de 10 mulheres, 09 que integram a diretoria e uma que é a presidente. Sendo assim, na ocasião estavam presentes Edilma, Claudiene, Laurinete, Elisabete, Elânia, Claudinete, Balbina, Givanilda, Rosimeire e Edinalva, além de mim.

Estávamos todas sentadas em cadeiras dispostas num formato de círculo na grande sala da Associação, eu estava entre Edilma e Elisabete e confesso que a forma como as cadeiras estavam dispostas gerou em mim um sentimento e uma expectativa de que ali todas aquelas mulheres possuíam a mesma importância, de que o que elas tinham a dizer seria de fato ouvido. Falavam então, de igual para igual.

A reunião teve início com Edilma solicitando que eu me apresentasse ao grupo, algumas delas já me conheciam, então procurei falar brevemente sobre o objetivo da pesquisa que estava realizando em Pau d'Arco e enfatizei que aquele momento junto a elas era fundamental para a realização do meu trabalho e que estava ali apenas para ouvi-las e aprender. Confesso que estava curiosa para saber o que elas costumam discutir nas reuniões que acontecem sempre no primeiro sábado de cada mês, bem como, em nome de que estão mobilizadas.

Com o início da reunião pude compreender melhor a dinâmica do trabalho da Associação a partir das pautas que eram colocadas. Iniciando pelos serviços que a prefeitura viria prestar, como o já citado cadastramento do programa Bolsa Família, as atividades que a Associação realizaria durante a festa da padroeira Nossa Senhora do Perpetuo Socorro¹⁹, sobretudo porque essa era a primeira vez que integrariam de fato a festa com uma noite específica, mas ficou claro que apesar do convite do novo padre da paróquia que, segundo relatos, incentiva a união entre o grupo, os conflitos com os vários grupos que formam a igreja dificulta a participação da Associação; conversaram também sobre a importância de estarem sempre nas secretarias da prefeitura, de manterem uma relação com os funcionários para que a população quilombola seja sempre atendida em suas necessidades; também entrou em pauta o nome da nova escola construída pela prefeitura e que logo mais iniciaria as atividades, pelo que compreendi houve uma disputa por parte da Associação Quilombola com

¹⁹ A festa da padroeira ocorreu entre os dias 23 e 27 de junho/2018, na ocasião, consegui participar de três desses dias, sendo o primeiro, cuja noite era da Associação Quilombola, o segundo em que fui apenas para o leilão e o último onde acompanhei a missa e a procissão.

outras lideranças do quilombo que não queriam aceitar o nome sugerido visando homenagear Dona Pastora – bisneta de Manoel Tomás – que ensinou durante 30 anos em Pau d’Arco e foi referenciada como sendo uma *raiz*²⁰ da comunidade. Pelo que entendi, estava em jogo o fato de a Associação priorizar homenagear os *remanescentes*²¹ que se destacaram dentro da história e da formação de Pau d’Arco e que durante muito tempo foram esquecidos por outras lideranças locais, em detrimento de homenagens direcionadas a pessoas *de fora* que não possuem nenhuma ligação com Pau d’Arco, a exemplo da creche que recebe o nome de José Pedro Bento, um *de fora* que não se sabe quem é; para tanto se articulam com o poder público municipal para fazer valer suas reivindicações. Assim, as lideranças quilombolas de Pau d’Arco lutam para que os homenageados sejam pessoas *de dentro* e que possuam uma ressonância junto à comunidade, como uma forma de materializar e manter viva a memória e a história do grupo, sinalizando para uma disputa simbólica pelos espaços e pela visibilidade.

A reunião seguiu com uma pauta que trazia a preocupação com o fato de *remanescentes* estarem sendo enterrados fora de Pau d’Arco devido à incapacidade do cemitério local de atender à referida comunidade e a outras localidades vizinhas. Falavam então sobre a possibilidade de comprar um terreno por trás do cemitério já existente para poder ampliá-lo e trazer, inclusive, os restos mortais dos que já foram enterrados fora. Observei que há uma enorme preocupação em manter os mortos de Pau d’Arco em Pau d’Arco, não se concebendo a ideia de serem enterrados em outro local.

Também discutiram sobre a precariedade do transporte público responsável por levá-los à zona urbana, visando cobrar da prefeitura uma melhora nesse serviço, assim como o fato da importância de quando ceder o lugar aos mais velhos priorizar as mulheres em detrimento dos homens, alegando que as mulheres são aquelas que mais sofrem ao longo da vida²². Ainda abordaram a homenagem que iriam fazer durante a missa da primeira noite da festa da padroeira ao senhor Pedro Sertanejo²³ (falecido em outubro de 2017) que tanto ajudou nos projetos sobre identidade negra desenvolvidos na escola, assim como nas atividades da Associação, a exemplo do forró quilombola²⁴.

²⁰ Categoria nativa utilizada para fazer referência aos que compõem a origem de Pau d’Arco.

²¹ É o termo que usam para fazerem referência a si mesmos.

²² Percebi ao longo do tempo que a noção de sofrimento relacionada às mulheres, dialoga com o fato da maioria delas serem as *cabeças* de suas famílias, ou seja, as chefes que, além de cuidar dos maridos e dos filhos, ainda provém o sustento através do trabalho na roça e como domésticas na cidade.

²³ Evidenciado como um homem trabalhador e sofredor que, durante muitos anos, arrancou toco no sertão e veio morar em Pau d’Arco juntamente com sua família, em busca de melhores condições de vida.

²⁴ Evento realizado no mês de junho, na sede da Associação Quilombola, visando promover o lazer e a maior integração do grupo. No entanto, tendo em vista a participação da Associação na festa da padroeira neste ano de 2018, o forró não aconteceu.

Ao longo de toda a reunião e, absolutamente em todos os pontos, as mulheres presentes emitiram sua opinião, dando ideias ou mesmo concordando e discordando das questões colocadas, tudo com muita seriedade e ao mesmo tempo, muita descontração.

Percebe-se que o foco da Associação Quilombola são as reais necessidades de Pau d'Arco, necessidades estas que giram em torno do cotidiano das pessoas, como o direito de serem enterrados no *lugar da família* até as necessidades relacionadas ao transporte público e outros tantos serviços de responsabilidade do poder municipal.

Nesse sentido, é possível apreender que o autorreconhecimento desse grupo enquanto quilombola mudou a forma como se relacionam com os outros e como se colocam frente aos agentes políticos locais, sinalizando para a força dessa organização que é materializada na Associação de Desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombos de Pau d'Arco, que se constitui como um espaço de luta e resistência frente às adversidades cotidianas.

1.6.2 Reunião da Ganga Zumba e panorama geral dos quilombos em Alagoas

Considerando, com base em Gluckman (1987), que as situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, uma vez que a partir dessas situações e de suas inter-relações pode-se abstrair tanto a estrutura quanto as relações, bem como as instituições, é que adentro o contexto de luta da Coordenação Estadual das Comunidades Remanescentes Quilombolas do Estado de Alagoas, a Ganga Zumba²⁵ que, segundo publicação realizada no site do ITERAL em 27 de outubro de 2010, a constituição da Coordenação Estadual das Comunidades Remanescentes Quilombolas do Estado de Alagoas, tem como objetivo central defender os direitos e os interesses das Associações e das comunidades remanescentes de quilombos do Estado. Ainda segundo matéria do ITERAL, a escolha do presidente da Ganga Zumba se deu com a participação de representantes de 36 comunidades quilombolas de Alagoas que, na ocasião, escolheram Manoel de Oliveira como

²⁵ O contexto de criação da Ganga Zumba é conflituoso, pois segundo informações surge de um sentimento de indignação de lideranças de comunidades quilombolas contra a COCAL (antiga Coordenação das Comunidades Quilombolas do Estado de Alagoas) que tinha à frente lideranças de comunidades de Santa Luzia do Norte, Igreja Nova, Arapiraca, Jacaré dos Homens e Batalha. Segundo relatos, a referida coordenação não visitava as comunidades com frequência e não avançava na pauta de reivindicações. Nesse clima de busca por autonomia houve uma semana de discussões em Paripueira/AL onde surgiram com o nome de Bié para ser o coordenador das comunidades quilombolas do estado de Alagoas que, logo em seguida, foi eleito. Na época receberam auxílio de Berenita (via ITERAL) e de Geraldo Magella (via Secretaria de Estado da Mulher). Na ocasião me foi relatado que decidiram tirar o nome COCAL e homenagear Ganga Zumba. A modificação do nome foi em decorrência das lideranças acharem que COCAL fazia referência a índios e não a negros. Logo, criaram a sede em Arapiraca-AL, mas como não dispunham de recursos a mesma foi fechada em dezembro de 2017, mas Bié alega que continua realizando as atividades em sua casa, na comunidade Mumbaça, visitando os quilombos e se articulando com os demais Estados do país, incluindo o Distrito Federal, segundo ele, visando avançar na efetivação dos direitos garantidos às comunidades quilombolas.

coordenador estadual dos quilombolas. Manoel ou Bié, como é mais conhecido, faz parte da comunidade Mumbaça, localizada no município de Traipu/AL e segundo informações do mesmo, a Ganga Zumba foi criada em 23 de outubro de 2010 e é uma entidade civil de direito privado e sem fins lucrativos ou econômicos, com prazo de duração indeterminado.

Visando entender como se dá a articulação entre a Ganga Zumba e as comunidades quilombolas do Estado, bem como quais as pautas e demandas mais urgentes, entrei em contato com o presidente da instituição solicitando permissão para participar de uma reunião que seria realizada no dia 27 de agosto do corrente ano de 2018, na cidade de Arapiraca-AL, reunião convocada pela referida entidade, na qual estariam presentes lideranças quilombolas de todo o Estado. Por telefone, expliquei a Bié sobre a pesquisa que estava realizando em Pau d'Arco e enfatizei a importância de participar de momentos de articulação dessa comunidade com outros agentes e entidades. Bié prontamente disse que a reunião era aberta ao público e que eu seria bem-vinda.

O encontro estava agendado para iniciar às 9h00 no auditório do terceiro centro, espaço gerido pela Secretaria Municipal de Saúde de Arapiraca. Próximo ao local onde ocorreria logo mais a reunião, encontrei Givanilda que integra a diretoria da Associação Quilombola de Pau d'Arco. Ela estava com um neto de aproximadamente 03 anos de idade e, assim como eu, procurava o auditório. Após pedirmos algumas informações, encontramos o local. Sentei ao lado de Givanilda e esperamos a reunião ter início. No entanto, houve atraso de quase uma hora, acrescido o tempo de tolerância mínimo, esperando que mais pessoas pudessem chegar. Nesse tempo de espera observei Bié conversando com representantes de algumas comunidades que já estavam presentes, os assuntos giravam em torno da distribuição de cestas básicas da CONAB que não chegaram para todas elas, assim como da articulação que a Ganga Zumba tem feito com a CONAQ em Brasília/DF.

As atividades tiveram início apenas às 9h55min com lideranças das seguintes comunidades quilombolas: Santa Filomena e Vila Santo Antônio (Palestina/AL), Serra dos Bangas (Belém/AL), Tabuleiro dos Negros (Penedo/AL), Palmeira dos Negros (Igreja Nova/AL), Abobreira (Teotônio Vilela/AL), Puxinanã (Major Isidoro/AL), Guaxinim (Cacimbinhas/AL), Mumbaça (Traipu/AL) e Pau d'Arco (Arapiraca/AL). Também se fizeram presentes na reunião um aluno representante do NEAB/UNEAL e duas funcionárias da prefeitura municipal de Traipu, sendo uma da Secretaria Municipal de Assistência Social (Cadastro Único) e outra da Secretaria Municipal de Educação.

Percebi que a reunião não contou com a quantidade esperada de agentes políticos e de lideranças quilombolas. Mesmo assim, Bié solicitou que todos no auditório se

apresentassem e em seguida deu início aos debates, enfatizando primeiramente que não iria misturar Políticas Públicas com questão partidária, fazendo alusão ao fato de ter sido procurado por políticos que, na verdade, segundo ele, só se lembram dos quilombos alagoanos nos anos de pleitos eleitorais. Em seguida ressaltou que o atual cenário do país é problemático, que lutar pelos direitos não é uma tarefa fácil e que a meta deve ser a união, bem como buscar representatividade nos espaços políticos, a exemplo da Assembleia Legislativa de Alagoas, para que a questão quilombola seja de fato colocada em pauta.

Atualmente, uma das principais demandas diz respeito à demarcação de terras quilombolas no Estado, onde, segundo Bié, apenas 17 comunidades entraram com o pedido de demarcação e titulação, mas em muitos casos o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) não foi iniciado e as demais comunidades não deram entrada junto ao INCRA por terem medo de enfrentar os grandes latifundiários. A respeito dos conflitos decorrentes da solicitação de titulação de terras, foi citado o caso de ameaça de morte sofrida pelos quilombolas de Guaxinim por parte de fazendeiros do município de Cacimbinhas/AL; os moradores do Cajá dos Negros também estão sofrendo com conflitos na região de Batalha/AL, pois tiveram suas terras expropriadas e, segundo Bié, essa comunidade tem travado uma grande luta pelo direito à terra.

Visando desenhar um panorama geral de como andam esses processos de demarcação e titulação de comunidades em Alagoas, entrei em contato, via telefone, com o funcionário do INCRA responsável por esses processos no Estado, o Elias. Na ocasião, Elias me informou que em Alagoas existe apenas uma comunidade titulada e recebendo o aporte das políticas públicas, a comunidade de Tabacaria, localizada no município de Palmeira dos Índios/AL. Afora essa, existem mais duas em via final de titulação, que são Abobreira (Teotônio Vilela/AL) e Cajá dos Negros (Batalha/AL).

Existem ainda trabalhos iniciados em Poços do Lunga e em Passagem do Vigário, ambas localizadas em Taquarana/AL, mas segundo Elias não há certeza de que o processo seja concluído por questões que envolvem os próprios moradores, como ocorreu com a comunidade quilombola Muquém (União dos Palmares/AL), alegando que o principal empecilho, nesse caso, advém do “não amadurecimento da comunidade que teria que abrir mão do individual em prol do coletivo, visto que a titulação é do território como um todo e não de áreas individualizadas”. No entanto, o empecilho colocado por Elias no tocante à titulação dos territórios pode ser mais complexo do que se imagina, estando para além do fator meramente individual, sobretudo se levarmos em consideração o que Almeida (apud ARRUTI, 2006) coloca quanto ao fato das situações sociais enfrentadas pelos negros terem

sido as mais diversas, resultando em laços de solidariedade e em ajuda mútua que informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, significando dizer que o controle se dá por meio de normas específicas, instituídas para além do código legal vigente, e acatadas, de maneira consensual, por grupos familiares que compõem uma unidade social.

Segundo Elias, a comunidade Pau d'Arco deu entrada em seu processo para requerer titulação junto ao INCRA em 22 de janeiro de 2015, mas o mesmo encontra-se parado e sem nenhum trabalho de campo realizado, tendo em vista a necessidade de dar prioridade aos processos mais antigos e, sobretudo, pelo fato do INCRA possuir apenas dois funcionários para atender a toda demanda do Estado²⁶. Sobre tal processo, lideranças quilombolas de Pau d'Arco me informaram que muitas vezes pensam em desistir devido aos conflitos que sabem que vão enfrentar, sendo essa uma realidade que se aplica a inúmeras comunidades no Estado.

Bié ainda falou sobre a necessidade de titulação das terras da comunidade Carrasco, também localizada no município de Arapiraca/AL, tendo em vista a especulação imobiliária realizada por construtoras instaladas no referido município²⁷.

Outra pauta enfatizada foi a da educação escolar quilombola e da necessidade de buscá-la junto ao município via Secretaria Estadual de Educação, fazendo alusão ao fato da mesma estar sendo implementada no município de Pão de Açúcar/AL através de formações que são ministradas pelo professor Zezito Araújo e equipe.

Ainda foram discutidos inúmeros direitos, como a possibilidade de uma linha de aposentadoria para quilombolas junto ao INSS, tendo em vista que em sua maioria são agricultores em regime de economia familiar se enquadrando, portanto, na legislação previdenciária como segurados especiais rurais; também sobre a importância de já no registro da criança constar que a mesma é quilombola, visando facilitar o recebimento do salário maternidade. Ainda foram tiradas dúvidas sobre as cestas distribuídas pela CONAB que, nesse caso, só podiam ser distribuídas depois da realização das eleições e que para recebê-las é necessário que as Associações Quilombolas estejam com a prestação de conta em dia. Foi destacada a importância das lideranças comparecerem às reuniões e colocarem suas pautas, a exemplo das que ocorrem junto ao programa Mesa Brasil do SESC²⁸.

²⁶ Em 2015, o governo do Estado chegou a propor uma parceria entre o ITERAL e o INCRA visando acelerar os processos de titulação, algo que, segundo informações, não aconteceu.

²⁷ Segundo informações de funcionários do INCRA a comunidade Carrasco deu entrada requerendo seu processo de titulação em 2012, mas até o momento o mesmo não foi finalizado.

²⁸ O Mesa Brasil SESC é uma rede nacional de bancos de alimentos contra a fome e o desperdício, seu objetivo é contribuir para a promoção da cidadania e a melhoria da qualidade de vida de pessoas em situação de pobreza.

O Cadastro Ambiental Rural (CAR) também compôs a pauta, e foi informado que quem for fazer o mesmo deve fazê-lo como quilombola e não como agricultor familiar, e que a instituição responsável por realizá-lo em Alagoas será a Ganga Zumba.

Os representantes de comunidades que estavam presentes tiraram suas dúvidas e também colocaram suas pautas, praticamente todas convergindo para as demandas trazidas por Bié. No entanto, uma delas se referiu ao fato de pessoas que casam com quilombolas quererem acessar os mesmos direitos. Na ocasião, presenciei um morador da comunidade Tabuleiro dos Negros que estava em dúvida se concedia ou não uma declaração para o marido de uma quilombola. Bié, de imediato, explicou que se ele não nasceu lá, se não integra a trajetória do grupo, então não pode ser quilombola, que o casamento não torna um *de fora* um *de dentro* e que as Associações devem tomar muito cuidado com essas declarações, não devendo fornecê-las em hipótese alguma para quem não é quilombola. Com isso percebi que a fronteira entre quilombolas e não quilombolas é construída e legitimada de maneira relacional não só na inter-relação entre grupos, mas também com outras instituições e agentes políticos.

Observa-se que o processo de territorialização considerado por Oliveira (2016) como a dimensão derradeira da identidade étnica, ou simplesmente aquela que não é levada em consideração por Barth nos estudos sobre etnicidade, constitui-se como fundamental para a compreensão dos processos identitários, para a reorganização do grupo tanto socialmente quanto politicamente e para a compreensão acerca da construção e manutenção das fronteiras responsáveis por regular as interações, corroborando com o que Almeida (1989 apud ARRUTI, 2006) coloca quanto à importância de revelar os processos identitários, pois a partir deles compreendemos a dinâmica da reorganização dos grupos étnicos, sendo possível apreender que quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade e como possibilidade de ser, constitui uma forma mais simbólica de negar o sistema escravocrata, onde a reivindicação pública do estigma ‘somos quilombolas’ funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata.

Nesse sentido, Arruti (2006) coloca que:

Ao serem identificados como “remanescentes”, passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade, implicando para a população que o assume (indígena ou negra), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na

política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário, pois se trata de reconhecer, nesses grupos até então marginalizados, um valor absolutamente novo que, por ter origem em outro quadro de referências, era, até então, desconhecido deles mesmos (ARRUTI, 2006, p.82).

Assim, compreendido o panorama atual de Pau d'Arco, bem como dos quilombos em Alagoas, busco, nos capítulos que se seguem, percorrer os caminhos que explicam como a diferença social foi construída e, mais especificamente, que elementos identitários socialmente relevantes são acionados para construir o pertencimento e estabelecer a fronteira étnica a partir do reconhecimento de Pau d'Arco enquanto quilombola, ou seja, o que antecede essa fronteira, como esse grupo se forma e como se forma o seu território.

Figura 01 - Imagem e croqui do prédio da Associação Quilombola de Pau d'Arco.



Legenda

- 1 – Local de reunião
- 2 – Administração
- 3 – Banheiro
- 4 – Cozinha
- 5 – Dispensa

Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2018)

2. COMUNIDADE QUILOMBOLA PAU D'ARCO E SEU CONTEXTO INTERSOCIETÁRIO

Neste capítulo, abordo a dimensão da vida em Pau d'Arco, um quilombo situado no agreste alagoano, no município de Arapiraca/AL, cuja formação, descrição e análise permitirão entender o processo de construção da diferença social e, por conseguinte, da fronteira étnica em um contexto de compartilhamento e de relação, ou do que, nos termos de Pereira (2011), pode-se conceber como um campo intersocietário.

Este também é um capítulo onde enfatizo as relações que Pau d'Arco estabelece com o semiárido alagoano e com o município de Arapiraca, onde o mesmo está inserido. Realizo assim uma contextualização histórica e antropológica da formação desses três espaços que se estrutura, inicialmente, em dados de campo e em pesquisa bibliográfica que se entrelaçam a contextos maiores e que me fizeram caminhar no que estou denominando aqui, como citado anteriormente, de campo ou contexto intersocietário; parto também da proposta barthiana discutida por Rosental (1998) de construir o “macro” pelo “micro” mergulhando em uma multiplicidade de olhares e apresentando os fenômenos sobre vários ângulos e realidades frequentemente contraditórias, não se atendo apenas a uma narração ou ao que se considera a história “oficial” da formação desses espaços, mas considerando os contornos e as discontinuidades, levando assim à importância das situações, dos dados empíricos, das incoerências e heterogeneidade que perpassam a formação de toda sociedade e a própria construção do conhecimento que é marcada pela fronteira do desconhecido.

Dessa forma, Pau d'Arco é lido aqui como uma configuração social, nos moldes de Elias (2000), implicando dizer que a proposta é buscar apreender esse grupo de maneira relacional, sendo este um desafio caro, pois nesse processo torna-se fundamental acenar para a interdependência e para as configurações que as pessoas estabelecem umas com as outras, fazendo com que o estudo de um pequeno grupo adquira uma grande complexidade.

Sendo assim, inicio fazendo uma apresentação do campo a partir de sua localização, de como se dá o acesso saindo da zona urbana de Arapiraca, de como o grupo encontra-se organizado no território a partir das casas, dos roçados, dos pontos comerciais, escolas, igrejas e também da dimensão do cotidiano; em seguida construo uma reflexão sobre a formação do semiárido alagoano em consonância com o município de Arapiraca e a *comunidade*²⁹ Pau

²⁹ *Comunidade* diz respeito à forma como eles se referem à localidade onde residem, implicando em um lugar de respeito por ser o lugar da família, onde, segundo Weber (1991), a consanguinidade e a origem comum constituem fatores étnicos importantes agindo diretamente no nascimento de um sentimento de comunidade que gera um dever de solidariedade entre os membros do grupo. Busco ainda compreender essa categoria nos moldes

d'Arco, trazendo informações sobre os ciclos econômicos e as migrações que permitiram construir esse território, enfatizando esse campo relacional e intersocietário no qual meus interlocutores estão inseridos.

2.1 Conhecendo Pau d'Arco

O nome Pau d'Arco, segundo meus interlocutores, surgiu por volta da década de 50 e foi sugerido pelo então prefeito de Arapiraca, Luiz Pereira Lima, que observando a abundância de árvores dessa espécie na região do quilombo, sugeriu que o lugar fosse assim nomeado, delimitando também suas fronteiras territoriais. Dessa forma, o quilombo delimita-se ao norte com a atual rodovia estadual AL-110 que o separa do povoado Cangandu, e ao sul com o riacho Perucaba que o separa do sítio Sapucaia. Divisão também proposta por Luiz Pereira e que foi acatada pelos moradores, assim como o nome do lugar inspirado nas árvores que na primavera enfeitavam a paisagem de amarelo e roxo. Árvores que hoje são escassas.

Pau d'Arco adquiriu a certidão de autorreconhecimento em 05 de dezembro de 2006 e, no dia 07 de fevereiro de 2007 foi certificada como comunidade quilombola pela Fundação Cultural Palmares, segundo dados do Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas - ITERAL. Atualmente, o quilombo possui cerca de 3.000 habitantes distribuídos nas 715 famílias nucleares, que também correspondem a unidades habitacionais, das quais aproximadamente 340 são quilombolas ou encontram-se associadas como tal, sendo assim a maior *comunidade* quilombola de Alagoas, em relação ao número de famílias³⁰.

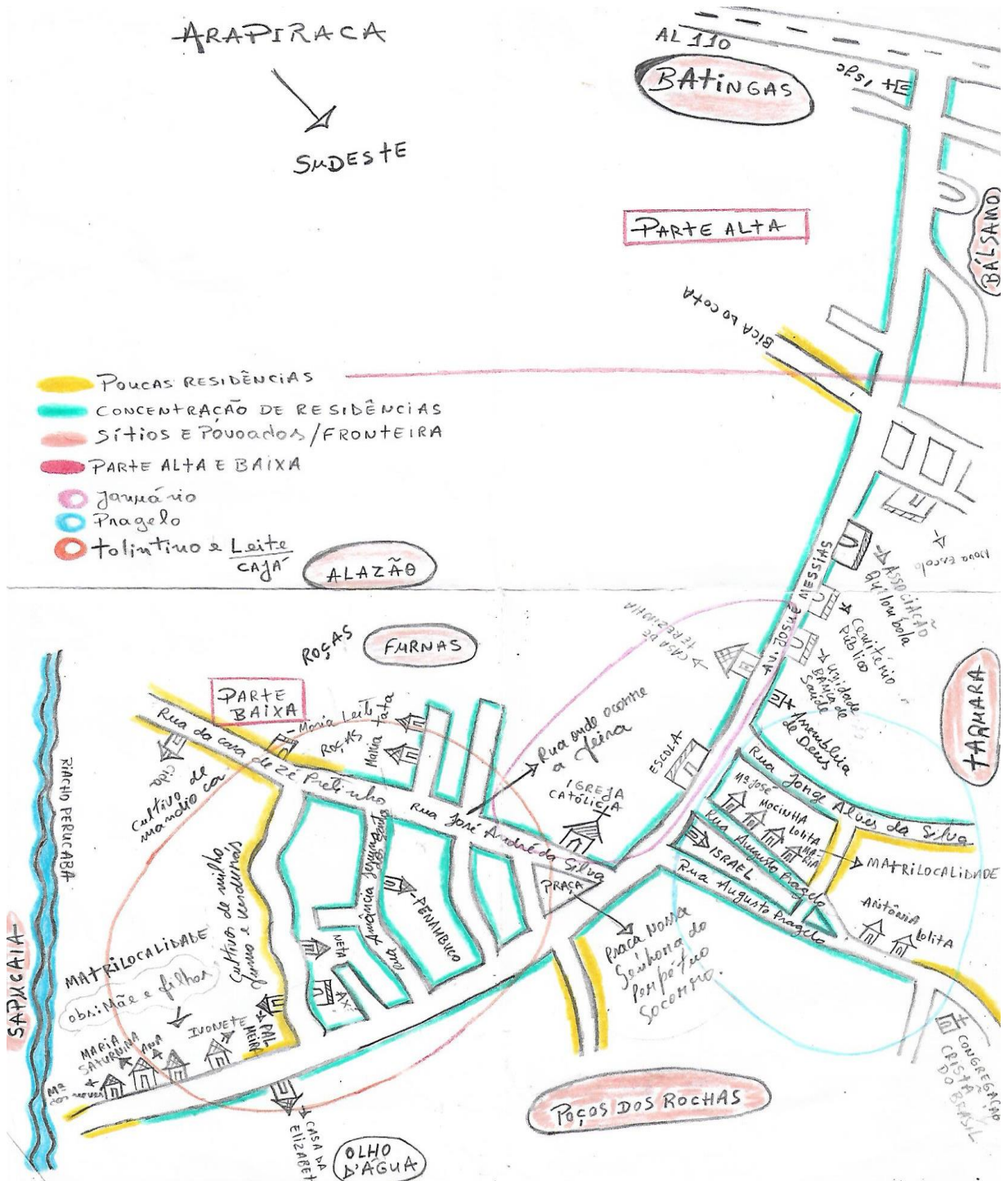
A seguir trago um croqui produzido ao longo de alguns dias de campo, onde busco apresentar ao leitor um panorama geral de Pau d'Arco, por meio da maior e menor concentração de residências, das ruas, dos espaços de socialização a exemplo das escolas e igrejas; assim como a localização da Associação Quilombola, do cemitério, da Unidade Básica de Saúde, dos bairros e sítios que fazem fronteira com o quilombo e que aparecem constantemente nas narrativas ao longo desse trabalho, bem como as casas de alguns dos

de Lindoso (2007) que ao analisar a organização social de Palmares, afirma que a *comunidade* nas matas das Cabeceiras do Porto Calvo e das matas dos Quipapá e Cucaú se forma sob um forte apelo de sobrevivência de negros escravos fugitivos, de índios desaldeados em conflito com o espaço de *plantation* e de brancos pobres mestiçados ou não, sem inclusão social. Dessa forma, Lindoso (2007) define *comunidade* como um acordo mútuo e orientado a determinados fins, que pode encerrar interesses, como o de convivência social ou sobrevivência, algo que pode ser percebido em Pau d'Aro, um quilombo que necessitou traçar estratégias para sobreviver e fazer frente aos processos de exploração e abusos cometidos por latifundiários do município de Arapiraca, uma vez que *comunidade*, para além de ser o lugar da família, representa a própria família, a família dos “negros” de Pau d'Arco, estigmatizados e inferiorizados historicamente, um grupo que se vê como uma *comunidade do sangue e do sofrimento*.

³⁰ Os dados sobre a população de Pau d'Arco foram adquiridos junto à agente comunitária de saúde e membro da Associação Quilombola, Elisabete Maria da Conceição, e são relativos ao ano de 2017.

meus interlocutores, os casos de matrilocidade e as áreas onde estão mais concentrados os descendentes das famílias/troncos Januário, Prágelo e Tolentino.

Figura 02 - Croqui da Comunidade Quilombola Pau d'Arco



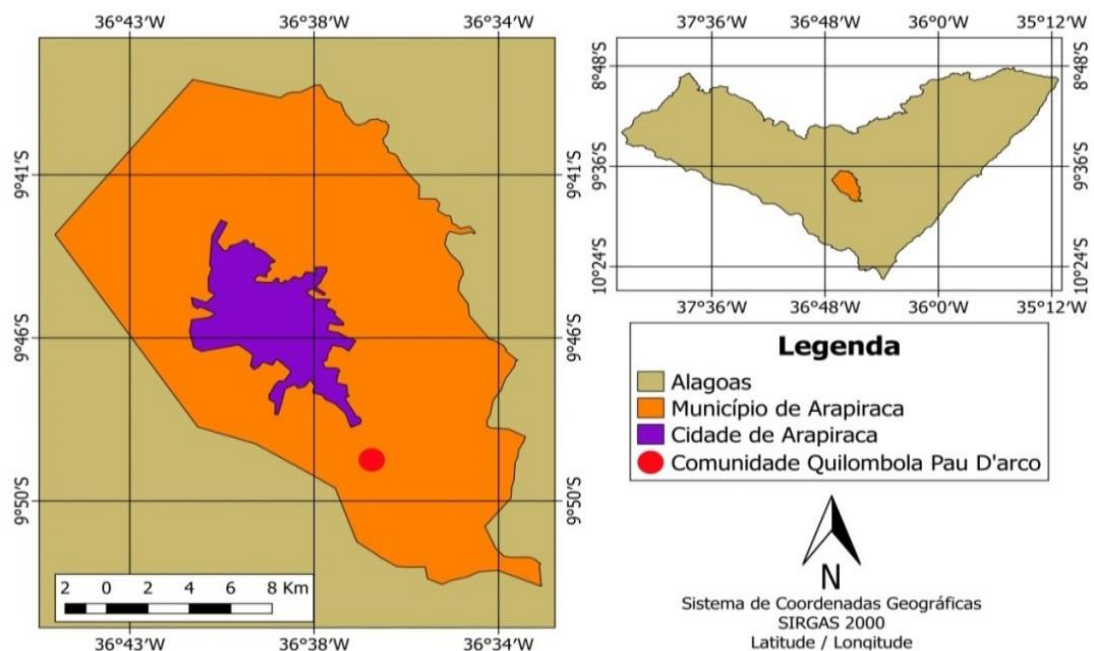
Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2017)

Seu processo de certificação se deu por meio de agenciamentos com agentes estatais e com lideranças de comunidades quilombolas que já haviam sido certificadas ou que estavam

na luta pela certificação, a exemplo da comunidade Cajá dos Negros³¹ situada no município de Batalha/AL e de Tabuleiro dos Negros³², situada no município de Penedo/AL. Sendo esses agenciamentos fundamentais para o processo de reconhecimento de Pau d'Arco³³.

A região onde está localizado o referido quilombo é compreendida geopoliticamente como semiárido alagoano, mas também lida como uma área de transição entre a zona da mata e o sertão, ou seja, o agreste, sendo Arapiraca o município principal dentro dessa mesorregião, devido à sua extensão territorial de 345.655 km², ao quantitativo populacional estimado em 234.185 habitantes e a uma densidade demográfica de 600,83 hab/km², segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE de 2017, mas também e, sobretudo, pela sua importância econômica, sendo também a segunda cidade mais importante no cenário político e econômico de Alagoas, atrás apenas da capital Maceió, conforme mapa abaixo, onde destaco tanto a sua localização quanto a localização do quilombo em questão.

Figura 03 - Mapa da localização da Comunidade Quilombola Pau d'Arco, Arapiraca/AL



Fonte: Sistema de Coordenadas Geográficas (Anna Kelmany da Silva Araújo, 2018).

³¹ Cajá dos Negros foi certificada como “remanescente” de quilombo em 19 de abril de 2005 pela FCP, segundo dados do ITERAL. Disponível em: <http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas>. Acesso em: 12 de janeiro de 2017.

³² Tabuleiro dos Negros foi certificada como “remanescente” quilombola pela FCP em 01 de março de 2007, segundo dados do ITERAL. Disponível em: <http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas>. Acesso em: 12 de janeiro de 2017.

³³ Percebe-se, observando o quadro do ITERAL das comunidades certificadas, que em Alagoas os processos de certificação tiveram início em 2004, no então governo de Ronaldo Lessa (PDT/AL) - 1999 a 2006 – e do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva – 2003 a 2010 - onde houve uma demanda significativa destes, fato que possui uma relação direta com a aprovação do Decreto 4.887/03, já discutido no capítulo anterior.

2.1.1 O acesso

O acesso mais comum a Pau d'Arco, que fica na região sudeste do município de Arapiraca, a cerca de 12 quilômetros do centro da cidade, se dá por meio de transporte coletivo da empresa Real Arapiraca que sai do terminal rodoviário localizado no Parque Ceci Cunha, ou por meio de carro particular pela AL-110 que leva a destinos como os municípios de São Sebastião e Penedo, sendo esta última a forma mais rápida de se chegar ali, tendo ainda a opção do transporte alternativo complementar (as Vans). A localização geográfica do quilombo ajuda a compreender, por exemplo, as dificuldades encontradas historicamente pelos seus moradores, desde o tempo em que não se tinha transporte e ir à igreja ou à feira na cidade significava fazer um percurso de cerca de três horas, ou menos um pouco se utilizassem cavalos, transporte de que se valiam os moradores para irem à cidade vender sua produção e também para comprar aquilo que não produziam; bem como, atualmente, quando o valor da passagem dificulta o deslocamento das pessoas que trabalham na área urbana, sobretudo das mulheres, pois parcela considerável delas realiza trabalho de doméstica.

Quanto a isso, no dia 08 de abril/2017, enquanto aguardava no terminal rodoviário o ônibus que me levaria ao quilombo, conheci Eliene que também estava à espera do mesmo; começamos a conversar sobre a demora³⁴ do ônibus e também sobre o alto valor cobrado na passagem³⁵. Eliene logo me disse o quanto isso dificultava a sua vida, especificamente em relação a trabalho, afirmando que ficava difícil arrumar emprego em *casa de família* na cidade, porque o salário quase todo - que muitas vezes não chega a ser um salário mínimo - ficava nas passagens e que às vezes ela preferia caminhar até às margens da AL-110 para pegar uma das vans que vem de São Sebastião ou de Penedo, visando economizar, uma vez que a passagem do transporte alternativo é mais barata, custando em torno de 3,00 reais. Mas observei que caminhar até a pista não é uma prática comum, pelo menos quando me refiro aos moradores da parte baixa ou central do quilombo, sendo algo talvez mais comum aos que moram próximos da rodovia estadual.

O ônibus da Real Arapiraca demora em torno de 40 minutos do terminal rodoviário no Parque Ceci Cunha até a praça central de Pau d'Arco – seu destino final - e nesse percurso percorre um trecho de bairros como Centro, São Luiz, Guaribas e Batingas; este último guarda algumas singularidades com o quilombo Pau d'Arco, pois se tratava de uma comunidade rural que nos últimos 10 anos vem sendo engolida pelo processo de urbanização

³⁴ Durante a semana o tempo estimado é de 40 minutos entre um ônibus e outro, subindo para uma hora nos finais de semana, sem levar em consideração os atrasos.

³⁵ Na época em torno de R\$ 3,60 e atualmente R\$ 3,90.

vivenciado na cidade de Arapiraca, onde áreas antes rurais foram sendo tomadas por pequenos pontos comerciais e loteamentos residenciais financiados, em sua maioria, pelo Programa do Governo Federal Minha Casa Minha Vida, estimulando assim um crescimento acelerado da área urbana em direção a comunidades e sítios vizinhos. Esse fator explica o fato da Prefeitura ter agregado à sua malha urbana áreas antes consideradas rurais e ter levado obras de infraestrutura como asfaltos, ampliação de Unidades Básicas de Saúde e também construção de novas escolas a essas localidades.

No entanto, no bairro Batingas é possível observar da janela do ônibus um modo de vida ainda marcado por especificidades que não se nota nos demais bairros citados, como a presença de algumas casas sem muros, com portas e janelas abertas e com pequenas calçadas onde as pessoas ainda sentam nos finais de tarde para conversar ou tomar café, onde crianças brincam ao longo da rua principal, onde as pequenas bodegas e mercearias abrem logo cedo, onde algumas pessoas vendem nas portas de casa produtos agrícolas, como verduras, frutas, macaxeira, inhame, dentre outros gêneros alimentícios que ao que me parece, uma parte é também produzida no município e no próprio bairro, uma vez que algumas áreas por trás da rua principal constituem roças e mesmo nas áreas mais próximas da fronteira com Pau d'Arco, onde o número de residências é bem menor e predominam mais terras agricultáveis, é possível observar plantações de macaxeira, mandioca, cultivos de capim para pequenos rebanhos bovinos, além de hortas. Percebo um modo de vida marcado por uma maior aproximação entre as pessoas.

O ônibus percorre o seu trajeto e antes um pouco da divisa de Batingas com Pau d'Arco esse percurso se dá por uma estrada de barro que no tempo das chuvas fica repleta de buracos tornando esse trecho da viagem desconfortável; próximo à fronteira entre Batingas e Pau d'Arco observa-se uma placa à direita que indica a direção do sítio Furnas e mais adiante o sítio Bálamo. O trecho onde o ônibus adentra o quilombo é um pouco mais abaixo da entrada que fica às margens da AL-110 e a partir daí todo o percurso se dá por uma rua principal totalmente asfaltada e com leves curvas, a Avenida Josué Messias, que segundo moradores, trata-se de um senhor branco que viveu em Pau d'Arco e que estabeleceu relações paternalistas e de exploração com os habitantes dali, contratando os “negros” para trabalhar em suas terras e se referindo aos mesmos, em muitas ocasiões, como “meus negrinhos”, revelando, segundo narrativas, uma relação envolvendo preconceito, sentimento de superioridade e inferioridade e exploração. Josué, segundo informações, também foi o primeiro morador a iniciar o cultivo de fumo no quilombo, ainda na década de 40.

