

Raízes

Revista de Ciências Sociais e Econômicas

CDD - 330 - CDU -33843 (05) - ISSN 0102 - 552X

Revista de Ciências Sociais e Econômicas
v.34, n.2, jul-dez /2014

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

CENTRO DE HUMANIDADES

Av. Aprígio Veloso, 882

58109-970 - Campina Grande - PB

Fone: (83) 3310-1066 - Fax: (83) 3310-1051 - e-mail: raizes@ch.ufcg.edu.br

www.ufcg.edu.br/~raizes



EQUIPE EDITORIAL

EDITORES

Ramonildes Alves Gomes - rnildes@hotmail.com
Luis Henrique Cunha - luishcunha@uol.com.br

EDITORES ASSISTENTES

Jean-Philippe Tonneau - tonneau@cirad.fr
Lemuel Dourado Guerra - lenksguerra@yahoo.com
Marilda Aparecida de Menezes - marildamenezes@uol.com.br
Roberto de Sousa Miranda

SECRETARIA / NORMATIZAÇÃO

Roberto de Sousa Miranda

CONSELHO EDITORIAL

Afrânio Raul- Garcia (EHSS-CNRS) *Aldenor Gomes da Silva (UFCG)
*Antônio Carcanholo (UFES) *Antônio Gomes da Silva (UFCG)* Bernard
Roux (INRA/Paris)* Bernd R. Rabehl (FU/Berlim) * Delma Pessanha Neves
(UFF) * Emília Pietrafesa de Godoi (UNICAMP) * Eric Sabourin (CIRAD/
FR) *Francisco de Paula Barreto Filho (UFCG) * Gian Mário Giuliani
(UFRJ) * João Otávio Paes de Barros Júnior (UFCG) * Josefa Saete Bar-
bosa Cavalcanti (UFPE) * Lemuel Dourado Guerra Sobrinho (UFCG)
*Leonilde Sérvolo Medeiros (CPDA-UFRJ) * Magnólia Gibson da Silva
(UFCG) * Maria Nazareth Baudel Wanderley (UFPE) *Norma Montalvo de
Soler (UFCG) *Olívio Alberto Teixeira (UFS) *Paolas Cappelim Giuliani
(UFRJ) *Paulo Ortiz Rocha de Aragão (UFCG) *Régina Célia Reys Novais
(UFRJ) *Reinaldo Antônio Carcanholo (UFES) *Robério Ferreira dos
Santos (UFCG) *Rodrigo de Azeredo Grunewald (UFCG) *Sônia Maria
Pessoa Bergamasco (UNICAMP) *Theotônio dos Santos (UFF)

PROJ. GRÁFICO, CAPA E DIAGRAMAÇÃO:

Yasmine Lima

REITOR:

José Edílson Amorim

VICE-REITOR:

Vicemário Simões

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO:

Benemar Alencar de Souza

DIRETORA:

CENTRO DE HUMANIDADES

Luciênio de Macêdo Teixeira

VICE-DIRETOR:

Alarcon Agra o Ó

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

COORDENADORA:

Ronaldo Sarmento de Sales Junior

ENDEREÇO DA REDAÇÃO

Revista Raízes
UFCG - CH
Av. Aprígio Veloso, 882
58109-970 - Campina Grande-PB
Fone: (83) 3310-1066 - Fax: (83) 2101-1066
E-mail: raizes@ch.ufcg.edu.br
www.ufcg.edu.br/~raizes

Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas/Universidade Federal de Campina Grande,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - v.34, n.2, jul-dez /2014 - . -
Campina Grande: UFCG/PPGCS, 1982 - .

v.

Semestral

Resumos em *português*, *abstracts in English*

ISSN 0102-552X ISSN eletrônico 23588705

1. Sociologia - Periódico. 2. Sociologia rural - Periódico.3.Economia - Periódico.I.
Universidade Federal de Campina Grande. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

CDD 330

CDU 338-43 (05)



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

<u>Rodrigo de Azeredo Grünewald, Verena Sevá Nogueira</u> <i>Lições da Tradição: Território, Cultura e Identidade</i>	05
--	----

ARTIGOS DO DOSSIÊ

<u>Emília Pietrafesa de Godoi</u> <i>Territorialidade: Trajetória e Usos do Conceito</i>	08
---	----

<u>Stephen G. Baines</u> <i>Territórios, Territorialização, Territorialidades Indígenas e os Direitos à Terra</i>	17
--	----

<u>Rogério Humberto Zeferino Nascimento</u> <i>Ancestralidade, Trabalho, Terra: Memória e Identidade na Construção Coletiva dos Quilombos de Pedra D'água e de Vaca Morta – PB</i>	26
---	----

<u>Verena Sevá Nogueira</u> <i>Lá é Tudo do Meu Pai: Notas Etnográficas sobre o Território de uma Família Sertaneja</i>	50
--	----

<u>Isis Maria Cunha Lustosa</u> <i>Jenipapo-Kanindé da Lagoa Encantada, Reelaboração Étnica e Território: Transversalidades do Turismo</i>	66
---	----

<u>Rodrigo de Azeredo Grünewald</u> <i>A “Dança da Caça”: Performance e Autenticidade</i>	85
--	----

Sandro Guimarães de Salles

Patrimônio Cultural, Representação e Poder: Desafios à Prática Antropológica 100

Eloi dos Santos Magalhães

“Seguimos Todos no Barquinho”: *Relações Comunitárias e Habitus Religioso*..... 109

Luís Américo Silva Bonfim

Redenções, Expurgações e Outros Casos de Reparações Coletivas Post-Mortem nas Canonizações Populares da América Do Sul 131

APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ: LIÇÕES DA TRADIÇÃO: TERRITÓRIO, CULTURA E IDENTIDADE

LESSONS OF TRADITION: TERRITORY, CULTURE, AND IDENTITY

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD¹, VERENA SEVÁ NOGUEIRA²

A noção de tradição ganha vulto a partir do Iluminismo, movimento este que, enfatizando a força da razão, valorizava o intelecto, o desenvolvimento da ciência, que, desencantando o mundo, assentou o concreto no qual o capitalismo, enfim, se assentou. A partir de tal contexto, a modernidade estabeleceu o tradicional como seu inimigo, como algo relativo ao atraso. Coube, no âmbito das ciências sociais, privilegiadamente aos antropólogos lidar com a cultura desse universo tradicional, com seus ritos performáticos, seu conjunto de bens culturais, suas religiosidades, seus modos de organização social, suas formas de expressão artística e cultural (simbólicas, enfim), suas territorialidades e sobre como muitas dessas sociedades, ou mesmo pequenas comunidades, são afetadas por frentes de expansão da sociedade capitalista, entre elas, por exemplo, contemporâneos encontros interculturais, muitos dos quais promovidos pelo turismo.

Mas essa oposição entre tradicional e moderno não nos parece ter valor heurístico convincente enquanto tais termos forem instrumentalizados como polos contraditórios sem se levar em consideração que são duas faces complementares de um mesmo universo. Foi assim que, a partir das contradições do capitalismo e da modernidade, o tradicional foi, de várias formas, resgatado positivamente. No Brasil pós-constituição de 1988 se reconhece o pluralismo étnico e cultural e, com isso, novos sujeitos de direito: que são os povos e as comunidades tradicionais, que convivem lado a lado ou entrelaçadas ao moderno. Em tal contexto, cada qual, tradição e modernidade, se influenciam mutuamente, com criativas formas pós-coloniais e/ou pós-modernas de recriação do tradicional. Trata-se de segmentos culturais (e algumas vezes até de sociedades inteiras) que se recriam e se reinventam a partir do rótulo de tradicional, o qual tem grande poder de mobilização.