2.1.2 Casas, terreiros, roçados e fruteiras

Enquanto o ônibus percorre a rua principal do quilombo, é possível observar as formas das casas, terreiros e os roçados ao lado de algumas delas; tanto do lado esquerdo quanto do direito predominam casas sem muros, apenas com cercas de madeira ou mesmo com estacas de cimento perpassadas por arames; outras nem cercas possuem, tendo portas cuja parte de cima é uma janela quase sempre aberta e de onde se observa aqueles que por ali passam; há ainda pequenas calçadas com uma pequena área de barro que divide a casa da área asfaltada da rua principal; muitas casas possuem fruteiras no terreiro³⁶, tanto na frente quanto do lado e atrás, muitas vezes não há divisão entre uma casa e outra e, nesses casos, os terreiros tornam-se claramente um espaço coletivo, compartilhados por várias residências; algumas dessas casas possuem extensões de terras maiores tanto nos fundos quanto de ambos os lados, terras cercadas onde pude observar cultivos de mandioca, macaxeira, milho, feijão, abóboras, melancias, bata doce, inhame, fumo e hortas com verduras como coentro, couve e alface. No entanto, as roças são geralmente mais encontradas nos fundos das casas, pois com certa frequência a área ao lado das mesmas termina sendo compartilhada com parentes que costumam compor até três gerações, como avós, pais, filhos, netos ou mesmo irmãos e sobrinhos, revelando um processo de territorialização das famílias denominado, nos termos de Wilk (1984 apud SILVA, 2007, p. 112), de grupo doméstico, caracterizado por um aglomerado de unidades habitacionais que pertencem a membros de uma mesma família extensa, sendo esta última, nos termos de Augé (1975), o resultado da extensão no tempo e por intermédio de laços de casamento e das relações entre pais e filhos³⁷.

É possível observar inúmeros casos de matrilocidade, com a permanência das filhas, após o matrimônio, nas áreas das residências da mulher, sendo mais comum os homens

³⁶ O mesmo que quintal. Alguns interlocutores falam terreiro e outros falam quintal.

³⁷ Estou utilizando Augé (1975) como referência para explicar a categoria família extensa, no entanto, sabemos que os temas referentes ao parentesco possuem uma longa produção dentro da ciência antropológica e não é meu objetivo apresentar aqui uma discussão exaustiva sobre tal categoria, pois busco compreendê-la enquanto uma categoria nativa de Pau d'Arco, ou seja, o sentido de família extensa para esse grupo étnico. No entanto, trago para o leitor a definição de Ghasarian (1996) sobre a referida categoria, onde o mesmo define que a residência comum de pelo menos duas famílias nucleares sobre duas gerações produz uma família extensa e esse tipo de família inclui o marido e a mulher, seus filhos (do casamento) e os filhos desses, e que a família extensa tem uma continuidade no tempo. Tal categoria, na realidade de Pau d'Arco, também me permite estabelecer uma aproximação com o conceito trazido por Waldman e Serrano (2007) para quem a identidade do africano encontra-se alicerçada no núcleo familiar e cuja família constitui o cerne da vida social, sendo a família africana uma categoria muito ampla que inclui, além dos membros que no mundo ocidental são considerados "parentes diretos", toda uma gama de "parentes distantes", compreendendo muitas gerações de pessoas de dentro e de fora do grupo doméstico, assim como agregados e parentes por afinidade, onde essa família extensa ou linhagem leva em consideração um ancestral comum, algo que dialoga com o mito de origem de Pau d'Arco cujo ancestral comum é Manoel Tomás, bem como com as relações estabelecidas com a comunidade Cajá dos Negros.

migrarem após o casamento, fazendo-o para as áreas de residência de suas esposas. Isso é representado também na genealogia, a partir da primeira família, a de Manoel Tomás, que segundo narrativas, seus filhos migraram para os municípios de Major Isidoro e de Olivença, ambos no sertão de Alagoas, tendo a comunidade de Pau d'Arco se constituído a partir do casamento das filhas de Manoel com homens que vieram fixar residência no quilombo após o matrimônio. Mas deixo claro que isso é apenas uma tendência identificada nas famílias com quem tive contato, não sendo necessariamente uma regra, uma vez que existem também casos de patrilocalidade em relação aos homens do quilombo, através de inúmeros casos de mulheres que após o casamento vieram se instalar em Pau d'Arco, ou mesmo os de endogamia³⁸ onde ambos permanecem no quilombo após estabelecerem matrimônio. O que observo quanto à motivação da residência em Pau d'Arco, tanto nos casos de permanência dos homens quanto das mulheres é que o fator terra é determinante, terra que mesmo em pequena quantidade, não chegando muitas vezes a uma única tarefa³⁹, permite construir residência e cultivar no *terreiro* alimentos para a própria subsistência.

Os roçados estão por toda parte, sinalizando para a agricultura como marca do grupo, seja ela de subsistência ou voltada para circuitos comerciais. O fato é que basicamente todo espaço é aproveitada para o cultivo e apesar de existir uma dependência quanto às chuvas, alguns cultivos são produzidos o ano inteiro, como é o caso das hortas irrigadas, sejam elas pequenas, ocupando apenas o espaço do terreiro, destinadas nesse caso ao consumo próprio, ou maiores, destinadas a circuitos de mercado, como as feiras. Essas hortas garantem trabalho tanto para os homens quanto para as mulheres no período de estiagem, sobretudo quando finda os cultivos de fumo.

Trago aqui um calendário agrícola que permite entender melhor a dinâmica dos cultivos e do trabalho na roça no quilombo Pau d'Arco.

Figura 04 - Tabela do calendário agrícola de Pau d'Arco.

Atividade	Período
<i>A cava e o fazer canteiro (preparo da terra)</i>	Março e Abril

³⁸ Os casos de endogamia no quilombo são comuns, embora estejam distantes de ser uma regra. Gostaria de mencionar também, a título de curiosidade, que os estudos sobre a constituição da família escrava dentro das senzalas - algo que foi desconsiderado durante muito tempo pela historiografia "oficial" - revelam uma tendência à endogamia entre africanos e crioulos, obviamente pela proximidade e maior convivência dentro desses espaços. Esses dados podem ser melhor observados no livro *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*, de Robert W. Slenes.

³⁹ Uma tarefa corresponde, em média, a 55 metros quadrados.

<i>A planta</i>	Maio e Junho
<i>O tempo de colheita (tempo médio para começar a colher)</i>	Feijão, milho e batata (3 meses); macaxeira (6 meses); mandioca (mínimo de 1 ano e máximo de 2); inhame (7 meses); fumo (entre 3 e 4 meses); melancia (entre 2 e 3 meses); abóbora (entre 4 e 5 meses).
Trabalho nas hortas	Ao longo de todo ano.

Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2018).

O calendário representa um tempo médio para o preparo da terra e início da *planta*, podendo ser antecipado em até um mês em ambas as atividades. No que concerne às roças, vale mencionar estas não ficam circunscritas apenas ao espaço do quilombo, pois algumas famílias possuem terras em outros sítios nas proximidades, como Cajarana, Sapucaia e Taquara e mesmo aqueles que não dispõem de uma considerável quantidade de terra em Pau d'Arco⁴⁰, nos lados ou nos fundos das casas, costumam aproveitar bem os *terreiros* plantando uma variedade significativa de produtos agrícolas, geralmente voltados para o próprio consumo, mas cujo excedente pode vir a ser comercializado ou mesmo compartilhado com familiares e com aqueles com quem se mantém relações de afinidade; também são muito comuns nos terreiros as fruteiras, assim como o cultivo de ervas para fins medicinais.

Observei que parte considerável dos trabalhadores do *alugado*⁴¹ se concentram nos cultivos de fumo e que segundo o calendário apresentado e montado com a ajuda de interlocutores, percebe-se que essa monocultura emprega, em média, até o mês de setembro, fazendo com que após esse período, muitos trabalhadores busquem as hortas ou se sustentem com o dinheiro que geralmente conseguem poupar para esses períodos de estiagem e de escassez gerados pelas lavouras sazonais ou, no caso dos que além de trabalharem no *alugado* ainda plantam, que vivam da venda de sua colheita até o próximo período de chuva, trata-se de *comer o que se trabalhou*. Há ainda os que buscam trabalho do corte da cana-de-açúcar.

Outrossim, essa relação com a roça é profundamente forte em Pau d'Arco, percebi isso por meio de expressões como: *a roça é uma mãe que dá comida ao filho que está em casa; uma roça é uma bênção; eu amo roça; roça faz bem, é como uma terapia física e mental; a gente só tem barriga cheia quando planta*. No entanto, a maior parte das famílias possui pouca terra e apesar de algumas terem vendido uma parcela para ser loteada, isso se

⁴⁰ Para eles acima de duas tarefas.

⁴¹ Que trabalham nas propriedades de outros que lhes pagam por dia trabalhado.

deve, sobretudo, pelo aumento da família e o compartilhamento da terra entre eles, como a construção das casas dos filhos e netos ao lado da dos pais e avós. Enquanto montava diagramas de parentesco de algumas famílias no quilombo, fui percebendo que no início estas possuíam uma quantidade considerável de terras, variando entre 20 e 30 tarefas, mas a partir da divisão de herança - cuja regra é igual para homens e mulheres, salvo alguns casos - os novos núcleos familiares que foram se constituindo já tinham uma quantidade menor para garantir a manutenção da família. Como a quantidade de filhos em algumas famílias é grande, repartida a herança, os herdeiros em muitos casos ficaram apenas com duas tarefas.

Ainda em relação aos roçados próximos às casas, vale lembrar que, segundo Gomes (2013), um elemento típico da economia quilombola foi a farinha de mandioca e já no Nordeste colonial falava-se que esses grupos viviam em numeras choças rodeadas de hortas, agregando ainda caça e pesca, além de casos de quilombolas que se tornaram trabalhadores sazonais em grandes fazendas. Em Pau d'Arco a economia também é marcada pela diversificação, pois para além dos cultivos já citados, da venda de mandioca, da produção de farinha, do cultivo de hortas, alguns criam animais como porcos, galinhas, ovelhas e bois, animais que são vistos como reservas financeiras, pois quem *peleja*⁴² com animal depois pode vendê-lo e comprar o que precisa, funciona como uma poupança. Existem ainda os homens que ganham dinheiro como carroceiros transportando lenha para vender no período das festas juninas em que quase todos acendem fogueiras na porta de casa; além da mandioca, trazendo-as da roça para a casa do proprietário; ou mesmo os trabalhadores sazonais que segundo narrativas de Maria Augusta, migravam e ainda migram para trabalhar no corte da cana nas usinas mais próximas, mas também em estados mais distantes como São Paulo e Minas Gerais, e que antigamente se deslocavam também para derrubar mata no sertão.

As casas no estilo de chácaras ou que possuem muros altos localizam-se mais na parte alta, onde o ônibus adentra Pau d'Arco, e algumas na parte baixa, mais próxima à área central e, geralmente, são dos *de fora* ou das famílias mais abastadas do quilombo, segundo informações dos meus interlocutores. No geral, a maioria das casas indica e simboliza uma maior aproximação entre as pessoas, vínculos de solidariedade e confiança mútua. Na parte baixa e de ocupação mais antiga de Pau d'Arco, a quantidade de residências é maior e estas são muito mais próximas umas das outras.

No que concerne às fruteiras, percebi com o tempo e, sobretudo após almoços para os quais fui convidada, bem como durante dias em que passei na roça junto a interlocutores,

⁴² *Pelejar* é o mesmo que trabalhar.

que as fruteiras simbolizam uma forma muito particular de ocupação do território. Não obstante as terras que primeiro foram ocupadas pelas famílias de Pau d'Arco foram as mais próximas ao riacho Perucaba⁴³, as casas que ali já não existem, ainda vivem na memória de muitos dos moradores que conseguem identificar a localização exata das chamadas *Marias de barro*⁴⁴ pela existência de mangueiras, cajueiros, jaqueiras. Claudinete da Silva Santos⁴⁵ e seu esposo Agnelo José dos Santos dedicaram uma manhã para mostrar-me a terra que haviam comprado de um parente e que, para a alegria deles, passa por dentro desse mesmo riacho, infelizmente hoje muito poluído, mas ainda servindo para o cultivo de capim nas áreas mais úmidas, fazendo com que eles planejem comprar uma vaca futuramente para ter seu próprio leite. Nessa ocasião, Claudinete, direcionando o olhar juntamente com o dedo indicador, começou a me mostrar os pontos onde foram construídas as primeiras casas do quilombo e sempre apontava para áreas próximas ao riacho e onde havia, curiosamente, uma concentração de fruteiras. Indaguei o porquê da existência de árvores frutíferas em áreas onde antes haviam casas, ela explicou-me que quando se construía uma casa no quilombo se plantava também o que ela denomina de *pé de pau* e que tinha que ser um *pé de fruta*, porque antigamente se passava muita fome e quando essas árvores colocavam frutas, estas eram comidas com farinha para que a fome fosse saciada. Esses relatos permitem caminhar na direção do que coloca O'Dwyer (2002), quanto a esses grupos terem desenvolvido práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

Dessa forma, a construção de casas associada ao cultivo de fruteiras constitui um elemento importante na organização social desse grupo em relação ao seu território, pois se trata de uma forma de organização que leva em consideração as suas necessidades e suas condições de vida, sendo esse aspecto revelado por Claudinete percebido não apenas em áreas onde não existem mais casas, mas em praticamente todo o quilombo. Essas fruteiras, nos finais de semana, também reúnem as famílias em suas sombras, pessoas de todas as idades costumam ocupar esses espaços depois do almoço, especialmente no domingo. As sombras das árvores frutíferas, assim como as áreas nos fundos das casas, as calçadas e a cozinha constituem o lugar do parentesco, o lugar da família, o lugar dos *de dentro*, assim como o lugar dos amigos e dos compadres. Nesse contexto, podemos apreender a casa em Pau d'Arco

⁴³ Riacho que pode ser melhor observado no croqui da comunidade e que delimita a fronteira entre Pau d'Arco e o sítio Sapucaia.

⁴⁴ Como são chamadas as casas de taipa em Pau d'Arco.

⁴⁵ Claudinete é agricultora, tem 55 anos, integra a diretoria da Associação Quilombola de Pau d'Arco e pertence à família Leite/Cajá.

nos termos de Marcelin (1996 apud PEREIRA, 2011 p. 218), onde a mesma passa a ser entendida como o momento de um processo complexo de invenção e reinvenção da família, da amizade, da vizinhança e da iniciação da conjugalidade.

Por inúmeras vezes estive sentada nas sombras das fruteiras e áreas das casas de Dona Maria Augusta e de Dona Teresinha de Almeida⁴⁶ nos finais de tarde de sábado e domingo onde é possível presenciar a chegada de familiares, de vizinhos e amigos em busca de conversas que giram em torno da família e seus conflitos, dos horários de missa e da pregação do padre, do que se plantou e colheu na roça, daqueles que estão doentes e, sobretudo, mediante a minha presença - por entenderem que estou realizando um estudo sobre as famílias - de uma ativação constante da memória genealógica num esforço de mapear o parentesco com os *mais velhos* ou mesmo com aqueles que já se foram, ou seja, os *troncos velhos* que deram origem aos *troncos e ramos* e que vão explicar por meio da descendência a expressão nativa *aqui é tudo uma raça só*, para fazer alusão à formação de núcleos parentais baseados na consanguinidade.

Ainda sobre os locais onde existiram *Marias de barro* e também a localização das fruteiras, chamo a atenção para o que coloca Chagas (2009) quanto à necessidade da noção de documento ser considerada de maneira mais ampla, entendendo por documento não apenas o que condiz com fonte textual, mas como o que possui um suporte de informação, ou seja, tudo aquilo que comunica e que transmite conhecimento.

O que se percebe em Pau d'Arco é um amplo domínio sobre pessoas, lugares, relações, acontecimentos e os sucessivos deslocamentos das famílias seja dentro do município de Arapiraca ou até em centros urbanos maiores. Eles realizam constantemente o que Comerford (2003) denominou de operações de mapeamento, no sentido de retirar a fixidez das relações por estas se configurarem como uma espécie de prática permanente de produção de referências mais ou menos contestáveis e que produzem um tipo de autoconhecimento dessa sociedade, onde cada um possui um conhecimento não só sobre seus parentes, como sobre os parentes dos outros.

Assim, em Pau d'Arco os documentos da memória estão por toda parte informando sobre o processo de construção do território e também de formação do grupo. Logo, a memória é uma construção que se atualiza no presente e projeta-se também para o futuro. As

⁴⁶ Teresinha de Almeida é uma idosa de Pau d'Arco, bisneta de Manoel Tomás da Silva (o fundador do quilombo), tem 86 anos, é agricultora aposentada e participou ativamente do processo de reelaboração da memória em 2006. É tida como uma *mestra da oralidade* e, por isso, é uma referência em Pau d'Arco quando se fala em história e memória.

árvores mais do que qualquer outra coisa, mais do que alimentar, guardam a memória das famílias, são revestida de afetividade e de sentidos, constituem uma memória comum.

Entendi melhor essa simbologia em torno das árvores num campo que fiz no dia das mães, em 13 de maio do corrente ano de 2018, quando pude presenciar uma conversar entre Maria Augusta e Antero – cunhado da filha de Maria Augusta – que deixou a casa no quilombo para os filhos e atualmente reside no conjunto habitacional Jardim das Paineiras, na zona urbana de Arapiraca.

Na conversa, Antero falava com tristeza para Maria Augusta que seus filhos haviam cortado as fruteiras do quintal e ela em seguida o consolou, dizendo que era assim mesmo, que nem todos tinham sentimentos. Antero nos deixou em seguida, pois estava com pressa. Então indaguei a Maria Augusta sobre o motivo da tristeza tão aparente na conversa de ambos, ela me explicou que as fruteiras são heranças dos pais e que elas lembram a família. A partir de tal fato, entendi que uma fruteira em um *terreiro* de Pau d’Arco não é uma árvore como as outras, pois ela integra a formação e a trajetória de núcleos familiares, uma vez que, por meio das fruteiras ativa-se e vive-se a memória, vive-se a família. Veremos mais adiante que a família em Pau d’Arco também é simbolizada por uma árvore, semelhante, em alguns aspectos, com a analogia feita por grupos indígenas do sertão de Alagoas e também de Pernambuco, como esclarece Silva (2018), ao mencionar que os Kalankó⁴⁷ se apresentam e são reconhecidos como *rama* Pankararu⁴⁸, por ser um grupo resultante de uma diáspora onde a rama adquire o sentido fisiológico vegetal de raízes que alimentam o tronco, em que esses grupos se fundamentam para construir sua explicação genealógica.

As *Marias de Barro* no quilombo, atualmente, são quase inexistentes, vivem apenas na memória do grupo, pois predominam as casas de alvenaria. Conheci pouco do interior dessas casas, pois sempre era recebida no lugar dos íntimos, segundo Leda Maria de Almeida Silva⁴⁹, uma de minhas interlocutoras, deixando claro para mim em uma de nossas conversas depois dos almoços para os quais era convidada, que a cozinha é o lugar dos amigos e a sala o lugar dos estranhos. No entanto, pude observar altares com estátuas e quadros de santos católicos nas salas de algumas casas que consegui adentrar mesmo que rapidamente, ou mesmo nos quartos ao lado da cama.

⁴⁷ Os Kalankó estão situados no município de Água Branca no alto sertão alagoano.

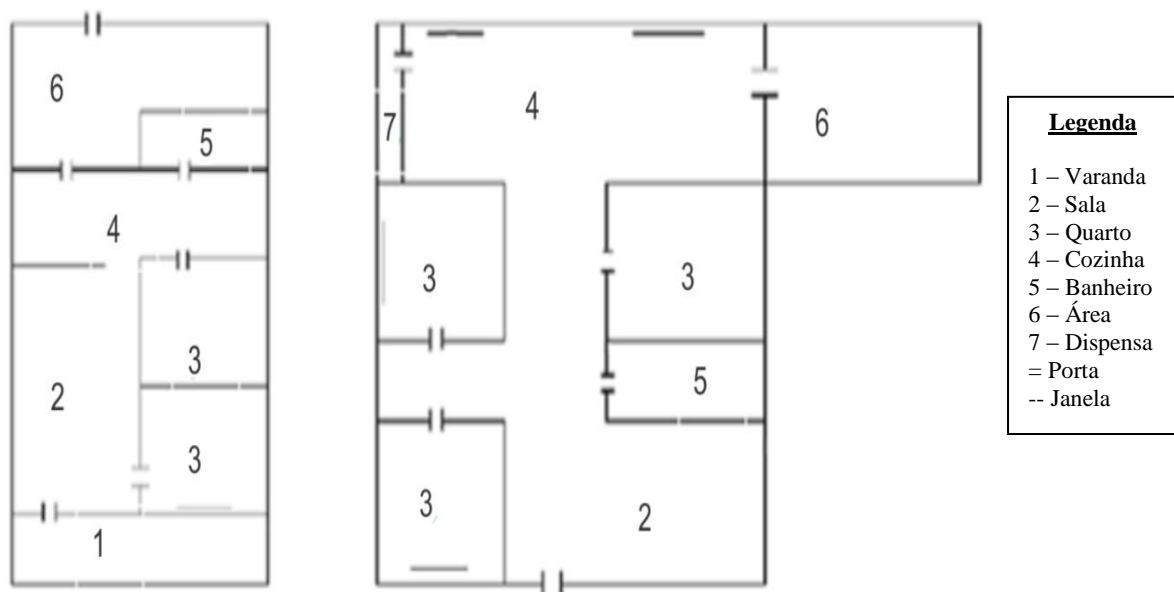
⁴⁸ Grupo étnico que se encontra localizado entre os municípios de Petrolândia, Jatobá e Tacaratu, no contraforte da Serra da Borborema, às margens do rio São Francisco, no sertão do estado de Pernambuco; havendo ainda uma grande parcela de Pankararu em São Paulo, em sua maioria, na favela do Real Parque (MURA, 2013, p.36). Os Pankararu são considerados como “tronco velho”, ou seja, o grupo que deu origem às “Pontas de Ramas”, outras comunidades indígenas que deles descendem.

⁴⁹ Leda é neta de Dona Teresinha de Almeida, tem 41 anos, é agricultora, estudante de Pedagogia e, atualmente, é presidente da Associação de Moradores, Mini e Pequenos Produtores Rurais de Pau d’Arco.

Entrei poucas vezes nas salas dessas casas, mas observei que pelo tamanho e pelos móveis que possuem, não estão preparadas para receber um número maior de pessoas, não estão preparadas para reunir, ao contrário das cozinhas e áreas do fundo onde predominam sofás, bancos grandes de madeira e mesas, indicando que estes são espaços de socialização.

Visando possibilitar uma melhor compreensão da arquitetura das casas em Pau d'Arco e também desses espaços simbólicos que são mais ocupados pelas famílias, apresento aqui croquis de duas residências desse quilombo:

Figura 05 - Croqui de residências de Pau d'Arco.



Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2018).

Procurando realizar uma leitura mais profunda acerca da simbologia desses espaços sinalizados nos croquis pelos números 04 e 06, para além das minhas observações, perguntei aos meus interlocutores porque estes locais são os mais ocupados por eles ao longo do dia, responderam que: *aqui é onde tudo acontece; aqui é onde a gente tá à vontade*. Essas narrativas fazem lembrar o peso simbólico que estes espaços possuem para grupos cuja história está entrelaçada à escravidão. Falo isso porque não posso deixar de observar o que coloca Slenes (2015) ao falar da arquitetura das senzalas que, muito embora tenham sido um tanto variadas, não possuíam abertura para os fundos, pois geralmente nas grandes propriedades elas se localizavam logo atrás ou ao lado da casa-grande, sendo comum as portas se abrirem para o terreiro, permitindo ao senhor e ao feitor manterem uma vigilância estreita sobre o habitar dos negros. Dessa forma, quando os negros não se encontravam dentro dos

espaços das senzalas, estavam na frente sob vigilância, ou seja, o local onde a vida acontece em Pau d'Arco não é o mesmo onde a vida acontecia num contexto de escravidão.

Lanço ainda uma observação quanto ao fato de ter sido quase sempre recebida na cozinha ou na área de trás, sobretudo pela maioria de meus interlocutores serem mulheres e também por ter adentrado suas casas através de pessoas de confiança, logo, tendo acesso aos espaços dos *íntimos*. Esse fator me permite pensar no que Medeiros (1983 apud PEREIRA, 2011, p.218) coloca quanto ao fato da arquitetura da casa e da organização social do grupo estar marcada pelas relações de gênero e também guardarem a marca da família sertaneja em termos generalizáveis, uma vez que, pela tradição do sertão, o marido mandava da porta-do-meio para frente; a esposa, da porta-do-meio para trás.

Tal reflexão me vem porque às vezes em que fui recebida por homens que não estavam na presença das esposas, por estas estarem nos espaços de trás da residência, conversei com os mesmos na varanda da frente, com vista para a rua, assim como o fato de observar nos finais de semana pela manhã a presença maior de homens nas varandas e embaixo das fruteiras que também ocupam a frente das casas, geralmente em círculos, sentados em pequenos bancos de madeira e conversando. Ora, o fato de ter conhecido mais as cozinhas, as áreas dos fundos e os terreiros, não guardaria então uma relação com o fato de ter estabelecido um contato maior com as mulheres? Acredito que sim.

2.1.3 Comércio, escolas e igrejas

Em meio às casas que margeiam a rua principal encontram-se pontos comerciais; são oficinas de moto, lojinhas de roupas, pequenas farmácias, mercadinhos – alguns protegidos por grades, indicando um índice de violência que vem incomodando os moradores -, lojas de materiais de construção, pequenos bares que se distribuem ao longo de todo o quilombo, igrejas evangélicas, um cemitério, uma Unidade Básica de Saúde que recebe o nome da antiga parteira da *comunidade* Amância Maria da Conceição - membro da família Pragelo e Tolentino – e que também atende pessoas de outras localidades vizinhas e até o momento, segundo informações, não possui uma política pública de saúde voltada para a população negra⁵⁰; há ainda uma escola municipal que recebe o nome de Professor Luiz Alberto de Melo - membro da família Januário -, uma igreja católica que fica na parte baixa da *comunidade* em

⁵⁰ A quem interessar, a saúde no quilombo foi abordada na tese do professor Saulo Luders Fernandes, intitulada: Itinerários terapêuticos e política pública de saúde em uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas, Brasil, defendida em 2016 na Universidade de São Paulo.

frente à única praça que existe no local e que recebe o nome de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a padroeira de Pau d'Arco.

O quilombo ainda conta com uma escola construída recentemente e que recebe o nome de uma das professoras antigas de Pau d'Arco, Maria Pastora de Melo⁵¹, uma homenagem feita pela Associação Quilombola mediante inúmeros conflitos com outras lideranças locais que queriam outro nome para a escola. Percebo que há uma disputa política e também simbólica entre lideranças da Associação Quilombola e outros grupos de Pau d'Arco, no que tange à nomeação de espaços públicos inaugurados pela prefeitura de Arapiraca. As lideranças da Associação Quilombola demonstram uma preocupação em homenagear os “remanescentes de quilombos” que tiveram uma representatividade para o grupo e cujo nome possui ressonância, sobretudo por terem realizado trabalhos em prol da coletividade, como é o caso de Maria Pastora, descendente direta de Manoel Tomás. É uma luta para valorizar e também projetar a memória daqueles que denominam como sendo as *raízes da comunidade*.

A nova escola, juntamente com a Professor Luiz Alberto de Melo, atende a crianças e adolescentes tanto de Pau d'Arco quanto de sítios e comunidades vizinhas, indo do pré-escolar até o fundamental I e os anos finais do II. Para ter acesso ao ensino médio é necessário deixar a *comunidade* e se deslocar até a zona urbana de Arapiraca onde se encontram as escolas da rede estadual responsáveis pela oferta do mesmo.

Sobre o ir à escola na cidade, é interessante compreender, a partir da narrativa que se segue, que o deslocamento de membros do grupo de Pau d'Arco e o estabelecimento de relações mais intensas com a cidade de Arapiraca, também construíram fronteiras, sobretudo no que concerne aos conflitos envolvendo discriminação, levando, inclusive, inúmeras pessoas a desistirem de continuar os estudos, interrompendo-os no último ano do fundamental II, conforme narrativa:

Laurinete: Nós já sabíamos que éramos uma comunidade negra e o que realmente nos reforçou pra nos organizar foi realmente a questão do preconceito e da discriminação e o fato da gente trabalhar numa comunidade como educadora e antes disso ir estudar e ser discriminado pela questão da cor, outras meninas da gente terminar a 8ª série, que não tinha essa questão do 9º ano ainda não, e elas se matricularem e desistir, qualquer motivo de rejeição elas desistiam e outros diziam: professora, tou parando por aqui. A maioria parava e principalmente as mulheres, nas mulheres era mais forte! Os meninos eram mais ousados, iam.

Pesquisadora: por que você acha que nas mulheres era mais forte?

⁵¹ Membro da família Januário e bisneta de Manoel Tomás da Silva. Ensinou por mais de 30 anos na Escola Municipal Professor Luiz Alberto de Melo.

Laurinete: Eu acho que na mulher o cabelo era uma questão, que elas usavam aquelas tranças raízes e no depoimento delas era isso. Eu acho também que existe muito isso, eu tiro por mim, essa rejeição da gente porque uma vez que você é discriminado você internaliza uma coisa que você não quer... Machuca. Aí você fica mais na sua zona de conforto: Eu não vou! Mas tinha muito isso! Como a gente não tinha ônibus, não tinha transporte, a gente saía daqui no ônibus de 16:h40min porque não tinha ônibus mais, esse era o último ônibus, aí saía eu a Rosimeire, a Joelma, um monte! Eu lembro que quando a gente chegava o pessoal começava a rir da gente, começavam a dizer: *olha os negros do Pau d'Arco!* E era aquela mangação⁵².

É interessante observar que na parte mais baixa e central do quilombo tanto a escola municipal, quanto a igreja e antes um posto de saúde, agora desativado, estão todos concentrados na área onde predominam os descendentes da família Januário, fato que pode ser explicado quando se adentra a história de construção desse território por meio de lideranças locais, a exemplo de Zelinda⁵³ – neta de Manoel Tomás – conhecida como Dindinha, que mantinha uma boa relação com o Prefeito de Arapiraca, Luiz Pereira Lima, que governou o município entre os anos de 1948 e 1951.

Laurinete: Lembro que a dona Dindinha que era uma das lideranças, uma grande liderança na comunidade! Pau d'Arco sempre teve esse histórico das mulheres liderarem! A questão da igreja, a questão da associação... A Dindinha era essa mulher aqui. Ela foi quem fez doação. Ela era neta de Manoel Tomás que foi o primeiro morador a se instalar nessa comunidade que veio do Tabuleiro dos Negros e ela herdou terras e ela foi quem fez doação da igreja, daquele terreno da igreja. Atrás da igreja tinha um laboratório que não era uma unidade, ela fez doação. Ela fez doação do prédio da escola, porque naquela época o pessoal tinha muita terra e doava mesmo, principalmente se fosse pra construção que fosse ser útil para o coletivo. Ela era muito amiga do prefeito, então ela chamava essas pessoas e dava festa. Matava peru, capão, era uma forma de agradar e eles ouvirem o pedido dela. Só que o pessoal daquela época não entendia, aí dizia que ela era bajula! Período de semana Santa, ave Maria! Fazia muito bolo, aí levava pra esse pessoal. Ave Maria, ela foi amiga do prefeito na época, o Pereira Lima. Era uma liderança respeitada que não tinha homem que chegasse nos pés da Dindinha. Até a Unidade antiga que hoje é anexo da escola tinha o nome dela, Zelinda Francisca de Jesus⁵⁴.

Sobre a igreja, que data de 1945, é importante destacar que a mesma foi construída de maneira coletiva pelo grupo, os tijolos foram fabricados no *tanque*⁵⁵ dos Januário e o dinheiro para o restante dos materiais veio dos leilões das esmolas pedidas nos sítios vizinhos;

⁵² Entrevista realizada na sede da Associação Quilombola em 15 de março de 2017 – grifos meus.

⁵³ Segundo relatos de campo, Zelinda morreu *moça velha*, ou seja, nunca casou. Talvez isso explique o fato dela ter doado terrenos para construção de espaços públicos, pois a terra que herdou certamente era mais que suficiente para alguém que não constituiu família.

⁵⁴ Entrevista realizada na sede da Associação Quilombola em 15 de março de 2017.

⁵⁵ Como eram chamados os reservatórios de água.

segundo Maria Augusta, todos ajudavam, fosse na arrecadação de dinheiro por meio das esmolas pedidas, fosse na construção dos tijolos, na preparação do barro ou mesmo carregando o material até o local onde estava sendo construída a igreja. Narrou-me, ainda, que a primeira imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro veio de Penedo e que os próprios moradores do quilombo saíram em romaria para buscá-la no *lugar velho*, conforme denomina Teresinha de Almeida, ao evidenciar Penedo como um lugar de portugueses e escravos.

A festa da padroeira ocorria todos os anos no dia 31 de dezembro, tendo mudado recentemente para o mês de junho, algo que não agrada a muita gente em Pau d'Arco. A mudança foi uma imposição da igreja, alegando que nas demais paróquias a festa alusiva a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro ocorre no mês de junho e em Pau d'Arco não poderia ser diferente. Neste ano de 2018 a igreja do quilombo tornou-se Paróquia, deixando de pertencer à do bairro Cacimbas, em Arapiraca, passando a ter o seu próprio Padre – Bartolomeu - e um volume maior de missas, fato este que gerou muita alegria entre os moradores.

A festa da padroeira é aguardada com muita alegria por todos. As casas dos meus interlocutores ficaram lotadas de familiares que moram fora, mas que nesse período retornam. É, sem dúvida, o momento mais intenso de interação entre o grupo. A praça em frente à igreja ganha tendas que ficam coloridas com as bandeirinhas típicas de festas juninas, as missas lotam a igreja e é possível ver pessoas que buscam um espaço para ouvir o que o Padre está dizendo até nos corredores que ficam ao lado da mesma, assim como na calçada. As memórias sobre a festa quando a mesma ainda ocorria no dia 31 de dezembro, apontam para uma grande quantidade de pessoas de fora, além de parentes, vizinhos, amigos e compadres que chegavam para as celebrações. Ora, hoje não é diferente, mas segundo interlocutores, antes era bem mais animada e contava com mais público que hoje.

2.1.4 O cotidiano

Pau d'Arco é marcado pela velocidade e pela calma, por sons provocados pelo vai e vem de motos e carros, mas também pelo silêncio da ausência de movimento, ou apenas o som emitido pelo canto dos passarinhos e o toque do vento que faz dançar as folhas e os galhos das árvores, ou simplesmente por um ritmo mais calmo de vida que se mostra por meio de pessoas andando a pé ou em carroças puxadas por burros ou mesmo de bicicletas. A velocidade e a calma, os sons e o silêncio marcam profundamente o modo de vida no quilombo; são sutilezas que só podem ser percebidas e sentidas quando não se tem pressa, quando se sente e quando se vivencia o seu cotidiano em diferentes ritmos e momentos.

Em Pau d'Arco o cotidiano é um presente que salta aos olhos no correr lento dos dias, onde a solidariedade se mostra nas pessoas que compartilham as frutas que colhem no próprio quintal, os alimentos que tiram de suas roças, as ervas medicinais e o conhecimento sobre as mesmas que se materializa em explicações de como utilizá-las para curar determinadas doenças, a exemplo do sumo de arruda que ajuda a recuperar a voz em caso de perda ocasionada por acidente vascular cerebral; o chá de endro que cura cólica e previne doenças no útero; o chá de mulungu que funciona como um calmante; a casca da jurema que amolece dente; o quiabo cru que regenera o fígado; as garrafadas que curam tanto as doenças quanto suas causas mais profundas – *a raiz do problema* - ou mesmo alguns tipos de câncer. Trata-se de uma forma de compartilhar que é explicada na expressão tão ouvida por mim em campo “*é dando que se recebe*”. É a dádiva acontecendo diante dos meus olhos, materializando-se nas relações cotidianas entre meus interlocutores.

As sutilezas ainda se revelam no menino que vende verdura - produzida no quilombo - no sábado de manhã, carregando-as em uma carroça de mão e parando nas residências; do conhecimento sobre a natureza revelado nas conversas sobre as previsões da safra, onde se pode aprender sobre seca no inverno quando muita chuva representa o mesmo que nenhuma chuva, sobretudo nas áreas mais baixas que costumam ficar alagadas, tendo uma produção melhor apenas nas áreas denominadas chãs⁵⁶; ou no conhecimento sobre o manejo com as ervas medicinais que é *dado por Deus* através da *experiência* e nem sempre pode ser repassado, pois é sentido, é como uma *iluminação* onde se olha para as pessoas e para as ervas e se sente a doença e a cura, um conhecimento que nas palavras de Maria de Fátima Batista Silva⁵⁷ *renasce, vive e morre*, e que na concepção de Maria Augusta é *coisa de escravo*, expressão que faz referência a um conhecimento antigo sobre a natureza e que não se sabe onde aprendeu, mas que se possui, que veio em sonho e a partir das *experiências com os de casa*; revelando uma crença maior no que se cultiva no quintal e nas ervas que se compra nas feiras na cidade de Arapiraca do que na medicina convencional e nos remédios vendidos nas farmácias ou distribuídos pela Unidade Básica de Saúde.

O cotidiano ainda é marcado pelo futebol aos domingos de manhã, ou no homem que vende frangos e espetinhos assados quase em frente ao campinho; no cultivar no quintal parte considerável do que se consome, alegando que se faz a feira ali mesmo; nos cultivos de

⁵⁶ Parte mais alta e plana.

⁵⁷ Fátima ou Tata é conhecida em Pau d'Arco pelo seu conhecimento sobre ervas medicinais e os remédios que produz a partir desse conhecimento, é agricultora, tem 60 anos e pertence à família Pragelo.

plantas ornamentais na porta da frente das casas, plantas que, em épocas específicas, ficam floridas e realçam as cores vivas e intensas de Pau d'Arco.

O quilombo ainda possui uma feirinha que teve início em março de 2018, que acontece aos domingos e se configura como um lugar de encontro e, por esse motivo, mais parece uma festa! A alegria está estampada no rosto das pessoas que se cumprimentam, brincam e conversam animadas. Todos que estão ali aparentam se conhecerem. Vende-se do arroz doce ao sabão feito a partir de óleo de cozinha reaproveitado, assim como verduras e frutas, em sua maioria vindas de fora, pois não se costuma vender o que os moradores de Pau d'Arco tiram de suas roças; além de carnes, peixes, bolos feitos pelos próprios moradores, etc.

A feira é organizada pelo grupo Pôr do Sol, que segundo informações é aliado da ONG João de Barro⁵⁸. Geralmente tem música ao vivo e a feira só acaba por volta das 11h30min, o cenário final é de pessoas reunidas na calçada conversando, outros desmontando as bancas e recolhendo os produtos não vendidos, outras dançando ao som de paredões, além de homens bêbados caídos pelas calçadas⁵⁹.

Segundo alguns moradores, a feirinha representa ainda uma forma de fazer um dinheiro extra e foi organizada com o intuito de gerar renda e melhorar a vida das pessoas. Na feira ainda é possível perceber o trabalho em conjunto entre membros de uma mesma família, como pais, mães e filhos que se ajudam mutuamente, realizando um trabalho coletivo, o que me faz compreender a autonomia dos núcleos familiares como marca da organização social desse quilombo.

As missas também são momentos que marcam o cotidiano em Pau d'Arco e são celebradas com alegria, pois parte considerável da comunidade se diz católica. Aos domingos, por volta das 6h40min, é possível observar as pessoas chegando arrumadas, são homens e mulheres, crianças, jovens, adultos e idosos. Alguns chegam vestidos em blusas que anunciam os diferentes grupos que existem dentro da igreja e geralmente, no momento da celebração da missa, ocupam lugares diferentes. Além das missas se dirigem à igreja para participarem dos encontros organizados semanalmente por esses grupos variados, como a Renovação Carismática, Legião de Maria, o Terço dos Homens e o Grupo de Casais. Outras igrejas de

⁵⁸ Essas são entidades envolvidas em conflitos com a Associação Quilombola de Pau d'Arco, no que concerne às disputas por poder no âmbito da política local, algo que poderá ser melhor compreendido no capítulo IV.

⁵⁹ O alcoolismo é um problema no quilombo, sobretudo porque algumas pessoas associam o consumo de álcool aos casos recorrentes de violência contra a mulher. Em uma das minhas idas a campo conheci uma das muitas mulheres vítimas desse tipo de violência em Pau d'Arco; ela me explicou que praticamente todos os finais de semana é espancada pelo companheiro após o mesmo chegar alcoolizado. Os casos de violência doméstica mexeram muito comigo e preciso ressaltar que me fizeram repensar a ideia de ir morar sozinha no campo por um período de dois meses, conforme havia planejado inicialmente, pois associado a isso ainda ouvi algumas conversas sobre casos de estupro.

cunho neopentecostal também são frequentadas, sobretudo aos sábados e domingos pela manhã e alguns dias à noite, durante a semana. Existem ainda duas *casas de axé* onde se pratica a religião de matriz africana, mas que não consegui acessar, pela imensa demanda do campo e por estes espaços exigirem uma maior negociação e aproximação para serem então adentrados, tendo em vista a discriminação que seus praticantes sofrem.

O tempo e o cotidiano em Pau d'Arco parecem não obedecer à ordem da velocidade que timidamente busca se estabelecer com a chegada de tantas pessoas *de fora* e com a velocidade dos carros e motos que cruzam a rua principal.

2.2 Onde estão os negros? Brancos e índios na formação do semiárido alagoano e do município de Arapiraca/AL

É inegável que quando pensamos o processo de formação do semiárido alagoano a partir de sua história “oficial”, assim como do próprio município de Arapiraca, há uma lacuna sobre o negro, explicada pelo fato da mão de obra escrava ter sido concentrada nas atividades de monocultura da cana-de-açúcar, atividade econômica circunscrita à zona da mata ou ao que alguns autores denominam de Alagoas do Norte, estando a formação da Alagoas do Sul associada ao elemento indígena e branco.

Nesse sentido, lanço mão de obras significativas no que tange à formação do território Alagoano e também do município de Arapiraca, utilizando autores como Lindoso (2011), Diéguas Júnior (2012), Moreno Brandão (2015), Carvalho (2016), Guedes (1999), Duarte (1958), dentre outros, cujos escritos são capazes de lançar luz nos dados de campo enfatizados ao longo dessa pesquisa.

Nesse contexto, pensar o processo de formação do semiárido alagoano e do município de Arapiraca significa, em outras palavras, pensar o lugar residual que o negro ocupa na história “oficial” desses espaços, fazendo com que seja necessário um retorno ao próprio processo formativo do território que em 1817 viria a ser Alagoas, através de seus primeiros núcleos de povoamento ou, nos termos colocados por Lindoso (2011), seus polos primitivos de colonização, que são dois: Penedo e Porto Calvo. Segundo Lindoso (2011), o polo de Penedo foi fundado em 1575, sendo o mais antigo e com uma orientação diferencial, pois a partir dele se deu a ocupação do sertão alagoano facilitada pelo Rio São Francisco, pelos caminhos de gado e os trilhos de índios, criando-se o que o escritor cearense João Capistrano de Abreu denominou de *civilização do couro* devido à importância que este produto possui no contexto social e cultural do semiárido; já Porto Calvo forma-se dez anos depois que se iniciam os engenhos de açúcar na zona das matas úmidas, como uma fortaleza

e, ao pé desta, surge uma sociedade sob a forma de um casario com engenho próximo, onde floresceram as plantações de cana e o complexo casa-grande, senzala, capela e engenho.

Dessa forma, para Lindoso (2011), a partir de Penedo se deu a conquista dos sertões alagoanos e de Porto Calvo a sociedade tutelar dos donos de terras, de escravos e de fábricas de açúcar da futura Alagoas. Igualmente, os escritos de Lindoso (2011) possibilitam pensar na direção do que se pode denominar de duas Alagoas distintas em muitos aspectos, caminhando na direção do que outros escritores alagoanos, a exemplo de Moreno Brandão (2015), chamam de Alagoas do Norte e Alagoas do Sul para melhor representar os dois tipos de colonização que marcaram profundamente a trajetória das gentes alagoanas - as gentes da cana e as gentes dos currais - que, por sua vez, deixam pistas significativas para pensarmos as realidades díspares que se descortinam diante de nossos olhos na contemporaneidade.

Igualmente, Lindoso (2011) especifica que em Penedo gerou-se um tipo de sociedade formada por pastores, criadores de gado bovino e cavalariço, construtores de currais de boi e conquistadores do sertão semiárido, uma sociedade de vaqueiros-proprietários e vaqueiros-tangedores de rebanhos de gado, uma estrutura social mais simples, com o mínimo de distância social quando comparada às das matas úmidas do norte; assim a estrutura da sociedade sertaneja era mínima e os donos de currais nem sempre sabiam aonde iam os limites de suas terras, pois não havia cercados de demarcação, logo, o gado pastava ao dará, marcado de ferro com iniciais do dono ou qualquer outro símbolo e só muito tarde as terras de pastoreio sertanejas passam a ser demarcadas.

Tal assertiva dialoga e se confunde com a história de Pau d'Arco, onde narrativas revelam aspectos importantes sobre o gado de fazendeiros da região de Arapiraca, sobretudo do Cangandu e Poços dos Rocha⁶⁰, que antigamente pastavam soltos nas terras do quilombo destruindo muito do que era cultivado e que eram animais *ferrados*⁶¹, mas independente disso ninguém mexia, pois sabia a quem pertenciam.

Almeida (2009) chama a atenção para este fator marcante do sertão nordestino, ao mencionar que as aguadas eram de uso comum e o gado permanecia sendo criado solto e somente os roçados deveriam ser mantidos com cercas para evitar que fossem destruídos

⁶⁰ É interessante observar que o sobrenome Rocha tão citado em Pau d'Arco para fazer referência a grandes fazendeiros da região, encontra-se também atrelado ao processo de ocupação de Penedo por meio da concessão de sesmarias, de onde, segundo Diégues Júnior (2012), brotariam os Rocha Dantas, por longo tempo senhores do Rio São Francisco, havendo ainda notícias da presença dos Rocha no Rio São Miguel no começo do século XVII, sendo este último um rio importante para o processo de ocupação dos atuais municípios de São Miguel dos Campos, Anadia, Limoeiro e, por conseguinte, Arapiraca.

⁶¹ Marcados a ferro quente, geralmente com as iniciais do nome do respectivo dono.

pelos rebanhos, caracterizando o que ele denomina de terras soltas ou abertas, onde o acesso à terra não estaria condicionado ao título da propriedade.

Ainda sobre o gado, Maria Augusta, uma de minhas interlocutoras, mencionou uma expressão nativa denominada *colônia*, dizendo que tudo melhorou depois da *colônia* e ao indagar sobre o que significava tal expressão, disse-me girando o olhar e o dedo indicador apontando para todo o quilombo, que *colônia* era como estava agora, onde tudo era cercado, delimitado, onde há liberdade para cultivar a terra, pois os rebanhos bovinos dos fazendeiros que antes invadiam as plantações, não as invadem mais. Maria Augusta ainda me explicou que Pau d'Arco é um *lugar velho*⁶², é coisa antiga, ainda do tempo da escravidão e por isso a *colônia* demorou a chegar, ou seja, a liberdade demorou a chegar.

Nesse sentido, reflito aqui em termos analíticos o que simboliza a *colônia* mencionada não apenas por Maria Augusta, mas também por Teresinha de Almeida, quando associada à condição desse grupo de negros rurais. *Colônia*, nesse contexto, representa o fato de que a posse pode ser lida como domínio efetivo materializado na liberdade de uso da terra pelo grupo de Pau d'Arco por meio do fim dos abusos que configuravam o gado destruindo as plantações, algo que não se deu em definitivo mediante a compra, mas mediante processos que levaram em consideração, inclusive, as condições financeiras desse grupo de negros rurais para cercar⁶³ suas propriedades, ou mesmo uma possível redução dos rebanhos bovinos no município de Arapiraca com a expansão do cultivo do fumo - que passa a substituir gradativamente a mandioca⁶⁴ - ou o próprio fumo provocando a necessidade de cercamentos das propriedades e a fixação de limites mais rígidos. É interessante observar que os locais de cultivo do fumo são denominados de *currais e fazendas*.

Tal reflexão sobre a *colônia* ficou mais bem estruturada quando encontrei a referida expressão também no livro de Guedes (1999) sobre a história de Arapiraca e o contexto do município em 1935, alegando que nesse período crescia a lavoura de subsistência e a mandioca, assim como a cultura do fumo sob o comando dos herdeiros de Francisco de Paula Magalhães⁶⁵ e demais parentes que continuaram após sua morte a desenvolver o fumo no

⁶² *Lugar velho* é uma expressão usada para fazer referência a espaços que se constituíram ainda no período da escravidão, sendo a escravidão associada a um *tempo velho*.

⁶³ A construção de cercas muitas vezes se dava de maneira coletiva e com madeira que era doada quando algum parente derrubava uma parte da *capoeira* (mata) de suas terras, visando prepará-la para o cultivo. Como existia muito gado circulando, a construção se dava com as estacas na forma horizontal, uma em cima da outra, sendo seguradas por forquilhas. Mas vale ressaltar que mesmo quando se tinha cercas, o gado muitas vezes ainda invadia as plantações.

⁶⁴ Produto que, segundo a história "oficial" de Arapiraca, contada a partir da chegada de Manoel André (fundador), foi responsável pela ocupação e pelo desenvolvimento do município.

⁶⁵ Responsável por introduzir em Arapiraca os primeiros cultivos de fumo em 1890 (GUEDES, 1999, p. 73).

município, sendo a partir daí que surgem os grandes currais de fumo, como a Fazenda Ouro Preto, a Fazenda Seridó e a Fazenda Primavera. No entanto, nesse contexto ainda imperava no município o que Guedes (1999) vai denominar de grandes latifúndios improdutivos que, nessa época, começam a passar por algumas transformações, sobretudo no que concerne a construção de cercas para conter os animais que criavam, fazendo com que fosse desaparecendo da região os valados usados para demarcação de posse da terra, sendo assim, Guedes (idem) explica que a região passou à *colônia* e que os animais não pastavam mais a esmo como antigamente.

Por outro lado, é importante refletir na direção do que Almeida (2009) coloca quanto às imprecisões no tocante aos limites das propriedades terem contribuído para a existência tanto da modalidade de uso comum como da propriedade privada, atendendo às expectativas de reprodução de uma pecuária extensiva, mas, sobretudo que os cercamentos, até certo ponto recentes, destes pastos comuns e os repetidos casos de gado invadindo roçados, configuram-se também uma clara tentativa de afastar os pequenos produtores desses domínios territoriais, transformando essas áreas em zonas de conflito e tensão social; algo que não pode ser desconsiderado dentro da realidade apresentada no contexto de Pau d'Arco por está inserido dentro do que Woortmann (1995) denomina de uma tradição portuguesa de subordinação e expropriação pela grande propriedade pecuarista, onde sitiantes do Nordeste desde cedo se tornaram vulneráveis a sua expansão.

Dessa forma, as narrativas sobre o gado pastando livremente nas terras do quilombo, a ausência de cercas nas grandes propriedades rurais, assim como os animais *ferrados*, dialogam com o que Lindoso (2011) e Almeida (2009) descrevem como característica marcante do semiárido e dessa civilização dos currais. No entanto, veremos no decorrer do texto que os currais de boi apesar de marcarem o desenvolvimento também dessa área específica do semiárido, o agreste, não foram predominantes e não caracterizaram a principal fonte de riqueza, pois, nos relatos de campo e também na pesquisa bibliográfica que venho realizando impulsionada pelas narrativas de meus interlocutores, é possível perceber uma considerável diversificação econômica que contou com cultivos de algodão, mandioca e, inclusive, com a existência de engenhos, como veremos mais adiante.

Lindoso (2011) ainda coloca que não era visível no semiárido a hierarquia da casa-grande, pelo fato de não haver escravos negros africanos e sim os índios adaptados à condição de servos-pastores atrelados aos currais de bois que andavam com a transumância dos rebanhos. Dessa forma, “a civilização do couro, em Alagoas, se inicia com a frente de expansão de Penedo, caracterizada por uma colonização alicerçada no pastoreio e que

conheceu a servidão do índio de aldeia e de missões religiosas” (LINDOSO, 2011, p. 34). Ainda segundo Lindoso (2011):

Nesse processo de expansão nos séculos XVI e XVII, índios se uniram para atacar as frentes dos currais de boi que invadiam o sertão ocupando suas terras de caça, confronto este que foi denominado Guerra dos Bárbaros ou Levante dos Tapuias, onde os Terços paulistas e pernambucanos de Domingos Jorge Velho e de Cristóvão de Mendonça Arrais atacaram em várias frentes adotando uma política de extermínio dos guerreiros índios e a submissão das mulheres e meninas por meio da escravidão, possibilitando, pelo genocídio sistemático, a conquista do sertão alagoano pelos currais de boi, reduzindo os índios à condição de soldados-servos. Finalizada a guerra, o Conselho Ultramarino orientou sua ação colonial para outro problema nas terras que a partir de setembro de 1817 seria a capitania de Alagoas, direcionando o ataque à Cerca Real do Macaco, onde hoje é União dos Palmares e onde índios e negros se enfrentaram (LINDOSO, 2011, p. 34).

Dessa forma, Lindoso (2011) coloca que a conquista dos sertões é marcada pela vitória do curral de boi sobre o índio e a penetração de missões religiosas para fixar a colonização⁶⁶ e, nesse contexto, considera que duas guerras foram fundamentais para a criação de um quadro de conquista e de ocupação do território alagoano: a Guerra dos Bárbaros ou o Levante Tapuia e a guerra contra Palmares.

Nesse contexto, pensar a constituição de Palmares e de tantos outros quilombos nestes espaços que Lindoso (2011) coloca como uma área intermediária entre o Grande Sertão ao oeste e o espaço de *plantations* a leste, é considerar, em sua opinião, a existência de uma economia baseada numa agricultura de raízes e grãos comestíveis em terras coletivas, que se configurava como um elemento de perturbação entre os dois espaços, criando o que ele denomina de uma periferia formada por uma linha de choque entre o espaço quilombola socialmente complexo com organização social própria e os outros dois espaços coloniais.

No que se refere ao lugar ocupado pelo negro no semiárido, é preciso considerar as reflexões de Lindoso (2011) quanto a este espaço geográfico ser marcado por características singulares no que tange ao seu processo de dominação e formação, onde na visão do

⁶⁶ Quanto à afirmação de Lindoso, abro um parêntese para considerar o fato de que generalizações ou mesmo essencializações, a exemplo da “vitória do curral de boi sobre o índio”, cabe ser repensada, sobretudo pelo fato das sociedades indígenas do Nordeste serem marcadas por descontinuidades e terem sobrevivido ao processo de dominação colonial, nos termos de Pacheco de Oliveira em suas considerações sobre a livro de Mura (2013), por não serem estruturas rígidas e homogêneas, fechadas em si mesmas e não manterem aversão à mudança, estando imersas numa heterogeneidade e complexidade de relações onde se forjam as contradições que alimentam as ambiguidades, instituem a plasticidade que possuem e lhes propicia o dinamismo para continuar a manter uma relativa unidade e ser capaz de dar sentido às experiências vividas e transmiti-las à geração futura.

curraleiro sertanejo, o negro é periférico, uma vez que o Grande Sertão⁶⁷ não careceu do negro para fundar-se, careceu de índios e mestiços de índios com brancos, logo, o negro ficou circunscrito às atividades econômicas altamente produtivas, às *plantations* açucareiras, à mineração do ouro e diamante, às plantações em escalas de cafezais e, por último, no Rio Grande do Sul, às charqueadas.

No entanto, levando em consideração tal assertiva, abro espaço para uma reflexão que julgo de extrema importância para este debate, no sentido de não se fazer generalizações quanto ao destino e à concentração de negros na formação do território alagoano e sua ligação com determinadas atividades econômicas, bem como da restrição de determinadas atividades econômicas a regiões específicas, por considerar dados de campo significativos como as narrativas de interlocutores que apontam para a existência de um engenho pertencente ao Capitão João de Deus do povoado Cangandu ainda na segunda metade do século XIX, no território que em 1924 viria a ser o município de Arapiraca, algo que não é considerado na história “oficial” do referido município, a exemplo dos livros de Guedes (1999) e Macedo (1992) tidos como as duas obras mais relevantes sobre a história de Arapiraca; bem como a existência de engenhos em Penedo⁶⁸ e nas regiões que hoje constituem os territórios de Palmeira dos Índios e Anadia⁶⁹. Diégues Júnior (2012) sinaliza para a existência desses engenhos na região central de Alagoas (agreste) nos denominados “Campos de Inhauns” que correspondia ao atual território de Anadia, algo que Péricles (2016) também chama a atenção, mas ao mesmo tempo menciona o fato de que nessa região ao sul do rio São Miguel, os engenhos não terem tido a mesma produção dos instalados no norte.

⁶⁷ Categoria utilizada por Lindoso (2011) para se referir a um espaço geográfico específico que ele denomina da seguinte forma: No conceito de Grande Sertão cabem muitas coisas e, de fato, ele se forma dentro de uma geografia majestosa, onde cabem, na ponta sul, os altiplanos das Vertentes; no meio, corre o grande rio da nacionalidade, o São Francisco de Borja, cuja foz foi descoberta pela expedição de Américo Vespúcio, de 1501; e, no norte, a longa cordilheira de sertão, a Borborema, com seu conjunto compacto de serras e vales de altura, e que separa a planície florestada e alagada dos interflúvios maranhenses, das terras secas do Grande Sertão, protegendo o úmido vale piauiense do Gurgueia. No entanto, o que Lindoso (2011) destaca em relação ao que denomina de Grande Sertão, é a conquista e colonização deste grande vale fluvial, onde grupos se congregaram e onde pontos de colonização se entrelaçaram.

⁶⁸ Diégues Júnior (2012) chama atenção para o fato de que o imperativo econômico da colonização era a construção de engenhos de açúcar e por isso mesmo apesar do propósito que determinou a fundação do Penedo, o plantio da cana não foi estranho a essa região.

⁶⁹ Sobre a existência de engenhos em Anadia, bem como de outras atividades econômicas como o algodão (produto agrícola bem mais rentável que a cana na segunda metade do século XIX nessa região) ver texto “Vestígios da escravidão em Anadia: um estudo a partir de inventários” de Pereira e Carvalho (2011), onde é possível observar o registro de cerca de 27 engenhos, sendo 17 na freguesia de Anadia e 10 na de Limoeiro. Sobre a existência de engenhos em Palmeira dos Índios, consultar o trabalho de conclusão de curso de Larissa Wênia Nicácio da Silva, defendido na Universidade Estadual de Alagoas/UNEAL, intitulado “História da escravidão e comércio de gente em Palmeira dos Índios – AL (1878 a 1887)”, quando ao abordar o tráfico interprovincial da segunda metade do XIX, cita a existência de 17 engenhos que funcionavam regularmente nessa região.

É importante ainda considerar o fato de na atualidade haver uma maior concentração de comunidades quilombolas no semiárido alagoano, correspondendo a um quantitativo de 51 das 69 certificadas como “remanescentes” de quilombos pela Fundação Cultural Palmares; sendo estes alguns dos fatores que estruturam minha reflexão sobre a formação dessas comunidades negras rurais que emergem enquanto grupos étnicos num contexto específico de mobilização social e de reconhecimento por parte do Estado brasileiro. Logo, acredito ser necessário ir além dessa lacuna ou mesmo desse lugar residual que o negro ocupa na historiografia “oficial” do semiárido, fundamentada na sua maior concentração na Alagoas do Norte em decorrência da predominância de canaviais e engenhos. Dessa forma, amplio o debate para além da existência de engenhos no semiárido e passo a considerar também a utilização da mão de obra escrava tanto nos currais de boi do sertão quanto em outras atividades econômicas extremamente rentáveis, como o algodão e a mandioca; além de uma população negra do pós-abolição que migrou pelo Estado e arredores buscando se fixar.

Sobre a presença do negro nos denominados currais de boi, Péricles (2016) ao falar da diversificação econômica de Alagoas, menciona um ponto extremo do território que corresponde ao atual município de Mata Grande que foi ocupado com a distribuição de sesmarias em 1658 e que no século seguinte algumas das fazendas já possuíam cerca de duas mil cabeças de gado e dezenas de escravos. Ao mesmo tempo, Pereira e Carvalho (2011), ao realizarem estudo sobre a escravidão em Anadia, revelam por meio da análise de um inventário do Major Felipe Lucas da Cunha Lima, aberto em 26 de agosto de 1870, o alto valor atribuído à safra de mandioca e, sobretudo, de algodão, ambos constituindo os principais cultivos das terras do Major; além de se observar no inventário um plantel de 34 escravos que foram partilhados entre seus herdeiros.

Pereira e Carvalho (2011) também chamam a atenção para o censo realizado em 1872 que registrou 1.325 escravos na Freguesia de Anadia assim como os tipos de trabalhos que estes realizavam, sendo possível notar a existência de um número considerável de escravos domésticos, que são enquadrados pelo censo como criados e jornaleiros, configurando-se como escravos de ganho ou aluguel, o que aponta para o uso diverso da mão de obra escrava para além dos *plantations* açucareiros. Ainda no inventário, é possível ter acesso a características desse plantel de escravos, e um dado importante trazido pelos autores é em relação à existência de famílias nucleares de até três gerações, um fator que pode ser explicado também pela proibição do comércio transatlântico a partir de 1850, o que levou a um maior estímulo da procriação. Dessa forma, é possível observar que a constituição de famílias de escravos nesse contexto da segunda metade do século XIX dialoga diretamente

com o processo de formação de Pau d'Arco, que se dá, segundo narrativas, a partir da chegada de uma família de negros alforriados que migrou da região de Penedo para as terras do agreste por volta de 1885, fato este que será problematizado mais adiante.

No que concerne às atividades econômicas, o algodão vigorou enquanto sinônimo de riqueza não apenas na Freguesia de Anadia, conforme citado, pois como coloca Diéguas Júnior (2012), essa cultura se deu amplamente em terras alagoanas e sempre figurou ao lado da cana, algumas vezes a suplantando como na segunda metade do século XIX, período em que o algodão teve um grande surto de progresso em Alagoas. Este é um fator que acredito também guardar uma relação com o alto preço desse produto durante a Guerra de Secessão norte-americana que durou de 1861 a 1865 onde, segundo Almeida (2002), apenas após 1872 os Estados Unidos voltam a recuperar sua posição no mercado e os preços então fluem; mesmo período em que os engenhos se encontravam em declínio devido à concorrência das Antilhas e o baixo preço do açúcar, mas, sobretudo, em Alagoas, devido ao deslocamento do eixo econômico para o sul, que no século XIX, com a expansão da produção cafeeira, arrebatada do Nordeste a hegemonia econômica, mas nada ainda comparado ao agravamento ocorrido nos fins do século XIX com o aparecimento da usina, pois o desenvolvimento técnico da produção criava dificuldades à vida do banguê, onde a grande economia do açúcar materializada na usina fazia concorrência à pequena representada pelo banguê (DIÉGUES JÚNIOR, 2012, p. 121). Dessa forma, segundo Diéguas Júnior (2012), nesse contexto de declínio dos banguês, muitos agricultores desistiram da cana-de-açúcar para apostar no algodão que estava na sua fase áurea e cujo preço alto era remunerador do trabalho empregado, tanto que neste período verifica-se em relatórios que o algodão é colocado como o mais importante dos produtos de exportação da província.

Para além dos currais de boi, da cana-de-açúcar e do algodão, no século XIX, as crises referentes à ausência de farinha em Alagoas começam a ser documentadas e, segundo Diéguas Júnior (2012), no Diário de Alagoas de 27 de abril de 1859 registra-se a chegada de barcas de farinha com um montante de 1.600 sacos vindos como socorro do Rio para o interior da então província de Alagoas, uma falta que era acentuada pelos engenhos para onde eram encaminhadas grandes porções das quantidades importadas, ficando uma quantidade mínima para a população, chegando-se ao nível de aconselhar, por meio do jornal *O Liberal*, os proprietários a plantarem mandioca devido ao alto preço da farinha, alegando que quem não plantava tendo terrenos para fazê-lo, não podia reclamar do alto preço deste produto.

Esse fator, segundo Diéguas Júnior (op. Cit.), reverberava na carência de produção de gêneros alimentícios para consumo dos próprios engenhos, fazendo com que, inclusive,

medidas governamentais fossem tomadas, como a primeira lei, em 1837, autorizando o governo da Província a mandar comprar farinha de mandioca para vender ao povo pelo mesmo preço que foi adquirida, salvo as despesas, e a segunda lei, em 1854, que autorizava o presidente a despender a quantia que fosse necessária para abastecer o mercado público, incluídas despesas.

A grande necessidade que se tinha de farinha no século XIX dialoga com a história “oficial” da formação do município de Arapiraca que, segundo Guedes (1999), tem início com a vinda de Manoel André Correia dos Santos em 1848, um descendente de portugueses e genro de um ex-soldado também português, Amaro da Silva Valente de Macêdo, que viera para o Brasil acompanhando a Família Real em 1808. Segundo Guedes (1999), Manoel André, recomendado pelo sogro, deixou o então povoado de Cacimbinhas – Freguesia de Palmeira dos Índios - onde se fixara a família de Amaro da Silva Valente - para buscar terras que fossem propícias ao cultivo de mandioca que, no império, era muito estimulado pela necessidade de se ampliar a produção de farinha, um gênero alimentício que, como vimos, estava com o preço muito elevado em decorrência dos monocultores privilegiarem apenas o cultivo da cana-de-açúcar.

Dessa forma, em 1848, o Capitão Amaro mandou Manoel André comprar e ocupar as terras do Alto do Espigão do Simão do Cangandú – localizado no então Distrito de Limoeiro de Anadia, criado em 1842 - pertencente ao Capitão Moisés. A compra se deu mediante documentação lavrada e pagamento efetuado num cartório da cidade de Penedo (GUEDES, 1999, p. 19). Ainda segundo Guedes (op. Cit.), o processo de ocupação do território foi se dando com a chegada gradativa de outros familiares de Amaro da Silva Valente (genros e filhos), assim como de famílias que buscavam refúgio no recente povoado para proteger os filhos do recrutamento no período da Guerra do Paraguai, como foi o caso de Terezinha Nunes de Magalhães, vinda de Anadia. No entanto, é após a morte de Amaro, em 1875, que seus familiares migram de Cacimbinhas para tomar posse de suas heranças em Arapiraca e são essas famílias que vão se distribuir num território de aproximadamente 1.200 km² - hoje reduzido em decorrência da emancipação de Distritos como Feira Grande, Craíbas e Lagoa da Canoa – que dá origem a vários sítios que circundavam o quadro onde Manoel André construiu a primeira casa e fez seu primeiro roçado de mandioca e onde teve início o arruado de casas de taipa de duas águas; famílias que, para Guedes (1999), formaram uma imensa árvore genealógica através do tempo.

Nesse contexto de migrações, ocorre de forma acelerada o crescimento do povoado que passa a atrair, pelo cultivo de mandioca, pessoas de cidades e estados vizinhos,

contribuindo significativamente para o seu rápido desenvolvimento e crescimento, bem como para sua emancipação em 1924, através da lei nº 1.009, assinada pelo então governador de Alagoas, Fernandes Lima, em 30 de maio do mesmo ano, tendo a festa da emancipação política sido realizada apenas em 30 de outubro. O movimento de emancipação política foi liderado pelo Major Espiridião Rodrigues da Silva a partir de 1918, quando assumiu o papel de comando de tal campanha, onde se esforçou para provar que o distrito de Arapiraca podia sobreviver emancipado de Limoeiro de Anadia (GUEDES, *idem*, p. 9).

Segundo Farias (2012), em cada sítio havia um representante que, aliado ao líder local, ficava encarregado de decidir sobre os destinos daquele núcleo de povoamento, um poder que advinha da relação com autoridades de Limoeiro de Anadia, que era a sede do município ao qual pertencia Arapiraca. O distrito de Arapiraca, no entanto:

Agregava mais da metade da população do município de Limoeiro, segundo censos realizados por volta de 1922, devido ao cultivo da mandioca que contribuiu para a transformação do referido povoado no produtor da farinha de melhor qualidade da região (FARIAS, 2012, p. 44).

Nesse contexto, observa-se que a cultura da mandioca passou a gerar riquezas para agricultores que se empenharam em ampliar terras e a assistir os ditos pobres de forma paternalista, inclusive financiando seus cultivos, conforme narrativas de interlocutores do quilombo que ajudam a compreender como se davam essas relações.

Na visita de campo que fiz no dia 23 de junho/2018, durante festa da Padroeira de Pau d'Arco, me foi permitido participar das atividades desenvolvidas na sede da Associação Quilombola, acompanhando o preparo de comidas típicas que membros da Associação iriam vender na festa logo mais à noite, a pedido da Igreja. Neste dia conheci Alexsandro, Marta, Marlene e Lucicleide⁷⁰ que, enquanto preparavam as comidas, me explicaram sobre o trabalho na roça *antigamente* e atualmente, bem como sobre como se davam as relações dos moradores de Pau d'Arco com donos de terras e com comerciantes de Arapiraca. Os diálogos que tivemos em conjunto ajudam a compreender como a mandioca, e depois o fumo, geraram riqueza para uma pequena parcela da sociedade arapiraquense. Marlene explicou-me que antes mesmo do plantio, os grandes agricultores do município já ofereciam dinheiro para financiar os cultivos tanto dos que possuíam uma pequena quantidade de terras, quanto

⁷⁰ Interlocutores que moram em Pau d'Arco e participam ativamente das atividades desenvolvidas pela Associação Quilombola, todos são agricultores.

daqueles que arrendavam, e que esse empréstimo era pago depois da colheita. Segundo ela, essa prática facilitava o trabalho na roça.

No entanto, é importante observar que a prática do financiamento, bem como do arrendamento de terras ou mesmo da utilização das instalações das casas de farinha, contribuíram para o enriquecimento dos grandes proprietários locais, possibilitado pelos pequenos plantadores de mandioca e, sobretudo de fumo, posteriormente.

Essa relação pode ser compreendida a partir das narrativas de Maria de Lourdes dos Santos⁷¹ que produziu farinha no mês anterior à visita de campo que realizei em maio-junho de 2018, deixando parte da produção como pagamento pela utilização da casa de farinha do Valdemar (uma das poucas existentes no quilombo atualmente); segundo ela, dos oito sacos que produziu, deixou um como pagamento. Observa-se que o pagamento não é feito em dinheiro, mas ainda com uma porcentagem da produção. Maria de Lurdes explicou que o pagamento da casa de farinha antigamente se fazia na *conga*⁷² ou *salamí*⁷³ e cobrava-se para cada saco uma *conga*, a *conga* ou *salamí* correspondia a 10 kg de farinha, ou seja, tirava-se 10 kg por saco; no caso de Maria, observei que foi menos de 10, correspondendo a uma média de 7 kg por saco que a mesma produziu.

No entanto, Edilma, outra interlocutora com quem conversei no campo que realizei no dia 3 de junho do corrente ano de 2018, disse-me que no caso da mandioca, atualmente é preferível vender para os compradores que vêm de Sergipe em caminhões, do que produzir farinha, pois de acordo com a quantidade que se produz é preciso pagar a *conga*, ou seja, a quantidade que deve ser deixada para o dono da casa de farinha. Disse-se que antigamente era melhor produzir, porque não existiam tantos compradores vindos de outros estados, sendo o destino da mandioca transformar-se em farinha para ser comercializada na feira livre de Arapiraca. Edilma falou-me, ainda, que a *conga* nunca foi pouca, se a produção fosse de 15 sacos de farinha, geralmente se pagava com quase metade desses sacos, mas que antes não se tinha muita opção e era o melhor a se fazer, ao contrário de hoje quando a preferência é vender a mandioca. Atualmente, a tonelada da mandioca custa em torno de R\$ 230,00 e um saco pesando 50 kg de farinha custa em média R\$ 130,00. Minhas interlocutoras não souberam me informar ao certo com quantas toneladas de mandioca se faz um saco pesando 50 kg de farinha, mas segundo pesquisas que realizei, cada tonelada da raiz rende em média

⁷¹ Maria é filha de Dona Maria Augusta, tem 56 anos e é agricultora.

⁷² *Conga* é o pagamento feito em farinha pela utilização do espaço onde se fabrica o referido produto, ainda fala-se muito: paguei tantas *congás* por saco.

⁷³ Objeto feito de madeira utilizado para medir farinha.

200 kg de farinha, dessa forma, *in natura*, uma tonelada renderia RS 230,00; em farinha pronta, a mesma tonelada de mandioca renderia RS 520,00.

No entanto, produzir a farinha para além do pagamento da *conga*, segundo Alessandro, implica em muitos outros gastos como pagar o arrancador, o carroceiro, as raspadeiras e os mexedores. No caso da venda da mandioca, o proprietário da roça tem despesas apenas com os arrancadores e os carroceiros, estes últimos têm por função transportar a mandioca da roça até a casa do proprietário, mas são contratados apenas se não houver a possibilidade do caminhão dos compradores entrar na roça. No entanto, para Maria de Lurdes, vender a mandioca está fora de questão, pois produzir a farinha é alimentar a família e a partir desse processo ainda se faz beiju e massa de tapioca. Maria ainda cultiva - na pouca terra que possui junto com o marido - milho, batata doce, quiabo, maxixe, melancia, variedades de feijão, abóbora e macaxeira.

É possível observar no quilombo a diferença e também a coexistência entre um tipo de agricultura voltada diretamente para o circuito de mercado e outra de subsistência, esta última voltada para a manutenção do grupo doméstico e feita a partir da lógica de se consumir o que se planta, indo ao mercado apenas para comprar aquilo que não se tira da roça, pois mesmo inserido em grandes ciclos econômicos, que implicou em épocas de uma economia voltada para o abastecimento do mercado interno – mandioca – e também externo – fumo – Pau d’Arco manteve uma divisão da terra em relação aos cultivos, produzindo lavouras de subsistência em meio à predominância de monoculturas. Na roça e nos *terreiros* das casas observa-se uma grande variedade de produtos agrícolas e mesmo os que produzem mais para circuitos de mercado, não abrem mão de produzir sua lavoura de subsistência.

Chamo a atenção aqui para o fato de que tanto as narrativas sobre o *tempo velho*⁷⁴ quanto sobre o *tempo novo*⁷⁵, em Pau d’Arco, são fundamentais para explicar as relações que constituíram a formação do município de Arapiraca, bem como explicar a concentração de riqueza e as características dessa sociedade contemporaneamente, pois não há dúvidas de que a atual elite arapiraquense foi antes uma elite agrária e comercial que construiu suas riquezas a partir de um sistema de exploração que se estruturou com base nos financiamentos antecipados, no arrendamento de suas terras em troca de uma parte da produção, na locação de suas casas de farinha e, sobretudo na compra de tudo que era produzido pelos pequenos agricultores através dos grandes armazéns que possuíam na zona urbana.

⁷⁴ Representa o passado.

⁷⁵ Representa o tempo presente.

Sobre os armazéns é possível observar a partir da narrativa de Dona Maria Saturnina Neto⁷⁶, que, obviamente, os produtos agrícolas eram vendidos nesses estabelecimentos abaixo do preço, ganhando mais quem vendia na feira, no caso da farinha, mas isso demandava mais tempo, fazendo com que muitos agricultores procurassem os armazéns para venderem sua produção com mais rapidez.

Maria Saturnina: Aí fazia farinha, enchia os sacos de farinha e já tinha cavalo pra carregar pra rua pra vender.

Pesquisadora: Vendiam onde?

Maria Saturnina: Na feira, no mercado, já tinha o mercado da farinha que o povo comprava. Os pobres, o povo da rua que não trabalha, não planta, e os pobres mesmo, do mato, que não trabalhavam, tinham que ir comprar o *salamí* (farinha). Mas tinha também casa de Armazém que comprava. Aí nós num vendia na feira não.

Pesquisadora: Dona Maria, o pessoal de Arapiraca tratava o pessoal de Pau d'Arco como na feira?

Maria Saturnina: Tratava bem! Tratava! Aqueles homens ricos faziam os Armazéns pra comprar farinha, feijão, algodão do Pau d'Arco, das Batingas, da Cajarana, do Olho d'Água, da Sapucaia, da Tapera, da Baixa da Onça... Olha mulher, num era só do Pau d'Arco não. A gente vendia a farinha e depois fazia a feira, colocava no cavalo e vinha pra casa.

Assim, observa-se que para além dos currais de boi, os produtos agrícolas a exemplo da farinha de mandioca, do algodão e do fumo, foram responsáveis pelo povoamento dessa região do semiárido, bem como pelo seu desenvolvimento.

A fala de Maria toca num ponto importante ressaltado por Almeida (2002) em relação ao processo de construção e de consolidação das fronteiras dos quilombos que se dá também por meio de transações comerciais alicerçadas, sobretudo, no autoconsumo como uma característica fundamental desses grupos, pautada no trabalho familiar produzindo para a própria manutenção e também para circuitos de mercado, nesse caso, a feira de Arapiraca⁷⁷.

No entanto, há também que se considerar o fato - para além da concentração de riqueza e das formas de exploração - da predominância de minifúndios nessa região do agreste e, conseqüentemente, de pequenos agricultores, o que representa uma menor concentração fundiária quando comparada à zona da mata onde predominou e ainda

⁷⁶ Dona Maria é uma das idosas de Pau d'Arco, tem 85 anos, é agricultora aposentada, pertence à família Prágelo e Tolentino, sendo neta de Luiz Tolentino e de João Prágelo e bisneta de Manoel Tomas da Silva e de Josefa da Silva.

⁷⁷ A feira livre de Arapiraca foi criada em 1884, por iniciativa do Major Esperidião Rodrigues da Silva, o líder da emancipação política, e aos poucos foi possibilitando o surgimento de casas comerciais. A feira crescia ao mesmo tempo em que crescia a produção agrícola do município, sobretudo a partir do comércio das folhas de fumo em 1945, quando a feira livre e o comércio aumentaram significativamente seus espaços. (GUEDES, 1999, p. 285). Vale ressaltar que tanto o fumo como a feira de Arapiraca eram extremamente famosos no contexto do nordeste brasileiro e para muito além dele, no caso do fumo, pois segundo Guedes (1999), Arapiraca, juntamente com outros municípios do agreste, constituíam o maior parque fumageiro da América Latina.

predomina a cana-de-açúcar, dialogando com Woortmann (1995) quando coloca que apesar dos currais de boi e das sesmarias, não foi o grande latifúndio que efetivamente ocupou e povoou essa região. No caso do município de Arapiraca, mais especificamente, isso se deu, segundo Guedes (1999), devido ao sistema de meeiros introduzido em Arapiraca, sobretudo no período do fumo, por volta de 1936, por Né de Paula Magalhães. Macedo (1992) coloca que aqueles que ainda não podiam comprar terra se associavam aos proprietários - que visavam aumentar os cultivos de fumo - trabalhando como meeiros até adquirirem sua terra própria o que fez com que muitos passassem a ter pequenas propriedades. Esses meeiros, segundo Farias (2012), eram escolhidos de acordo com o número de membros da família, pois esta, quanto mais numerosa, mais rendia nas atividades fumageiras, fator que atraiu muitas famílias vindas do sertão e que traziam consigo outros parentes em busca de trabalho, famílias numerosas que ocupavam a mesma casa. Farias (2012) ainda explica que era muito comum entre os plantadores de fumo a construção de ruas completas de pequenas casas para abrigar seus trabalhadores, as denominadas *casas de moradores*.

Esses fatos quanto à formação de Arapiraca, marcada pelo ciclo da mandioca e, nesse caso, do fumo, dialogam com a trajetória de Claudinete, uma de minhas interlocutoras, cuja família veio do sertão em busca de trabalho e moradia quando a mesma ainda era criança. Seu pai, Demésio Leite da Silva, nascido em Cajá dos Negros, migrou durante muitos anos com a esposa e os filhos de um lugar para outro em busca de moradia e de trabalho, em fazendas de gado do sertão e, sobretudo nos cultivos de fumo em Arapiraca. Claudinete me disse que sua infância e a vida levada por famílias que não possuíam terra nem moradia era muito difícil, pois se passava por todo tipo de necessidade, inclusive muita fome. A fome era mais presente no verão, quando o trabalho ficava escasso. Essas dificuldades enfrentadas pelo grupo de negros rurais de Pau d'Arco são reveladas não apenas em diálogos, mas também em ditados populares ou dizeres que atravessaram o tempo e são mencionados entre uma conversa e outra, às vezes até em tom de brincadeira, mas que guardam a trajetória das famílias, a exemplo: *do bom come tudo e do ruim não deixa nada; quem o bom não tem, sem o ruim passa*. A vida na estrada ainda é associada a uma vida difícil, de privações e incertezas.

Dentro desse contexto pode-se entender o sentido atribuído à terra e às chamadas *Marias de barro* comumente construídas ao longo da formação de Pau d'Arco enquanto *comunidade*. Terra como provedora de alimento e moradia como o abrigo da família aparecem como elementos indispensáveis.