Não só no meio rural, também nas cidades assiste-se a permanência e muitas vezes o revigoramento de elementos culturais populares tidos como tradicionais em termos artísticos, religiosos, entre outros, que deixam claro a diversidade sociocultural característica da presença de tradições no âmbito de sociedades modernas, que contam inclusive com políticas públicas para seu resguardo.

Em agosto de 2013, foi criado o Laboratório de Estudo sobre Tradições (LETRA) no âmbito do PPGCS-UACS-UFMG, com o intuito de reunir pesquisadores e estudantes de várias universidades brasileiras com interesses acadêmicos diversificados, mas que podem se inserir no amplo tema da Tradição. Vale ressaltar que o que unifica tais pesquisadores num tal grupo de pesquisa é menos uma definição de tradição (e acredito que os próprios membros do laboratório possam ter noções um tanto distintas do que seja tradição), pois o potencial deste termo - tradição - que nos aglutina em um laboratório parece vir menos de sua definição ou do próprio conceito, e mui-

1 Professor Associado de Antropologia (PPGCS/UFMG)

2 Professora Adjunta de Ciências Sociais (UFMG)

to mais do seu poder de adjetivação. Ou seja, parece que estamos mais interessados no tradicional do que na tradição em si.

Para colocar em contato seus pesquisadores, o LETRA organizou seu primeiro seminário - intitulado Lições da Tradição: território, cultura e identidade - em junho de 2014, contando com uma conferência e seis mesas-redondas relativas às seis linhas de pesquisa do laboratório, quais sejam: povos e comunidades tradicionais; saberes tradicionais e processos de patrimonialização; territórios tradicionais, tradições e religiosidades populares; tradições e turismo; tradições, performance e autenticidade.

O presente dossiê é fruto desse seminário. Aqui se publicam o artigo referente à conferência de abertura do seminário – proferida pela Professora Dra. Emília Pietrafesa de Godoi – e outros textos referentes a exposições orais realizadas nas mesas-redondas. Nem todas as palestras estão aqui registradas em formato de artigos, bem como a ordem de apresentação dos mesmos neste dossiê não corresponde à ordem de exposição nas mesas-redondas.

Para este dossiê reorganizamos a ordem de apresentação dos trabalhos não mais por linhas de pesquisa e nem obedecendo à ordem de apresentação nas mesas, mas, partindo da conferência de abertura do seminário, passamos a considerar temas mais afins a esta e seguir descortinando paulatinamente as diversas abordagens sobre o mote da tradição (ou do tradicional) que aqui se fazem presentes.

Partimos assim, primeiramente, do texto de Emília Pietrafesa de Godoi que discute os diversos sentidos e usos do conceito de territorialidade, e de noções correlatas como território, desterritorialização e reterritorialização. Um conceito que nasce no campo da etologia e da geografia, especialmente nos estudos acerca da territorialidade animal, e que atualmente é caro a vários campos de conhecimento das Ciências Humanas em geral. A autora nos remete a duas abordagens conceituais de territorialidade, através das quais demonstra que, para além da dimensão de poder, devemos atentar para sua dimensão identitária. Por fim, defende que a territorialidade não é um conceito autoexplicativo, nem autoevidente, devendo ser compreendido como uma construção social.

No campo que entremeia as temáticas territoriais e étnicas, o artigo de Stephen Baines investiga a noção de territórios indígenas e sua ressignificação nas novas configurações sociais, econômicas e políticas brasileiras. Após uma discussão conceitual sobre territorialidade indígena, Baines apresenta um panorama geral da situação das terras indígenas no Brasil, passando em seguida à análise do Decreto n.º 1.775/8/1996 - que vem a pautar os processos administrativos de regularização de terras indígenas. Por fim, o texto aborda um processo territorial específico, qual seja: a Implantação do Programa Waimiri-Atroari, por meio do qual nos sinaliza a enorme distância entre os direitos territoriais indígenas reconhecidos e sua efetivação.

Na sequência encontra-se o texto de Rogério Nascimento, que se propõe a uma discussão sobre memória e identidade étnica na construção coletiva de dois quilombos na Paraíba: Vaca Morta e Pedra d'Água. O ponto de partida da análise apresentada resultou da participação do autor na produção de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) dessas duas terras quilombolas. O autor apresenta o resultado de uma análise comparativa, que procura distinguir os processos histórico-social e político-econômico de formação desses dois quilombos, tomando como elementos balizadores a ancestralidade, o trabalho e a terra.

Ainda dentro da temática territorial, o texto de Verena Sevá Nogueira nos leva a Martim: uma terra camponesa conformada por uma articulação de um sistema de propriedade privada da terra com um sistema de uso comum, e indiviso, partilhado por uma parentela. Nomeada como “a terra do pai”, do chefe da parentela, a Martim é o território de uma família camponesa que se divide entre membros que seguem nela vivendo e os que empreendem deslocamentos migratórios para outras regiões do país, devendo ser compreendida como mais que um espaço físico, mas como um lugar de pertencimento e de agregação familiar.

Outro momento deste dossiê situa um debate sobre turismo étnico-indígena em termos de territorialidade e também de reelaboração étnica e autenticidade. Isis Lustosa apresenta pesquisa sobre o turismo em uma Terra Indígena (TI) abrangida na rede resistência de povos e comunidades tradicionais do Ceará. Nesse artigo a autora analisa a situação dos Jenipapo-Kanindé da Aldeia Lagoa Encantada, que, embora ainda não tenham sua TI homologada, vêm afirmando sua identidade indígena fortalecida pela implantação de um projeto de turismo comunitário na aldeia, em oposição a projetos de turismo global verificados ao longo do litoral cearense.

Já partindo de um estudo etnográfico acerca da “dança da caça” performatizada pelos Pataxós de Barra Velha, na Bahia, Rodrigo Grünewald propõe-se a uma discussão sobre os temas da performance e da autenticidade cultural em contextos de etnicidade e resgate cultural indígena.

Ainda em diálogo com o tópico da autenticidade cultural, porém numa guinada para o amplo tema do patrimônio cultural, Sandro Guimarães de Salles analisa diferentes momentos das políticas de patrimônio no Brasil e a atuação dos antropólogos nesse campo. O autor propõe alguns desafios teórico-antropológicos para as pesquisas que envolvem processos de patrimonialização, especialmente no contexto do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), uma vez considerando o alargamento do conceito de patrimônio cultural.

Fechando este dossiê, os textos de Eloi Magalhães e de Luís Américo Bonfim abordam o tema das religiosidades populares. O artigo de Magalhães analisa a fundação da “Capelinha de São Francisco”, em Rio Branco (AC), pelo “líder carismático” Daniel Pereira de Mattos, e sua posterior institucionalização como “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”. O autor procura mostrar a relação entre a expressão de um tipo de comunalização religiosa e a conformação de um *habitus* religioso, ordenado por relações associativas institucionalizadas e por práticas devocionais particulares, com o uso ritual da ayahuasca.

Em pesquisa mais ampla sobre o tema das religiosidades populares, Luís Américo Bonfim nos apresenta uma análise de alguns casos de devoções não canônicas no Brasil, Argentina, Chile e Venezuela, a partir dos quais procura delinear os requisitos para a consagração dos santos populares, especialmente através da compreensão de diversos mecanismos de reparação *post-mortem*. Aponta o autor para a matriz religiosa católica como modelo de produção de crenças e práticas livremente interpretadas pelas populações, com decisivo impacto para a formação da moral sul-americana.

É por esse caminho, enfim, que este número de Raízes convida os leitores a reflexões sobre variados aspectos tradicionais de segmentos sociais brasileiros (e sul-americanos) em distintos contextos e a partir de fios condutores igualmente diversificados.