Igualmente, é possível entender como o contexto criado pelo fumo atraiu tantos trabalhadores, dentre eles, tantas famílias de negros para a região de Arapiraca, pois os currais

de fumo possibilitavam além de trabalho, moradia⁷⁸, mesmo que num ciclo relativamente curto, entre maio e setembro, indo desde a semente da planta até a colheita. Vale destacar que além de famílias inteiras, vinham muitas mulheres para trabalhar na destalação do fumo que, segundo Farias (op. Cit.), concentravam-se nos salões para retirar os talos das folhas, eram as destaladeiras - que do sertão traziam o aboio, a toada, a cantoria de viola e a cantiga do eito; da mata, chegavam o coco e a cantiga de roda e o reisado - que sentadas no chão destalavam o fumo depressa para aumentar a produção, pois o pagamento era e é medido pela quantidade.

Atualmente, no quilombo, muitas pessoas ainda plantam fumo, outros *trabalham o dia* ou *alugado*, ganhando em média R\$ 60,00 por tarefa plantada, o que equivale a 40 canteiros; outros, ainda, arrendam terra tanto para plantar fumo como para plantar mandioca, atualmente esse arrendamento é pago em dinheiro que, segundo meus interlocutores, varia de acordo com o que se planta; o fumo, por exemplo, custa em média R\$ 200,00 anual por tarefa. a mandioca custa R\$ 300,00 também anual e por tarefa. Muitas mulheres em Pau d'Arco ainda trabalham destalando fumo nas salas de suas casas, ganhando de acordo com a quantidade que destalam, uma média de 0,60 centavos por quilo, mas esse valor pode variar até R\$ 1,00 de acordo com o fumo que se está destalando: primeira, meio ou sapatinha⁷⁹.

Os cultivos de meia ainda são realizados, mas são mais comuns entre parentes próximos ou entre aqueles com quem se mantém uma relação de maior proximidade, reciprocidade e afinidade, como no caso de Dona Teresinha que cedeu parte de sua terra para que Cícero dos Santos Silva⁸⁰ colocasse sua roça. Cícero é o ajudante de Dona Teresinha, eles se consideram família pela relação de consanguinidade que ambas as idosas possuem, pois suas avós eram irmãs. O trabalho coletivo ainda é uma marca do grupo, seja na produção de farinha ou na destalação do fumo, onde em momentos de observação participante presenciei familiares e amigos se ajudando.

Ainda sobre as migrações, lembro-me de criança ouvir as histórias que minha mãe contava quanto à ida dela e dos meus tios para Arapiraca, ainda pequenos, para trabalhar nos currais de fumo, pois era a época de se ganhar algum dinheiro a mais. O irmão da minha avó materna era quem os levava, pois nessa época ele já havia migrado para Arapiraca e possuía uma pequena quantidade de terras onde cultivava fumo, como quase todos nesse período.

⁷⁸ Antes do fumo, é necessário considerar o papel do ciclo da mandioca também na atração de mão de obra, tendo em vista o que Farias (2012) coloca quanto ao fato das farinhadas ocorrerem em qualquer período do ano, possibilitando trabalho o ano inteiro, diferente do fumo que possui uma sazonalidade.

⁷⁹ Os meus interlocutores que trabalham nos currais de fumo ou na destalagem do mesmo, me ensinaram que a sapatinha é a primeira colheita das folhas que estão no pé da planta, o baixeiro ou meio são as folhas intermediárias e o fumo de primeira é na verdade o último a ser colhido que é quando as folhas de cima estão maduras, o que possibilita a melhor corda de fumo.

⁸⁰ Cícero é filho de Dona Maria Augusta, tem 46 anos e é agricultor.

Assim, penso em como essa região do agreste é marcada por processos migratórios sazonais, sobretudo de famílias pobres vindas do sertão e de como esse ciclo econômico contribuiu para que algumas delas ali se instalassem e estabelecem relações de toda ordem. Fator este que também contribui para pensar as redes de relações estabelecidas entre a *comunidade* Pau d'Arco e outros grupos de negros ou mesmo de caboclos do sertão.

É preciso entender dentro desse contexto de migrações de famílias camponesas, que o fluxo de pessoas, entre grupos domésticos e entre regiões, “transfere a energia humana mais produtiva para contextos nos quais classes poderosas possam explorá-las, ou em que as próprias famílias podem aproveitá-las melhor” (SCOTT, 2009, p. 246), algo que se aplica a região de Arapiraca. Mas vale considerar que as migrações constituem ainda uma estratégia de reprodução social camponesa, como esclarece Menezes (2009), ao explicar que muitas vezes há um desequilíbrio entre produção e necessidades de consumo, levando à procura de trabalho assalariado complementar como uma estratégia de reprodução familiar.

Ao pensar nas migrações, bem como nessa necessidade gerada pelo autoconsumo como uma característica central do grupo de negros rurais de Pau d'Arco e, por conseguinte, a busca pelo trabalho assalariado. Recordo-me de um diálogo que tive em campo junto a Maria Saturnina, onde a mesma me relatou que sua família trabalhava em média quatro ou cinco dias na terra e na lavoura própria e depois *davam dois ou três dias de serviço* para os grandes produtores de fumo do município de Arapiraca. Ela justificou que era necessário plantar e cuidar da própria roça, mas também ganhar dinheiro toda semana para poder sobreviver ou mesmo, em suas palavras *comprar um vestido de pano bom*, algo que dialoga com o que Scott (2009) e Menezes (2009) colocam quanto à necessidade do trabalho assalariado para a manutenção do grupo doméstico e desse desequilíbrio existente entre o autoconsumo e a produção. Nesse contexto, Pau d'Arco é marcado pelas trajetórias individuais e familiares, sendo as individuais mais realizadas pelos homens que historicamente migraram para derrubar mata no sertão ou mesmo para cortar cana nas usinas mais próximas, de municípios como Campo Alegre e Penedo e também, atualmente, para as regiões sul e sudeste do país, deixando suas esposas e filhos no quilombo e enviando dinheiro para mantê-los.

Para Menezes (2009), esse fluxo de pessoas entre espaços diferenciados é tecido por redes familiares e de amizade, aproximando de maneira simbólica espaços geograficamente distantes, algo perceptível em Pau d'Arco, através das relações que nutrem historicamente com outras *comunidades* negras do semiárido, a exemplo do Cajá dos Negros em Batalha, com quem possuem relações de parentesco e afinidade, falando-se em *família do Cajá* e *família do Pau d'Arco* e, ao mesmo tempo, dizendo que ambas constituem uma grande

família, que estão todos *misturados* e que uma *comunidade* é extensão da outra. É necessário observar, nesse contexto, que a mobilidade entre os moradores de Cajá e de Pau d'Arco, segundo Comerford (2003), não impede uma associação bem demarcada entre famílias e lugares, além de atestar que não faltam práticas de fixação e de localização.

Considero ainda que a prosperidade de Arapiraca tanto no ciclo da mandioca que manteve seu auge até meados da década de 50, como a consolidação da cultura fumageira a partir dessa mesma década - uma vez que o fumo foi substituindo a mandioca -, impulsionaram as migrações vindas de vários estados, como Pernambuco, Sergipe, Paraíba e Bahia, e também de municípios de Alagoas para essa região do semiárido, a exemplo de Penedo, Chã Preta, Palmeira dos Índios, Major Isidoro, Olivença e Batalha. Nesse sentido, enfatizo as narrativas de Pau d'Arco que apontam para a chegada de pessoas *de fora*, sobretudo a partir do desenvolvimento da cultura fumageira, tornando-se importante perceber que a partir do domínio do fumo, Arapiraca passa de uma economia voltada para o abastecimento do mercado interno, para uma economia também exportadora, algo que altera consideravelmente a dinâmica local.

Nesse sentido, observo o quanto os ciclos econômicos e esse campo intersocietário foram importantes para o processo de construção da fronteira simbólica em Pau d'Arco, contribuindo para a importância do rompimento, segundo Almeida (2002), de uma lógica de quilombo longe dos domínios das grandes propriedades, mas construído na relação com estas, conforme se observa no relato de Dona Maria Augusta ao mencionar que no período do fumo vieram pessoas de Pernambuco e do município de Palmeira dos Índios/AL viver em Pau d'Arco, mas que ela conhece os *de fora*.

Maria Augusta: Se tivesse que separar hoje, separava um por um quem é e quem não é quilombola aqui. Hoje tem muito mais gente *de fora*, minha filha, porque nós fomos vendendo as terras por necessidade, porque o fraco é fraco (pobre), mas tem tempo que fica mais fraco ainda⁸¹.

As memórias do fumo ainda guardam relatos de uma relação mais intensa por parte dos moradores de Pau d'Arco com proprietários de grandes cultivos e também com outros trabalhadores rurais, além de revelar casos de exploração através da baixa remuneração e das condições de trabalho, conforme se observa na narrativa a seguir, que sintetiza também muito do que foi discutido ao longo deste capítulo.

⁸¹ Relatos de campo do dia 18 de novembro de 2017.

Maria Saturnina: O fumo nós começamos a trabalhar pra o povo, depois dissemos: vamos plantar também! Nós dava um dia ou dois na roça dos outros, aí pegava um dinheirinho e vinha plantar na nossa roça. Aí eu cavava canteiro, eu era quem cavava os meus canteiros, minha irmã! Já casada, deixava as meninas em casa e lambicava canteiro e cavava. Você sabe o que é lambicar?

Pesquisadora: não.

Maria Saturnina: Pega a terra, uma enxada e sai juntando assim, lambica o mato e depois puxa a terra e fica alto, aí pegava a enxada e saía cavando as covas pra plantar o fumo e botar adubo. O adubo comprava na rua, o povo rico comprava e vendia aos pobres e os pobres espalhavam pra os mais pobres, aí pegava uma colher de ferro e botava no pé do fumo, era um botando e outro cobrindo, outras pessoas não cobriam não. Quando era com três dias já tava maior o fumo.

Pesquisadora: A senhora gostava de trabalhar na roça, mesmo no fumo?

Maria Saturnina: Gostava! Vixi! Eu trabalhava tanto! Mas eu me embebedava, vomitava, eu vomitei tanto aqui nessa casa. Eu ficava bêbada como quem tinha bebido cachaça, aí vomitava, vomitava... Quebrava o fumo, mas num era por causa do adubo não, é que o povo botava coisa pra não criar besouro, nem lagarta e o fumo forte! Destalava fumo e a cabeça rodando, a cabeça rodando, rodando, vomitava sangue, minha irmã! Quando era no outro dia todo mundo trabalhando e eu ficava deitada. Era um canteiro por 5 conto, pagava pouco, mas o povo trabalhava na carreira e fazia uma diária. Quando trabalhava a semana toda que vinham pagar a pessoa tinha dinheiro, mulher! Às vezes a gente trabalhava dois dias na nossa roça e aí passava o caminhão e o povo: vamos, vamos, vamos! De primeiro eu tinha vergonha de ir no caminhão...

Pesquisadora: Por quê?

Maria Saturnina: Por que era feio o povo montado no caminhão, o caminhão cheio, cheio, cheio de gente!

Pesquisadora: A senhora lembra quem vinha buscar trabalhadores aqui?

Maria Saturnina: Lembro. Adalbertinho, Adalberto Saturnino que já foi vereador. Pra ir de pé chegava enfadada que era meio longe, eu mais as minhas filhas tinha vergonha de ir no carro, eu acho feio... Ele – Adalberto - morava aqui nessa casa amarela, era tão bom esse homem porque ele pagava, num era como gente que rouba, porque tem gente que rouba, que paga mais barato⁸²!

Igualmente, essa diversificação econômica que marcou e ainda marca a região central de Alagoas, é presente em Pau d'Arco, fato que dialoga com o que Almeida (2002) coloca quanto a uma continuidade da condição camponesa que evidencia o quilombo como uma unidade produtiva num sistema mais livre e autônomo, baseado no trabalho familiar e em formas de cooperação simples entre diferentes famílias que produzem para seu próprio consumo e para diferentes circuitos de mercado.

É preciso considerar que as famílias de Pau d'Arco encontraram suas formas de resistência frente ao processo de exploração nos latifúndios de Arapiraca, desenvolvendo formas de solidariedade que se materializaram nas *festas de canteiro*, onde a notícia da

⁸² Entrevista realizada no dia 08 de outubro de 2017.

preparação da terra era espalhada na *comunidade* e também nos sítios vizinhos e vinham pessoas de todas as partes para ajudar, implicando no estabelecimento de relações de afinidade, reciprocidade e solidariedade também com os vizinhos, contribuindo para o processo de construção e de manutenção de fronteiras, a fronteira entendida aqui nos moldes de Barth (2011) como um elemento de organização social responsável por regular as relações entre grupos e que não pode, nem deve ser reduzida apenas às relações de hostilidade; assim, parentes, amigos e vizinhos chegavam para ajudar no preparo da terra e na *planta*, apenas em troca de comida e cachaça que eram oferecidas pela família proprietária da terra. Geralmente matava-se porco e galinha por serem animais criados no próprio quilombo e não havia, em hipótese alguma, o pagamento em dinheiro pelo trabalho realizado, mas aqueles que eram ajudados tinham também a obrigação de ajudar. É o princípio da dádiva de que Mauss (2015) nos fala, quando evidencia esta como uma instituição perpassada de caráter voluntário, mas também obrigatório.

A solidariedade também se materializava na construção coletiva de casas quando alguém no quilombo ia casar, animadas pelo *samba* ou *pagode* que se cantava e dançava a noite inteira até deixar a casa pronta; ou mesmo na limpeza dos *tanques* antes dos períodos de chuvas, este último se dava, por vezes, de maneira coletiva entre os membros das três famílias – Januário, Prágelo e Tolentino - assim como a divisão da água, pois quando o *tanque* de uma delas secava, os membros daquela família podiam ter acesso à água dos outros dois *tanques*. Assim, a divisão dos recursos entre as famílias do quilombo não significava, necessariamente, o não compartilhamento deles, mas sim um acesso regulado com base em relações de parentesco, origem comum, afinidade e reciprocidade, reverberando na orientação das ações coletivas, na manutenção e na reprodução de um modo de vida específico e na consolidação de um território, um território étnico e de parentesco, onde a família é a referência central.

Num contexto mais atual, observei que as formas de solidariedade ainda ocorrem na produção da farinha de meia, onde ao invés do proprietário da mandioca pagar de forma individual cada um dos trabalhadores – arrancadores, carroceiros, raspadeiras e mexedores – escolhe alguém que queira produzir de meia, este último tendo direito à metade de toda farinha que for produzida, mediante a responsabilidade de pagar aos demais trabalhadores envolvidos na produção, ficando a outra metade para o dono da mandioca por tê-la cultivado, considerado por muitos como uma divisão justa; ainda observei as formas de solidariedade nos carroceiros que cobram em torno de 100,00 a 120,00 reais a diária quando transportam a mandioca para os caminhões que vem de outros estados, mas para produção de farinha no quilombo muitas vezes não cobram ou cobram por carroçada em torno de R\$ 10,0 reais, se a

roça for perto, e entre R\$ 15,00 e 20,00, se for distante; a solidariedade ainda ocorre nos cultivos de meia, como já citado, ou mesmo quando o dono da terra cede uma parte dela para algum parente plantar sem que seja necessário dividir parte da produção; na comida que se colhe da roça e que muitas vezes é dividida com outros parentes para além do grupo doméstico; ou na água da cacimba de Dona Maria Augusta que é compartilhada entre os familiares e vizinhos quando os mesmos necessitam. Dessa forma, observo que as *festas de canteiro*, as construções coletivas de casas e o compartilhamento da água dos *tanques*, deram lugar a outras formas de solidariedade entre o grupo, formas que são, obviamente, contextuais, como as outras também foram no período em que predominaram.

Essas formas diversas de solidariedade e das áreas e recursos que transitam entre o privado e o comum, podem ser compreendidas quando pensamos sobre o que coloca Almeida (2002), quanto ao fato desses agentes sociais constituírem uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais, utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre caráter privado e comum, perpassados por fatores étnicos, de parentesco e de sucessão, por fatores históricos, elementos identitários, critérios político-organizativos e econômicos.

Nesse sentido, convido a pensar a resistência para além do aguentar, pensá-la a partir das formas de solidariedade, do trabalho coletivo, do acesso comum aos recursos naturais, do cultivar a própria terra antes de ir trabalhar nos grandes latifúndios ou mesmo dos momentos de descanso quando o olhar do patrão é desviado, bem como as migrações como formas de manutenção dos grupos domésticos.

Fundamento tal análise por compreender ao que Scott (2011) se refere quando considera as formas cotidianas de resistência camponesa que se desenvolvem na luta com os que procuram extrair-lhes trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros e que são armas ordinárias, a exemplo da relutância, dissimulação, falsa submissão, simulação de ignorância, dentre outras; entender essas formas corriqueiras de resistência é entender o que grande parte do campesinato faz para defender seus interesses da melhor forma que conseguem fazê-lo. Em Pau d'Arco fala-se muito um ditado que representa a autonomia, a resistência e o poder de agência desse grupo de negros: *o negro quando não quer dar, a faca não quer cortar!*

É possível observar, dentro desse campo intersocietário e a partir da organização social de Pau d'Arco, aspectos importantes no tocante à formação do semiárido alagoano e do município de Arapiraca, sobretudo no que tange a constituição de comunidades negras rurais nesses territórios, assim como as complexas relações estabelecidas entre os diferentes grupos em contextos de assimetrias, marcados por dominação e formas de resistência.

Outrossim, vale salientar que essa diversificação econômica e a presença da mão de obra escrava ignorada até certo ponto no semiárido, me permite retomar a colocação que fiz ainda no primeiro capítulo quanto ao fato da importância que Palmares exerce no contexto da luta contra a escravidão e na formação de outros agrupamentos negros, mas também de considerar um olhar que possa ir além do grande quilombo para explicar a existência de inúmeras comunidades negras rurais no semiárido, não só alagoano, mas também de outros estados do nordeste.

Sendo assim, a questão sobre a qual busquei lançar luz ou mesmo um outro olhar, se coloca para além de Palmares, alicerça-se sobre o fato de julgar necessário nos questionarmos e pensarmos a formação dessas comunidades com base em migrações realizadas tanto por indivíduos quanto por famílias negras, assim como a formação destas num espaço geográfico também marcado pela presença do negro em outras tantas atividades econômicas que não a da cana-de-açúcar, apesar de termos comprovado também a existência de engenhos onde hoje se encontram os municípios de Anadia, Limoeiro, Penedo, Arapiraca e Palmeira dos Índios. Assim, o que proponho aqui caminha no sentido de considerar, se não outro, mas mais um caminho para pensar o negro em Alagoas, para pensá-lo contemporaneamente, para pensar o fato de tantas comunidades negras rurais já certificadas como quilombolas pela Fundação Cultural Palmares estarem situadas num território que a historiografia “oficial” classificou como sendo aquele formado apenas por índios e brancos, mas que segundo Woortmann (1995) foi ocupado tanto por posseiros brancos livres e pobres, como por caboclos e negros.

Pergunto, então, se não seria interessante questionar se a cana-de-açúcar também, porventura, em algum nível, não colonizou o nosso olhar ou o nosso olhar sobre o negro em Alagoas? Será que só é possível enxergar o negro pela cortina da cana-de-açúcar e de Palmares? São questões que esta pesquisa não busca necessariamente responder ou aprofundar, mas deixa para serem pensadas.

Figura 06 - Atividades econômicas das famílias de Pau d'Arco - fabricação de farinha, destalação de fumo, cultivos de milho e feijão, o trabalho nas hortas e o carroceiro.



Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2018).

3. “TRONCOS VELHOS, TRONCOS E RAMAS”: MEMÓRIA E TERRITÓRIO DE PARENTESCO

Como coloca Pereira (2011), são muitas as lições que a ciência e a sociedade podem tirar dos processos de etnicidade, sobretudo pelo caráter situacional, contextual e interacional que possuem, para citar Gluckman (1987), Barth (2011) e também Cohen (1974), já que esses autores nos lembram que a etnicidade é essencialmente uma forma de interação entre grupos operando em contextos sociais, onde são formas simbólicas objetivas que geram a experiência subjetiva da etnia, uma vez que os sujeitos alcançam existência objetiva quando são aceitos por outros no decorrer da interação do grupo, assim, o que inicialmente foi subjetivo e individual torna-se objeto de coletividade.

Nesse contexto, Cohen (1974) explica que o termo etnicidade terá pouca ou nenhuma utilidade se for utilizado para denotar diferenças culturais entre sociedades isoladas, pois como já dito no capítulo I, no tocante às críticas feitas por Barth (2011), esta emerge como uma forma de organização social baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos socialmente diferenciados, a exemplo da memória, família e cor em Pau d’Arco.

Dentro desse contexto, segundo Pereira (2011), pode-se constatar o caráter dialógico e também transitório das construções identitárias, que no caso de Pau d’Arco é percebido pelo contraste (OLIVEIRA, 1976) branco e negro, forjado em uma conjuntura assimétrica de poder e marcado por ambiguidades, a exemplo da *mistura*, o que aponta para um processo de construção da diferença através de recortes raciais e étnicos.

Logo, neste capítulo, busco percorrer os caminhos da etnicidade nesse quilombo a partir da memória sobre a sua formação, com vistas a entender como se constrói o pertencimento e que elementos identitários e étnicos perpassam a construção dessa identidade que é colocada, situacional e contextualmente, como quilombola, mas que decorre de processos que datam da formação de Pau d’Arco ainda no século XIX, pois, como coloca Valle (2016), a construção da etnicidade define-se em termos das concepções narrativas do passado, da reelaboração da memória e também das relações sociais de diferenciação entre seus membros e os demais grupos sociais, neste caso, grupos do município de Arapiraca/AL.

Nesse contexto, Pau d’Arco é apresentado e problematizado a partir de sua memória e de seu território, lido aqui como um território de parentesco que adquire, nos moldes de Comerford (2003), uma expressão da família e de seus significados. Assim, a exemplo do capítulo anterior, continuo a percorrer os caminhos que inseriram o grupo de “negros” de Pau

d'Arco no mundo social, ou seja, o processo de construção de uma fronteira a partir da relação, pois, como coloca Agier (2015), o que a fronteira promove é um compartilhamento numa ação dupla que institui um lugar, seja ele social ou sagrado, o que permite inscrever um dado coletivo, como um grupo ou uma comunidade no mundo social com o qual, graças à fronteira criada, pode-se estabelecer uma relação e assim existir diante dos outros. Dessa forma, concordo com Agier (2015) quando coloca que a fronteira permite o reconhecimento de um grupo e a inscrição de um lugar no espaço, a exemplo dos “negros” de Pau d'Arco e do Pau d'Arco dos “negros”, implicando em uma identidade que marca tanto o grupo quanto o seu território, ou, nesse caso, constituindo o território a partir da etnia e vice-versa.

Por outro lado, os passos que dou, mesmo que limitados, possuem como alicerce a memória dos meus interlocutores e o seu processo de reelaboração empreendido em 2006, ano em que a *comunidade* pleiteia a certificação enquanto “remanescente” de quilombo mediante a ação de professores da Escola Professor Luiz Alberto de Melo junto aos idosos, denominados por eles de *mestres da oralidade*, que na ocasião reforçavam o fato do grupo de Pau d'Arco ser filho de três famílias.

Nesse sentido, considerando as narrativas que surgiram em momentos de observação participante, na realização de algumas entrevistas e diálogos que me foram permitidos registrar e relatar, busco compreender e traçar com certa linearidade a formação e a continuação desse grupo no tempo e no espaço, pois como coloca Agier (2015), a fronteira, além de social, é temporal e espacial e ao invés de olhar o fato realizado, convém se interrogar sobre a sua formação o que, para Arruti (2006), não se trata mais de partir de alteridades dadas, mas de buscar compreender como a diferença é construída, como ela se torna um dado.

Dessa forma, problematizo as narrativas sobre memória coletiva por entender que esse elemento identitário deve ser lido levando em consideração os contextos específicos, uma vez que há uma multiplicidade de memórias e que existem variações entre os atores/autores sociais que as acionam, logo, ela é constantemente disputada como podemos observar a partir dos relatos de campo. Julgo ainda necessário considerar, na direção colocada por Mello (2012), que a memória é constantemente mobilizada em outros contextos que não o político, como nas ações práticas dos atores sociais, e que, nos termos de Sarlo (apud RIOS, 2013), possui um caráter discursivo e se forma como uma narrativa orientada por princípios sociais.

Em Pau d'Arco, tal assertiva sobre as diferentes memórias e as variações em torno das narrativas ficou evidente quando me deparei com situações de conflitos em torno da identidade étnica, conflitos que envolvem tanto a disputa para acessar a identidade quilombola, quanto para negá-la e fazer frente à mesma. Pude adentrar esse universo

conflitivo quando consegui ampliar minha rede de contatos e de interlocutores, acessando desde lideranças de ambas as Associações - a Quilombola e a de Pequenos Produtores -, jovens, adultos e idosos que possuem agenciamentos múltiplos ao tempo em que também comungam de contextos similares e diferenciados, além de serem interlocutores que pertencem a diversas famílias do quilombo, tanto as nucleares quanto as famílias-nomes, esta última nos termos de Comerford (2003).

Nesse sentido, muitas narrativas sobre a memória divergem, outras estão atreladas a um contexto de mobilização política, outras buscam mais falar dos modos de vida e das trajetórias pessoais e coletivas de sofrimento, outras buscam negar a identidade quilombola. Nesse contexto, não faço aqui uma separação dessas memórias, considero apenas o que Mello (2012) observa quanto ao fato da memória não ser mobilizada apenas para auferir os benefícios políticos previstos pelos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988 por meio do art. 68 do ADCT, mas também para manter noções de justiça formuladas a partir de experiências morais, em situações nas quais a honra e a dignidade foram feridas, significando dizer que a questão da identidade e de seu reconhecimento não está circunscrita apenas à demanda por direitos políticos, pois eles próprios são sustentados por argumentos de ordem moral ou, como coloca Mura (2013), procedem de um conjunto de expectativas, valores e reciprocidades precedentes e implicadas no parentesco, como será possível observar no quilombo em questão. Assim, há que se considerar aqui a multiplicidade das memórias.

Dessa forma, enfatizo a complexa dimensão da memória acionada em torno da identidade étnica por meio de divergências, esquecimentos e silenciamentos, indo ao encontro do que é mobilizado pelos atores sociais em suas ações cotidianas, em suas visões de mundo e nas percepções que possuem de suas trajetórias, considerando as múltiplas interpretações que o próprio grupo elabora de seu passado, inclusive, a respeito de sua origem étnica.

3.1 A árvore que se renova: a memória sobre a formação de Pau d'Arco e a descendência de Manoel Tomás da Silva

Mencionei anteriormente que a família em Pau d'Arco é simbolizada a partir de uma árvore que se materializa nas categorias nativas que abrem este capítulo, quais sejam, *troncos velhos*, *troncos* e *ramas*. Essas categorias, por sua vez, são utilizadas para explicar a formação da descendência de Manoel Tomás da Silva e o motivo pelo qual os quilombolas em Pau d'Arco se denominam *uma raça só*. Assim, me proponho a descrever as categorias simbólicas através das quais membros desse grupo étnico pensam o parentesco e a partir dele organizam sua fronteira identitária.

Igualmente, explico a formação dessa árvore a partir da memória do grupo e também de pequenas genealogias onde famílias e também meus interlocutores estão em evidência. Dessa forma, busco compreender a grande família desse quilombo a partir de suas categorias nativas e seu universo e discurso próprio. Sendo assim, julgo necessário esclarecer o que simboliza *tronco velho*, *tronco* e *rama*, cabendo primeiramente explicar em que contextos e como essas categorias chegaram até a mim em campo.

O contato com a árvore que explica a descendência se deu em momentos de diálogos, aparentemente informais⁸³, que tive com alguns interlocutores, a exemplo do senhor Emílio e de sua esposa Maria Saturnina, além de Dona Maria Augusta. A primeira vez que a árvore se desenhou em minha mente foi através do senhor Emílio ao se referir a uma de suas netas que chegou no momento em que tomávamos um café na área de trás de sua casa, apresentando-me a mesma e se referindo a ela como uma *ponta de rama* dele e de Dona Maria. Intrigada com a expressão, perguntei sobre o que seria uma *ponta de rama* e em seguida ele me explicou que ele e Dona Maria são *troncos*, os seus filhos são *ramas* e os seus netos e bisnetos *pontas de ramas*; concluindo que a família é como uma árvore, uma árvore que cresce para cima.

Um dado interessante e que merece ser enfatizado quanto a essa narrativa se refere a quem é o senhor Emílio ou a como ele se autodenomina, alegando ser um *caboclo do sertão*⁸⁴, natural do município de Olivença/AL e que sua bisavó foi pega a dente de cachorro no mato⁸⁵.

Quanto a este fato é importante observamos o que coloca Almeida (2002) quanto às relações intensas estabelecidas entre indígenas e negros no decorrer da história, sobretudo no tocante aos casos em que as *terras de preto* e as *terras de índio* se sobrepõem, uma vez que a documentação até meados do século XVIII evidencia que os índios recebiam a designação de negros e também assim se autodenominavam, o que vem a ser proibido pelo Decreto pombalino de 1758, que instituiu uma separação formal entre as duas designações. Mas

⁸³ O termo informal, nesse contexto, faz referência ao fato de muitas vezes ter ido ao quilombo apenas realizar visitas, tomar um café no final da tarde, conversar com as pessoas sem necessariamente está com um gravador ou um questionário em mãos. Fiz isso buscando estabelecer uma relação de proximidade e confiança para com meus interlocutores, acreditando que muito do que eu precisava para produzir essa etnografia não viria de entrevistas ou encontros agendados e formais, mas sim vivenciando o cotidiano das pessoas, adentrado a casa delas com frequência, partilhando de momentos em família, como almoços ou mesmo um café no início da manhã; fazendo companhia, inclusive aos idosos com dificuldades de locomoção; indo à roça, a festas, missas, reuniões e feiras.

⁸⁴ Caboclo é como alguns indígenas do Nordeste se autodenominam, a depender do contexto de interação. No entanto, em Pau d'Arco, sempre que algum interlocutor se dizia caboclo ou se referia a alguém como sendo um caboclo estava, na verdade, fazendo referência a uma ascendência indígena.

⁸⁵ Expressão muito utilizada no Nordeste brasileiro para fazer referência a uma descendência indígena. Emílio me contou que sua bisavó foi pega no mato ainda criança por dois caçadores e que eles a levaram para casa e a “amansaram”, pois ela era uma índia pequena e brava.

considero também o fato de terem vivenciado condições semelhantes no que tange a dominação e opressão no processo de colonização.

Não obstante, em inúmeros momentos da história, índios e negros se confrontaram, a exemplo da destruição de Palmares que contou com um exército também composto por índios, ou ainda em terras alagoanas, a repressão dirigida aos escravos Malês reunidos em Penedo em 1815 e que, segundo Duarte (1958), organizavam um levante, sendo desarticulados pelo Ouvidor Batalha que contou com o auxílio de indígenas⁸⁶. Assim como, negros e índios também estiveram ao mesmo lado em outras batalhas, a exemplo dos Cabanos ou Cabanada⁸⁷; também em quilombos, como é o caso mais uma vez de Palmares, onde segundo Lindoso (2007) conviveram os negros fugidos dos engenhos de açúcar, os índios e os colonos brancos pobres.

Em Pau d'Arco, essas relações estabelecidas, sobretudo por meio de casamentos entre *caboclos* vindos do sertão com mulheres negras, são muito comuns, desde o final do século XIX, como poderemos ver mais adiante no processo de formação de uma das famílias fundadoras do quilombo, cujo patriarca é um *caboclo do sertão*.

Afora as conversas com Emílio e Dona Maria Saturnina, ouvi a expressão *rama* por parte de Maria Augusta, ainda nos primeiros dias de campo, me dizendo que no quilombo a maioria era *rama* de Manoel Tomás e formavam uma família só. Num outro momento, mais especificamente no dia das mães deste ano de 2018, conversávamos na calçada de sua casa sobre família e ela lançou as três categorias nativas que abrem este capítulo: *tronco velho*, *tronco* e *rama*. Em seguida me explicou que um *tronco velho* corresponde a quem deu origem aos *mais velhos* do quilombo e que já faleceu; o *tronco*, por conseguinte, é o *mais velho* que está vivo, sendo ainda aquele que dividirá por igual à terra que possui entre *as ramas* que são os que dele descendem, nesse caso, as *ramas* mais próximas do *tronco*, que são os filhos. Sendo assim, seu pai Augusto – já falecido – é um *tronco velho* e ela é um *tronco*. Por esse motivo, abro este tópico fazendo referência à árvore que sempre se renova, pois sempre que um *tronco velho* cair ficará em seu lugar um *tronco* que sustentará as *ramas*, até que estas se tornem *troncos* de seus próprios núcleos familiares. Assim, os primeiros *troncos velhos* desse quilombo foram Josefa da Silva e Manoel Tomás da Silva⁸⁸.

⁸⁶ Sobre a possível tentativa de insurreição e presença dos Malês em Alagoas, ver livro de Abelardo Duarte: “Negros Muçulmanos nas Alagoas”.

⁸⁷ Sobre a revolta dos Cabanos, ver livro “Memorial biográfico de Vicente de Paula, o capitão de todas as matas: guerrilha e sociedade alternativa na mata alagoana” de Luiz Sávio de Almeida.

⁸⁸ Esclareço que o fato de meus interlocutores narrarem que Manoel Tomás da Silva chegou casado com Josefa da Silva, não faz dela personagem central das narrativas. A explicação quanto à descendência e origem comum

Entendidas as categorias nativas que anunciam este capítulo, concentro a atenção nos relatos sobre a memória que narram a formação do quilombo Pau d'Arco a partir da primeira família de negros que nele chegou, para que possamos compreender melhor como descendência e família vêm sendo construídas.

O que é o tempo? Perguntei à Maria Augusta, quando me lançou a expressão utilizada por seu avô João Pragelo para referir-se ao mesmo. Disse-me que o tempo é algo que ensina e que não importa o correr dos dias, ele é sempre o mesmo, como se o *tempo velho* e o *tempo novo* estivessem sempre passando um pelo outro, estivessem sempre fundidos, ambos ensinando em períodos bons ou ruins, pois, segundo ela *o tempo descobre tempo para o mesmo tempo passar e às vezes vem a miséria para a fortuna contar*.

O tempo descobre tempo não poderia ser interpretado como a memória descobrindo a memória ou como o *tronco velho* cedendo o lugar ao *tronco*? Afinal, a imagem do tempo é como a da árvore, simbolizando uma ideia de movimento, de transformação, uma ideia de fluxo da vida, a vida que sempre se renova.

Nesse passeio sobre a memória ou a interpretação do passado no presente - em um determinado contexto de mobilização política que teve início no ano de 2006 através do processo de reelaboração da memória de Pau d'Arco, empreendido por Laurinete Basílio dos Santos e Israel Medeiros da Silva⁸⁹, a partir de conversas e produção de entrevistas com os moradores mais idosos da *comunidade*, a quem eles denominaram *de mestres da oralidade* - as narrativas revelaram que a origem de Pau d'Arco é datada da segunda metade do século XIX, com a chegada de seu primeiro morador, Manoel Tomás da Silva, vindo do Tabuleiro dos Negros, em Penedo-AL, que chegou à referida região e comprou as terras onde hoje é o quilombo de um Capitão chamado João de Deus Florentino, do povoado Cangandu, localizado atualmente no município de Arapiraca, povoado este que, segundo Teresinha de Almeida é *um lugar velho*, mais velho que Arapiraca, pois lá viviam portugueses e seus descendentes que possuíam escravos e muita terra.

Conta-se que Manoel Tomás da Silva chega ali juntamente com sua esposa Josefa da Silva e seus seis filhos - Pedro da Silva, Joaquim da Silva, Guilhermina da Silva, Francisca da Conceição Silva, Maria Rita da Silva e Marta da Silva – e constituem residência por volta de

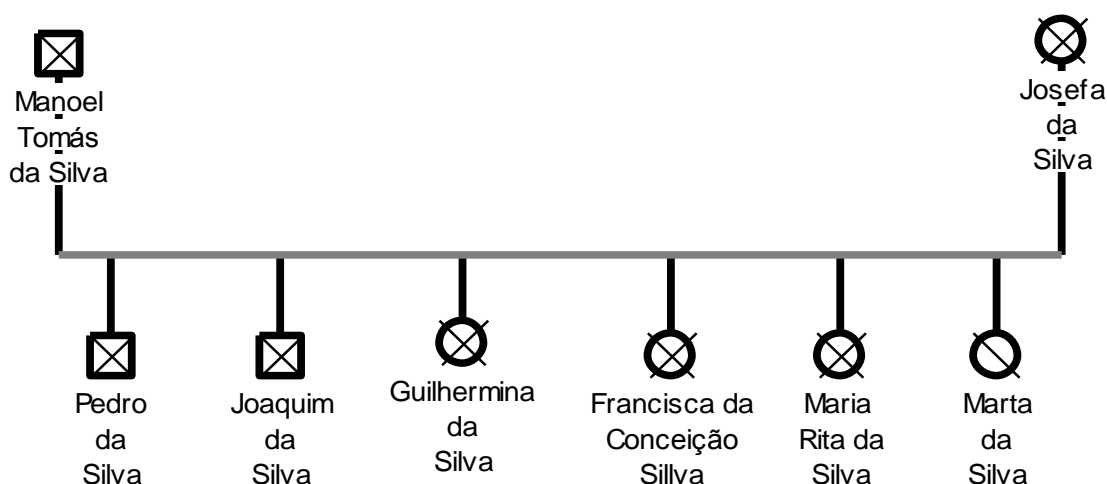
parte sempre de Manoel, por esse motivo a ênfase no texto recai sobre ele, não sendo assim uma escolha minha, mas algo determinado por meus interlocutores.

⁸⁹ Ambos realizaram o referido trabalho para conclusão do curso de especialização que faziam no Campus I da Universidade Estadual de Alagoas/UNEAL, após estabelecerem contato com lideranças de outras comunidades negras rurais que estavam se articulando para o processo de reconhecimento/certificação enquanto quilombolas, a exemplo de lideranças da comunidade Cajá dos Negros, no município de Batalha/AL e de Tabuleiro dos Negros, no município de Penedo/AL, como vimos no capítulo I.

1885. No entanto, há certa imprecisão quanto a essa narrativa, pois a bisneta de Manoel Tomás - Teresinha de Almeida - alega não ter certeza se seu bisavô já chegou casado e com filhos e também não possui informações sobre a origem de sua bisavó, mas afirma que os dois filhos de Manoel Tomás migraram para o sertão, para os municípios de Major Isidoro e Olivença. No entanto, há divergências também quanto aos filhos, pois Adelmo Rodrigues de Melo⁹⁰ alega que seu bisavô – Manoel Tomás - chegou casado e com quatro filhas, apenas.

É interessante observar que, de certa forma, há um esquecimento no tocante a esses homens no que tange à formação do quilombo, onde para alguns interlocutores eles migraram e, para outros, sequer existiram. No entanto, a memória genealógica me permitiu construir, apesar das divergências, o diagrama de parentesco da família de Manoel Tomás da Silva e Josefa da Silva, da seguinte forma:

Figura 07 - Diagrama de parentesco da primeira família de Pau d'Arco/Negros libertos.

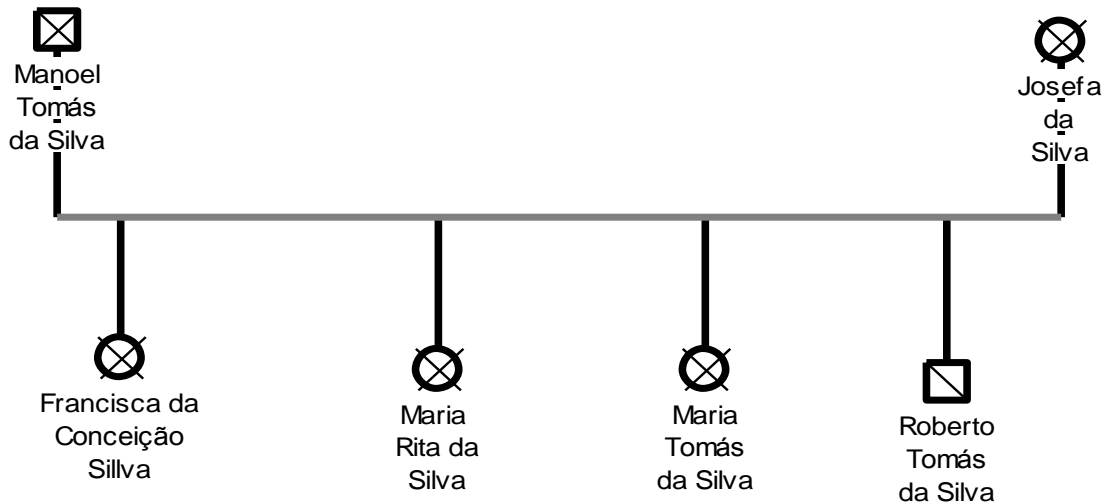


Fonte: Anna Kelmamy da Silva Araújo (2018).