Boa leitura a todos.

Os organizadores.

TERRITORIALIDADE: TRAJETÓRIA E USOS DO CONCEITO¹

Emília Pietrafesa de Godoi

RESUMO

Como exposto no próprio título, esta conferência propõe examinar os vários sentidos e usos conferidos ao conceito de territorialidade em diversos campos do conhecimento e, em especial, na Antropologia. Discute também outras noções a ele correlatas, como território, desterritorialização e reterritorialização.

Palavras-chave: Territorialidade; Território; Populações Tradicionais.

TERRITORIALITY: TRAJECTORY AND USES OF THE CONCEPT

ABSTRACT

As expressed in its title, this conference proposes to examine the various meanings and uses given to the concept of territoriality in different fields of knowledge, especially in Anthropology. It also discusses other notions related to it, such as territory, deterritorialization and reterritorialization.

Keywords: Territoriality; Territory; Traditional Populations.

Doutora em Antropologia. Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: emilia.pietrafesa@gmail.com.

¹ Conferência proferida na abertura do I Seminário do Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA), na Universidade Federal de Campina Grande, em 03 de junho de 2014.

Quando recebi o convite do professor Rodrigo Gr̃unewald e da professora Verena Seṽa Nogueira para a Confer̃ncia de abertura do I Semiñrio do Laborat̃rio de Estudos sobre Tradiçõs, pensei que seria importante trazer um debate que confrontasse os ṽrios usos que t̃m sido feitos de um conceito que de algum modo vai atravessar as ṽrias discussõs dos pr̃ximos dias. Um conceito que tem se mostrado bom para pensar diversas situaçõs etnogr̃ficas, a despeito de ño ter se originado no nosso campo de conhecimento, a antropologia, tampouco nas áreas pr̃ximas, como a sociologia e a hist̃ria, para citar apenas duas. O que vou me esforçar para fazer aqui é mostrar a trajetória e os principais usos que t̃m sido feitos do conceito de territorialidade. Também estou considerando que nos pr̃ximos dias os debates ser̃o ancorados em situaçõs empíricas. A partir dessa expectativa, me comprometi a trazer questõs teóricas ainda que mencione, vez por outra, situaçõs empíricas.

O debate em torno da territorialidade é caro a ṽrios campos de conhecimento das Ciências Humanas, em geral, e Sociais, em particular – Antropologia, Geografia, Ciência Política, Sociologia, Economia e Hist̃ria -, mas ño só a eles. Inicialmente, a discussã mais densa sobre a questã deu-se em uma área do conhecimento externa às Ciências Humanas, a Etologia, referente aos estudos comparados do comportamento dos animais e sua acomodaçã às condiçõs do ambiente. E muitos dos primeiros debates conceituais que surgiram no âmbito das Ciências Humanas, especialmente na Geografia, foram fortemente influenciados pelos estudos da territorialidade animal, como vemos nas discussõs sobre a “natureza territorial” do homem em Malmberg (Malmberg,

T. Human Territoriality: survey of behavioural territorialities in man with preliminary analysis and discussions of meaning. Haia, Mouton, 1980) ou como se vê de forma exacerbada em Robert Ardrey (The territorial imperative: a personal inquiry into animal origins of property and nations. New York, Kadansha America, 1997 [1966]), que sustentava a existêcia de uma “compulsã interior em seres animados”, incluindo aí a esp̃cie humana, de “possuir e defender” uma porçã do espaço, chamando a isso de “imperativo territorial”, expressã que dá nome ao seu livro. Pode-se dizer que a extensã das teses sobre “territorialidade animal” à “territorialidade humana” estã superada, apesar dos ecos que voltam, vez por outra, mas jamais com força. Certamente, a polissemia do termo, assim como de outros a ele associados, como território, territorializaçã, desterritorializaçã e reterritorializaçã, pode ser atribuída, em grande medida, à importãcia do tema para diversas áreas disciplinares com distintos enfoques e interesses de pesquisa.

Além da mencionada polissemia, há um atributo da territorialidade que precisa ser enfatizado. Ela é plural, uma vez que se reporta, como propomos, a processos de construçã de territórios, isto é, de apropriaçã, controle, usos e atribuiçã de significados – ño necessariamente nessa ordem - sobre uma parcela do espaço que é transformada em território. Mais justo é, portanto, falar em Territorialidades. Dessa concepçã já se depreende um aspecto importante, também enfatizado por ṽrios estudiosos: o território ño diz respeito somente à materialidade do espaço, pois ño há território exterior a relaçõs sociais (ideia presente também em Haesbaert, Rogério, 2009 [2004]. Diria ainda que o território toma forma ño só por meio da ins-

crição no espaço físico, mas nas narrativas, pois ele também é organizado discursivamente, sobretudo, quando se trata de territórios de povos para os quais a tradição oral ancorada na memória social tem peso importante, como os estudados por nós, antropólogos.

Territorialidades, como processos de construção de territórios, recobrem, pois, ao menos dois conteúdos diferentes: de um lado, a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, e, de outro lado, os princípios de organização – a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos. Quando falamos na territorialidade enquanto processo de construção de um território, o aspecto processual merece destaque, pois confere ao território um caráter plástico, isto é, em permanente conformação; não se refere, pois, a uma construção definitivamente acabada. Concebendo assim o território, estamos longe de concepções que o compreendem como sinônimo de espaço ou espacialidade, ou como simplesmente “fonte de recursos” disputados ou, ainda, de elementar “apropriação da natureza”, crítica também feita por Haesbaert no livro já citado (2009 [2004]). Esse mesmo autor lembra que territorialidade é “muitas vezes concebida em um sentido estrito como a dimensão simbólica do território”. Eu me contraponho a essa ideia – na Antropologia, o conceito de territorialidade recobre as dimensões sociais, simbólicas e físicas e seu caráter é processual; mas, como geógrafo, o autor encontra aí parte da explicação do porque esse é um conceito caro à Antropologia e acrescenta que quando a Geografia, especialmente a Cultural,

trata das dimensões cultural e simbólica, ela vai se valer, em geral, dos conceitos de lugar e de paisagem, que conjugam o componente físico e as dimensões simbólicas e sociais. Podemos dizer que, em uma acepção bastante difundida, a paisagem carrega tanto a leitura imediata do lugar praticado e ao qual se atribui significação, quanto as suas possibilidades, pois ela se caracteriza, principalmente, pelas representações sobre o lugar.

Pelo que vem sendo dito já se pode perceber que no debate sobre territorialidades é impossível contornar uma discussão sobre território. E, nesse debate, constata-se que o entendimento mais difundido, uma vez superada a concepção, digamos, instintual e naturalizante mencionada logo no início da minha fala, é aquele que se refere às relações jurídico-políticas, em que o território é visto como um espaço delimitado e controlado no qual se exerce um determinado poder, quase sempre relacionado ao poder do Estado. Cabe dizer que na Antropologia, um de seus primeiros expoentes, Lewis Morgan, já lançava mão da noção de território em seu livro *Ancient Society*, publicado pela primeira vez em 1877, na distinção que fazia entre as formas de governo – *societas*, baseada nos grupos de parentesco, e *civitas*, baseada no território e na propriedade. De fato, a dimensão política e as relações de poder são muito importantes na compreensão de territorialidades específicas e, por consequência, do território. A questão é qual concepção de poder e de política. Já autores como Claude Raffestin (1993 [1980] e 1988) e Robert Sack (1986), que concebem o território dentro dessa chave, não restringem a dimensão política ao papel dos Estados, nem ignoram a interseção com as dimensões econômica e cultural das socieda-

des (Haesbaert, 2009 [2004]); entendem as relações de poder como imanentes às várias dimensões da vida social. É, no entanto, a assimilação da dimensão política às dimensões jurídica e estatal, e acrescentaria administrativa, que leva grande parte do pensamento social a associar diretamente a noção de território às práticas territoriais dos Estados-nação.

De fato, os Estados-nação surgem promovendo uma “territorialização” no sentido de controle do acesso a uma área geográfica e de classificação das pessoas conforme seu lugar de nascimento; e não exageramos dizendo que a existência “legal” dos indivíduos passa a depender de sua “condição territorial nacional” como disse Paul Little (2002). Vale mencionar que os Estados coloniais com suas práticas territoriais também promoviam processos de territorialização, separando e classificando segmentos da população em áreas geográficas delimitadas – com um exemplo conhecido por todos, podemos lembrar os aldeamentos indígenas associados a missões religiosas no Brasil, já na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII. O que ocorre é que o ordenamento social e físico-espacial que se impõe com o surgimento dos Estados-nação vai se converter em forma hegemônica tornando invisíveis e deslegitimando várias das distintas formas de territorialidade costumeiramente constituídas, isto é, pautadas por práticas consuetudinárias que incorporam dimensões simbólicas e identitárias e cujas expressões não se encontram em leis ou títulos, mas na memória coletiva que confere profundidade temporal ao território (Little, 2002). Quando falamos em não reconhecimento de múltiplas territorialidades e da deslegitimação delas por parte do Estado, isso implica em não reconhecimento de direitos

sobre um espaço de vida e trabalho, produzindo o que muitos autores qualificam como processos de desterritorialização. Podemos pensar concretamente em várias situações de deslocamentos compulsórios promovidos, por exemplo, por grandes projetos desenvolvimentistas, como as hidrelétricas, por grandes empresas de extração de minérios, por frentes de expansão, pelo avanço de grandes plantações monocultoras e ainda pela criação de áreas de preservação ambiental, nos casos em que a “ideologia preservacionista” entra em colisão com a possibilidade da presença humana nessas áreas.

Pelo exposto até aqui, alguns aspectos devem ficar muito claros. Constata-se, primeiramente, que a territorialidade ou territorialidades não é algo que se possa entender sem estudar processos, isto é, é preciso ser contextualizada em relação ao momento histórico em questão, ao contexto físico onde ocorre e aos atores sociais envolvidos. Nesse sentido, tomar a territorialidade como objeto de estudo é investigar processos. Outro ponto importante é o sentido que estamos conferindo à desterritorialização e aqui ela está sendo pensada como estando relacionada a processos de exclusão e apropriação em relação a grupos, populações e povos impossibilitados de construir e de exercer efetivo controle sobre seus espaços de vida e trabalho, isto é, seus territórios, e não no sentido que comumente se encontra em estudos sociológicos que associam desterritorialização ao mundo globalizado vinculando-a a mobilidade e desenraizamento. Ainda um outro ponto decorrente do exposto acima é que, por entender a territorialidade como aspecto componente da vida social de qualquer grupamento humano, ela é melhor pensada em termos de apropriação de uma porção de espaço, no sentido conferi-

do por Lefebvre (2000 [1974]), e como ato de atribuição de significação, isto é, ela diz respeito a um espaço “ocupado por símbolos”. Nesse entendimento, a apropriação se distingue da propriedade, sobretudo, por esta última implicar no *usus*, *fructus* e *abusus* definido pela possibilidade de alienação através do mercado, que nem sempre é o caso da apropriação. Ainda sob esse aspecto podemos dizer que se a noção de territorialidade pode nos ajudar a compreender a “questão fundiária”, posto que também se refere à terra e seus usos, não se reduz a ela. A dimensão sociológica e, claro, simbólica, escapa ao entendimento da territorialidade, próprio do Estado, como sendo apenas uma “questão fundiária”. Esse fato explica por que o Estado-nação tem dificuldades em reconhecer territorialidades existentes no seu interior construídas e regidas por outras lógicas que não a propriedade individual, mas pela lógica do pertencimento e do parentesco, por exemplo. Reveladoras dessas outras lógicas são as expressões que ouvimos muitas vezes em nossas pesquisas realizadas em contextos rurais de pressão sobre o território no Nordeste brasileiro, como: “estão desabitando a família” (ao invés de dizer que estão desabitando um lugar, uma terra) para falar do deslocamento das pessoas, ou “estão perseguindo as terras” (e não perseguindo pessoas) para falar de processos eminentes de expropriação; são situações em que pessoas e espaço de vida não são dissociáveis e falar de um é falar de outro. Aí está expresso o sentimento forte de pertencimento a um lugar e a uma rede de parentes. Seja, pois, entre grupos indígenas como entre vários segmentos do campesinato, é o parentesco uma das formas mais correntes de se estabelecer direitos de acesso a terras e outros recursos; é o que atesta a etnolo-

gia indígena, mas também os estudos africanos e vários estudos de campesinato.

Contemporaneamente, o confronto entre distintas territorialidades expresso, dentre outras maneiras, pelas pressões sobre o território de populações que pautam a construção de seus espaços de vida por lógicas distintas da hegemônica, como explicado agora há pouco, levou à organização dessas populações, com o apoio de mediadores como organizações não governamentais, igrejas e sindicatos forçando o Estado a reconhecer dentro do seu marco legal a existência de territorialidades específicas. Creio que a expressão “territorialidades específicas” foi cunhada por Alfredo Wagner Berno de Almeida. Isso aconteceu em diversos contextos nacionais, com expressões eloquentes entre as últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI de reconhecimento de direitos territoriais coletivos de populações afro-descendentes. No caso do Brasil, com a Constituição de 1988, o reconhecimento de territorialidades específicas foi fortalecido, como no caso das terras indígenas, ou formalizado, como no caso das terras de comunidades negras, remanescentes de quilombos, através de dispositivos constitucionais (Artigo 68, das Disposições Transitórias da Constituição Brasileira). Mas cabe lembrar aqui os casos de reconhecimento de direitos territoriais específicos de populações afro-descendentes, além do Brasil com comunidades remanescentes de Quilombos, da Colômbia e do Equador, com as reformas constitucionais em 1991 e 1998, respectivamente com os Palenques ou Cimarrones, mais ou menos correspondentes às comunidades remanescentes de quilombos do Brasil, e ainda em Honduras, Nicarágua e Guatemala com os Garifunas e os Creoles.