Outrossim, as divergências quanto à família de Manoel e Josefa, me levaram a construir um segundo diagrama de parentesco, apenas a nível de registro, pois há interlocutores que apontam para a existência de três filhas e um filho, apenas. Mas, como veremos, ele não irá alterar a formação das três famílias que surgem como *troncos velhos* de Pau d'Arco. No entanto, esclareço que a maior parte das narrativas apontaram para o primeiro diagrama apresentado, embora o que trago a seguir mantenha a memória sobre Francisca e Maria Rita, conforme se observa:

⁹⁰ Adelmo é professor aposentado, tem 63 anos, pertence à família Januário e é bisneto de Manoel Tomás da Silva e de Josefa da Silva, mas não se identifica como quilombola e nem é associado como tal.

Figura 08 - Diagrama de parentesco da primeira família de Pau d'Arco/Negros libertos.



Fonte: Anna Kelmány da Silva Araújo (2018).

O mais válido na questão que se coloca, independente das imprecisões, é que predominam os relatos quanto a Manoel Tomás ter chegado juntamente com sua família, fato este que permite uma reflexão extremamente importante, negada constantemente durante a escravidão no que concerne à formação de agrupamentos negros, que é a unidade social família à qual, como evidenciei no capítulo I, os documentos oficiais raramente faziam menção e é justamente esse fator tão negado na historiografia que possibilita caminhar na compreensão da formação de comunidades negras rurais cujo trabalho estruturou-se, sobretudo, “em formas de cooperação simples entre diferentes famílias, tendo nos quilombos instâncias de articulação entre essas unidades de trabalho familiar que configuravam uma divisão de trabalho própria” (ALMEIDA, 2002, p. 51), sendo família uma categoria social fundamental para a compreensão da formação desses agrupamentos e da emergência destes como grupos étnicos na contemporaneidade, conforme se evidencia em Pau d’Arco.

Por outro lado, há também versões distintas quanto às posses que Manoel Tomás utilizou para comprar as terras onde hoje é o quilombo. Presenciei três versões dessa história, todas relacionadas ao fato dele ter sido escravo em Penedo, pois sua origem escrava é sempre ressaltada. Na primeira versão, não se sabe como ele conseguiu dinheiro para comprar as terras e alguns levantaram até a possibilidade de roubo; uma segunda versão fala em presentes que Manoel ganhou de sua antiga senhora que ao lhe conceder a alforria, antes mesmo da abolição em maio de 1888, teria lhe dado de presente correntes de ouro e instrumentos de trabalho; a outra versão fala sobre o mesmo ter encontrado um baú de ouro, como uma

espécie de *botija*⁹¹ que lhe fora dada. É interessante observar que a posse da terra para esse grupo de negros do final do XIX aparece como roubo, presente ou acaso.

Pude compreender melhor os relatos sobre a origem dos pertences de Manoel Tomás no dia em que conversei com Laurinete na sede da Associação Quilombola de Pau d'Arco, em março de 2017, onde a mesma, citando um evento do qual teve a oportunidade de participar em Maceió ainda no ano de 2006 junto a outras tantas lideranças quilombolas do Estado, a exemplo da liderança da comunidade Tabuleiro dos Negros em Penedo, Elizabete. Relatou-me que, na ocasião, Elizabete lhe esclareceu algumas dúvidas e curiosidades, conforme se observa a seguir:

Pesquisadora: Quem mais vocês conheceram nesse encontro em Maceió?

Laurinete: No encontro em Maceió nós ainda conhecemos a Elizabete - liderança da comunidade Tabuleiro dos Negros -, conversamos e ela desconstruiu um conceito que nós tínhamos, pois no decorrer da história, dona Teresinha, seu Iaiá, o seu Zé Pedro, Seu Zé Dedê, eles colocaram que Manoel Tomás ao chegar aqui com a família eles trouxeram alguns pertences que eles colocam como duas mulas, potes e algumas correntes de ouro. Aí a gente ficava se questionando como é que um escravo podia trazer esses pertences? Segundo a história, em 1885 eles chegaram aqui na condição de homens livres, eles não eram mais escravos. Segundo a senhora, eu conversando com ela, ela disse que seu avô e bisavô eram remanescentes e todos os escravos que tinham uma família numerosa, que prestaram serviço ao seu senhor, que no caso de Manoel era uma senhora que tinha uma amizade muito grande com o Padre - em Penedo - e quando eles libertaram, eles deram a cada um algumas correntes de ouro, ela os presenteava! Como presenteava também alguns pertences, alguns instrumentos como enxadas, elas presenteavam eles. Porque na nossa cabeça: e ele roubou? Quem já viu? Essa senhora era muito bondosa! Aí ela explicou também Tabuleiro, por que Tabuleiro dos Negros? Ela disse que uma forma deles não serem escravizados, que a senhora ajudava muito ao padre, e na mata quando os escravos fugiam eles colocavam um círculo, fazia um desenho como um tabuleiro de cocadas, um quadrado, aí ali se estabeleciam algumas famílias pra não se perderem, alguma coisa assim... E essa senhora já próxima à questão da abolição para não vê seus escravos serem capturados por outros senhores, ela fazia muito isso e levava alimentos. E tinha a questão daquela carta de alforria que se eles perdessem ou fossem roubados, eles não tinham direito a outra, então tinha esses cuidados. Ela explicou pra gente. A nossa origem está lá.

É possível observar como esse contexto de interação e agenciamento entre essas comunidades, que é situacional, contribuiu e ainda contribui para o processo de compreensão das narrativas que emergem com mais intensidade num momento político específico em que

⁹¹ Segundo narrativas, as *botijas* eram dadas por espíritos de pessoas que morriam e que não conseguiam ficar em paz até que os pertences enterrados fossem encontrados por alguém, vindo em sonhos fornecer a localização das mesmas.

se torna necessário reelaborar as memórias para afirmar a diferença e por meio dela garantir direitos, algo que pode ser melhor compreendido a partir da noção de processo de territorialização de Oliveira (1998) que implica, dentre outros aspectos, na reelaboração da relação do grupo com a sua memória.

É preciso ainda considerar que o termo tabuleiro, mencionado na narrativa, pode também se referir à topografia do lugar, tendo em vista que corresponde também a um termo geográfico que faz referência as áreas de altitudes modestas que, em Penedo, estão localizadas um pouco distantes da área onde se desenvolveu o centro da cidade, ou seja, relativamente distantes das margens do Rio São Francisco.

A fala de Laurinete também permite adentrar, mesmo que de maneira breve, nas relações complexas que se desenvolveram no âmbito da escravidão no Brasil, sobretudo no contexto do século XIX. Segundo Chalhoub (2012), durante todo o período do tráfico negreiro para o Brasil – de meados do século XVI até o início da década de 1850 – chegaram ao país cerca de 4 milhões e 800 mil africanos escravizados, sendo que mais de 2 milhões, ou seja, aproximadamente 42% do total, vieram na primeira metade do século XIX. Nesse século ocorreram ainda eventos importantes que corroboraram para o declínio da escravidão até a sua abolição, em maio de 1888, e que também marcaram a entrada do Brasil no século XX, sobretudo no que concerne às relações de trabalho e à condição da população negra.

É preciso estar atento ao fato de que o século XIX foi um período em que tráfico e escravidão conheceram tanto o seu apogeu quanto o seu fim, marcados por conquistas como a primeira proibição do tráfico Atlântico em 1831, responsável por criar a categoria sócio jurídica “africano livre”⁹²; assim como a Lei Eusébio de Queirós, responsável por instituir a segunda proibição do tráfico atlântico em 1850, algo que, inclusive, segundo Chalhoub (2012), potencializou a reescravização e a precarização da liberdade; assim como a Lei do Ventre Livre promulgada em 1871, que marcou a configuração das relações estabelecidas entre senhores e escravos, bem como a vida e o destino da própria família escrava no Brasil.

Dessa forma, julgo necessário, no contexto que se apresenta a formação de Pau d’Arco, atentar para as complexas relações, bem como para as ambiguidades por trás do consentimento de alforrias e das implicações de ser liberto em tempos de escravidão, assim como do próprio processo de abolição.

⁹² Tratava-se de cativos resgatados do tráfico, mas que para Mamigonian (2011) essa categoria “africano livre” foi, antes de tudo, um eufemismo jurídico, por se tratar de uma expressão ideológica que escondia uma realidade diversa da enunciada, uma vez que esses africanos eram submetidos a um regime de trabalho forçado, com o suposto objetivo de educá-los para a liberdade, em tese, num período de 14 anos, mas que se prolongava.

Mas o que quero dizer ao mencionar, mesmo que de maneira superficial, o contexto complexo e ambíguo do século XIX? Ora, se pensarmos que os filhos e filhas de Manoel Tomás e Josefa ainda eram crianças ou mesmo jovens por volta de 1885⁹³, podiam já ter nascido na condição de libertos de acordo com a Lei do Ventre Livre; assim como Manoel Tomás e Josefa nesse período podiam também ter comprado suas cartas de alforria mesmo contra a vontade de seu senhor ou senhora, uma vez que a partir de 1871 o Estado passou a intervir no âmbito privado, significando dizer que, se o escravo possuísse o valor correspondente à sua alforria, o senhor era obrigado a alforriá-lo, algo que antes dependia exclusivamente da vontade do senhor.

Há ainda que considerar o fato de que, entre 1870 e 1880, advogados abolicionistas recorreram à lei de 1831 para alforriar os africanos introduzidos ilegalmente no Brasil, pois em 1871 os senhores foram obrigados a registrar e a matricular seus escravos para garantir a propriedade sobre eles e isso fez com que esse registro também fosse utilizado como prova a favor da liberdade, conquanto a idade ali registrada possibilitava saber quando o africano havia chegado ao Brasil, e, assim, se havia sido introduzido de forma legal ou ilegal no país. Segundo Chalhoub (2010), com a lei de 28 de setembro de 1871 também chega ao fim a possibilidade legal de revogar alforrias dos libertos, assim como o fato de não se poder mais deter alguém por suposição de ser escravo; somente a certidão de matrícula realizada segundo a respectiva lei tornara-se evidência legal do cativo.

Obviamente, não é meu objetivo reconstituir aqui a trajetória da família de negros que fundou Pau d'Arco, nem me aprofundar no contexto do século XIX, muito menos discordar ou questionar as narrativas colocadas em campo; busco apenas evidenciar e chamar a atenção para todo um contexto no qual a família escrava estava inserida na segunda metade desse século, algo que pode vir a dialogar em muito com a realidade apresentada em Pau d'Arco por meio da oralidade, pois não deixa de ser interessante pensar que do “macro” se pode ir ao “micro”, sobretudo num período – século XIX - em que a escravidão ruía na maior parte da América, mas ainda vigorava no Brasil, no apogeu da cultura cafeeira que demandou uma enorme quantidade de escravos e intensificou o tráfico, que era legitimado por senhores e pelo próprio parlamento brasileiro, mesmo diante do crime segundo a legislação antitráfico e

⁹³ Segundo a memória, foi nesse ano que Manoel Tomás da Silva chegou ao território que viria a ser Pau d'Arco juntamente com sua esposa e filhos.

do código criminal do Império⁹⁴, iniciando efetivamente seu declínio a partir da década de 1870, embora tenha sido sustentada legalmente até 1888.

Por outro lado, sobre essa ligação de Pau d'Arco com a cidade de Penedo e com o quilombo Tabuleiro dos Negros, evidenciada na narrativa, gostaria de fazer uma observação que diz respeito às migrações ou às *andanças* que as famílias de Pau d'Arco empreenderam ao longo do tempo. Muitas dessas *andanças* realizadas, inclusive por Zelinda, fazem referência a Penedo, indo até a região litorânea hoje conhecida como Pontal do Peba. Nessas *andanças*, narradas por Teresinha de Almeida, existiam pontos de parada como a casa de familiares e de amigos que os abrigavam durante a viagem que era feita, muitas vezes, a pé ou a cavalo. Conta-se que o período mais comum dessas *andanças* era antes da Semana Santa e que além de realizarem as visitas, essas famílias retornavam do litoral com coco e peixe, alimentos essenciais nos pratos elaborados na semana que antecede a Páscoa. Penso ainda que essas *andanças* eram uma forma de manter ativas as redes estabelecidas entre esses grupos de negros num território geograficamente distante, redes que provavelmente sustentaram esses grupos de negros numa aventura de interiorização e constituição de novos territórios na busca pela autonomia, bem como, uma forma de manter práticas de solidariedade.

Ainda sobre as contradições apresentadas no que tange à memória da formação do quilombo e a partir daí à descendência de Manoel Tomás, destaco os relatos de campo obtidos num diálogo estabelecido entre dois dos meus interlocutores – Adelmo e Maria Augusta – mediante uma conversa que tivemos e que me permitiram gravar, durante uma das minhas idas à feirinha do Pau d'Arco. Este foi também o dia em que Maria Augusta me apresentou a Adelmo, um membro da família Januário e *rama* de Manoel Tomás da Silva. Na ocasião ele nos recebeu na área da frente de sua casa que fica no início da rua onde é realizada a feira aos domingos⁹⁵.

Adelmo: Aqui não teve escravo. Você não pode dizer que um lugar é quilombo se não teve escravo!

Maria Augusta: E esse Tomás num disse que era escravo?

Adelmo: Aqui não teve escravo.

Maria Augusta: Tinha Adelmo, esse Tomás...

Adelmo: O Manoel Tomás ele veio do Tabuleiro dos Negros pra cá, mas nunca disse por que veio, nem como veio e pra que veio. Sabe-se que ele chegou aqui e trouxe muito ouro, não se sabe a origem. Eu vou ao Tabuleiro dos Negros daqui pra julho

⁹⁴ A respeito do contexto do século XIX, ver: “A força da escravidão: Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista”, de Chalhoub e “Africanos livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil”, de Mamigonian.

⁹⁵ A área da frente ou varanda, já mencionada por mim como o espaço dos homens e onde se recebe aqueles com quem não se nutre uma proximidade.

saber dessa história. Então Manoel Tomás chegou aqui com um bocado de filha moça tudo *pretinha da cor de carvão!*

Maria Augusta: *Preeeeeeta, carocuda, feia!*

Adelmo: E com muito ouro, com muita riqueza, comprou terra, comprou gado, comprou um monte de coisa por aqui.

Maria Augusta: comprou do Cangandu pra Perucaba, aculá!

Adelmo: Foi. Mas nunca disse de onde veio essa riqueza, nem se ele era escravo, nem se roubou, nem se deve... Ninguém pode dizer nada a respeito disso! Eu digo isso porque ela - Maria Augusta - sabe que eu fui criado pela Zelinda, a Zelinda era quem sabia de tudo aqui! Então aonde teve escravo foi na Sapucaia - sítio vizinho -, é o pessoal do seu Antônio Romana.

Maria Augusta: Antônio Romana!

Adelmo: Ali era escravo! Como se tem certeza que ele era escravo? Existia um senhor no Cangandu chamado Capitão João de Deus que tinha muitos escravos, tinha muita terra, plantava muita coisa, plantava cana, era senhor de engenho! Capitão João de Deus! Então o Capitão João de Deus tinha muitos escravos, quando a lei Áurea foi assinada os escravos desertaram dos engenhos e o pessoal do Antônio Romana, na Sapucaia, saíram do Cangandu, que eram escravos do Capitão João de Deus, saíram correndo e vieram parar na Sapucaia. Esses sim são descendentes de escravos! Aqui no Pau d'Arco, essa *morenada* que você vê aqui ela começou com essa chegada do Manoel Tomás lá do Tabuleiro dos Negros. Ninguém sabe se ele foi escravo, e se foi escravo foi lá! Aqui ele chegou rico, né isso? Aqui ele chegou rico, não se sabe a origem da riqueza.

Maria Augusta: Disse que casou uma filha dele pra lá, num foi? Aí tem essa *semente*⁹⁶ lá!

Adelmo: É. Eu acho que lá tem alguma coisa. Eu vou lá! Você tá entendendo, Anna?

Pesquisadora: Estou entendendo.

Adelmo: Então essa é a questão! Escravo mesmo verdadeiro que se conhece aqui é o pessoal do Antônio Romana que foi escravo do Capitão João de Deus no Cangandu!

Maria Augusta: Eu me lembro desse Capitão João de Deus!

Adelmo: Que quando a Lei Áurea foi assinada os escravos desertaram e Antônio Romana veio se esconder na Sapucaia e ali criou a família. Ainda tem descendente de Antônio Romana lá, talvez eles não queiram dizer que foram escravos. Eu já puxei uma conversa com uma delas e pude perceber que parece que ela não gosta muito dessa história. Mas eles sim são descendentes de escravo de verdade⁹⁷.

As narrativas em questão revelam as contradições, os esquecimentos e os silenciamentos que compõem a memória do processo formativo desse quilombo. Nesse sentido, chamo a atenção para o que Arruti (2006) coloca quanto ao *ethos* do silêncio que marca uma forma de se relacionar com o passado e que reveste de grande cuidado o trabalho com a memória, uma vez que o passado não pode ser visto como um simples “resgate” ou compilações de histórias que estejam prontas para revelar o que “realmente aconteceu”, pois a

⁹⁶ *Semente* é uma categoria nativa usada para fazer referência a uma família ou a alguém que ficou em um lugar sem parentes, indivíduo ou família deixado por alguém, como algo que está separado da árvore.

⁹⁷ Relatos de campo do 15 de abril de 2018.

memória é um produto do processo de mobilização, ao mesmo tempo em que o ato de lembrar e instituir tal memória é parte desse processo.

Mas por que considerar os comportamentos opostos ou, nesse caso, as narrativas que evidenciam um processo de negação? Rosental (1998) ao discutir a proposta barthiana demonstra a preocupação trazida por esse autor no sentido de levar em consideração as variantes comportamentais, por mais minoritárias que sejam, convidando a ir além das explicações estruturais, baseadas na pregnância de um sistema normativo ou cultural que se imporia por si só a todos os membros de uma população, revelando aí a ineficácia da atitude majoritária, impedindo que se recorra a um raciocínio de tipo funcionalista.

Dessa forma, percebemos que a proposta de Barth é pensar justamente as discordâncias de percepções, sobretudo por “não conceber o mundo social como perfeitamente integrado, mas o contrário, considerando que todos os sistemas são perpassados por incoerências” (ROSENTAL, 1998, p. 155), incoerências materializadas na fala de Adelmo, onde é possível observar como a identidade quilombola não é compartilhada por todos em Pau d’Arco, nos levando a compreensão de que essa negação é tão importante quanto à afirmação para entender o caráter dialógico e complexo da identidade étnica.

Podemos caminhar também na direção do que coloca Nora (1993) de que a memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer que há tantas memórias quanto grupos existem; que ela é múltipla e desacelerada, coletiva, plural e também individualizada ou que, nos termos de Viqueira (2016), se desenrolam de forma interdependentes, onde cada uma parece levar em conta versões rivais, ainda que se tome emprestado elementos comuns, sendo necessário compreender os sentidos que as pessoas estão dando a essas narrativas. Desenrolam-se de forma independente por um lado, mas por outro lado tendem para e buscam confluir, uma vez que a rede entre elas se estabelece de forma a uma memória (ou discurso narrativo) se amparar na outra, seja por confirmação/aderência, seja por negação/rejeição.

Pergunto então se a própria relutância de Adelmo não demonstraria, através dessa possível negação da condição escrava de Manoel Tomás e sua família, um desejo de diferenciação marcado pela oposição *escravo x liberto* ou *livre*? Afinal, é perceptível em Pau d’Arco que para algumas pessoas o termo quilombola remete a uma afirmação da condição de negro e, sobretudo de negro escravo, algo que não nos permite esquecer o fato de que o adjetivo “dos negros” atribuído ao grupo foi historicamente utilizado para inferiorizar e depreciar, assim como para veicular categorias de cunho negativo. É preciso rememorar ainda que o termo negro durante a escravidão, segundo Gomes (2018), significava o mesmo que escravo e, embora as discussões sobre os epítetos “raciais” estejam mais circunscritas ao

último capítulo dessa etnografia, enfatizo o fato de nos diálogos a categoria *negro* está ausente em detrimento da utilização de duas outras categorias: *moreno* e *preto*.

Igualmente, o diálogo entre Maria Augusta e Adelmo, leva a considerar o silenciamento como algo necessário para manter a condição de liberdade ainda durante a escravidão, sobretudo pelo fato de Adelmo ter sido criado por Dindinha que sabia de histórias do avô Manoel e nunca ter mencionado um possível passado de escravidão da família.

Mas chamo a atenção para a singularidade que a narrativa enfatiza, ao considerar o processo de formação de Pau d'Arco com base na compra de terras por uma família de escravos libertos ou de negros num contexto de escravidão do século XIX, algo que rompe, segundo Almeida (2002), com o sentido estrito que se tentou colocar no art. 68 do ADCT quanto ao mesmo abranger apenas uma única situação, ou seja, a dos “remanescentes” na condição de “fugitivos” e de “distantes”, deixando de fora as inúmeras situações sociais de acesso à terra, eu acrescentaria ainda, de composição familiar ou estratégia parental. Tal fator ainda corrobora para as reflexões quanto à existência da família escrava que, segundo Slenes (2015), não era evidenciada nos estudos sobre o cativo no Brasil, pois a tendência da historiografia até meados da década de 1970 era descrever as práticas sexuais e a vida familiar dos escravos como evidências de uma “patologia social” e não como famílias conjugais, extensas e intergeracionais.

Nesse contexto, meus interlocutores ainda demonstram não saber os motivos que teriam levado Manoel e sua família a migrarem para a região do agreste, embora o próprio processo de ocupação dessa região e também do sertão de Alagoas, ou seja, do semiárido de modo geral - quando comparado ao litoral, zona da mata ou a região San Franciscana – deixem pistas que explicam o fato de uma maior concentração de comunidades quilombolas nessa região, pois conforme já discuti no Capítulo II, o processo de formação do semiárido teve como característica marcante, para além dos currais de boi, o desenvolvimento de uma agricultura mais diversificada, característica que, segundo Almeida (2002), marca a trajetória dos quilombos, sobretudo quando pensamos os mesmos dentro de processos de produção autônomos, como foi possível observar a partir da discussão sobre a colonização dessa região e também da formação do município de Arapiraca, contrapondo-se assim à monocultura da cana-de-açúcar que ocupou e ainda ocupa áreas como o litoral e a zona da mata.

No entanto, penso ainda que o silenciamento de Manoel Tomás - evidenciado nos diálogos de campo - quanto à sua origem e ao seu passado, assim como o fato de ter migrado

juntamente com sua família, também pode estar atrelado ao contexto de reescravização⁹⁸ tão comum na segunda metade do século XIX, no sentido de proteger-se dessa prática, algo que dialoga também com o sentido ambíguo da liberdade concedida mediante cartas de alforrias.

A reescravização, também citada na fala de Laurinete, foi uma realidade para muitos negros nesse período em que o tráfico havia sido proibido e havia uma demanda considerável de mão de obra escrava, mas também porque aliada ao uso da força existiam outras formas de controlar os escravos, a exemplo das alforrias gratuitas e condicionais, visando garantir uma submissão consentida e também produtiva por parte dos libertos, já que muitos continuavam morando e trabalhando nas propriedades de seus senhores. Somadas a essas formas de controle, incluiu ainda a existência da família escrava, negada durante muito tempo, mas que de fato existiu e se caracterizou, conforme anuncia Slenes (2015), tanto como sinônimo de autonomia quanto de dependência, este último aspecto marcado pelo que o respectivo autor denomina de controle social, tendo em vista que o escravismo não se baseava apenas na força, mas também numa política de incentivos paternalistas⁹⁹.

Segundo Chalhoub (2010), apesar de a obtenção da liberdade ter sido sempre algo difícil, o fato é que a ocorrência significativa de alforrias proporcionou a existência de contingentes importantes de negros libertos na população brasileira oitocentista, mas a experiência da liberdade tinha seus problemas e riscos, tanto para os egressos da escravidão quanto para seus descendentes, esses riscos estavam atrelados ao que Chalhoub (2010) denomina de “precariedade estrutural”, para evidenciar as restrições constitucionais aos direitos políticos dos libertos, o acesso diminuto de libertos e negros livres em geral à instrução primária, o costume de conceder liberdades sob condições¹⁰⁰, mas, sobretudo, dentro do contexto da família que funda Pau d’Arco, acredito que o fim legal, por meio da lei de 1871, da possibilidade de revogação de alforrias, das práticas de escravização de pessoas livres de cor, assim como a conduta da polícia nas cidades de prender negros livres sob a alegação de serem escravos fugidos – muito comuns antes da referida lei - falaram mais alto. Logo, penso que as reflexões sobre esses silenciamentos devem ser, antes de tudo, contextuais, uma vez que, o silêncio de Manoel Tomás no final do século XIX, pode ser lido

⁹⁸ Por prática de reescravização, entende-se a continuação de uma condição de exploração tanto por parte dos senhores, quanto por parte de seus parentes, mesmo mediante a concessão da liberdade através de carta de alforria (CHALHOUB, 2012).

⁹⁹ No estudo que faz sobre a existência de famílias escravas no Sudeste do Brasil no século XIX, Slenes (2015) revela que existiram muitos incentivos à formação de famílias conjugais e à elaboração de estratégias para melhorar a sorte individual ou familiar, via mobilidade ocupacional e alforria.

¹⁰⁰ Vale ressaltar que dentro das condições muitas vezes estabelecidas pelo senhor, estava o concedimento de alforria somente após a sua morte.

como uma necessidade vital para a manutenção da liberdade ainda em tempos de escravidão, pois, muitas práticas mesmo configurando-se como ilegais não deixaram de ocorrer.

Dessa forma, ainda refletindo sobre o processo de migração dessa família de negros, percebe-se a partir do mapa elaborado pelo ITERAL em 2011, que das 69 comunidades quilombolas reconhecidas em Alagoas, 51 estão situadas no semiárido, sendo Pau d'Arco a maior delas em relação ao número de famílias, algo que pode ser pensado também dentro dos contextos de migração ainda durante a escravidão e após a abolição, assim como migrações impulsionadas pelo desenvolvimento da cultura da mandioca ainda no século XIX e primeira metade do XX e também do fumo, a partir da segunda metade do XX em Arapiraca, bem como por meio da existência de planteis de escravos também no semiárido, ligados a atividades econômicas variadas.

Figura 09 - Mapa geográfico das comunidades quilombolas de Alagoas/AL



¹⁰¹ O presente mapa do ITERAL não contempla as 69 comunidades quilombolas do Estado, mas apenas 64 delas, deixando de fora as comunidades Moreira de Baixo (certificada em fevereiro de 2015), Lagoa das Pedras (certificada em janeiro de 2009) e Queimadas (certificada em julho de 2018), todas localizadas no município de

Outras narrativas orais, como as trazidas por Maria Augusta, também buscam explicar os motivos que levaram a essas migrações. Ao me conduzir por um passeio no quilombo, mostrando-me as terras que antes pertenciam às famílias de Pau d'Arco, disse-me que seu avô trocou uma novilha por aquelas terras, que na época, chamava-se *erel*¹⁰², e que era muita terra, por que nesse tempo terra era barata. Esse fato quanto ao valor da terra no final do século XIX e início do XX no semiárido alagoano pode explicar também, em certa medida, esse processo de migração de famílias negras.

Na conversa que tive com outra interlocutora, também chamada Maria, que migrou da comunidade Cajá dos Negros, no sertão, para Pau d'Arco, no agreste, me foi revelado outros aspectos que corroboraram a compreensão da formação de grupos de negros rurais nessa região ligada à qualidade da terra para a agricultura e também à existência de pontos de água perenes como riachos, com destaque para o riacho Perucaba que separa o quilombo Pau d'Arco do sítio Sapucaia e que aparece muito nas narrativas ligadas à pesca, pois muitas vezes eram os peixes desse riacho que matavam a fome, tão presente nas histórias de vida dos meus interlocutores. Vale frisar que Cajá dos Negros é uma comunidade cujos moradores também possuem acesso a um dos rios intermitentes do sertão, o rio Ipanema, um espaço vivo na memória de Odete Maria, uma interlocutora que migrou de Cajá dos Negros para Pau d'Arco em busca de trabalho. O Cajá para Odete é o seu *lugarzinho*.

Cajá dos Negros, por estar localizado no sertão, aparece em muitas narrativas como um lugar difícil para se viver, sobretudo porque lá a terra não é tão boa para a agricultura como é em Pau d'Arco, ou por fatores ligados à escassez de água, pois ainda que os moradores desse quilombo tenham acesso ao rio Ipanema¹⁰³, precisam caminhar muito até chegar lá, havendo relatos de algumas horas de caminhada sustentando latas d'água na cabeça sob um sol escaldante. Ouvi ainda uma diferenciação quanto ao que se produz em Pau d'Arco e em Cajá dos Negros como principal alimento e símbolo do autoconsumo desses dois quilombos, podendo o primeiro ser colocado como o lugar da farinha, onde, justamente, as casas de farinha representam o pilão trazido por Almeida (2002) e, o segundo, o lugar do fubá, também representado pelo pilão que transforma o milho no principal produto de sua alimentação. A farinha e o fubá revelam as condições, em alguns aspectos, distintas em que vivem esses dois quilombos e explicam, até certo ponto, a mobilidade entre esses territórios,

Água Branca/AL, além de Serra dos Bangas (certificada em julho de 2014) localizada em Belém/AL e Alto da Boa Vista, esta última localizada em Olho D'Água do Casado/AL.

¹⁰² Uma espécie de medida de terra equivalente a tarefas ou hectares hoje.

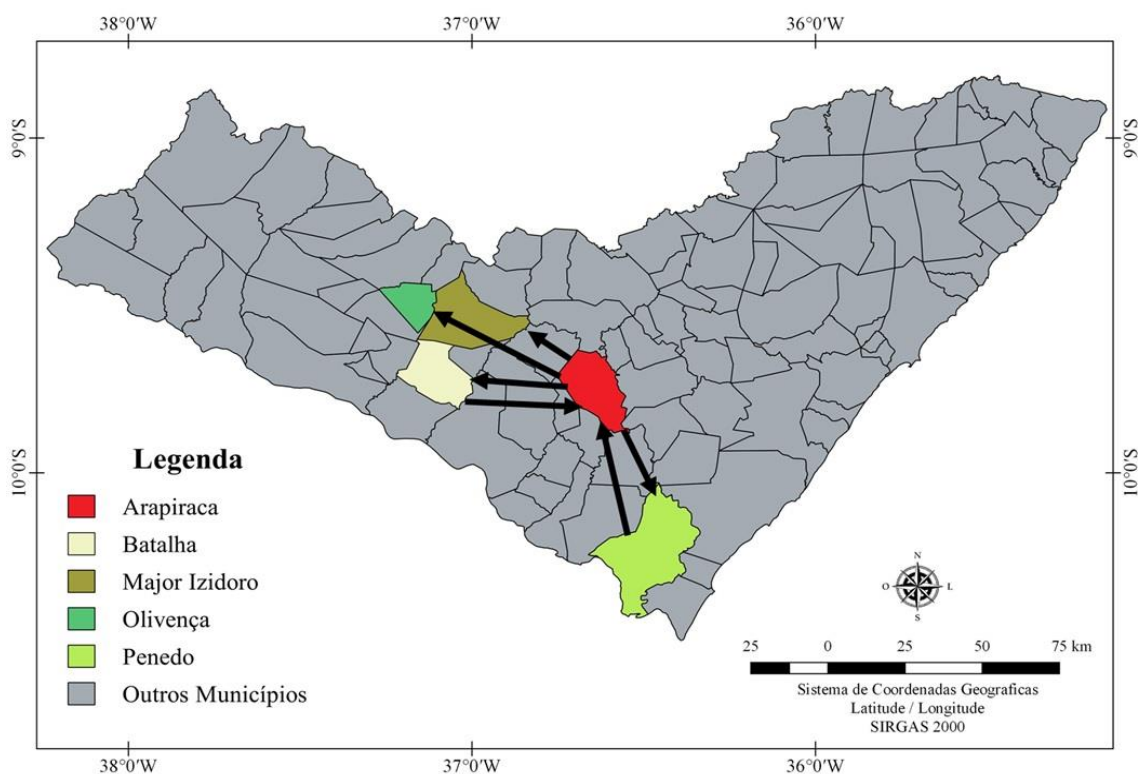
¹⁰³ Por ser um rio intermitente, o acesso a água se dá por meio de cacimbas que costumam ser cavadas pelos moradores próximos.

assim como as redes de relações estabelecidas, pois inúmeras famílias do Cajá possuem em sua trajetória a migração em busca de moradia e de trabalho, conforme observamos no capítulo anterior¹⁰⁴.

Pensando essas mobilidades e migrações, é possível concordar com Agier (2015) quando ele coloca que a fronteira se opõe à ideia de autoctonia; e ela contradiz a ideia de que seus limites seriam herdados e fixos, pois as fronteiras são socialmente construídas.

A seguir, apresento um mapa que produzi a partir das narrativas de campo e que melhor representa esse movimento de famílias e indivíduos num território que vai de Penedo, no baixo São Francisco, até municípios do semiárido alagoano.

Figura 10 - Mapa da mobilidade de famílias negras e suas redes de contatos.



Fonte: Sistema de Coordenadas Geográficas (Anna Kelmany da Silva Araújo, 2018)

¹⁰⁴ Durante a realização do I Simpósio de Antropologia do PPGAS, realizado entre os dias 3 e 6 de setembro do corrente ano de 2018 conheci em um dos GTs o Israel, quilombola do Cajá dos Negros que atualmente é aluno do curso de Ciências Sociais da UFAL. Na ocasião conversamos sobre essa relação estabelecida entre Cajá e Pau d'Arco no que concerne a dinâmica das famílias em ambos os territórios. Israel me explicou que muitas pessoas do Cajá consideram o grupo de Pau d'Arco como família, sobretudo devido o estabelecimento de matrimônio entre membros das duas comunidades e o fato de pessoas do Pau d'Arco viverem no Cajá e pessoas do Cajá viverem em Pau d'Arco. No entanto, essa aproximação é mais comum entre aqueles que descendem dos Lino e dos Leite, sendo a última uma família nome citada constantemente nas narrativas de interlocutores de Pau d'Arco, conforme já foi observado, embora se relacione Lino e Leite como pertencentes a uma família só. Israel ainda me relatou que em Cajá se plantava muito algodão e que atualmente não observa na comunidade a fabricação de fubá, alimento evidenciado nas narrativas de moradores de Pau d'Arco, cuja fabricação, suspeito, pode estar atrelada há um *tempo velho*.

No tocante às imprecisões e aos esquecimentos que acometem alguns de meus interlocutores sobre o processo de formação de Pau d'Arco, assim como a origem das posses que Manoel Tomás teria usado para comprar as terras, ou mesmo quanto ao número de filhos que ele teve com Josefa e que foram responsáveis por formar sua descendência, tais imprecisões e esquecimentos nos levam à importância de refletir sobre o que Pollak (1992) quer dizer quando destaca a necessidade de se pensar a memória como um fenômeno construído coletivamente, também submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes, mas, ao mesmo tempo, considerar que na maioria das memórias existe pontos relativamente invariantes e imutáveis que, no caso de Pau d'Arco, remetem à memória da escravidão e do sofrimento vivenciado pelos antepassados e também por eles, mesmo que em uma escala menor, apenas por não terem sido escravos, conforme se pode observar:

Maria Saturnina: Nós já sofremos muito. A gente já passou de tudo. Só não chegamos a morar naquele lugar que colocavam os negros (senzala), nem comemos lavagem, porque eles comiam lavagem, mas o resto nós já passamos por tudo¹⁰⁵!

Odete Maria: Eu já trabalhei muito nessa vida. Trabalhava muito e ganhava pouco. Eu já trabalhei muito de roça. O patrão não gostava de ninguém em pé (descansando), às vezes é que a gente ficava em pé escondida, mas era poucas vezes no dia. Mas era melhor tá trabalhando pra não ficar sem ter nada pra comer¹⁰⁶.

Essa vinculação histórica com a escravidão é manifestada de diversas maneiras pelos moradores de Pau d'Arco, seja direta ou indiretamente, conforme se observa nos relatos, e mesmo que não se fale muito da vida dos escravos, fala-se de viver em condições semelhantes, dialogando com Mello (2012) quando coloca que, nesse contexto, ser um escravo depende menos do período em que se nasceu e mais do regime com o qual se deparou. Assim, as memórias da escravidão fazem sentido para esses sujeitos na medida em que a experiência da escravidão foi incrustada nas gerações mais jovens pelas gerações que viveram nesse período ou logo após, numa demonstração de que a vida dos mais velhos estende suas raízes no presente (MELLO, 2012). Somo a isso o fato de que nesse processo de construção e reconstrução de memórias, motivado pelas questões legais do reconhecimento, as novas gerações se depararam de forma muito singular com a questão da escravidão.

Outros relatos e memórias ainda buscam estabelecer uma reconstrução das origens africanas e negras, como se observa a seguir:

¹⁰⁵ Relatos de campo do dia 11 de novembro de 2017.

¹⁰⁶ Relatos de campo do dia 18 de novembro de 2017.

Pesquisadora: Dona Teresinha, seus avós eram quilombolas?

Teresinha: A minha avó era quilombola. O meu avô não. Meu avô era branco, ela preta, *preta da voz* como esse povo... Sei lá! Era uma língua pesada, não falava explicado assim como a gente não... Era aquela língua de negro, de africano. Em tudo que era descendente de africano, né minha filha? Desse povo Angola¹⁰⁷.

A fala de Teresinha revela pontos relevantes nos estudos sobre memória, que dialogam com o que Pollak (apud RIOS, 2013, p. 10) coloca quanto à identidade ser a autoimagem que os indivíduos constroem para si mesmos e para os outros, concebendo a mesma a partir de elementos como a unidade física que, no caso de indivíduos, diz respeito às características físicas, como preto, branco, negro angolano, citados por Teresinha, ou mesmo “a partir de idiosincrasias pessoais, como alguém que falava de forma estranha ou para que ninguém entendesse, em um dialeto africano” (MELLO, 2012, p. 229), também presente na fala da interlocutora em relação à sua avó, Francisca da Conceição Silva, conhecida pelos mais velhos da comunidade como Chica, uma mulher alta, forte e muito preta.

Igualmente, a memória social em Pau d’Arco remete sempre a narrativas que envolvem sofrimento em relação às precárias condições de vida no que concerne às jornadas de trabalho desgastantes na roça, à baixa remuneração e à fome tão presente na trajetória de parte desse grupo, pois, como afirma Maria Augusta, “*a gente só tem barriga cheia quando planta*”; além da negritude e discriminação, escravidão e descendência africana, conforme se pode observar nos registros orais, reverberando em falas cotidianas como: “*vida de negro é difícil, minha filha!*”. Dessa forma, observo que dentro dos contextos de sociabilidade, a negritude emerge com mais intensidade como símbolo da etnicidade desse grupo.

Esses elementos levam também à complexidade da compreensão dos mitos de origem e das narrativas orais que durante muito tempo foram negadas pela historiografia, onde apenas documentos históricos eram valorizados. Nesse sentido, torna-se fundamental chamar a atenção para o que coloca Viqueira (2016) quando reitera a importância de considerar o papel ativo dos atores sociais na reelaboração de suas memórias e do sentido que estão dando às suas narrativas, uma vez que memórias e relatos não são ingênuos e muito menos passado; ou, como afirma Nunes (2013), trata-se de levar em consideração a construção do passado no presente, um passado processado e integrado à trajetória do grupo, no sentido de reclamar uma origem comum e específica e por meio dela afirmar a sua

¹⁰⁷ Entrevista realizada em 28 de outubro de 2017 na residência de Dona Teresinha.

diferença. Sendo possível entendermos, até certo ponto, os objetivos da reconstrução ou reelaboração das origens.

As reflexões sobre a origem de Pau d'Arco e a imprecisão de algumas memórias também dialogam com o corte sincrônico do presente etnográfico que a Antropologia promove na sua ruptura com uma historiografia “oficial” que durante muito tempo priorizou o caráter uniformizador e opressor das memórias dominantes, fazendo-se necessário considerar o que Pollak (1992) denominou de memórias subterrâneas, responsáveis por expressarem modos diferenciados de construção do passado, tendo em vista que esses sujeitos históricos existem no presente e que qualquer invocação do passado, segundo O'Dwyer (2002), deve corresponder a uma forma atual de existência, pois, conforme coloca Mello (2012), a memória trabalha para frente e para trás, numa dinâmica em que presente e passado se fundem e se moldam mutuamente, fazendo com que o ato de lembrar não seja um movimento unidirecional, no qual o presente imprime de maneira contínua sua marca em um passado infinitamente maleável, basta estarmos atentos aos pontos relativamente invariantes e imutáveis de que nos fala Pollak (1992) ou mesmo as histórias e *causos*¹⁰⁸ que são contados pelos mais velhos e que guardam em si uma relação direta com a forma com que esses atores sociais leem as relações tanto no passado quanto no presente.

Recordo aqui uma passagem de campo que explica melhor o que estou querendo expressar. Após alguns dias de incursões no quilombo, onde já podia perceber de fato a construção de uma relação com uma de minhas principais interlocutoras, ouvi de Dona Teresinha, enquanto conversamos na área de sua casa numa tarde ensolarada de domingo, um *causo* que sua mãe costumava lhe contar, ainda do tempo da escravidão, uma história que se passou no Cangandu envolvendo um senhor e um filho que teve com uma das escravas de seu plantel. Teresinha me disse que esse senhor pediu para uma de suas escravas responsáveis pela cozinha, matasse uma das crianças mestiças para servir durante o jantar, a criança era filha do senhor com a escrava cozinheira e ela foi obrigada a matar o próprio filho e prepará-lo para a refeição de logo mais a noite; após o cozido estar pronto a escrava decidiu provar e logo percebeu que o gosto era bom, então tomou uma decisão visando evitar que o senhor começasse a sacrificar crianças mestiças para comer, correu no mato e pegou algumas frutas chamadas *cabacinhas*, frutas que costumam ter um gosto ruim por serem amargas e, em seguida, misturou-as ao cozido, fazendo com que o mesmo perdesse o sabor agradável;

¹⁰⁸ *Causos* em Pau d'Arco correspondem a *histórias velhas* que os *mais velhos* costumavam contar.

quando serviu, após a primeira colher o senhor ordenou que a escrava jogasse tudo fora e quebrasse a panela de barro onde havia cozinhado a criança, de tão ruim que estava.

Dona Teresinha me contava o *causo* de maneira séria e com os olhos expressando certo espanto, além de um semblante de tristeza. Mas o que o *causo* passado de geração em geração queria me comunicar naquele momento? Que leituras meus interlocutores fazem da escravidão e da condição de ser negro? Ora, um escravocrata é uma pessoa ruim, a escravidão foi uma coisa ruim e triste, onde a desumanidade não possuía limites, essa mesma desumanidade representada pelo fato de mandar matar uma criança e, sobretudo de ordenar que a mãe matasse seu próprio filho.

Na fala de Dona Maria Augusta, um racista também é uma pessoa ruim. Sobre os racistas, percebi que há uma associação dos mesmos com aqueles que num passado, num *tempo velho*, escravizaram e submeteram a população negra a condições precárias de vida e sofrimento. Durante uma manhã de sábado em que fui visitar Dona Maria Augusta, já após inúmeras idas à sua casa, entre almoços e cafés artesanais feito de feijão andu¹⁰⁹, ela olhou para mim de uma maneira profunda e por algum tempo permaneceu num completo silêncio, em seguida me disse: Anna, você é uma pessoa boa. Perguntei o porquê ela achava isso. Disse que eu era boa porque não era racista.

Essas passagens de campo me fizeram pensar o quanto a memória trabalha num tempo presente, estando para além de um passado, e como ela opera no cotidiano das pessoas e nos julgamentos que fazem entre o que é bom e ruim, entre formas de justiça e injustiça.

Essa memória em Pau d'Arco também olha para o futuro, um futuro onde os jovens negros ocupam lugar nas universidades, onde a escola Municipal desenvolve projetos de valorização da negritude, de combate ao racismo e à discriminação¹¹⁰. Dessa forma, a memória é reelaborada para conferir um sentido ao presente e através dele vislumbrar um futuro de oportunidades, mediante a garantia de direitos.

Outrossim, a memória sobre a formação das famílias de Pau d'Arco a partir da de Manoel Tomás da Silva e Josefa da Silva, aponta para o casamento de uma de suas filhas,

¹⁰⁹ Um tipo de feijão que costuma ser cultivado nos *terreiros* para a fabricação caseira de café, um processo que pude acompanhar em um dos dias de campo.

¹¹⁰ Alguns jovens quilombolas frequentam a Universidade Federal de Alagoas, na unidade de ensino de Palmeira dos Índios e no campus sede de Arapiraca, em cursos como Psicologia, Serviço Social e Educação Física. Todos com quem entrei em contato possuem a bolsa para estudantes quilombolas, ofertadas pelo Governo Federal e é essa bolsa que lhes possibilita permanecer e concluir seus cursos de nível superior. A escola Professor Luiz Alberto de Melo, como vimos na introdução desta etnografia, desenvolve - muito antes da comunidade se pensar como quilombola - projetos anuais de construção de uma identidade negra positiva que envolve toda a comunidade e conta ainda com desfile cívico que percorre a rua principal de Pau d'Arco, evento que sempre ocorre no mês de novembro, não contando até o momento com data específica, mas que em 2017 foi realizado no dia 18 de novembro.

Francisca da Conceição Silva, com Januário Monteiro da Silva, um *caboclo* que veio do sertão e que, segundo interlocutores, era mais jovem que Francisca. É o matrimônio estabelecido entre os dois que dá origem a uma das três famílias-nomes que formam Pau d'Arco, a família Januário.

A história dessa união foi registrada em momento de observação participante e é narrada por Adelmo e Maria Augusta, num diálogo que me foi permitido gravar.

Adelmo: Aí como veio o Manoel Tomás pra cá, ele preto, as filhas todas pretas e tinham riqueza, um bocado de gente aqui se interessou em casar com as filhas dele. A minha tia Filó dizia assim: casava-se com a gata por causa da prata! A senhora se lembra dessa história?

Maria Augusta: Lembro sim!

Adelmo: Então o Manoel Tomás tinha muito ouro, comprou muita terra, tinha gado, tinha tudo e aí o meu bisavô, finado Januário, casou com a filha dele que era a finada Francisca, que tinha o nome de Chica.

Maria Augusta: A tia Chica. Eu não conheci ela não, mas me lembro que a minha mãe falava.

Adelmo: E aí o meu bisavô Januário era um homem branco e baixinho que veio do sertão. Nunca disse de onde veio, nem como chegou, nem nada. Sabe-se que ele veio do sertão. Era um caboclo do sertão.

Maria Augusta: Ele num era caboclo não. Era bem alvo.

Adelmo: Sim, era alvo. Mas chegou aqui e ficou por aqui e ele com 16 anos de idade casou com a Chica, a Chica com 30.

Maria Augusta: *Preeeeeta!*

Adelmo: *Preta retinta* da cor dessa máquina sua.

Pesquisadora: Ele dizia que era um caboclo?

Adelmo: Caboclo do sertão! Mas casou ele, ele na época branco, bonito, *bem limpo* e ela preta e feia, mas tinha cordão de ouro.

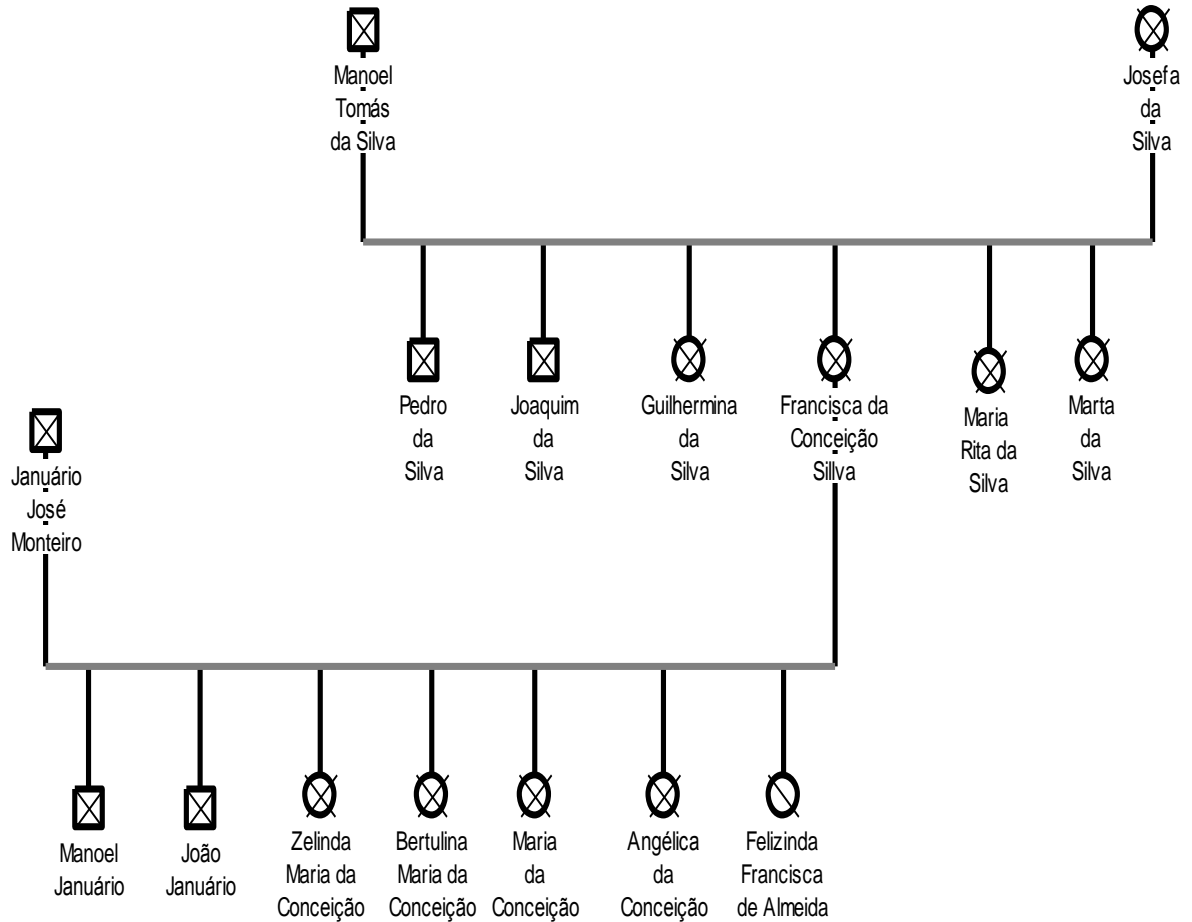
Maria Augusta: Tinha cordão de ouro!

Pesquisadora: Quando você fala que era limpo, é em que sentido?

Adelmo: Limpo porque se dizia naquela época que *quem era preto, era sujo!*

A partir desse diálogo e de outras idas a campo onde me debrucei sobre a produção de pequenas genealogias, consegui, a partir da memória genealógica de alguns interlocutores, reconstituir a formação da família Januário, conforme diagrama a seguir:

Figura 11: Diagrama de parentesco da família Januário/Januário José Monteiro

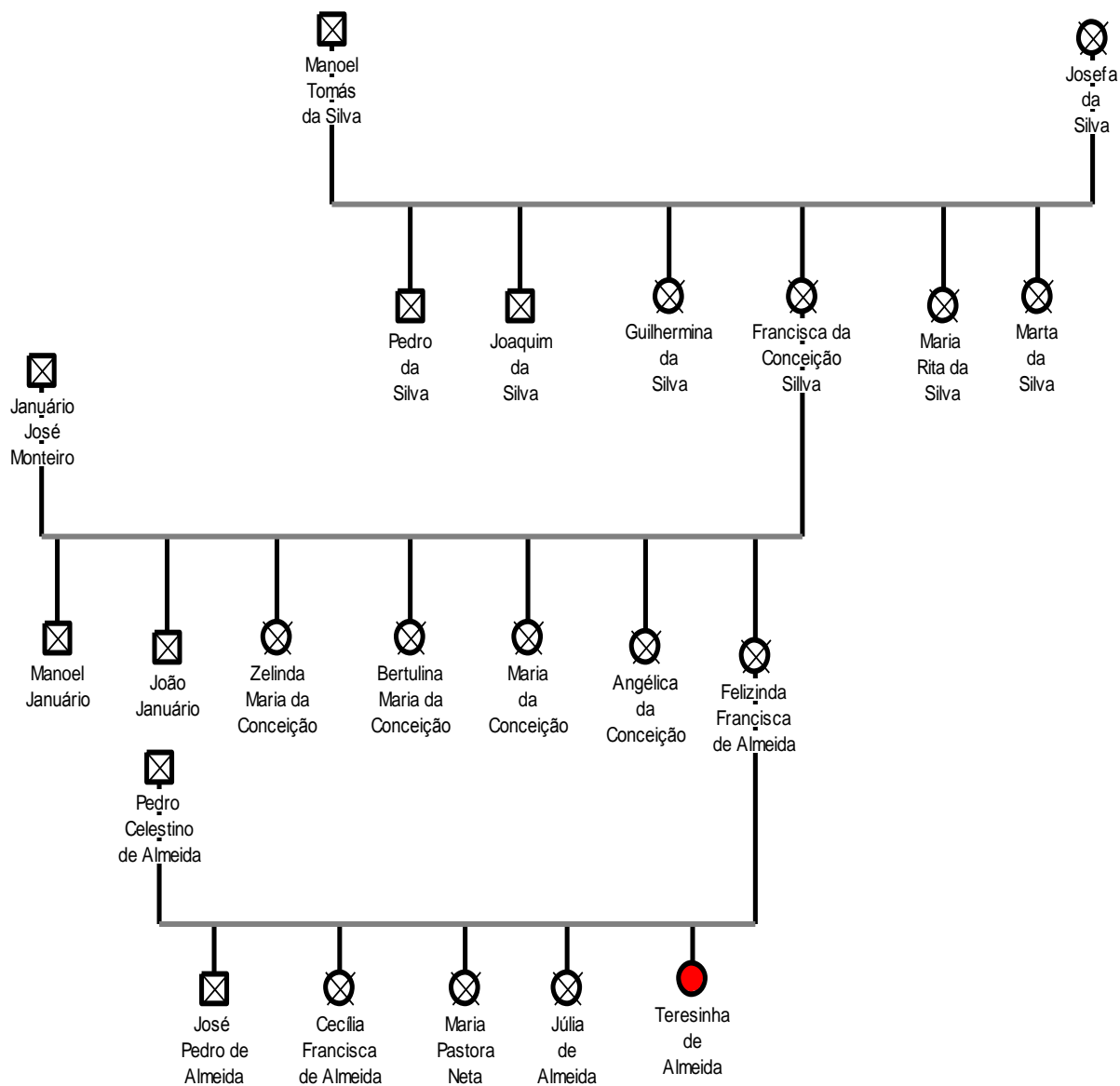


Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2018).

A tendência em Pau d'Arco, apesar dos esquecimentos quanto a alguns sobrenomes, é a patrilinearidade. Fator que é percebido na ênfase dada a Manoel Tomás da Silva em detrimento de Josefa da Silva, ou mesmo nos sobrenomes que as famílias carregam atualmente, predominando os masculinos, valendo mencionar ainda que muitas vezes o nome do pai passa para os filhos como sobrenome. No entanto, essa tendência não impede que muitas vezes o sobrenome da mãe passe para as filhas, ou até mesmo que o nome da mãe passe como sobrenome para as filhas, como podemos observar no diagrama da família de Januário e Francisca, bem como nos casos em que as mulheres recebem sobrenome de santos, a exemplo de Conceição. Acontecem ainda casos em que as mulheres recebem o sobrenome dos pais, mas são conhecidas na comunidade pelo nome da mãe que passa a ocupar um lugar de sobrenome, a exemplo de Teresinha de Almeida, filha de Felizinda com Pedro Celestino de Almeida e que é mais conhecida em Pau d'Arco como Teresinha Felizinda.

De toda forma, percebe-se que algumas mulheres não costumam transmitir o sobrenome de seus pais e mães, uma vez que, quando casam, muitas vezes recebem o sobrenome do marido, como se observa no diagrama a seguir no caso do matrimônio entre Felizinda e Pedro.

Figura 12 - Diagrama de parentesco da Família Almeida/Rama de Januário.



Fonte: Anna Kelmamy da Silva Araújo (2018).

Observa-se ainda que apesar do nome dos homens renovarem a forma como as famílias são denominadas e conhecidas, a exemplo dos Almeida, *ramas* de Januário, o nome do patriarca, ou seja, do primeiro *tronco velho*, não se perde mediante a entrada do sobrenome dos demais homens na família, pois no caso dos Almeida, estes continuam sendo conhecidos

também como os Januário, assim como os Melo; ocorrendo o mesmo com os Pragelo, como veremos mais adiante.

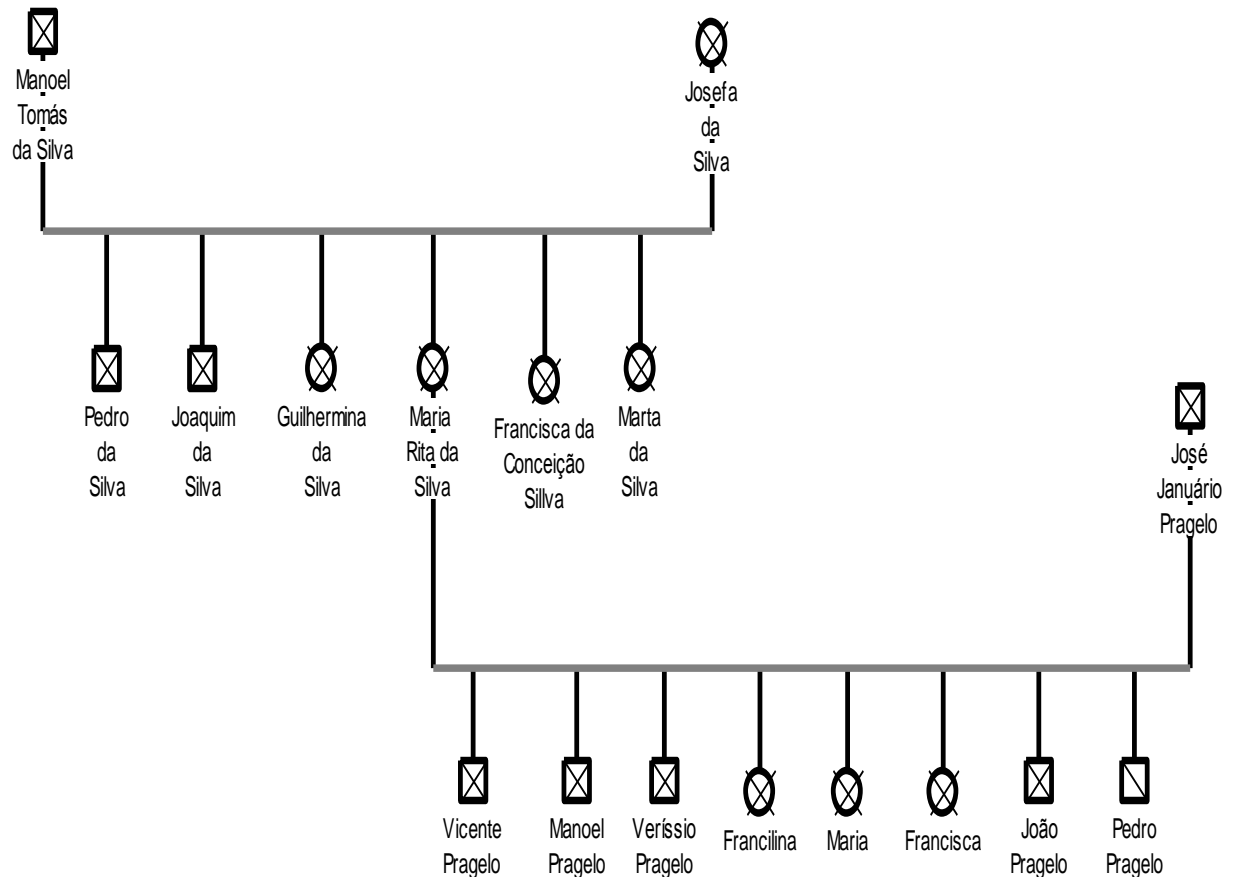
Dentro da questão colocada, é possível dialogar com Abreu Filho (1982) no sentido de que os nomes de família ou, nos moldes de Comerford (2003), as famílias-nomes em Pau d'Arco correspondem aos Januário, Pragelo e Tolentino, e estas constroem uma dimensão de permanência da história e tradição familiar, onde o sobrenome aponta para a construção de famílias nucleares cujo tempo é limitado à vida de seus membros e onde as totalizações quanto ao indivíduo ou às famílias nucleares só são possíveis através dos nomes de famílias ou famílias-nomes responsáveis por enfatizar a consanguinidade e a descendência, além de possibilitarem formar uma árvore onde os primeiros *troncos velhos* permanecem vivos na memória do grupo e são responsáveis por nomear as inúmeras famílias nucleares existentes no quilombo, transformando-as, em determinados contextos, em apenas três.

Dessa forma, em Pau d'Arco, por mais que vários outros sobrenomes venham a se destacar na constituição de famílias nucleares, a referência maior no que concerne a noção de pertencimento a uma família extensa, é realizada por meio dos nomes das três primeiras famílias que, segundo narrativas, fundam o lugar no tempo e no espaço. Assim, dependendo da pergunta que se faça, a resposta mais comum é: eu sou Pragelo, eu sou Tolentino, eu sou Januário. Percebe-se também que os *troncos velhos* se sobressaem aos *troncos* e *ramas* num contexto maior de identificação familiar e étnica.

Pode-se ainda se deparar com a expressão *eu sou Leite*, para fazer referência a uma parte da família Tolentino e outras famílias que possuem uma relação de parentesco e afinidade mais intensa com a *comunidade* Cajá dos Negros. Nesse sentido, os Leite já se configurariam como outra família-nome dentro de Pau d'Arco, que geralmente também é identificada como sendo a *família do Cajá*, devido à mobilidade estabelecida por sujeitos e famílias que circulam entre esses dois quilombos.

A segunda família formada a partir da filiação de Manoel Tomás é constituída por meio da união de sua filha Maria Rita da Silva com José Januário Pragelo. Segundo narrativas, Januário Pragelo era um homem branco, porém *misturado*, pois era filho de um branco com uma ex-escrava do povoado Cangandu. O diagrama a seguir explica a formação da família-nome Pragelo.

Figura 13 - Diagrama de parentesco da família Pragelo/José Januário Pragelo



Fonte: Anna Kelmamy da Silva Araújo (2018).

De acordo com o diagrama, observa-se que há um esquecimento quanto ao sobrenome das mulheres da família Pragelo, ficando em evidência apenas o sobrenome do pai, o que aponta mais uma vez para uma ênfase na patrilinearidade, sobretudo no que se refere à construção das identidades familiares, mesmo estando dentro de um universo que podemos denominar de bilateral¹¹¹, uma vez que a descendência se dá tanto a partir das mulheres quanto dos homens, podendo ainda considerar uma ênfase maior no parentesco transmitido por meio das filhas de Manoel Tomás, mesmo que o sobrenome dessas mulheres não tenha ocupado um lugar de destaque, uma vez que, num contexto mais atual de construção da fronteira étnica, percebe-se que todos aqueles considerados quilombolas são os que descendem de Manoel Tomás e de suas filhas, desconsiderando-se, em certa medida, os homens, pois o sangue que se acredita transmitir essa identidade vem das mulheres.

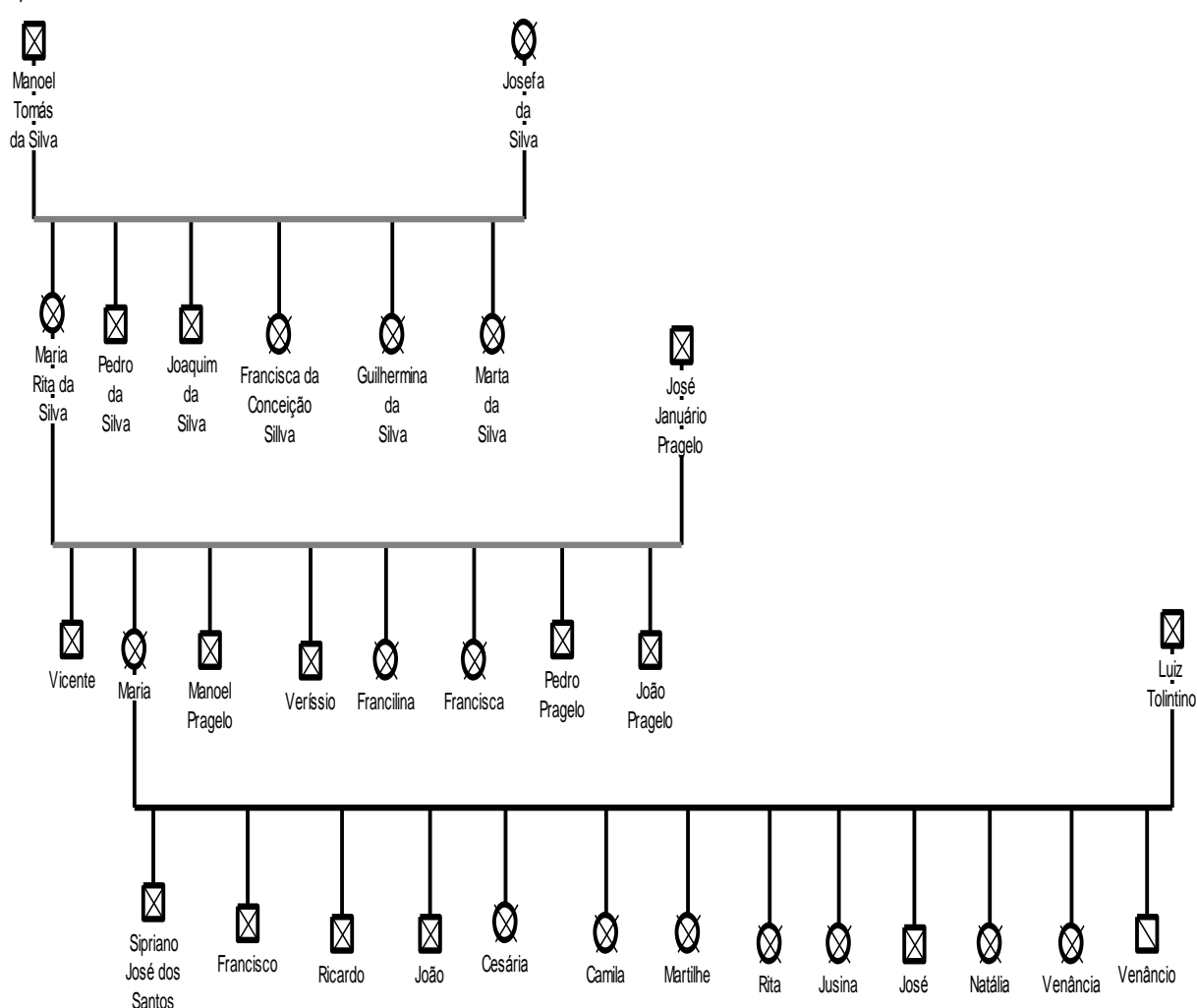
Nesse contexto, não se pode deixar de considerar o fato dessas mulheres, Maria Rita e Francisca, serem as responsáveis pela afirmação de uma identidade étnica no quilombo.

¹¹¹ Quando se reconhece o parentesco de ambos os lados, materno e paterno.

Assim, poderíamos então pensar a construção desse parentesco para além dos sobrenomes masculinos e considerar que em Pau d'Arco patrilinearidade e matrilinearidade caminham juntas, articulando sobrenomes e consanguinidade.

A terceira família tem origem com a chegada de Luiz Tolentino, que em busca de abrigo e de trabalho, migrou da comunidade Rio das Cruzes, no município de Limoeiro de Anadia, e fez sua vida em Pau d'Arco, dando origem à família Tolentino (SILVA; SANTOS, 2006). Segundo a memória genealógica Luiz Tolentino casou-se com Maria, neta de Manoel Tomás e filha de Maria Rita com José Januário Pragelo, e a partir desse matrimônio tem início mais uma família-nome em Pau d'Arco, a Tolentino.

Figura 14 - Diagrama de parentesco da família Tolentino/Luiz Tolentino



Fonte: Anna Kelmamy da Silva Araújo (2018).

A formação das famílias de Pau d'Arco e seu entrecruzamento por meio das alianças matrimoniais ao longo das gerações apontam para um elemento importante que é utilizado pelo grupo para demarcar a diferença frente ao outro, assim como o pertencimento entre eles, que é o fundamento biológico da consanguinidade, onde a transmissão do parentesco se dá mediante o reconhecimento de todos os indivíduos que possam ser considerados como parentes num sentido biológico, seja qual for o grau, um parentesco que se materializa em expressões como *os do sangue* e *aqui é tudo uma raça só*, implicando, segundo Barth (2011), num campo de compartilhamento de valores, de comunicação e interação comum.

No entanto, para além do fator biológico constantemente acionado a partir da memória coletiva, o parentesco em Pau d'Arco é marcado pelo estabelecimento de relações mais próximas entre as famílias, pelo fato de compartilharem o mesmo território e a mesma trajetória de discriminação, algo que pode ser explicado a partir da compreensão barthiana de que os grupos étnicos comungam de um sentimento de pertença comum e se percebem como diferentes de seus vizinhos, ou mesmo do que Weber (1991) coloca quanto à crença na consanguinidade e na origem comum constituírem fatores étnicos importantes e agirem diretamente no nascimento de um sentimento específico de comunidade que, por sua vez, reage como consanguinidade, gerando um dever de solidariedade e o sentido de unidade de grupo.

Logo, segundo Silva e Santos (2006), é por meio de casamentos e de migrações que o referido quilombo se forma. Nesse sentido, cabe observar que segundo o processo de reelaboração da memória foi a união entre membros das três famílias em diversas gerações, bem como, o casamento com os *de fora*, que constituíram Pau d'Arco. De acordo com relatos de moradores idosos, os casamentos entre parentes próximos, como primos, eram bastante comuns e, em certa medida, ainda são. Esses dados quanto à endogamia e a exogamia foram reforçados em campo por algumas interlocutoras que expressaram tanto satisfação em casar-se com um membro da família, um *de dentro*, quanto o descontentamento por terem estabelecido matrimônio com um *de fora*, este último entendido muitas vezes como um *forasteiro*, alguém em quem não se tinha muita confiança, ao contrário dos *de dentro*, cuja união era considerada segura; além da confiança, no fator endogamia, emergiram relatos relativos à cor, materializados em expressões como: *negro com negro dá parêa*.

Outrossim, a trajetória das famílias de Pau d'Arco dialoga com o que Comerford (2003) denominou de um território de parentesco, onde o próprio território assume os contornos de uma expressão da família através de um padrão de ocupação observado que transcende os laços de consanguinidade – para fazer referência a *família do Cajá* - ou, nos

termos colocados por Nunes (2013), onde os agentes, a partir de percepções próprias e discernimentos, traduzem as ligações de parentesco em representações a partir de categorias nativas, como os *do sangue* e os *do sofrimento* em Pau d'Arco.

É a partir desse território de parentesco, ou seja, dessa interdependência entre os grupos, bem como, dessa intensa interação, que a identidade étnica se constrói e nos leva a enxergar um grupo étnico como algo amplo e complexo.

Igualmente, este capítulo possibilitou compreender, através da memória, como Pau d'Arco se formou enquanto um grupo social diferenciado que se percebe como uma grande família *do sangue* e *do sofrimento*, por meio da formação da descendência de Manoel Tomás da Silva e Josefa da Silva. Possibilitando, ainda, adentrar as dimensões dos esquecimentos e das divergências em torno dessa memória, assim como dos conflitos materializados nas narrativas que buscam tanto afirmar uma identidade étnica, quanto negá-la, enfatizando a importância da heterogeneidade dos relatos orais que revelam os diferentes níveis de envolvimento, além da importância do conflito como um elemento agregador (SIMMEL, 1983) e responsável pela construção da diferença e da fronteira étnica (BARTH, 2011).

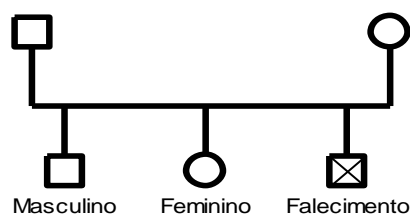
Observa-se que a memória sobre a origem das famílias de Pau d'Arco, sua relação com o território e sua trajetória histórica se constituíram o centro das discussões desse capítulo, levando à percepção de uma forma própria desse grupo de se conceber e se colocar no mundo, possibilitada pela construção do grupo étnico onde essas famílias procederam na elaboração de um conjunto de conhecimentos que alteraram sua configuração social e política.

Tais discussões são importantes para entendermos, no capítulo que se segue, como o grupo de Pau d'Arco constrói a fronteira étnica, ou seja, que sinais diacríticos são acionados para reafirmar a diferença perante os outros e, como vimos ao final do capítulo I, perante o Estado, bem como qual o sentido de família e cor/raça que vigora entre eles e como o nome étnico os “negros” de Pau d'Arco é acionado para requerer, num contexto específico, o reconhecimento enquanto quilombola.

Legenda dos diagramas de parentesco



Relação de casamento



4. OS “NEGROS” DE PAU D’ARCO: FRONTEIRA, FAMÍLIA E COR

O que pretendo nesse capítulo, além de aprofundar a discussão sobre o processo de construção da diferença de um grupo e de seu território, é compreender como a fronteira étnica foi construída e como ela se mantém em Pau d’Arco, explorando o sentido de família e de cor/raça¹¹², sendo este último, num contexto brasileiro, marcado por ambiguidades. Para tanto, estabeleço relações com os capítulos anteriores, por entender que a construção dessa fronteira, além de ser situacional, está atrelada a elementos discutidos ao longo desse texto, mas que aqui são acionados para demarcar a fronteira entre quilombolas e não quilombolas.

Realizo ainda uma discussão no que concerne ao nome étnico os “negros” de Pau d’Arco, considerando as narrativas daqueles que compartilham do mesmo território, mas não se sentem pertencentes ao grupo, bem como de vizinhos do quilombo, ou seja, dos *de fora*, para fazer referência àqueles que não são *ramas*, ou seja, que não descendem de Manoel Tomás da Silva, considerado seu fundador.

O presente capítulo também é fundamental para a compreensão do contexto de formação da Associação de Desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombo da Vila Pau d’Arco, discutida ao final do capítulo I dessa etnografia e que abriu caminho para entender os conflitos em torno da identidade étnica, sobretudo no que concerne à relação com a Associação Comunitária dos Moradores, Mini e Pequenos Produtores Rurais do Povoado

¹¹² Esclareço ao leitor que a discussão sobre o conceito de raça é ampla e que não é meu objetivo aprofundá-la, tendo em vista que tal conceito já foi exaustivamente debatido em âmbito nacional, sobretudo a partir de 1950 quando, segundo Maggie (2002), a UNESCO promoveu um programa de estudos sobre as relações raciais no Brasil, um programa fortemente marcado pela impressão da harmonia nas relações entre negros e brancos que o país oferecia aos estrangeiros e que objetivava tomar o Brasil como uma possível saída diante do terror europeu do pós-guerra em face do holocausto. No entanto, Maggie (idem) explica que a maioria desses estudos provou o contrário e acabou por forjar um “problema racial brasileiro” que explicava a desigualdade nas relações entre brancos e negros. Na década de 90 os estudos são retomados a partir de uma outra perspectiva, a do questionamento profundo da ideia de raça, chegando à compreensão de que as categorias raciais no Brasil não são fixas e que deixam entrever um complexo jogo de poder, algo que possibilitou repensar a ideia de raça e de nação, expressões máximas de como categorias raciais são acionadas na defesa de interesses políticos, algo que possibilitou compreender as diversas formas de se construir a identidade negra no Brasil (MAGGIE, 2002, p.16). Logo, é dentro desse contexto de ambiguidades e complexidades que discuto o sentido de cor/raça em Pau d’Arco, na tensão entre os “de fora” e os “de dentro”, fazendo um esforço para não recair em discursos generalizantes, mas sim para demonstrar que, para além do sentido de raça como sinônimo de família, ele também possui outra face que dialoga com a ideologia do branqueamento e com o sentido biológico que classifica, nomeia e estigmatiza o grupo. No entanto, explico que a leitura de raça como sinônimo de família materializada na expressão “aqui é tudo uma raça só”, em Pau d’Arco, está distante do conceito institucional de raça abordado pelo Estado e pela própria academia, mas ao mesmo tempo confunde-se com o mesmo. Assim, cor/raça é problematizada aqui a partir da realidade de Pau d’Arco, ou seja, das leituras e compreensões múltiplas que meus interlocutores elaboram em torno desse conceito, sendo muito mais uma realidade concreta do que um conceito abstrato e embora tenha havido um esforço por parte da UNESCO de desconstruir o conceito biológico de raça que havia embasado o holocausto, há um consenso de que essa categoria continua sendo operacional em função de sua existência ideológica e sociológica.

Pau d'Arco¹¹³, permitindo que o grupo fosse apreendido por meio dos fluxos que o atravessam, transcendendo a ideia de produção de uma identidade recortada espacialmente, mas sim perpassada, nos termos de Hannerz (1997), por fluxos, mobilidades e emergências, levando ao entendimento de que são nas fronteiras que as coisas acontecem.

Dessa forma, inicio as discussões partindo do pressuposto de que os significantes que venho trabalhando desde o capítulo anterior caminham na direção de revelar o processo de construção de uma fronteira entre os próprios moradores de Pau d'Arco e dos sítios e comunidades vizinhas, bem como, da cidade de Arapiraca. Essa fronteira é também concebida por mim nos moldes colocados por Agier (2015) como um limiar e um ato de uma instituição possuidora de duas dimensões, sendo a primeira a do tempo, em que o lugar e a comunidade são fundados e a segunda, a dimensão social, no sentido de que de uma parte ou de outra se reconhece o limite onde começa simbolicamente o grupo instituído num quadro que é relacional e espacial, pois o limite tem uma forma que recorta o espaço onde se materializa a separação social.

Dito isto, percorro os caminhos que levam à compreensão de como a fronteira foi criada e de como ela se mantém, considerando os processos que levaram à instituição da diferença social que, num contexto específico de mobilização, é reafirmada para criar, nos termos de Barth (2011), a fronteira étnica como um princípio de organização social. Assim, o lugar, o grupo, os agenciamentos e os fluxos emergem como o centro dessa investigação.

Outrossim, como venho buscando demonstrar, o processo de construção da diferença e do nome étnico “negros” de Pau d'Arco tem um caráter relacional e processual e, por este motivo, decidi ir além da diferença apenas como um dado, percorrendo outros caminhos que não o atalho semântico “negros”, para não perder, segundo Arruti (2006), o sinuoso percurso que liga palavras e coisas, nesse caso, que liga palavras a um grupo e seu território.

É fato que o adjetivo possessivo “dos negros” em Pau d'Arco dialoga com o que O'Dwyer (2002) explicita como uma forma de qualificação que define, por meio da autoatribuição, uma identidade afirmativa e uma territorialidade própria a um grupo social etnicamente organizado, que passa a inverter as características estigmatizantes que historicamente foram usadas de maneira irônica e depreciativa, nesse caso, pelos moradores da cidade de Arapiraca e outras comunidades e sítios vizinhos, para então se tornarem sujeitos de direito da categoria jurídica “remanescentes” de quilombos.

¹¹³ Fundada em 26 de agosto de 1984.

Logo, o que interessa aqui, é o aprofundamento do sentido de família e cor/raça e, conseqüentemente, a instituição do nome étnico os “negros” de Pau d’Arco, para então compreender como e em que momento a fronteira foi criada e que fatores identitários esse grupo vem utilizando para demarcar o limite e estabelecer critérios de inclusão e exclusão.

Igualmente, reforço que os processos que estão diretamente envolvidos na geração e manutenção desses grupos tornam-se necessários para conceber a fronteira e a identidade étnica como fenômenos dinâmicos que se transformam a partir das relações estabelecidas com outros grupos, agentes e instituições. Assim, nesse último capítulo, faço um esforço para caminhar dentro do dinamismo que a questão étnica nos coloca, concordando com Weber (1991) quando afirma que problemas complexos se escondem por trás de um fenômeno aparentemente homogêneo.