Com o que venho dizendo, pode se constatar que os processos de desterritorialização são múltiplos e nada recentes. Mas a despeito disto, o próprio termo e seu uso são relativamente recentes e a sua disseminação nas diversas áreas das ciências sociais ganha força com a chamada “crise do Estado-nação”, com a dita “fragilização das bases territoriais na construção de identidades culturais” como diria Haesbaert (2009 [2004]). Como uma maneira de pensar de modo a não vulgarizar a identificação da mobilidade de segmentos da população com processos de desterritorialização, valem a pena algumas considerações, sobretudo, de ordem metodológica, que cabem para diversas áreas de conhecimento das ciências sociais. Mesmo que se tomem como unidade de observação pequenas unidades espaciais, se o foco forem as ações e interações entre pessoas, constatar-se-á, por um lado, que esses espaços não são totalidades homogêneas e atemporais e, por outro, que as pessoas em geral estão em fluxo entre aldeias, entre sítios, entre o campo e a cidade, entre cidades, entre países. Muitas vezes a própria reprodução de grupos domésticos e residenciais, que até podem coincidir com unidades territoriais, exige que alguns de seus membros migrem, sem com isso significar perda do território; ao contrário, suas vidas passam a ser multilocais e seus territórios de vida e de trabalho descontínuos (Sahlins, 1997a e b). Esse entendimento se aproxima da noção de território-rede e de multiterritorialidade, ainda conforme Haesbaert (2009 [2004]), e não se confunde com desterritorialização, como um olhar apressado poderia entender. A ideia de território-rede parece-nos interessante, já o que o geógrafo qualifica como mutiterritorialidade parece-nos muito mais a conformação de uma ter-

ritorialidade contemporânea com a intensificação da mobilidade de grupos e pessoas, que são multissituadas. Essa mobilidade, além de ser estratégica para a reprodução dos grupos que vivem, por exemplo, em uma terra escassa, é ao mesmo tempo estrutural e acompanha todo o processo de transformação da sociedade. Uma consequência desse ponto de vista é a percepção do “sentido relacional do território” que diverge de uma leitura de espaço como enraizamento e estabilidade. Dito isso, é necessário reconhecer que o mundo contemporâneo assiste a uma intensificação dos movimentos, dos fluxos de pessoas e bens, materiais e imateriais, mas há que se reconhecer também que esse fenômeno não se dá de maneira igual por toda parte. Há situações, como as mencionadas acima – de populações indígenas e quilombolas – em que o lugar segue sendo central para a organização social e a construção identitária. Nesses casos, lugar e pertencimento se recobrem; mas é bom enfatizar que o território, antes de se exprimir por uma ligação a um lugar particular, é uma relação entre pessoas e se refere à organização do espaço carregada de história. Há ainda situações em que a “perda do lugar” com a expropriação de terras, por exemplo, pode dissolver os laços territoriais, sem significar que uma base territorial perdeu importância, veja-se o movimento dos trabalhadores rurais sem-terra no Brasil. São situações em que as pessoas partem para a conquista de novos territórios e, nesse caso, as redes – de mediadores, aliados, parentes e amigos – são, claramente, importantes: são elas que vão possibilitar reterritorializações. Pensadas assim as redes são produtoras de novas territorialidades. Ao pensarmos que o território não pode ser compreendido fora das relações sociais, constataremos logo que, em al-

guma medida, as redes de relações organizam qualquer território, e aqui estamos nos referindo à possibilidade de acessar diversos territórios através de deslocamentos físicos.

Do exposto logo acima, retomemos duas ideias. Primeiramente, a de territórios descontínuos de vida e trabalho, como dissemos inspirados em Sahlins (1997a e b), e que se aproxima da noção de territórios-redes, conforme tratada por Haesbaert (2009 [2004]), posto que se refere a territórios conectados pelas relações tecidas entre eles; pode-se dizer que a mobilidade nesse caso é estruturante da relação tecida com e no espaço. A outra ideia que gostaríamos de reter é a de que processos de desterritorialização enquanto “perda do lugar” levam a reterritorializações e não necessariamente à perda da importância do território.

Diferentemente do que vem sendo dito fazendo referências a deslocamentos físicos e à base territorial física, vale a pena mencionar, ainda que seja somente à guisa de registro e para indicar a amplitude dos usos da noção de territorialidade, que há discussões recentes entre estudiosos das redes argumentando que novas experiências espaço-temporais nos permitem acessar diferentes territorialidades através de deslocamentos virtuais pelo ciberespaço. Penso que isso talvez seja alargar demais o conceito, que implica em relações sociais com alguma densidade e em um investimento material e simbólico nos lugares. Mas, disso tudo se depreende que “territorializar-se” é um processo que se dá e pode ser pensado em diferentes escalas. Portanto, “territorializar-se” para um grupo indígena, uma comunidade de remanescentes de quilombos, ou trabalhadores rurais em deslocamento entre o sítio, o bairro, a fazenda e as cidades, envolve distintos pro-

cessos e significados. E aí está o desafio para o trabalho científico das várias áreas de conhecimento que se valem da noção de territorialidade, e penso especialmente na Antropologia: investigar processos por meio dos quais grupos e pessoas acessam, apropriam, usam, controlam e atribuem significados a parcelas do espaço, transformando-as em território. O território é, portanto, um produto histórico. Assim, para que as Ciências Humanas e Sociais possam construir um conhecimento sobre a territorialidade humana, os processos devem ser descritos e analisados considerando que eles envolvem dimensões materiais e simbólicas da vida social.

Por fim, gostaríamos de retomar algumas dimensões da territorialidade que talvez tenham ficado um pouco difusas até aqui, contrapondo duas perspectivas: a de um geógrafo, Robert Sack em *Human territoriality*, que ressalta a territorialidade como uma estratégia (de um indivíduo ou de um grupo) para estabelecer diferentes graus de acesso a pessoas, coisas e relações em uma determinada área, portanto, de exercer controle sobre pessoas, fenômenos e relações; e uma outra perspectiva encontrada entre vários antropólogos (citaremos um, já que citamos um geógrafo, Little, 2002) que enfatiza a territorialidade como um “esforço coletivo de um grupo social” – não um esforço de indivíduos – e não só no sentido de “ocupar, usar, controlar”, mas também de “se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico”, que é assim constituído como seu território. Penso que a dimensão do poder (como estratégia de acesso e controle sobre pessoas, recursos e relações) presente na primeira perspectiva e que percebemos mesmo em contextos bem locais (aqui não estou me referindo ao Estado e seus agentes), é uma

contribuição importante e a dimensão identitária, trazida pela segunda perspectiva, é também um aspecto incontornável nos debates sobre territorialidades.

Com tudo o que foi dito, pode se constatar que territorialidade/territorialidades não é um conceito autoexplicativo, nem evidente; é, pois, necessário esclarecer o que se está querendo significar com o seu uso – assim como com o uso das noções a ele correlatas – para que a sua capacidade heurística seja posta a serviço da pesquisa e nos ajude a construir o conhecimento em nossa área de atuação.

Espero, por fim, que esta minha fala mais do que esclarecer um conceito, possa fomentar o debate em torno dele, e que possa ajudar a pensar situações concretas de pesquisa.

Trabalho recebido em 05/10/2013

Aprovado para publicação em 03/04/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Alfredo W. B. Terras de quilombo, terras indígenas, ‘babaçuais livres’, ‘castanhais do povo’, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: UFAM, 2008 [2006].

Ardrey, Robert. The territorial imperative: a personal inquiry into animal origins of property and nations. New York: Kadansha America, Inc., 1997 [1966].

Casimir, Micheal J. e Rao A. (orgs). Mobility and territoriality: social and spatial boundaries

among foragers, fishers, pastoralists and peripatetics. New York: Berg., 1992.

Haesbaert, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009 [2004].

Lefbvre, Henri. La production de l’espace. Paris : Anthropos, coll. Ethnosociologie, 2000 [1974].

Little, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil : por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, Série Antropologia no. 322, 2002.

Malmberg, T. Human Territoriality: survey of behavioural territorialities in man with preliminary analysis and discussions of meaning. Haia: Mouton, 1980.

Massey, Doreen. “Um sentido global do lugar”. In: Arantes, A. A. (org), O espaço da diferença. Campinas: Papirus, 2000 [1991]

_____. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

Oliveira Filho, João Pacheco (org.). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

Raffestin, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993 [1980].

_____. “Repères pour une théorie de la territorialité humaine”. In: Dupuy, G. (org). *Réseaux Territoriaux*. Caen: Paradigme, 1988.

Sack, Robert. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Sahlins, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana* 3 (1), Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, p. 41-73, e (2), p. 103-150, 1997a.

Sahlins, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana* 3 (2), Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, p. 103-150, 1997b.