4.1 Nome étnico, cor e família: “negros”, “do sofrimento” e “do sangue”

Como reflexão central busco entender o que significa, em termos identitários, dizer-se um membro do grupo étnico de Pau d’Arco e a partir de que campo semântico se produz a diferença. Para tanto, parto do processo de instituição do nome étnico com base no pressuposto colocado por Moerman (1965) de que um nome nativo não é apenas mais um critério analítico, uma vez que os nomes pelos quais as pessoas se identificam e são identificados por outros são sinais importantes, pois quando uma coletividade recebe um nome ela está sendo percebida como diferente. Também aprofundo o sentido de família e cor/raça, por entender que esses significantes ou categorias indicam um sentido de diferenciação dos que vivem em Pau d’Arco diante dos outros. Logo, cabe aqui identificar que características são importantes para a atribuição do nome étnico “os negros” de Pau d’Arco, para a afirmação de uma identidade e para o estabelecimento de uma fronteira.

Para entender o campo semântico de Pau d’Arco me debruço sobre narrativas múltiplas, incluindo a de interlocutores que são vizinhos do quilombo, visando captar a forma como esse grupo era e é percebido também pelo seu entorno. Considero o olhar do outro sobre Pau d’Arco também pelo fato desse grupo, historicamente, não ter se nomeado enquanto um grupo de negros, tendo sido, na verdade, assim nomeado pelos moradores do seu entorno e da cidade de Arapiraca. Da mesma forma, o adjetivo dos “negros” relacionado ao grupo, vem carregado de uma profunda estigmatização, levando os moradores desse quilombo a se denominarem constantemente de *morenos*, numa tentativa de evitar o estigma presente no termo *negro*. Mas o que pretendo dizer com isso? Dialogando com Pereira (2011), considero

que o primeiro ato de instituição de uma fronteira étnica foi realizado pela comunidade “branca”, nesse caso, do município de Arapiraca, que historicamente estigmatizou os membros desse grupo através da expressão os “negros” de Pau d’Arco, expressão de cunho pejorativo que se interliga a adjetivos como *feios*, *pobres* e *sujos*.

Como vimos no capítulo anterior, o território de Pau d’Arco foi ocupado, inicialmente, por uma família de negros libertos que migrou da região de Penedo-AL, área san franciscana, para o agreste, região mais ao centro do Estado de Alagoas, como demonstrado no mapa 02 do capítulo anterior, e a partir dessa primeira família se formaram outras que são consideradas como suas *ramas*. Observamos também que a constituição desse território está entrelaçada à trajetória das famílias que o ocupam até hoje e cuja maioria é de negros. No entanto, observo que para entender a unidade social Pau d’Arco dos “negros” é preciso, segundo Nunes (2009), deslocar o critério físico do conceito de território¹¹⁴ em favor de critérios imputáveis ao domínio das relações sociais, fazendo lembrar que para além do espaço físico há outros planos de análise que podem ser acionados para compreender o processo de territorialização e que, nesse caso em específico, permite ao grupo acionar a identidade de moradores de Pau d’Arco e de “negros” do Pau d’Arco, num contexto que envolve conflito social, história, memória, parentesco e política. Sendo assim, centro a análise nas relações e nos contextos de interação entre os moradores desse quilombo e seus vizinhos - incluindo aí os moradores da zona urbana de Arapiraca -, relações estas que explicam como se legitimou o território e seu grupo.

Dessa forma, coloco em suspenso os limites relacionados às fronteiras físicas, dialogando com Nunes (2009) quando evidencia que a noção de territorialidade como instrumento de análise não significa cristalizar os agentes em seus respectivos domínios territoriais, algo que já foi observado nos capítulos II e III desta etnografia, quando enfatizo a mobilidade das famílias em diferentes espaços e ciclos econômicos em busca de trabalho e moradia, além de circuitos comerciais, a exemplo da feira de Arapiraca.

Revisitando diários de campo e pensando nos contatos que já havia estabelecido com pessoas *de fora*, lembrei-me do dia em que conheci Antônio no ponto de ônibus da praça da *comunidade* Pau d’Arco, era uma tarde de sábado, dia 01 de julho de 2017, eu aguardava o ônibus depois de uma manhã realizando trabalho de campo e, de repente, chegou Antônio, um senhor de aproximadamente 80 anos e que possui uma relação de décadas com o grupo de Pau d’Arco, pois vive em um sítio que faz fronteira com o mesmo, chamado Sapucaia. Ao sentar

¹¹⁴ Definido como espaço situável e delimitável fisicamente.

ao meu lado e conversarmos um pouco sobre de onde éramos, ele logo foi me falando de sua relação com o quilombo e de como esse território era antigamente, enfatizando o fato de “naquela época” existirem poucas casas em meio a muito mato, e onde os caminhos eram estreitos, complementando:

Antônio: Antigamente eles eram tudo família e eram *negros*. Era o Pau d’Arco dos Negros. Aqui só tinha negro! Risos... Eu alcancei isso aqui quando só tinha quatro casas e eles trabalhavam tudo de roça, plantando feijão, milho, algodão, fumo e mandioca. Trabalhavam nas terras do Bananeira (empresário de Arapiraca), ele tinha terra aqui. Aqui tinha muita casa de farinha e eles levavam a farinha até a feira em Arapiraca montados em cavalos. A parte da feira onde vendia farinha era ali perto do Banco do Brasil. Eles casavam tudo entre eles, depois é que foram casando com pessoas *de fora mais claras* e hoje é tudo *misturado*, mas antigamente era *muito negro* mesmo¹¹⁵!

Após este relato, Antônio olhou uma família que vinha chegando para aguardar o ônibus e disse-me apontando para a menina: *agora a maioria deles são assim mais claros, mas antes era tudo negro, muito negro!* O que Antônio expressa em sua fala é o que Barth (2011) observa quanto ao fato de que pertencer a um grupo étnico é, sobretudo, estar classificado em termos de uma identidade mais básica e geral; nesse caso, uma identidade atrelada aos significantes *família* e *cor*, esta última relacionada à negritude e também ao *clareamento* de alguns membros.

Esse fator evidenciado por Antônio quanto à cor, também é enfatizado por muitos dos meus interlocutores que denominam o *clareamento* como um processo de *limpeza*, onde um *mais claro* é visto como alguém mais *limpo*, tendo em vista o que já observamos em narrativas do capítulo anterior de que a negritude é associada à sujeira, basta lembrar os diálogos entre Adelmo e Maria Augusta quanto ao início de uma das três famílias que fundam Pau d’Arco, a partir do casamento de Januário (*limpo*) com Chica (*preta e suja*) filha de Manoel Tomás.

Mas o que de fato se observa é que algumas categorias como *família*, *negro*, *mistura* e *limpeza*, possuem uma operacionalidade também externa - obviamente na sua dimensão relacional - à medida que Pau d’Arco é concebido pelo seu entorno como um grupo de negros marcado por um contexto de endogamia mais intenso e, atualmente, também de exogamia, um grupo visto através da cor e dos laços de consanguinidade, bem como, por meio de dicotomias limpo/sujo, bonito/feio.

¹¹⁵ Relatos de campo do dia 01 de julho de 2017.

Sabia desde o primeiro momento que a fala de Antônio ao iniciar uma conversa aparentemente despreziosa comigo, por saber que eu não pertencia ao lugar, tinha algo a me dizer, afinal tomo as falas dos *de fora* enquanto partes de representações coletivas que permitem acessar lógicas sociais e simbólicas presentes no contexto relacional. Então, naquele momento não eram mais meus interlocutores quilombolas falando que constituem uma grande família, que a maioria sempre foi de *morenos*, com exceção de alguns membros da família Pragelo, cujo *tronco velho* era *mais claro* por ser filho de uma escrava com um senhor do povoado Cangandu, e também da família Januário, por serem *ramas* de um caboclo *claro/alvo* do sertão, conforme vimos no capítulo anterior sobre a formação das famílias de Pau d'Arco. Agora era um vizinho, um *de fora* falando sobre os *de dentro*, um *nós* falando sobre *eles*, estabelecendo uma fronteira à medida que deixava evidente transitar no território, manter relações, mas, ainda assim, não integrar o grupo.

Vale ainda considerar que o ir à feira, mencionado por Antônio e também discutido no capítulo II dessa etnografia no que concerne ao contexto intersocietário e de relações interétnicas no qual se forma Pau d'Arco, leva a leitura de que sendo a feira esse lugar de comercialização de produtos e do encontro entre as pessoas, não deixou de ser um local de conflito e de construção da diferença, conforme a narrativa a seguir:

Laurinete: Eu lembro de uma coisa, a mãe sempre levava a gente pra feira e ali no comércio, ali próximo ao correio era ali que tinha uma roda e a gente sempre ficava esperando o pai fazer a feira e eu lembro que tinha uma senhora que ela dizia: olha aquelas negras do Pau d'Arco, né? Geralmente as mulheres brigavam muito com ela, discutiam e eu via aquilo e saía, só faltava sair no tapa! Era uma senhora chamada dona Ozória.

Pesquisadora: Ela era feirante?

Laurinete: Ela era dona de um estabelecimento, ela vendia ali e ela não gostava do pessoal do Pau d'Arco, chamava o pessoal de *negro*! Aquelas negras do Pau d'Arco! Negras de roupas *sujas*! Aí dizia, eu lembro que dizia assim: elas coam goma com a saiêta. Tinha muito isso, eu lembro da minha mãe e o pessoal discutindo isso. Queria atribuir à questão das *mulheres serem sujas*¹¹⁶.

Observa-se no relato o sentido de *sujeira* atribuído por uma comerciante de Arapiraca aos moradores de Pau d'Arco, em especial às mulheres, não só no sentido delas serem negras, mas da própria negritude ser associada à sujeira, realçando um sentido negativo e pejorativo.

¹¹⁶ Entrevista realizada na sede da Associação Quilombola em 15 de março de 2017 – grifos meus.

Os relatos de campo de Antônio, que dialogam com outros tantos mencionados por meus interlocutores, quanto ao *clareamento/limpeza* de alguns membros de Pau d'Arco, ainda reforçam o que Barth (2011) havia colocado quanto à persistência dos limites entre grupos, limites que são elevados aos sinais diacríticos, ou seja, às diferenças que os próprios atores/autores sociais consideram significativas, deixando claro que essas diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “nós” e “eles”, marcada pelos critérios de pertença.

O que se observa é que os critérios de pertença acionados atualmente em Pau d'Arco estão para além da cor, sobretudo por essa *comunidade* ser marcada por uma grande *mistura* que “limpou” uma parte dos familiares, mas uma “limpeza” que não se confunde com a descendência, a consanguinidade e a origem comum, sendo estes os critérios mais acionados situacionalmente, e que dialogam com Barth (2011) quando este autor coloca que além de uma história comum, o grupo étnico possui um ou várias sinais diacríticos relacionados à sua autodefinição.

Obviamente que a cor enquanto sinal diacrítico nomeou o grupo e o colocou como diferente dentro de um contexto intersocietário. A cor instituiu o nome étnico pelo qual são reconhecidos e estigmatizados. E mesmo marcados pela *mistura* e acionando outros sinais diacríticos, os parentes e “negros” de Pau d'Arco ainda são reconhecidos pela sua diferença mais evidente: a negritude. Mas o leitor pode perguntar: com base em que eu faço essa afirmação? Já que muitas das narrativas que dão ênfase à negritude possuem um caráter temporal, o que abre caminho para pensarmos que o adjetivo *negro* perdeu força, em certa medida, para se referir ao grupo.

A resposta para tal questão emerge a partir de diálogos que estabeleci com moradores de Pau d'Arco que são *de fora*, a exemplo do campo que fiz no dia em que conheci Lindinalva durante uma viagem de ônibus que fizemos juntas do centro de Arapiraca até o quilombo. Lindinalva mora em Pau d'Arco há alguns anos, antes morava no centro da cidade, em um local denominado Olaria que foi demolido pela prefeitura para dar lugar à construção do Bosque das Arapiracas. Nesse processo os moradores do lugar foram indenizados pela derrubadas de suas casas - muitas de madeira e taipa - e foi com o dinheiro da indenização que Lindinalva comprou um terreno em Pau d'Arco e construiu sua casa, era o que o dinheiro possibilitava comprar na época, um terreno distante da área central onde morou durante muitos anos. Durante a nossa viagem conversamos muito sobre sua vida e a origem de sua família, vinda de Pernambuco no auge da cultura fumageira. Ao falarmos sobre Pau d'Arco, fiz uma observação quanto à prática intensa da agricultura nesse quilombo, inclusive por

aqueles que não possuem terra e plantam no quintal, em seguida indaguei se ela também cultivava alimentos em seu quintal, ao que me respondeu que: *só o povo de lá faz isso, lá eles são tudo moreno e roceiro.*

Nos diálogos com Lindinalva e também com Claudinete, a seguir, compreendi que a cor ainda é acionada para se referir ao grupo de Pau d'Arco, embora tenha percebido um constrangimento ao se pronunciar o termo *negro* e, numa proporção menor, *moreno*, pois este aparece como mais aceitável ou menos pejorativo e ofensivo, revelando uma tentativa por parte de quem fala de fazer referência à cor evidenciando a diferença do grupo, sem necessariamente agredir; algo que ficou evidente na conversa que tive com Lindinalva, onde a mesma mencionou o termo *moreno* para se diferenciar, não demonstrando desprezo. Situações como esta dialogam com o que Sheriff (2002) observa quando diz que o termo *negro* é o mais forte do léxico raça/cor.

No entanto, é preciso considerar que as categorias “raciais” podem assumir significados distintos a depender dos contextos, de quem as menciona e de como menciona. Dessa forma, ressalto que além do constrangimento, em muitos casos, ainda observei um tom mais baixo na voz ou mesmo um sorriso tímido e outros mais espontâneos, sobretudo quando o termo utilizado para se referir ao grupo é *negro* ou algum outro que represente este quase na mesma proporção, a exemplo de *bem moreno*.

A fala a seguir não demonstra a existência de constrangimento, mas sim de ironia, como a própria interlocutora narra, acionando tanto diálogos passados quanto atuais, este último ao se referir a uma roça de mandioca que plantou no início do ano de 2017 em terras pertencentes à Prefeitura de Arapiraca e cedidas para algumas famílias de Pau d'Arco colocar roças.

Claudinete: Aí a gente passava nas estradas e o povo ficava cantando a música do *cabelo duro* porque nós somos *morenos*. Ah! A gente já passou cada coisa. Outra vez eu tava em Arapiraca aí um homem disse assim: ei você mora onde? Eu digo: moro no Pau d'Arco. Ele disse assim: *o Pau d'Arco que só tem negro?* Eu disse assim: vá pra lá, mas o Pau d'Arco que só tem negro também pega os amarelos¹¹⁷. Aí ele disse: não dona, não precisa não, *num é o nome do Pau d'Arco que só tem negro?* Eu: não, por que o senhor diz aí como é um jeito de um deboche, o senhor num tá dizendo aí *do jeito de uma comunidade*, é do jeito do deboche, então o senhor receba deboche também! Nós já passamos cada coisa! A gente pegou essa terra nas Batingas, aí passou uns meninos de cavalo e disse: eita, nessa terra só trabalha gente *bem moreno*, né? Olhe, por quê? Por que já é, os quilombolas já é, é muita coisa, muita coisa! Muita, muita, pra pessoa suportar, é muita coisa¹¹⁸!

¹¹⁷ Categoria utilizada para se referir a quem é branco.

¹¹⁸ Relatos de campo do dia 26 de agosto de 2017 – grifos meus.

Observo também a partir da narrativa que apesar dos discursos sobre *mistura* o marcador raça não necessariamente perdeu sua força, mas demonstra ter se diversificado, pois encontrou outras categorias e elementos para se expressar, tais como o *cabelo duro* e as denominações *moreno* e *bem moreno*, evidenciados por minha interlocutora; demonstrando o desconforto da população em lidar com a questão racial. Ainda vale apenas observar o que coloquei anteriormente sobre os contextos e situações, pois a categoria *moreno* mencionada por Claudinete para fazer referência ao grupo, não tem um sentido ofensivo ou pejorativo; no entanto, a categoria *bem moreno* mencionada pelos meninos que passam montados em cavalos e lançam o comentário ao observarem membros do grupo de Pau d'Arco trabalhando em suas roças, adquire um sentido semelhante ou igual ao de *negro* utilizado pelo morador de Arapiraca para depreciá-los.

Outras características físicas para além da cor também emergem nos diálogos, a exemplo dos epítetos raciais como o *cabelo duro*, também utilizado para marcar um processo de diferenciação através do que se acredita serem “características de negros”, ou seja, traços físicos que são herdados no compartilhamento de uma identidade que é acionada também de forma biológica, conforme se evidencia no diálogo que tive com dona Maria Saturnina, onde a mesma ao fazer referência à foto de sua mãe Amância Maria da Conceição que se encontra na Unidade Básica de Saúde de Pau d'Arco, unidade esta que recebe seu nome, reclama da seguinte forma:

Maria Saturnina: Eu tive desgosto mulher, porque tiraram o retrato da mãe e num pentearam o cabelo da mãe e ela não era tão feia não, quando acabar ficou com aquele cabelo... O meu cabelo era mais que esse teu, só que o teu é cacheado e o meu era *pixaim*. Mas não é muito *pixainção* não, as outras minhas irmãs tinha o *cabelo mais pixaim*. (Silêncio).

Pesquisadora: Dona Maria, antes o pessoal chamava o Pau d'Arco de Pau d'Arcos dos negros?

Maria Saturnina: Ainda chama dos negros de Pau d'Arco... E brigar né? Agora se chamar com nós: ladrona! Mas por negro não que nós somos negros, *preto*, *braço preto*! Nem ligo, faço-me rir. (Risos). Agora eu tenho desgosto, porque nosso senhor devia ter feito nós tudinho de uma *qualidade*¹¹⁹ só, num era? Assim uma *moreninha*, uma *branquinha* que nem tu, num é uma coisa tão bonita, né? Eu mesma quando me olhava no espelho eu me achava feia. (Silêncio...)

Pesquisadora: Por quê?

Maria Saturnina: Porque sou *preta* e tenho a *venta chata*.

Pesquisadora: A senhora sempre morou aqui em Pau d'Arco?

¹¹⁹ *Qualidade* é uma categoria nativa que faz referência à cor, uma qualidade só, quer dizer uma cor só.

Maria Saturnina: Eu já fui embora pra um lugar chamado Feira Grande pra lá duas léguas, mas não gostei não. Não gostei não: quero ir embora, quero ir embora pra minha casa, deixei minha casa fechada.

Entrevistadora: Por que a senhora gosta tanto daqui?

Maria Saturnina: Porque foi onde eu me criei, né? É... E eu gosto! Gosto dos negros, aqui acolá tem um *mais branco* e o resto é tudo *preto*. Por que aqui a gente não tá com vergonha, né? Que a gente tem vergonha dos brancos, mas o preto que é preto que nem nós e ainda tem uns *mais pretão* e mais feio do que nós, aí eu já tô acostumada¹²⁰.

Eu estava em Pau d'Arco buscando entender como a diferença havia sido construída, uma diferença expressada também a partir dos discursos de cor/raça, mas para além das falas de muitos dos meus interlocutores, me deparei com sorrisos, brincadeiras, gestos como passar a mão no nariz ao falar *venta chata* e nos lábios para fazer referência aos *beijões*, tocar um dos braços para mostrar a cor preta, assim como silêncios seguidos de olhares desviados dos meus. Percebi então que todo aquele universo estava comunicando e que a questão era bem mais complexa do que eu podia imaginar. Eu não encontraria ali respostas práticas e simples, mas sim ambiguidades e complexidades, materializadas numa forma de classificar e numa identidade complexa.

No entanto, dona Maria ao falar sobre o cabelo menos ou mais *pixaim*, o negro menos ou mais *preto*, possibilita estabelecer uma relação com o que Fanon (2008) coloca quando cita a condição do negro antilhano que será “tão mais branco” na medida em que adotar a língua francesa. Nesse caso, podemos pensar, dentro da narrativa explicitada, que quanto mais distante fisionomicamente do que é caracterizado e entendido como características “tipicamente negras”, mais bonito ou menos feio se é, assim como mais “limpo”, pois a cor acionada a partir de categorias variadas como *moreninha*, *branquinha*, *negro*, *preto*, *mais pretão*, simboliza, segundo Maggie (2002), categorias de classificação racial que emergem como discurso de descrição, sendo nesse contexto, mais adjetivo do que mesmo substantivo. No entanto, é preciso estar atento que no caso de Pau d'Arco o discurso descritivo não é meramente descritivo, pois transmite uma noção concreta de identidade social e racial que está para além das variações nos tons de pele.

Observa-se ainda nos diálogos que tive com dona Maria Saturnina o quanto a discriminação e a construção da diferença supervalorizam determinados grupos e seus aspectos fisionômicos em detrimento de outros, a exemplo de “brancos” e “negros”, e como esse processo de diferenciação é responsável por estabelecer uma relação, em certa medida, singular entre os membros desse grupo étnico e também do grupo para com o seu território,

¹²⁰ Entrevista realizada no dia 08 de outubro de 2017 na residência de Dona Maria - grifos meus.

pois Pau d'Arco aparece como o lugar dos "negros", o lugar onde dona Maria sente-se bem por estar entre semelhantes, aqueles com quem construiu relações e compartilha sua vida, o lugar onde nasceu e se criou, mesmo tendo um ou outro *mais branco*; algo que me permite pensar na direção do que coloca Fanon (2008) quanto ao fato do negro ter duas dimensões, sendo uma com seu semelhante e outra com o branco, e que essa cissiparidade é uma consequência da aventura colonial que relegou ao negro historicamente um lugar subalterno e uma condição estigmatizante. Ora, tal assertiva permite também entender por que, segundo Almeida (2002), fala-se em identidade étnica no sentido de uma existência coletiva e não individual.

Por outro lado, o adjetivo dos "negros" acrescido ao grupo revela um pertencimento a uma identidade étnica específica, que resulta também em uma territorialidade específica, ambas construídas a partir de relações complexas estabelecidas com moradores de sítios vizinhos e da cidade de Arapiraca que historicamente depreciaram os moradores de Pau d'Arco, assim como o próprio Pau d'Arco, pois grupo e território são reconhecidos como diferentes, podendo-se deparar com duas expressões: os "negros" de Pau d'Arco e o Pau d'Arco dos "negros". Algo que para O'Dwyer (2002) revela pertencimento étnico e configura uma identidade expressa por controle territorial e autonomia local que confere reconhecimento por segmentos territoriais vizinhos.

Visando aprofundar a narrativa de dona Maria, gostaria de retomar aqui a categoria *moreninha*, utilizada por ela ao fazer referência a mim, expressando constituir-se quase o mesmo que uma *branquinha*, uma pessoa clara. Primeiro ela me chama de *moreninha* e em seguida corrige utilizando a categoria *branquinha*. Pode-se perceber aí por que a categoria *moreno* é mais aceita em Pau d'Arco e constitui também a categoria mais utilizada por meus interlocutores para fazerem referência a si mesmos num contexto mais geral. Há nessa categoria o que denomino aqui de um sentido menos pejorativo e depreciativo do que a categoria *negro*. Mas que quando mencionado pelos *de fora*, revela praticamente o mesmo desconforto e mostra mais a transformação desse marcador, e menos sua superação.

Sheriff (2002) deixa pistas que explicam de maneira mais clara a aversão à categoria racial *negro*, ao explicar que mesmo na época colonial a palavra era tão forte que a Coroa portuguesa, em 1775, procurou restringir seu uso, pois o termo *negro* poderia ser usado para descrever não só uma determinada cor, mas também pra referir-se, de forma mais geral, aos não brancos com *status* servil. Tal fato pode explicar, em muito, o peso dessa categoria utilizada para inferiorizar o grupo de Pau d'Arco e porque, na maioria das narrativas de interlocutores do quilombo, o termo *moreno* é acionado para fazer referência ao grupo, tanto

pelos *de dentro* quanto por alguns *de fora*, sempre de maneira situacional, pois inúmeras vezes, como já dito, e a depender do contexto, os próprios moradores de Pau d'Arco referem-se a si mesmos como negros, assim como os *de fora*, conforme observamos em algumas passagens de campo; no entanto, nos dois casos, as conotações são diferentes.

Trago aqui uma situação de campo ocorrida no dia do desfile cívico que a equipe da escola municipal Professor Luiz Alberto de Melo costuma realizar todos os anos na comunidade, desfile este que integra a programação do Projeto Construindo a Identidade Afrodescendente e que percorre a rua principal de Pau d'Arco, a Avenida Josué Messias. Estive presente na última edição do desfile que ocorreu no dia 18 de novembro de 2017 e visando fazer um campo mais extenso, cheguei ao quilombo logo pela manhã, visitei alguns interlocutores e almocei na casa do professor Israel; logo após o almoço me dirigi para a casa de uma interlocutora, onde passei o restante da tarde até a hora de acompanhar o desfile. Na ocasião ouvi diversas brincadeiras entre os familiares que estavam presentes, brincadeiras referentes ao evento que costuma movimentar toda a comunidade; estas tinham como pano de fundo o fato do desfile reunir muitos negros na rua, não só assistindo, mas também desfilando e ouvi expressões como: *Hoje vai ter uma negrada braba na rua! Vão sair os negros do Pau d'Arco tudo. Cada negão! Só vai ter negro desfilando!* Os comentários eram tecidos em tons de brincadeira, sempre seguidos de risos, ao tempo em que evidenciavam a beleza e a festa que seria o desfile. Meus interlocutores falavam sempre em tom de brincadeira, ao tempo em que se arrumavam, uns apenas para assistirem ao desfile e outras para desfilarem, estes últimos mostrando um orgulho em sair às ruas de sua comunidade representando a negritude de forma positiva, muitos vestidos como reis e rainhas africanos ou como negros que lutaram pela liberdade, a exemplo de Zumbi dos Palmares. Nesse sentido, observa-se um dos contextos em que o próprio grupo faz referência a si como sendo um grupo de negros, longe de um sentido depreciativo.

De todo modo, é possível perceber nas narrativas, mais especificamente de Laurinete e de Claudinete, ao trazerem os relatos de discriminação, a dimensão do conflito como elemento agregador do grupo, conforme coloca Simmel (1983), onde o conflito é interpretado como um dos responsáveis pela construção desse sentimento de pertencimento e também de solidariedade entre os “negros” de Pau d'Arco, agindo como uma força integradora à medida em que mantém o grupo ligado, onde as hostilidades preservam os limites e aquilo que à primeira vista parece desassociação é, na verdade, uma das formas elementares de sociação que permite, nesse caso, o surgimento de um sentido de *comunidade* que para meus interlocutores simboliza o lugar da família e por ser o lugar da família, é digno de respeito.

O grupo étnico de Pau d'Arco constitui assim uma *comunidade* de *negros*, de *morenos*, de *misturados*, mas, sobretudo, uma *comunidade/família* do *sangue* e do *sofrimento*, forjada em uma vida comunitária.

Nesses termos, o caráter situacional, contextual e não estático das categorias étnicas não permitem conceber a mudança como um elemento que automaticamente elimina a fronteira ou desagrega o grupo, pois há que se pensar a fronteira nos moldes colocados por Barth (2011) como uma reguladora de relações, mas também nos moldes colocados por Agier (2015), como um rito social que dá um sentido específico e funda um lugar estabelecendo um laço simbólico, pois o que a fronteira promove é o compartilhamento de uma relação, responsável por materializar um dentro e um fora, ou, como citou Barth (2011), instituindo critérios de afiliação e exclusão, não significante dizer que estes sejam estáticos e imutáveis.

No caso de Pau d'Arco, as mudanças ocorrem como em qualquer outro grupo social e étnico e os diálogos que tive com interlocutores, a exemplo de Antônio, explicitaram tais mudanças, sobretudo no que concerne à categoria cor/raça, evidenciando a continuação do grupo e da fronteira que distingue “eles” de “nós” e ritualizando socialmente lugar e grupo por meio da afirmando de sua existência, pois a fronteira não é um fato natural, mas sim social, ela é simbólica, é o que faz existir (AGIER, 2015) e, para Barth (2011), a existência dos grupos étnicos depende da manutenção de suas fronteiras e de processos organizacionais que derivam de espaços cênicos e das operações externas que os atores realizam uns com os outros.

Mas cabe perguntar: que outras leituras meus interlocutores fazem de cor/raça? Pois se sabe que as discussões sobre raça e cor no Brasil são extremamente complexas e ambíguas no sentido de que, segundo Maggie (2001), as categorias não são fixas, pelo contrário, são acionadas em determinados contextos e relações e podem variar. Ao longo de todo o texto percebemos que essas categorias como *negro*, *moreno*, *claro*, *branco*, *fechado*, perpassam a dimensão das narrativas e da identidade étnica em Pau d'Arco, sobretudo quando relacionadas às famílias que fundam esse quilombo, muitas vezes organizadas numa hierarquia que tem como base a cor e a mistura, quando definem as *ramas* dos Januário e dos Prágelo como *claros* e *morenos*, e a *rama* dos Tolentino e Leite como *fechados*, hierarquizando tanto famílias quanto indivíduos.

Nesse contexto de hierarquizações, os *claros* seriam os familiares que dependendo do contexto podem ser classificados como *brancos*, mas que não são aceitos como tal por terem no sangue a *mistura*, por serem descendentes de negros e, numa linha temporal mais distante, por descenderem ou serem *raça* de escravos, algo que na concepção de muitos dos

meus interlocutores está para além da cor da pele. Isso explica também o fato de fazerem um esforço recorrendo à memória genealógica para explicar porque existem quilombolas que, num modelo de classificação racial situacional e ambíguo, são *mais brancos* ou *claros*. A descendência ou o pertencimento à *raça* de negro e de escravo pode surgir aí como categoria identitária última para delimitar o pertencimento.

Por vezes a categoria *branco* ou *amarelo* é usada no quilombo com mais frequência para fazer referência a pessoas que não integram a árvore das três famílias fundadoras ou para evidenciar situações de conflitos entre familiares que *se julgam*¹²¹ dos demais em decorrência da cor. O que evidencia o próprio preconceito racial entre os membros das famílias de Pau d'Arco, praticado não apenas na relação com os *de fora*, já que esses atores sociais também criaram seu sistema de classificação, obviamente que não a partir de uma perspectiva internalista, mas ao contrário, a partir de uma dimensão relacional que dialoga com contextos maiores dentro de um país marcado pelo mito da democracia racial, mas que expressa uma profunda desigualdade entre brancos e negros.

Inúmeras vezes em campo fui posicionada como sendo uma *branquinha* e associada à minha cor vinham afirmações, mesmo em tons de brincadeira e às vezes curiosidade, de que eu era uma *sinhá* ou filha de algum fazendeiro do sertão, deixando subentendido que eu, por ser *branquinha*, tinha dinheiro. Essa leitura também marca a hierarquização entre as famílias em Pau d'Arco, pois os *mais claros* e, a depender do contexto, os *mais brancos*, são aqueles que possuem um maior poder aquisitivo, um maior nível de escolaridade, assim como uma visibilidade maior no que concerne a política por meio das relações que nutrem com lideranças locais, a exemplo de vereadores e prefeitos de Arapiraca.

O que representaria então um *moreno* dentro desse sistema de classificação? Um *moreno*¹²² seria um intermediário entre o *claro* – que nem sempre é posicionado como um branco em decorrência do *sangue de negro* – e um *fechado*. Igualmente, um *fechado* seria o mesmo que um *negro bem preto*, aquele que praticamente não se *misturou* com *brancos*, mestiços *claros* e/ou *caboclos alvos*. Os Tolentino, segundo alguns dos meus interlocutores, são lidos como os *mais escuros/fechados* por constituírem a família que mais praticou a endogamia, materializada na expressão: *eles gostam mais de casar entre eles, por isso são bem fechados*. Assim como pelo fato de Luiz Tolentino e Maria terem sido *bem pretos*, ao

¹²¹ 'Se julgar' é o mesmo que se diferenciar e discriminar quem, nesse contexto, é mais escuro.

¹²² Além de ser uma cor tida como intermediária, já observamos também que essa categoria, a depender do contexto e da situação, assume outras leituras e significados.

contrário dos Prágelo que misturaram com um mestiço *claro* de senhor com escrava e dos Januário que misturaram com *caboclo alvo* do sertão.

Apresento a seguir uma tabela que sintetiza os termos pelos quais o grupo étnico de Pau d'Arco se identifica, os termos ou categorias pelos quais são identificados e os termos convergentes, ou seja, que tanto os *de dentro* quanto os *de fora* usam. Lembrando que essa tabela não tem o intuito de montar um sistema fixo de classificação racial ou taxonomias raciais. Elenco os termos porque são frutos de trabalho de campo pautado em observação participante e produção de entrevistas e o que de fato revelam está para além de um mero sistema classificatório, tendo em vista que essas categorias não são apenas semânticas, pois, segundo Sheriff (2002), é preciso estar atento às maneiras como os significados raciais e de cor são construídos nos contextos múltiplos e mutáveis dos discursos.

Figura 15 - Tabela de Categorias raciais

Como se chamam	Termos em comum	Como são chamados
Moreno	Moreno	Moreno
Preto/Preta	Mais claros	Bem moreno
Preto retinto	Misturado	Negro
Mais claros	Negro	Mais claros
Fechado		Misturado
Mais pretão		
Misturado		
Bem fechado		
Mais branco		
Preta caroçuda		
Negro		

Fonte: Anna Kelmany da Silva Araújo (2018)

Observamos na tabela que os termos ou categorias raciais usados pelos membros do grupo étnico de Pau d'Arco são mais numerosos, apesar de serem acionados de maneira situacional e contextual, podendo representar uma forma de classificação que para além de descrever e situar as pessoas, visa evitar o termo *negro* que sempre foi usado pelos *de fora* para atacar e ferir. Observa-se na tabela que *negro* também é usado pelos *de dentro*, no entanto, esse termo não possui a mesma conotação ou o mesmo peso que possui quando é mencionado pelos *de fora*.

Como coloca Maggie (2001), percebe-se que as formas de manipular esse sistema de classificação deixam entrever um complexo jogo de relações de poder, evidenciando que esta não se dá por acaso; algo que em Pau d'Arco fica evidente nos conflitos com os *de fora* e

entre as famílias, a exemplo das *mais claras* que, como já citei, são aquelas que mais estudaram/estudam e possuem as profissões melhor remuneradas, que dominam politicamente e que acessam privilégios dentro da política local; já aquelas mais estigmatizadas e com um menor nível de instrução são, por assim dizer, as de maioria *morena e fechada*.

No entanto, é preciso enfatizar que essa realidade vem se transformando a partir do processo de certificação enquanto “remanescente” de quilombo e da criação da Associação Quilombola, fatores estes que explicam muitos dos conflitos que serão abordados ao longo deste capítulo. Somado a isso também existem as Políticas Públicas que visam o acesso e a permanência de jovens quilombolas nas Universidades, o que explica o ingresso de jovens de Pau d’Arco em cursos da Universidade Federal de Alagoas, a exemplo de Psicologia, Serviço Social e Educação Física. Segundo esses jovens, as cotas, bem como a bolsa quilombola ofertada pelo governo federal, são de fundamental importância para o acesso e a permanência na Universidade, uma vez que muitos são provenientes de escolas públicas e de famílias de agricultores de baixa renda.

Dessa forma, as narrativas sobre *mistura* em Pau d’Arco, explicam em termos simbólicos as diferenças no tom de pele e nos traços físicos, muitas vezes entendidos como um processo de *limpeza*, uma *mistura* que é denominada como sendo *coronel com ludogero*¹²³, buscando dizer que um quilombola também pode ser *claro* ou um *mais branco* desde que tenha o sangue, desde que seja uma *rama*.

No entanto, o processo de nomeação étnica, intrinsecamente ligado à cor e a uma gama de estereótipos negativos que acompanha a trajetória comum desse grupo, gerou além de uma força política materializada na Associação Quilombola - que faz frente à outra Associação Comunitária tida como a dos *brancos* - uma força emocional, um sentimento de pertencimento coletivo que as narrativas sobre o sentido de família revelam:

Pesquisadora: você considera todo mundo que é quilombola como família?

Claudinete: Assim, eu considero assim que nem minha família. Eu acho assim que nós somos família, somos irmãos, somos tudo! Só que muitos num reconhece, mas a pessoa num vai pela opinião dos outros, a gente vai pela opinião da gente! Mas que é uma família é.

Pesquisadora: E antigamente era mais que hoje esse sentimento de família?

Claudinete: Toda vida sempre foi. Toda vida foi e a pessoa é que nem diz a história cada qual tem seu jeito. Eu considero todo mundo!

Pesquisadora: O que é família pra senhora?

¹²³ Mistura de branco com negro.

Claudinete: Tem a família de casa, os meus filhos é que nem diz a história, é tudo. E os de fora – quilombolas - também são minha família, só que é uma família que num recupera, né? Sei lá... Num tem acordo, essa união também toda. Você entendeu?

Pesquisadora: entendi. E a senhora considera os quilombolas família por quê? A senhora já pensou?

Claudinete: Eu num sei nem responder isso aí, mas de qualquer maneira é família também, porque mesmo que seja *primo lá fora*¹²⁴, mas é família, *família do sofrimento* porque a comadre neném disse mesmo que o avô dela chegou com uma corrente no pé, né? Que fugiu de uma senzala, né? Que fugiu de uma senzala! Então a gente não chegou de ficar nesse sofrimento, mas a gente por causa disso já levou muito preconceito mesmo¹²⁵.

A narrativa de Claudinete é profundamente rica no tocante a aspectos que fazem referência a diferença entre a relação estabelecida com a família nuclear implicando num maior vínculo e união, e com a família extensa, sendo esta última perpassada por conflitos e marcada por uma desunião, mas que não interferem necessariamente nesse sentimento de pertencer a uma grande família.

No entanto, abro espaço para abordar de maneira mais singular a categoria nativa *família do sofrimento*, que nos permite ir além de um parentesco acionado pela consanguinidade e pela descendência, também presente em Pau d’Arco. Assim, a noção de família extensa, por sua vez, permite entender que na categoria *do sofrimento* cabem outros critérios, que não necessariamente o *sangue*, apontando também para a porosidade e uma possível convergência da fronteira étnica em Pau d’Arco, por entender que as identidades e as fronteiras não são fixas, não são estáticas.

Para melhor compreender que critérios são acionados a partir de tal categoria nativa, é preciso considerar que *família do sofrimento* pode guardar relação com uma forma de forjar o parentesco que foi característica de um contexto de escravidão onde, segundo Reis (2018), os africanos e afrodescendentes desenvolveram iniciativas no sentido de recriação de padrões de vida familiar, a partir de várias formas de parentesco simbólico e ritual, a exemplo das relações de compadrio, das irmandades religiosas negras, as “famílias de santo”, dos grupos étnicos e dos parentescos forjados na trilha do tráfico. Segundo Reis (2018), um dos exemplos marcantes dos padrões de recriação da vida familiar é o *malungo*¹²⁶, um vínculo estabelecido entre os africanos que fizeram a travessia do oceano na mesma embarcação, sendo incontestável o fato de que a população negra se utilizou de tais relações, como família

¹²⁴ O mesmo que um primo distante.

¹²⁵ Entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2017.

¹²⁶ Segundo Slenes (2015), *malungu* significa nas línguas dos Bakongo, Mbundu e Ovimbundu, o mesmo que “canoa gigantesca” ou, por metonímia, “companheiro do mesmo navio”.

extensa, a fim de articular redes de solidariedade – já evidenciadas no caso de Pau d’Arco – que lhe proporcionassem maior amparo, sobretudo num contexto de escravidão onde a família consanguínea estava sempre sob ameaça de desagregação.

Ora, me proponho a refletir e a considerar que se os povos escravizados forjaram vínculos de parentesco ou noções de família para sobreviverem às condições adversas da escravidão, não se pode ignorar que as forjaram também num contexto de pós-abolição, marcado por um forte racismo e por uma profunda desigualdade social.

A dimensão conflituosa presente na fala de Claudinete quanto a não haver necessariamente um consenso em torno do sentido de família no quilombo ou mesmo a ausência de uma união revelando a dimensão do conflito entre as famílias, precisa ser considerada dentro do que Simmel (1983) observa quando posiciona o conflito como uma forma de sociação e um modo de conseguir algum tipo de unidade, sendo esta última compreendida como a síntese do grupo, como uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as duais e, expressando que sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e de desarmonia, de associação e de competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis, ou seja, o conflito constrói o grupo e o mantém ligado.