Santos, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

Santos, M. et al. (orgs.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994.

TERRITÓRIOS, TERRITORIALIZAÇÃO, TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E OS DIREITOS À TERRA¹

Stephen G. Baines

RESUMO

Examina-se a noção de territórios indígenas e a sua ressignificação nas novas configurações sociais, econômicas e políticas. Os povos indígenas são reconhecidos na Constituição Federal de 1988 como povos originários do Brasil, fazendo que seu direito a uma terra determinada independe de reconhecimento formal. Apresenta-se o processo administrativo de regularização de terras indígenas segundo o Decreto nº 1.775/8/1996, ressaltando-se a enorme distância entre os direitos reconhecidos e sua efetivação. Abordam-se os impactos de novas políticas governamentais que favorecem o desenvolvimento econômico e o indigenismo empresarial, e os recentes ataques aos direitos indígenas, em especial os direitos territoriais, de parte da bancada ruralista no Congresso Nacional, e a internacionalização do movimento indígena.

Palavras-chave: Territórios Indígenas; Territorialização; Indigenismo Empresarial.

INDIGENOUS TERRITORIES, TERRITORIALIZATION, TERRITORIALITIES AND LAND RIGHTS

ABSTRACT

This article examines the notion of indigenous territories and their re-signification in the new social, economic and political settings. Indigenous peoples are recognized in the Brazilian Constitution of 1988 as the original inhabitants of Brazil, making their rights to a particular land to be independent of the process of formal recognition. The administrative process for regularization of indigenous lands is outlined according to Decree 1,775/8/1996, and the enormous gap between recognized rights and their enforcement. It addresses the impact of new government policies that favour economic development and entrepreneurial indigenism, and the recent attacks on indigenous rights, especially land rights, by part of the agro-business lobby in the National Congress, and the internationalization of the indigenous movement.

Keywords: Indigenous Territories; Territorial; Business Indigenization.

Doutor em Antropologia. Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. E-mail: stephengbaines@gmail.com.

¹ Uma versão deste trabalho foi apresentada no I Seminário do Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA), Lições da Tradição: território cultura e identidade, Mesa Redonda 4: Territorialidades em Diálogo, realizado na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), 03 a 05 de junho de 2014.

INTRODUÇÃO

As diversas formas de territorialidade indígena resultam do esforço coletivo de uma sociedade indígena para ocupar, usar, controlar e se identificar com seu ambiente, transformando-o em seu “território”. Gallois distingue o conceito jurídico de terra indígena do conceito geográfico de território indígena:

A diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. A noção de ‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (2004, p. 39).

A noção de terra indígena se torna relevante para os povos indígenas no contexto das suas relações com a sociedade nacional e a demarcação e homologação de uma terra frente ao avanço da sociedade nacional sobre seu território.

Partindo de uma perspectiva histórica, Little (2002, p. 3 *apud* Casimir 1992) define a territorialidade como:

(...) uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos.

As sociedades indígenas se relacionavam com seus territórios tradicionais por meio das

suas cosmografias e, com a ocupação colonial e neocolonial do Brasil, expulsas desses territórios, foram obrigadas a se reorganizar socialmente, no que Oliveira (2004) chama o processo de “territorialização”, noção fundamental para abordar os processos de ressignificação dos territórios indígenas.

Oliveira chama a atenção para,

a diferença entre territorialização (um processo social deflagrado pela instância política) e ‘territorialidade’ (um estado ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses (Raffestin, Barel) que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente [...] (Oliveira, 2004, p. 24).

O enfoque político deste autor representa um avanço teórico no sentido de ressaltar a historicidade do contato entre povos indígenas e a sociedade nacional que afeta a sociedade indígena de forma total. Oliveira (2004, p. 22) também afirma que “(...) ‘a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais’”. Este autor define a noção de territorialização como

um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a ree-

laboração da cultura e da relação com o passado. (2004, p. 22).

O que Oliveira chama de

processo de territorialização é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] no Brasil as ‘comunidades indígenas’ — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (2004, p. 24).

Após ter abordado brevemente as noções de território indígena, terra indígena e territorialização, passamos a apresentar um resumo sobre a situação das terras indígenas no Brasil.

1. PANORAMA DA SITUAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

O Brasil tem uma população indígena de 896.917 conforme o Censo Nacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, dos quais 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais. A população total do Brasil foi estimada pelo IBGE em 201.032.714, em 1 julho de 2013, a população indígena constituiu aproximadamente 0,47% da população total do país, dividida em mais de 240 povos indígena distintos. A Constituição Federal do Brasil de 1988 e o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) regulamentam os direitos indígenas enquanto o novo Estatuto das Sociedades Indígenas, instituído pelo Projeto de Lei

n. 2.057/1991, continua paralisado, há mais de 23 anos, na Câmara dos Deputados.

Conforme a Constituição Federal de 1988, Artigo 231, 1º: Terras indígenas são terras:

por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (Brasil, 2007).

A extensão territorial do Brasil é de 851.196.500 hectares e as terras indígenas somam “693 áreas”², ocupando uma extensão total de 113.185.694 hectares ou 13,3% das terras do país. Na Amazônia Legal há 422 terras indígenas (TIs) somando 111.401.207 hectares, representando 22,25% do território amazônico e 98,42% da extensão de todas as TIs do país. Segundo o Instituto Socioambiental os 1,58% restante das TIs localizam-se no Nordeste, Sudeste, Sul e estado do Mato Grosso do Sul. A região Nordeste do Brasil é uma das regiões de antiga colonização, densamente povoada que tem terras indígenas de extensão extremamente reduzida, onde a questão fundiária se constitui o cerne da luta política atual dos povos indígenas onde suas terras estão ameaçadas pelo avanço de projetos desenvolvimentistas turísticos, agroindustriais, pecuários, portuários e industriais, e pela expansão urbana.

Frisa Oliveira que, diferente da Amazônia, onde se concentram 98,42% da extensão das Tis do Brasil, e onde a ameaça principal é a:

2 Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/demarcacoes/localizacao-e-extensao-das-tis>>. Acesso em: 15 de maio de 2014.

(...) invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a ‘mistura’* como única via de sobrevivência e cidadania. (Oliveira, 2005, p. 20).

Na Região Nordeste, conforme dados do Censo Nacional do IBGE havia em 1991 uma população indígena de 55.849. No Censo Nacional de 2000, este número aumentou para 170.389, e no Censo de 2010, alcançou 208.691.

A partir da Constituição de 1988 que reconhece as terras indígenas e sua territorialidade, surgiram reivindicações para a demarcação e respeito às terras indígenas, desde a territorialidade estabelecida pelas próprias sociedades indígenas reconhecidas pelo Estado em terras indígenas extensas como vêm acontecendo em partes da região amazônica, a casos de reelaboração étnica em regiões de antiga colonização, onde historicamente os povos indígenas perderam seus territórios originais e, sobre pressão fundiária aguda, reivindicam novas territorialidades onde suas culturas sejam respeitadas. O fenômeno de reelaboração cultural (Oliveira, 2004) ou etnogênese, que Arruti (2006, p. 51) define como “a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional) com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” e se torna evidente quando povos indígenas dados como extintos e/ou desconhecidos estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (ARRUTI, 1997). Este fenômeno apesar de ser

manifesto no Nordeste, também é encontrado em outras regiões do Brasil, inclusive na região amazônica, e por diversos países do mundo.

No caso do povo indígena Tremembé, no litoral Oeste do Ceará, houve uma reelaboração étnica a partir da desapropriação fundiária que se agravou a partir da década de 1980, com a instalação de grandes empresas de produtos industrializados, como a empresa Duco, uma das maiores produtoras de derivados de coco do Brasil, que se apropriou de terras em Almofala, Varjota e Tapera, nos municípios de Itarema, e Acaraú para transformá-las em plantações de coco de escala industrial (Valle, 2004; 2011).

Os povos indígenas da região Nordeste, por terem poucos sinais diacríticos que os distinguiam das demais populações regionais, e por terem compartilhado uma longa história de miscigenação nos aldeamentos das missões e no trabalho escravo junto com afrodescendentes, frequentemente apresentam a possibilidade de se identificar perante o Estado ou como indígenas ou como quilombolas, havendo vários caminhos para alcançar a regularização fundiária. Os Tremembé relacionam-se com órgãos do Estado brasileiro em nível municipal, estadual e federal e com Organizações Não Governamentais (ONGs) para obter a regularização fundiária frente à ocupação e desapropriação de seu território por invasões de grandes empreendimentos.

Os Tremembé fazem parte de um povo disperso pelos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca que, na luta política para regularização fundiária, adotaram várias estratégias, pela via indígena por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e pela via camponesa

por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (Lopes, 2014). O mesmo autor, ao versar sobre a formação histórica e territorialização dos Tremembé, incluiu o local Lagoa dos Negros na sua pesquisa que foi excluído do “contexto das demarcações de áreas indígenas na região, mas de extrema importância histórica e cultural para os Tremembé” (2014, p. 179). Lopes ainda afirma que “[...] a fixação dos Tremembé nesta região foi responsável pela construção de intrincadas redes sociais e de parentesco somente compreendidas quando se observa o contexto mais amplo de constituição de grupos familiares e das relações sociais tecidas entre eles” (2014, p. 179), mostrando que as famílias residentes nas Terras Indígenas Córrego João Pereira e de Queimadas passaram por Lagoa dos Negros na sua trajetória histórica após se deslocarem de Almofala na grande seca de 1888.

A ratificação, em 2002, pelo governo brasileiro da Convenção n. 169 sobre *Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes*, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, vigente desde 2003, como também a ratificação da *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas* da ONU de 2007, fortaleceram as reivindicações desses povos para reconhecimento oficial pelo Estado. A Convenção 169 reconhece as aspirações “desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram”. No seu artigo 1º, parágrafo 2º, a Convenção 169 estabelece que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se apli-

cam as disposições da presente Convenção”, retirando do Estado o poder de deslegitimar as reivindicações para a demarcação, regularização e desintrusão dos territórios considerados indígenas por seus próprios habitantes por meio da autoidentificação.

2. A DEMARCAÇÃO E REGULARIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS

Conforme o citado Decreto n. 1.775/1996, o processo de demarcação e regularização das terras indígenas no Brasil, que introduz o ‘contraditório’, possui sete etapas: 1) Os estudos de identificação que inclui um estudo antropológico de identificação da TI por meio de um grupo técnico; 2) A aprovação do relatório pela FUNAI e a publicação do resumo no Diário Oficial da União (DOU) e no Diário Oficial da unidade federada correspondente; 3) Contestações; 4) Declarações dos limites da TI; 5) A demarcação física. O INCRA procederá ao reassentamento de eventuais ocupantes não índios; 6) A homologação pela presidência da República e 7) O registro, no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

Apesar da regularização de grandes extensões de TIs no Brasil a partir da Constituição Federal de 1988 e muitas TIs terem sido demarcadas, frisa Oliveira (1998, p. 53) que “A margem de utilização de terras indígenas em detrimento dos índios é assustadora (...) e a pressão das mineradoras abrange cerca de 70% da extensão total das áreas indígenas”. O reconhecimento de direitos indígenas e a efetivação da demarcação de terras indígenas vêm enfrentando uma oposição forte dentro do Congresso

Nacional, sobretudo por parte da bancada ruralista, do lobby de empresas mineradoras e de empresas de construção de usinas hidrelétricas, no sentido de tentar reverter esses direitos e limitá-los.

3. OS ATAQUES AOS DIREITOS INDÍGENAS

A atual ofensiva legislativa dirigida pela bancada ruralista está contra os direitos indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais, por meio de uma série de Propostas de Emenda Constitucional (PEC), Projetos de Lei Complementar (PLP), Projetos de Lei (PL), Portarias e Decretos. As propostas movidas pela bancada ruralista que mais ameaçam os povos indígenas atualmente são o PEC 215/00, PLP 227/12, PEC 237/13, Portaria 303/2012, Portaria 419/2011, Decreto 7957/2013, PEC 038/99 e PL 1610/1996, que afrontam a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, e a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ratificada pelo Brasil em 2007.

A PEC 215/2000 propõe transferir a competência sobre a demarcação de Terras Indígenas, Terras Quilombolas e criação de Unidades de Conservação do Poder Executivo para o Congresso Nacional. O PLP 227/2012 considera de interesse público e pretende legalizar a existência de latifúndios, assentamentos rurais, cidades, estradas, empreendimentos econômicos, projetos de desenvolvimento, mineração, atividade madeireira, usinas e outros em terras indígenas, revogando os direitos constitucionais dos indígenas. A PEC 237/2013 permite que produtores rurais tomem posse de terras indígenas por meio de concessão, permitindo ativi-

dades ilegais como arrendamento em terras indígenas. A Portaria 303/2012 fixa uma interpretação sobre as condicionantes estabelecidas pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, estendendo sua aplicação a todas as terras indígenas, e determinando a revisão de terras indígenas já regularizadas. A Portaria 419/2011 regulamenta prazos irrisórios para o trabalho e manifestação da Funai e demais órgãos incumbidos de elaborar pareceres em processos de licenciamento ambiental, visando agilizar a liberação de grandes empreendimentos em terras indígenas. O Decreto 7.957/2013 cria a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública (instrumento estatal para repressão militarizada a ações de povos indígenas e tradicionais que se posicionam contra empreendimentos). A PEC 038/1999 retira do poder Executivo a função de agente demarcador das terras indígenas. E o PL 1610/1996 dispõe sobre mineração em terra indígena sem contemplar o direito de uma consulta prévia que permite às comunidades afetadas a possibilidade de rejeitar a exploração mineral. Esses atos visam extinguir direitos adquiridos e dificultar o processo de demarcação de terras indígenas para favorecer sua exploração por latifundiários, além de favorecer a implantação de megaprojetos (hidrelétricas, de mineração e de agronegócio). A lógica expressa nesses Projetos que tramitam no Congresso Nacional está na contramão das conquistas de direitos indígenas no Brasil desde 1988 e os direitos indígenas internacionais.

Ressalta-se que em 3 de junho de 2014, a Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural da Câmara dos Deputados realizou audiência pública para debater sobre a revogação do Brasil à subscri-

ção da Convenção 169 da OIT. Esta audiência pública, requerida pelo deputado Paulo Cezar Quartiero do Partido Democratas (DEM), ruralista denunciado pelo Ministério Público Federal (MPF) por crimes cometidos contra indígenas em Roraima, notadamente durante o processo de desocupação da TI Raposa Serra do Sol, em 2008. Na época, Quartiero foi acusado de posse ilegal de artefato explosivo e formação de quadrilha e responde ou já respondeu por pelo menos seis ações penais na Justiça Federal.

A Convenção 169 da OIT garante a indígenas, quilombolas e povos tradicionais direitos, o direito à terra, à saúde, educação, a condições dignas de emprego e o direito fundamental de serem consultados sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.