Para além da dimensão do conflito como algo essencial para manutenção do grupo e de suas fronteiras, compreende-se que a categoria nativa *família do sofrimento*, citada por Claudinete, vem ainda carregada de componentes simbólicos ligados a uma trajetória comum de dificuldades e discriminação, fazendo mais uma vez alusão à um passado de escravidão e um sofrimento semelhante ao de seus antepassados escravizados. Um parentesco forjado com base em uma trajetória comum de dificuldades e de sofrimentos e em uma vida compartilhada.

Esse sentido de família torna-se mais complexo quando perpassa pela dimensão já enfatizada no capítulo anterior sobre a formação da grande árvore de Pau d’Arco, ou seja, dessa família extensa que aciona a consanguinidade, entendida nos moldes da descendência. A narrativa de Maria Josélia de Almeida¹²⁷, a seguir, explica o funcionamento simbólico dessa árvore, ou seja, como ela opera na visão de meus interlocutores.

Josélia: Aqui antigamente era só família. Só família! A família Januário, a família Melo, a família Tolentino, que são as primeiras famílias. Era só pai e filho, pai e filho, irmão. Aí depois foi chegando outras pessoas e tá esse Pau d’Arco hoje...

¹²⁷ Josélia é técnica em enfermagem e funcionária da Unidade Básica de Saúde de Pau d’Arco, é filha de Dona Teresinha de Almeida.

Pesquisadora: Quando você fala que todo mundo aqui era família, o que é que você entende por família?

Josélia: Por família, na minha maneira de pensar é geração de pai, filhos, sobrinhos, primos. Eu nunca digo assim que você, um exemplo, não é uma pessoa da minha família, eu não vou dizer que você não é, que é bem distante não. Eu digo que você é minha prima! Porque você passou por uma geração da minha família. Eu não consigo... Eu sou assim, penso assim. Você não é primeira geração, segunda ou terceira geração, entendeu? Você já é mais a frente, mas você é minha prima. Que tem muitos aqui que acha que não é, porque já é primo quarto, da quinta geração¹²⁸.

Trata-se, portanto, de um *parentesco com base na descendência*, forjado com base na origem comum que, segundo Weber (1991), constitui o traço específico da etnicidade. Josélia explicita que a categoria primo é usada para explicar o parentesco por mais distante que ele seja e isso foi algo que observei em Pau d'Arco, pois sempre que chegava à *comunidade* procurando localizar a casa de alguns interlocutores que em outras ocasiões de campo haviam sido indicados para conversarem comigo, sempre que perguntava onde tal pessoa morava, de imediato ouvia: *ela/ele é meu/minha primo/prima!* Primo pode ser entendido como uma categoria genérica, usada para qualificar um parente no quilombo, seja ele distante ou próximo, mesmo que muitas vezes não se consiga mapear esse parentesco no tempo.

Considero então as gerações como uma noção de família extensa que, para além do sangue compartilhado na formação da árvore de Manoel Tomás da Silva, aciona uma noção de parentesco que a princípio se pensa de modo biológico, mas que também pode estar voltado para a categoria *família do sofrimento*, no sentido do compartilhamento de uma identidade com base em uma trajetória comum e em vínculos comunitários, apesar de mais uma vez a narrativa apresentar que há um conflito entre essa noção de família, que ela não é unânime, embora se fale muito em *uma raça só*.

Todavia, tal assertiva permite caminhar, até certo ponto, na direção do que coloca Schneider (2016) quando explicita que uma relação de sangue não pode nunca ser desfeita, ao contrário do casamento que pode ser desfeito a qualquer momento por não ser considerado como uma coisa material ou natural.

Nesse sentido, reflito sobre os relatos de meus interlocutores que procuram estabelecer um limite ou uma fronteira no sentido de determinar como a identidade quilombola em Pau d'Arco é definida, quando alegam que quem casa com quilombola não se torna quilombola e que apesar de integrar o grupo não é um *de dentro*, apontando para o

¹²⁸ Entrevista realizada em 22 de junho de 2017 na sede da Unidade Básica de Saúde de Pau d'Arco.

sangue – além da trajetória comum de sofrimento - como um marcador identitário no quilombo, como é possível perceber quando questiono se minha interlocutora é quilombola.

Pesquisadora: A senhora é quilombola?

Teresinha: Sou. Meu sangue é legítimo. Agora é legítimo por uma parte.

Pesquisadora: Como assim?

Teresinha: Pela parte da minha avó que é filha desse Manoel Tomás. A minha vó! Já o meu avô, ele já veio *de fora*¹²⁹.

Essa legitimidade do sangue evocada por Teresinha de Almeida com base em uma parte da família indica que o casamento não torna alguém um *de dentro* ou, de maneira contextual, um quilombola; não é atribuída a ele essa identidade, como me explicou outro interlocutor com quem conversei ao dizer-me que sua esposa mesmo casada com ele não é quilombola. Dessa maneira, pode-se pensar que em Pau d'Arco apenas se nasce um *de dentro* ou um quilombola, como se observa na fala a seguir:

Israel: Aí a gente conhece assim pela história... Quem descende ou não. Pronto, a minha mãe ela não é quilombola, mas casou com meu pai. Os filhos do meu pai são quilombolas.

Pesquisadora: No caso sua mãe se casou com seu pai, ela se tornou quilombola ou não?

Israel: Não, só os filhos. No caso a minha esposa aqui, ela não é quilombola, a família dela é do Genipapo. Eu casei com ela e tenho três filhos, mas os meus filhos são quilombolas. A questão do laço sanguíneo. Eu me identifico como quilombola porque é a questão das raízes, como eu vou dizer uma coisa que não sou¹³⁰?

Para Schneider (2016), um elemento que define um parente por sangue é, obviamente, o sangue, uma substância, uma coisa material e sua constituição é o que quer que ele realmente seja na natureza, ele é uma entidade natural, ele é o ativador da identidade étnica em Pau d'Arco, determinando o lugar dos sujeitos. No entanto, não me prendo a Schneider (2016), pois estou considerando, no caso de Pau d'Arco, a construção analítica de um sistema de parentesco proposta por Abreu Filho (1982), e não o parentesco enquanto realidade dada, implicando dizer que estou explorando desde o capítulo anterior o parentesco como um sistema simbólico não necessariamente circunscrito ao parentesco biológico, nem a um domínio de parentesco definido *a priori*.

Assim, mesmo o sangue e a descendência sendo tão enfatizados, e apesar dos perfis das famílias escravas do semiárido do século XIX apontar, segundo Reis (2018), para um

¹²⁹ Entrevista realizada em 25 de março de 2017 na residência de Dona Teresinha.

¹³⁰ Entrevista realizada em 08 de abril de 2017 na residência de Israel.

considerável índice de reprodução natural, sobretudo em decorrência dos sertões nordestinos serem marcados por atividades voltadas para a economia interna e terem possuído um contingente menor de população cativa - como já vimos no capítulo II desta etnografia - observa-se que em Pau d'Arco a noção de família extensa - não só biológica com base na árvore que sempre se renova e que mantém viva as noções de parentesco -, mas também e, sobretudo de *família do sofrimento*, alarga a discussão dessa fronteira para um parentesco forjado nas situações adversas que podem estar atreladas à *família do sangue*, mas também a indivíduos que, como vimos no capítulo anterior, não necessariamente integram a árvore nos moldes da descendência, a exemplo da *família do Cajá* que também vive em Pau d'Arco, e da de Pau d'Arco que também vive em Cajá.

Tal fato aponta para as contradições e para as visões distintas de família que emergem no quilombo num momento que é situacional e contextual, num momento em que se constrói e se mantém a fronteira e onde *sangue* e *sofrimento*, redes de relações e vínculos comunitários são ativados.

A narrativa a seguir explica melhor esses dois sentidos de família que perpassam o grupo de Pau d'Arco:

Pesquisadora: Como vocês sabem quem é quilombola aqui?

Elisabete: Porque nós sabemos as três famílias que povoaram Pau d'Arco. A gente sabe um por um! *E também é todo um viver de sofrimento!* Até coloco assim que a população negra sofreu muito no Brasil, né? E a recorrente vivência das condições de marginalidade e vulnerabilidade social que se estendeu desde a abolição da escravatura até a atualidade. Então eu sempre coloco assim: que a partir do momento que uma criança negra ensaia os primeiros passos fora da unidade familiar, a discriminação começa a agir, atacando a cor da sua pele, o seu cabelo, os seus olhos... Tudo é atacado! *Então, a morte negra não é um fim de vida não, é toda uma vida desfeita*¹³¹.

Dentro da conjuntura social em que se apresentam as narrativas, pode-se compreender o parentesco no referido quilombo nos moldes da *descendência* e da *consanguinidade*, mas também da recriação de padrões de vida familiar e de parentescos que são simbólicos, a exemplo do parentesco forjado com a comunidade Cajá dos Negros, implicando em uma forma particular de conceber a história local por meio de uma memória genealógica que é acionada para afirmar uma identidade e especificar quem a ela tem direito, colocando em operação, segundo Valle (2016), uma ideologia étnica.

¹³¹ Entrevista realizada em 01 de julho de 2017 na casa de Elisabete – grifos meus.

Todavia, cabe pensar que, o casamento, nesse contexto, sobretudo com os *de fora*, apresenta-se como um fator secundário e que os parentes ou *os quilombolas* são aqueles que descendem um do outro e que possuem um antepassado comum, indo na direção do que coloca Schneider (2016) quando afirma que uma relação de sangue é uma relação de identidade, pois as pessoas relacionadas por ele acreditam que compartilham de uma identidade; mas, no contexto de Pau d'Arco, indo além, pensando também o parentesco forjado na afinidade, numa identidade parental que é relacional.

Essa ideia de família também é pensada na continuação de traços físicos e corporais ao longo das gerações, sendo o sangue, como coloca Valle (2016), entendido como uma das substâncias de transmissão dos traços familiares, como se pode constatar:

Laurinete: Nós já sabíamos que Pau d'Arco era uma comunidade de negros pela questão da predominância da cor da grande maioria. Isso a gente sempre conta.

Pesquisadora: Sempre teve essa característica muito forte?

Laurinete: Sempre teve. Eu lembro que a gente costumava dizer há 25, 30 anos atrás você não via uma pessoa branca, dificilmente você via uma pessoa branca no Pau d'Arco. Dificilmente você via! O próprio Ivan comentando outro dia que ele era rapazinho novo e a comunidade de Pau d'Arco já era conhecida em Arapiraca mais como uma comunidade de negros mesmo! Aí o pessoal tinha até no imaginário aquela questão: quando eles vinham jogar bola... Vamos jogar hoje com o time do Pau d'Arco! Eu lembro que o meu irmão, ele era o técnico, a pessoa responsável. Aí eles ficavam dizendo olha: Eita eu soube que no Pau d'Arco tem cada negão, com o pezão desse tamanho! (risos). Viam isso, porque realmente o porte era muito alto¹³².

Percebe-se que entre os quilombolas de Pau d'Arco, a crença na constituição biológica comum perpassa tanto o fator consanguíneo, como também as características físicas predominantes, com ênfase no marcador étnico-racial, uma vez que estas são entendidas como resultado do laço de sangue, o elemento que pesa na afirmação dessa identidade e que desenha as noções de parentesco que organiza o grupo e o perpetua no tempo e no espaço. Algo que permite dialogar com Weber na sua definição de grupo étnico que alimenta uma crença em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou ambos, bem como, nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que essa crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente, implicando dizer que a raça enquanto determina uma aparência exterior herdada e transmissível pela hereditariedade, não interessa por si mesma ao sociólogo, ela só adquire uma importância sociológica quando entra

¹³² Entrevista realizada em 15 de março de 2017.

na explicação do comportamento significativo dos homens uns em relação aos outros, ou seja, quando ela é sentida subjetivamente como uma característica comum e constitui, por isso, uma fonte da atividade comunitária (1971 apud POUTIGNAT, 2011, p.37).

Nesse sentido, é possível concordar com Sarti (2004) quando especifica que família se define, portanto, pelos significantes que criam os elos de sentido nas relações, sem os quais essas relações se esfacelam, pela perda, ou inexistência, de um sentido mais amplo.

Assim, dentro desse raciocínio colocado por Sarti (2004), se os laços biológicos acionados pela categoria *do sangue* e também os laços de afinidade acionados pela categoria *do sofrimento* forjada em um parentesco mais simbólico, unem as famílias em Pau d'Arco é porque são, em si, significantes e ninguém se atreveria a contestar a força simbólica desses laços consanguíneos e de afinidade, como os nomes de famílias, as semelhanças físicas que *se puxa* de algum parente próximo ou distante ou o sentimento de que para além dos conflitos *é tudo uma raça só*.

Assim, os marcadores identitários no quilombo Pau d'Arco perpassam as narrativas sobre a memória coletiva, a descendência, a consanguinidade, o sofrimento, a origem e trajetória comuns, responsáveis por estabelecer uma fronteira complexa entre quem é *de dentro* e quem é *de fora* e que, por sua vez, explicam, mesmo que em termos ainda limitados, como essa diferença foi construída e, sobretudo como ela se mantém e quais os sinais diacríticos são elevados na manutenção da fronteira.

Para que fique mais claro como o sangue funciona na construção desse parentesco simbólico com os “negros” de Cajá, trago uma situação etnográfica, nos termos de Oliveira (2009), implicando dizer que durante a observação participante considero a interação entre os atores tendo finalidades múltiplas e complexas. Assim, durante um campo realizado em novembro de 2017, em que fui convidada para um almoço na casa de uma de minhas interlocutoras, pude observar uma conversa que girava em torno do acessar direitos que são garantidos aos quilombolas. Na ocasião, minha interlocutora e seu neto conversavam sobre um fato ocorrido com uma moradora de Pau d'Arco que é filha adotiva de um *de dentro*. Narravam que esse parente havia casado há alguns anos com uma mulher *de fora* que já tinha filhos e que, por esse motivo, ele os adotou. Prosseguiram a conversa dizendo que uma dessas filhas adotivas havia sido aprovada em um vestibular e estava na Universidade – não mencionaram qual, nem o curso –, sendo assim, solicitou da Associação uma declaração para requerer a bolsa destinada a alunos quilombolas que atualmente corresponde ao valor de R\$ 900,00 mensais, declaração que a Associação negou. Segundo meus interlocutores isso gerou um conflito enorme entre as lideranças e a família da moça, pois se alegou o fato de ela não

ser *do sangue*, afirmando que ela era filha adotiva e filhos adotivos não são quilombolas, apenas integram a família e o grupo, mas são considerados *de fora*, por esse motivo não podem acessar direitos que são garantidos apenas aos membros desse grupo étnico, ou seja, às *ramas* de Manoel Tomás da Silva e de Josefa da Silva.

Meus interlocutores prosseguiram com a conversa dizendo que isso também gerou um certo desconforto na Associação, levando lideranças a consultarem e a buscarem legitimidade junto à Fundação Cultural Palmares, entrando em contato com representantes da referida Fundação para se aconselharem. Na ocasião, a Fundação legitimou a decisão tomada pelo coletivo da Associação Quilombola de Pau d'Arco e a declaração não foi concedida. Observei ainda, durante o diálogo entre eles, que um *de fora* é sempre reconhecido como um *de fora* em um lugar onde as operações de mapeamento são sempre realizadas e a memória genealógica ativada, valendo lembrar que tanto os *de dentro* reconhecem os *de fora* quanto os próprios *de fora* dizem que são *de fora*: *ele é de fora; eu sou de fora; eu sou daqui, sou raiz, sou da gema*.

Mas o que quero de fato abordar ao mencionar essa situação etnográfica? Quero apenas reforçar que os vínculos de afinidade dos quais falo no texto não são considerados para qualquer morador de Pau d'Arco, pois conforme mencionei, esse parentesco simbólico é ativado de maneira mais intensa com a *família do Cajá*, tanto a que vive em Pau d'Arco quanto a que vive no próprio Cajá, um parentesco construído com base na mobilidade dessas famílias em ambos os territórios e nas *andanças* que realizam desde o início do século XX, o que possibilitou o estabelecimento de relações de compadrio e alianças matrimoniais entre membros de ambas as comunidades que passaram a compartilhar trajetórias de discriminação e desigualdade comuns, partilhando, inclusive, do que chamei aqui de nome étnico, pois assim como Pau d'Arco, Cajá também foi nomeada pelo seu entorno e pela cidade de Batalha como sendo o Cajá dos Negros.

Assim, ao longo desse tópico que centrou na análise dos elementos identitários que são alçados ao patamar de sinais diacríticos e que explicam como se constrói o pertencimento, encontramos dentre eles a cor e o sentido de família. No entanto, no que concerne às categorias raciais, procurei atentar para o que coloca Fry (2005), quanto a regra fundamental do método sociológico e antropológico ser manter uma clara distinção entre os conceitos e as categorias analíticas e descritivas da linguagem do narrador dos conceitos e categorias utilizados pelos personagens da sua história; um esforço que busquei realizar ao longo da primeira parte desse capítulo.

Observou-se também que o estabelecimento do limite étnico cabe aos próprios membros do grupo que, como coloca Barth (2011), se autodefinem e elaboram seus critérios de pertencimento e exclusão, estabelecendo de maneira situacional as suas fronteiras, como a fronteira do parentesco com base na consanguinidade e também na afinidade em Pau d'Arco, transcendendo as ambiguidades que costumam ser colocadas em relação a cor, independente da denominada mistura *coronel com ludogero*, pois como explica Weber (1991) para a formação da crença na comunhão “étnica”, as qualidades “raciais” só entram em consideração como limites em caso de um tipo não aceito esteticamente. Por fim, pôde-se observar que a dicotomia entre *família do sangue e do sofrimento* demonstra, dentre outros fatores, como o parentesco emerge enquanto uma construção social e como as fronteiras podem ser porosas e fluídas, pois seus limites são sempre construídos situacionalmente.

Dessa forma, foi possível apreender o quanto a “raça” constitui-se para além do fator biológico, sendo também uma categoria histórica e social e que a sua persistência como princípio condutor da formação de categorias e grupos sociais não nos permite ignorar a complexidade por trás de como indivíduos e grupos a compreendem e reagem a ela na formação de suas identidades, como base do que a “raça” ainda significa de fato para a maioria dos brasileiros (FRY, 2005).

Outrossim, nas discussões sobre cor e família, foi possível compreender o que Barth (2011) coloca quanto ao fato dos fatores socialmente relevantes tornarem-se próprios para diagnosticar a pertença, fatores estes que aqui foram enfatizados, buscando melhor compreender a realidade complexa da fronteira étnica em Pau d'Arco. Da mesma forma, ficou evidente como família e cor/raça constituem princípios condutores na formação de grupos sociais.

Todavia, entende-se que o pertencimento em Pau d'Arco está para além da variedade de categorias “raciais”, apesar destas hierarquizarem, estabelecerem conflitos e, por vezes, divergências identitárias ou mesmo de não se limitar a dimensão biológica acionada pelo sangue, incluindo aí um sentido de família extensa com base em laços simbólicos, mas, sobretudo estruturado com base na grande árvore que tem início com Manoel Tomás da Silva, Josefa da Silva e seus filhos. Assim, a imagem da árvore, nesse sentido, nos leva para além da cor através de uma ascendência que faz referência a um antepassado negro e escravo, embora a cor seja um marcador identitário importante para esse grupo e tenha forjado vínculos de solidariedade, basta lembrarmos aqui a fala de Dona Maria Saturnina: *aqui e acolá tem um mais branco, mas o resto é tudo preto!*

Assim, longe de desconsiderar a complexidade dos elementos identitários discutidos ao longo desse tópico, busquei entender os mecanismos que mantêm a fronteira em Pau d'Arco, ou seja, os limites que emergem da diferenciação de grupos em interação, reverberando, de acordo com Barth (2011), em modos de construir oposições e de classificar pessoas, algo que é analiticamente relevante para os estudos sobre etnicidade. Sendo assim, considera-se que as *ramas* dessa grande árvore do quilombo são, dentro da fronteira étnica, os “negros” de Pau d'Arco, que mesmo submetidos a processos de “mistura”, hierarquização e conflitos, se leem de forma mais generalizada e são lidos pelos *de fora* como *uma raça só*, como os *morenos*, *bem morenos* e *roceiros*.

Dessa forma, Pau d'Arco dialoga com a definição colocada por Arruti (2006) quanto ao fato das comunidades quilombolas constituírem uma designação (etnônimo) que expressa uma identidade coletiva reivindicada com base em fatores pretensamente primordiais, tais como origem ou ancestral comum, vínculo territorial centenário e parentesco social.

Por fim, como coloca Arruti (2006), não podemos esquecer que o pensamento social brasileiro organizou-se por meio da repartição de grupos humanos em universos semânticos distintos e atribuiu aos indivíduos de ascendência africana a designação de negros, ligando-os à ideia de raça, assim como atribuiu aos de origem americana a designação de índios, ligando-os a ideia de etnia e, a cada um desses recortes, coube uma tradição acadêmica que gerou formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não brancos, “incivilizados”, “inferiores” mental e culturalmente que, no entanto, precisavam ser assimilados pela nação brasileira; no caso dos indígenas o dilema se deu em torno da necessidade de integrar, absorver e eliminar e, sob o signo do romantismo, proteger como núcleo de nacionalidade ou, sob o signo do universalismo como registros de alteridade; no caso da população negra, os sinais se invertem: a desagradável imagem de si mesmo, a necessidade de absorver, integrar - mas sem contaminar ou deixar que esse outro tão interno e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizada e branca – de forma que o sinal positivo recairia não na preservação e no isolamento, mas na mudança e na intervenção.

Igualmente, Fry (2005) ainda atenta para a importância dos quilombos, para o fato de que o processo de reconhecimento dessas comunidades vem tendo efeito importante sobre o modo como a questão da raça é pensada no Brasil, onde os efeitos do processo de identificação são ao mesmo tempo práticos e simbólicos: práticos porque se garante a posse da terra; simbólicos porque o Brasil se confronta com uma “realidade” que desafia, em partes, a autoimagem da sociedade mestiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dessa etnografia foram percorridos os caminhos que possibilitaram compreender de maneira contextual e relacional a trajetória das famílias de Pau d'Arco, assim como a formação desse território, ou seja, seus aspectos generativos e processuais, um percurso que revelou como a diferença social foi construída e quais os elementos identitários que o referido grupo utiliza para, num contexto de reconhecimento enquanto quilombola, estabelecer e manter a fronteira étnica.

Desse modo, as experiências individuais e coletivas emergiram ao longo do texto permitindo vislumbrar a organização social e política de Pau d'Arco, organização cujas famílias *do sangue* e *do sofrimento* são a base, levando ao entendimento de que a fronteira nesse grupo é mantida através da consanguinidade e da afinidade, ambas forjadas com base em uma trajetória e origem comuns.

No entanto, de modo geral, viso aqui elaborar algumas considerações finais que devem ser pensadas mais dentro de uma continuidade do que mesmo de uma mera finalização, tendo em vista que a partir de Pau d'Arco foi possível desenhar novos questionamentos e suscitar novas reflexões sobre a presença do negro em Alagoas, sobre os processos formativos dos denominados quilombos contemporâneos, sobre os sentidos de família forjados em condições adversas e marcados por formas de solidariedade, além de simbologias que permitem olhar o passado escravocrata a partir de narrativas do presente, assim como repensar a história do semiárido alagoano, da formação e do desenvolvimento do município de Arapiraca e as relações interétnicas estabelecidas entre negros, caboclos e brancos.

Igualmente, um dos pontos que me parece importante neste estudo, no que concerne à revisão teórica, diz respeito à necessidade de se considerar a ruptura como método (ALMEIDA, 2002) para compreender as dinâmicas dos quilombos contemporaneamente, rompendo com um conceito fossilizado, forjado durante a Colônia e o Império, algo que impediria a compreensão desses grupos enquanto grupos validados na interação social, bem como atentar para a singularidade da fronteira enquanto um princípio de organização social, concepção trazida por Barth (2011) e que tornou possível, dentro da ressemantização realizada pela Antropologia, conceber os quilombos como grupos étnicos.

Observamos também a importância que possui as narrativas de grupos historicamente marginalizados e silenciados na construção de territórios e nas relações forjadas em um contexto intersocietário que ajudam a pensar para além da dita história

“oficial” e a redesenhar a forma como concebemos e enxergamos esses espaços. Logo, a compreensão dos processos nos permite entender como se formam os grupos e seus territórios, como se estabelecem as diferenciações, assim como formas de exploração e de resistência, estas últimas corroborando com o que observa Pereira (2011) ao afirmar que a abolição não assegurou o fim da coerção econômica no trabalho, mas, ao mesmo tempo, segundo O’Dwyer (2002) indicam processos históricos e sociais formadores de autonomia camponesa construída em resposta ao sistema escravocrata e demais formas de subordinação.

Outrossim, apesar dos grupos étnicos serem marcados por discontinuidades, são melhor compreendidos por meio da reconstituição das trajetórias familiares que trazem para o debate a continuidade necessária para vislumbrar os processos de construções identitárias e a emergência da etnicidade protagonizada por famílias cujo sentimento de pertença e visões de mundo são anteriores ao processo de territorialização, mas que a partir deste tomam forma permitindo a emergência de alianças e a reivindicação da identidade e etnicidade diferenciadas.

Nesta etnografia, meus interlocutores ainda possibilitaram o desenrolar do complexo debate que se esconde por trás do sentido aparentemente simplório de cor/raça, demonstrando que ao tempo em que as categorias “raciais” são ambíguas, elas também demarcam a fronteira identitária deixando evidente que um membro do grupo que em determinados contextos seria visto como um branco, nesse quilombo é apenas um *mais claro*, pois a ascendência negra, em determinados contextos, não permite que a cor seja o único marcador, embora ela também produza hierarquias e níveis diferenciados de vínculos. Dessa forma, o sangue emerge como principal marcador identitário em Pau d’Arco, sendo a árvore a imagem mais forte.

Também observamos que o processo de reelaboração da memória se deu dentro de um contexto de emergência dos quilombos enquanto novas etnias e foi marcado por um campo de agenciamentos e de conflitos, melhor compreendidos na sua relação com o Estado dentro do que Oliveira (2016) denominou de processo de territorialização.

Nesse sentido, a memória, o sentido de família que foi sendo forjado por meio das relações e das leituras simbólicas que os próprios atores sociais fazem de sua origem e condição de existência, além das falas sobre discriminação intrinsecamente ligadas à cor e ao processo de nomeação do grupo enquanto um grupo de negros permitiu apreender que os significantes como memória, família, cor e o nome étnico, trazem componentes simbólicos que explicam a formação de Pau d’Arco enquanto uma unidade social marcada por normas de relacionamento e por uma territorialidade específica. Assim, em certa medida, ficou evidente o que é especificamente étnico na oposição entre “nós” e “eles” através dos critérios de

pertença, ou seja, os fatores socialmente relevantes, entendidos como sendo os sinais diacríticos de autoatribuição que perpetuam o grupo no tempo e no espaço e que regularam os processos de interação com seus vizinhos e com todos aqueles que ocupam o território étnico enquanto moradores e proprietários de terras que, a princípio, pertenceram aos quilombolas e, dentro dessa conjuntura, continuam a existir e a manter a fronteira étnica, evidenciando que a mesma persiste apesar do fluxo de pessoas que a atravessa, significando dizer que as categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação, mas, como lembra Barth (2011), acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias são mantidas, sendo possível compreender, dentro da complexa realidade de Pau d'Arco, quem são os *de fora* e quem são os *do sangue e do sofrimento*, logo, os *de dentro*.

Por fim, o leitor pode ainda se questionar sobre o porquê das muitas flores em Pau d'Arco. Ora, Slenes (2015), ao realizar um estudo sobre a existência de famílias escravas nas senzalas do Brasil oitocentista, traz na parte inicial de seu livro a epígrafe-contraponto que se trata do relato de Charles Ribeyrolles, um viajante estrangeiro contemporâneo da escravidão para quem nas senzalas do Brasil não existiam famílias, apenas ninhadas, sendo assim, não haveria “uma flor” na senzala, ou seja, nem famílias, nem esperanças e nem recordações, pois afirmava que nos casebres de negros não se falava no passado que era dor e nem no futuro por estar fechado; ao mesmo tempo Charles Ribeyrolles complementa que viu um dia num hospital de Londres um trabalhador da França que morria e, nesse momento, pediu o seu chapéu velho e prendeu nele um galho de roseira seco e nu, beijou-o e expirou; o escritor então pergunta: o que lhe diria a roseira, o que lhe fazia lembrar? Concluindo que talvez a pátria, a mãe ou a noiva... Complementando que “*nos cubículos de negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças nem recordações*”.

No entanto, Slenes (2015) encontrou a flor na senzala, discutindo a família escrava à luz da cultura africana, alegando ainda que as relações de parentesco constituem um nexo importante para a (re)criação das esperanças e das recordações das pessoas, ou seja, para a formação de memórias, projetos, visões de mundo e identidades e que a experiência dos escravos não pode ser reduzida a uma história de submissão, cooptação e aculturação, dando assim uma resposta a Charles Ribeyrolles: na chama reluzente do lar escravo, eis a flor!

Mas em que isso dialoga com as muitas flores de Pau d'Arco? As flores são a metáfora que além de simbolizar as esperanças, as recordações, as memórias, simbolizam as famílias, as mesmas famílias negadas nas senzalas, as famílias também negadas nos quilombos para que fosse possível justificar a sua destruição por parte do Estado colonial e

imperial, as famílias negadas por inúmeras vezes em Pau d'Arco, quando nomearam o referido território como sendo “um lugar de negros”, ou mesmo quando reduziram as famílias aos “negros de Pau d'Arco”, expressão utilizada para inferiorizar, depreciar e estigmatizar o grupo e seu território, negando-lhes o sentido de *comunidade* que, como vimos, é o lugar da família, sendo assim, um lugar de respeito.

Pois bem, aqui, nessa etnografia, estão as flores dos *troncos velhos* da escravidão, as flores negadas e destruídas em muitos quilombos, as flores de Pau d'Arco que por meio de suas esperanças, memórias e recordações narraram suas trajetórias de vida e fizeram emergir - no que estou denominando aqui de primavera das identidades para fazer referência à etnogênese - um novo olhar sobre formas de organização social, de resistência, sobre a então história “oficial”, sobre sentidos diferenciados de família e de cor. Deixando ainda subentendido na imagem da grande árvore, assim como na frase que abre essa etnografia, que as pessoas florescem, pois, como mencionou Dona Maria Augusta: *E na ponta das ramas, nascem flores.*

REFERÊNCIAS

ABREU FILHO, Ovídio de. “Parentesco e Identidade Social” in: **Anuário antropológico/80**. Fortaleza – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará, 1982.

AGIER, Michel. “As formas elementares da fronteira” in: **Migrações, Descentramento e Cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras**. Maceió: EDUFAL, UNESP, 2015, pp. 35-74.

AGIER, Michel. “Introdução” in: **Encontros Etnográficos: Interação, Contexto, Comparação**. Editora: UNESP/Edufal, 2015, pp. 9-16.

AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. In: *Mana* 7(2):7-33, 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. “Os Quilombos e as Novas Etnias” in: Eliane C. O’Dwyer (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ABA, 2002, pp. 43-81.

_____. “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: Uso comum e conflito” in: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. (org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Volume 2: Estratégias de reprodução social**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, pp. 39-66.

ALMEIDA, Luiz Sávio. **Memorial biográfico de Vicente de Paula, o capitão de todas as matas: Guerrilha e sociedade alternativa na mata alagoana**. Maceió: EDUFAL, 2008.

ARCE, Ricardo Sanmartín. **La entrevista en el trabajo de campo**. Universidad Complutense de Madrid. *Revista de Antropología Social*. 2009, ISSN: 1132-558X.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

_____. “Quilombos” In PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio (Orgs.) **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA; Edufba, 2008, pp. 315-350.

AUGÉ, Marc. **Os domínios do parentesco (Filiação, aliança matrimonial, residência)**. Tradução de Ana Maria Bessa. ISBN: 972-44-1097-8, Edições 70, Ltda. 1975.

BARROS, Rachel Rocha de Almeida. “Abelardo Duarte e os Estudos Afro-Brasileiros” In: **Folclore Negro das Alagoas (áreas da cana-de-açúcar) - pesquisa e interpretação**. 2ª. Ed. Maceió: EDUFAL, 2010, Col. Nordestina, v. 66, pp. 09-19.

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” in: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade Seguindo de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 2011, pp. 185-228.

_____. O Guru e o Iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: Tomke Lask (Org.) **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000. Pp. 141—166.

BHABBA, Homi. “A outra questão – o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo” In: **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010, pp. 115-128.

BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas seguido de o Baixo São Francisco, o rio e o vale**. Maceió: Edufal, 2015.

BRASIL, ADCT **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 05 de outubro de 1988. Disponível em http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/ADC1988.asp Acesso em: 01 jun. 2017.

BRASIL, Constituição Federal. Decreto Federal Nº 4.887 de 20/11/2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, 2013**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm Acesso em: 02 jun. 2018.

CARVALHO, Cícero Péricles de. **Formação histórica de Alagoas**. 4ª Edição, Maceió: Edufal, 2016, pp. 11-22.

CHAGAS, Mário. “Memória Política e Política de Memória”. In ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e Patrimônio. – ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

CHALHOUB, Sidney. "**Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX)**", In: Revista de História Social, n. 19, 2010.

_____. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, pp.17-57.

COHEN, Abner. “Introduction: The lesson of ethnicity”. In: Urban Ethnicity. Abner Cohen (Org.). Tavistock. London, 1974.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ: Núcleo de Antropologia da Política, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. 4ª edição. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional**. 3ª Edição, Maceió: Edufal, 2012.

DUARTE, Abelardo. **Negros Muçulmanos nas Alagoas: os Malês**. Maceió: Caetés, 1958.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: Como a Antropologia estabelece seu objeto**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FANON, Frantz. "O Negro e a Linguagem". In: **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008, pp. 33-52.

FARIAS, Maria Aparecida de. **O romper do silêncio: a trajetória da educação escolar em Arapiraca (AL), de seu povoamento até a década de 1950**. Maceió: Edufal, 2012.

FERNANDES, Saulo Luders. **Itinerários terapêuticos e política pública de saúde em uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas, Brasil**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FRY, Peter. **A Persistência da Raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GHASARIAN, Christian. **Introduction à l'étude de la parenté**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

GLUCKMAN, Max "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna". In. BIANCO, Bela Feldman (Org.). **Antropologia das Sociedades Complexas**. São Paulo: Global, 1987, pp. 227 – 344.

GOLDMAN, Márcio. **Alteridade e Experiência: antropologia e teoria etnográfica**. Etnográfica, Vol. X (1), mayo, 2006, pp. 161-173.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro do Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Índigenas e africanos". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz, GOMES, Flávio dos Santos (org.) **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1ª Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "O Patrimônio como Categoria de Pensamento". In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e Patrimônio. – ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, pp. 25-33.

GUEDES, Zezito. **Arapiraca através do tempo**. Maceió: Gráfica Montergraphy, 1999.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional” In: *Mana* 3 (1), 1997.

LARA, Silvia Hunold. “Do singular ao plural – Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos”. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 81-109.

LEITE, Ilka Boaventura. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. In: **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.

LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica**. Maceió: Edufal, 2011.

_____. **O poder quilombola: a comunidade mocambeira e a organização social quilombola**. Maceió: Edufal, 2007.

_____. **O grande sertão: os currais e boi e os índios de corso**. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2011.

MACEDO, Valdemar de Oliveira. **Raízes e futuros de Arapiraca**. Maceió: Editora Gazeta de Alagoas, 1992.

MALHEIRO, Perdigão. “O último reduto”. In: CARNEIRO, Edison. **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005, pp. 58-60.

MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 11-26.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MAMIGONIAN, Beatriz G. **Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MAUSS, M. “Ensaio sobre a dádiva”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015 p.185-314.

MENEZES, Maria Aparecida de. “Migrações: uma experiência histórica do campesinato do Nordeste”. In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. (org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Volume 2: Estratégias de reprodução social**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, pp. 268-288.

MOERMAN, Michael. “Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?” In: **American Anthropologist**. 57 (5): 1965, pp. 1215-1227.

MURA, Claudia. “De trocos, famílias e conselheiros: elementos de organização social e política” in: “**Todo mistério tem dono!**” **Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013, pp. 47-65.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Tradução de Yara Aun Khoury. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-São Paulo. São Paulo/SP, nº 10, 1993.

NUNES, Patrícia Portela. “Nossa Senhora da Conceição e sua proteção à tapera de preto designada terra da pobreza: instâncias de afirmação de uma territorialidade específica”. In: O’DWYER, Eliane Catarino (Org.). **Processos identitários e produção de etnicidade**. Rio de Janeiro: E-Paper, 2013, pp. 15-52.

O’DWYER, Eliane Catarino. “Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos” In: O’DWYER, Eliane Catarino (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002, pp. 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “**Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia**”. Cadernos do LEME, Campina Grande, 2009, 1 (1): 2-27.

_____. “Uma etnologia dos ‘índios misturado’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, pp. 193-228.

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

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “Um conceito antropológico de identidade”. In: **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1976.

PEREIRA, Eudes Ferreira; CARVALHO, Élide Dias. “Vestígios da escravidão em Anadia: Um estudo a partir de inventários (1870-1882)”. In: MACIEL, Osvaldo (org.). **Pesquisando (n)a Província: Economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)**. Maceió: Q gráfica, 2011, pp. 123-148.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social” in **Estudos Históricos**. Vol. 5. Nº 10. Rio de Janeiro. 1992, pp. 200-212.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora da UNESP, 2011, pp. 85-140.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. “Família escrava”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz, GOMES, Flávio dos Santos (org.) **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1ª Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIOS, Fábio Daniel. “**Memória Coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo**”. In: Intratextos. Rio de Janeiro: 5(1): 1-22, 2013. ISSN 2176-6789.

ROSENTAL, Paul-André. “Construir o ‘macro’ pelo ‘micro’: Fredrik Barth e a ‘microstoria’”. In: Jacques Revel (org.). **Jogos de Escala: a experiência da microanálise**. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SCHNEIDER, David M. **Parentesco americano: uma exposição cultural**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

SCOTT, Russell Parry. Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo”. In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. (org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Volume 2: Estratégias de reprodução social**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, pp. 245-268.

SCOTT, James. **Exploração normal, resistência normal**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 5. Brasília, janeiro/junho, 2011, pp. 217- 242.

SERRANO, C. & WALDMAN, M. **Memória d’África: a temática africana em sala de aula**. São Paulo: Cortez, 2007.

SHERIFF, Robin E. “Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca”. In: MAGGIE, Ivone e BARCELOS, Claudia Rezende. (Ed./org.). **Raça Como Retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 213-244.

SILVA, Israel Medeiros da. & SANTOS, Laurinete Basílio dos. **Comunidade remanescentes quilombolas**. Trabalho de Conclusão de Curso em Geo-História. Arapiraca-AL: Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), 2006.

SILVA, Larissa Wênia Nicácio da. **Histórias da escravidão e comércio de gente em Palmeira dos Índios – AL (1878-1887)**. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Palmeira dos Índios-AL: Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), 2018.

SILVA, José Moisés de Oliveira. **Os Kalankó: Memória da seca e técnicas de convivência com o semiárido no Alto Sertão alagoano**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAL. Maceió, 2018.

SILVA, Alexandra Brabosa da. **Mais além da aldeia: Território e Redes Sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

SIMMEL, Georg. “A natureza sociológica do conflito”. In: Moraes Filho, Evaristo (Org.), **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983, pp. 123-134.

Slenes, Robert W. **Na Senzala Uma Flor - Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava: Brasil Sudeste, século XIX**. 2ª edição. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.

SOUZA, Barbara Oliveira. “Aquilombar-se perspectivas históricas, identitárias e políticas do movimento quilombola brasileiro”. In MOURA, Carlos Alves. (Org.). **Diversidade Cultural Afro-Brasileira. Ensaio e Reflexões**. 1ª ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2012, pp. 149-167.

TEIXEIRA, Luana. **Três visões atuais acerca do conceito de quilombo**. [Mimeo]. Projeto: África em Debate, 2008.

VALLE, Carlos Guilherme do. “Memória, família e cor: tempos de Cunha Velha e de Acauã”. In VALLE, Carlos Guilherme do (Org.). **Etnicidade e Mediação**. São Paulo: Annablume, 2016, pp. 355-395.

VIQUEIRA, Juan Pedro Albán. “Memórias históricas e identidades contrapuestas: el caso de la rebelión de 1712 en Chiapas”. In: **Revista Mundaú**. Nº 1, 2016, pp. 12-37.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WEBER, Max. “Relações Comunitárias Étnicas”. In: **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1991.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste**. São Paulo: Hucitec, Brasília: Editora da UNB, 1995.