Os ataques aos direitos indígenas estão estreitamente articulados a interesses de crescimento econômico dirigido para a produção e a exportação de produtos agrícolas e matéria prima. As estratégias desenvolvimentistas mudaram após o fim da ditadura militar, no período de 1964 a 1985 pautaram-se pela política de invadir territórios indígenas onde havia interesses de mineração e de implantação de hidrelétricas, criando “fatos consumados” que foram posteriormente “regularização”.

Uma nova estratégia de grandes empresas de construção de hidrelétricas e de mineração em colaboração com o Estado é de favorecer a regularização de terras indígena e exercer seu poder econômico para pressionar as novas lideranças indígenas a assinar acordos diretos entre as comunidades indígenas e as empresas, em nome de uma ‘autodeterminação indígena’ (BAINES, 1993, p. 239).

4. A PESQUISA ANTROPOLÓGICA E A IMPLANTAÇÃO DO PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI

Em junho de 1989, acordos foram assinados entre a Mineração Taboca e dez líderes Waimiri-Atroari, suspensos enquanto não houver legislação complementar para regularizar a mineração em terras indígenas. A TI Waimiri-Atroari serviu como um precursor para o planejamento de estratégias para a implantação “regularizada” de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia: de mineração e de usinas hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição de 1988, a partir de 1987, com forte *lobby* das empresas mineradoras lideradas pela Mineração Taboca. Este grupo de pressão conseguiu, no texto constitucional de 1988, abrir a mineração em terras indígenas às empresas privadas, com a anuência dos povos indígenas e aprovação do Congresso Nacional.

Almeida argumenta que:

A reconceituação de território [...] tem sido marcada por novos critérios de classificação que aparentam empreender uma volta ao passado (...) flexibilizam normas jurídicas que asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e objetivam atender às demandas progressivas de um crescimento econômico baseado principalmente em *commodities* minerais e agrícolas.” (ALMEIDA, 2012, p. 63).

Diante dos novos ataques aos direitos indígenas, os antropólogos têm o dever de colaborar com o movimento indígena em denunciar esses ataques, em desmascarar as estraté-

gias da bancada ruralista e das grandes empresas que implantam megaprojetos em terras indígenas, e de participar em mobilizações políticas em defesa dos direitos indígenas constitucionais e internacionais. Um papel fundamental do antropólogo é sua participação em processos de demarcação de terras indígenas e quilombolas. Em situações interétnicas de enorme assimetria em que as grandes empresas de mineração, construtoras de usinas hidrelétricas, agronegócio, dentre outras, exercem poderes econômicos que sobrepujam os do Estado Nacional para agir como se fossem Estados dentro do Estado brasileiro. É difícil vislumbrar uma situação em que os direitos indígenas sejam plenamente respeitados. Além da morosidade do Estado em regulamentar as terras indígenas e a falta de políticas governamentais para garantir a efetivação dos direitos constitucionais e internacionais dos povos indígenas.

Trabalho recebido em 10/03/2014

Aprovado para publicação em 05/07/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios e Territorialidades Específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo*. In Caderno CRH, Volume 25, Número 64. Salvador, Jan. Abr. 2012, p. 63-71.
- ARRUTI, José Maurício. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In Mana, Volume 7, Número 2. Rio de Janeiro, 1997, p. 7-38.
- ARRUTI, José Maurício. *Etnogêneses Indígenas*. In Ricardo, Beto; Ricardo, Fany (Orgs). Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54.
- BAINES, Stephen G. *O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial*. In Ciências Sociais Hoje, São Paulo: HUCITEC; ANPOCS, 1993, p. 219-243.
- BRASIL. *Constituição Federal 1988: emendas constitucionais ns. 1 a 53 devidamente incorporadas*. 4. ed. atual. Barueri, São Paulo: Manole, 2007. 460 p.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?* In RICARDO, Fany (Org). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. In Série Antropologia, Número 332. Brasília: UnB, 2002, 32p.
- LOPES, Ronaldo Santiago. *A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Natal.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural*. In OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotina e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio

de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda. 1998, p. 43-68.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2004. p. 13-42.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará*. In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2004. p. 281-341.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Entre Índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará*. In *Raízes*, Volume 33, Número 1. Campina-Grande, jan. jun. 2011, p. 45-75.

ANCESTRALIDADE, TRABALHO, TERRA: MEMÓRIA E IDENTIDADE NA CONSTRUÇÃO COLETIVA DOS QUILOMBOS DE PEDRA D'ÁGUA E DE VACA MORTA – PB.

Rogério Humberto Zeferino Nascimento

RESUMO

Neste artigo apresento aspectos históricos, sociais e da ordem do simbólico, constitutivos de dois quilombos do estado da Paraíba: Pedra D'água e Vaca Morta. Localizados, respectivamente, no agreste e sertão, ambos possuem trajetórias diferentes, mas também aspectos comuns. No primeiro quilombo, o ancestral fundador, Manuel Paulo Grande, evadiu-se para a mata dos arredores da cidade de Ingá para fugir das perseguições policiais por conta de seu envolvimento com o Movimento Quebra-Quilos (1874). No segundo quilombo, o ancestral fundador, Manuel Severino, sob ordens do patrão, saiu do estado do Ceará no ano de 1905 para administrar as terras da Paraíba. O patrão possuía vastas quantidades de terras nos dois estados. Neste caso, sua descendência estabelecida numa de suas fazendas, continuara com os patrões a relação de subalternização negociada. Mesmo com processos históricos particulares, os integrantes dos dois quilombos, de forma recorrente, evocam em suas memórias e narrativas a figura do ancestral fundador enquanto referencial primordial enlaçando, através das relações de parentesco biológico e espiritual, a vida de todos e de cada um. Ao mesmo tempo, em suas narrativas o sentimento de pertença é afirmado e reforçado pelas lembranças partilhadas quanto ao trabalho naquelas terras. Trabalho este realizado pelas gerações de seus descendentes, incluindo a atual. O trabalho produtivo e gerador de alimentos e bens das várias gerações, moldara e transformara a terra. Ainda outro elemento importante fortalecendo o sentimento de pertença diz respeito ao campo do sagrado. Nos dois quilombos, seus integrantes apontam alguns locais como marcos significativos dos que morreram como também do dever da devoção. Por fim, a dinâmica das relações interna e com a sociedade envolvente, passa por estratégias coletivas. Estas, por sua vez, são orientadas pelo parentesco, fonte importante do sentimento de grupo, como também pela memória coletiva depositada nos mais velhos e partilhada por todos.

Palavras-chaves: Ancestralidade; Quilombo; Trabalho; Identidade, Terra.

ANCESTRY, WORK, LAND: MEMORY AND IDENTITY IN THE COLLECTIVE CONSTRUCTION OF PEDRA-D'ÁGUA AND VACA MORTA'S QUILOMBOS IN THE STATE OF PARAÍBA

ABSTRACT

In this article I present historical, social and symbolic aspects of two quilombos (rustic huts) in the state of Paraíba: Pedra D'água and Vaca Morta. Located respectively in the wild wilderness, both have different trajectories, but also aspects in common. In the first quilombo, the ancestral founder, Manuel Paulo Great, escaped to the woods around the city of Inga to escape the police persecution because of his involvement with the Quebra-Quilos Movement in 1874. In the second quilombo, the ancestral founder, Manuel Severino, under the boss's orders, left the state of Ceará in 1905 to administer the lands of Paraíba. The boss owned vast tracts of land in both states. In this case, their descendants established in one of his farms, and kept the subordination relationship with the bosses. Even with particular historical processes, the members of the two quilombos, on a recurring basis, evoke in his memoirs and narratives the figure of the ancestral founder as a primary reference, linking through the relationships of biological and spiritual kinship the life of each and every one. At the same time, in their narratives, the sense of belonging is affirmed and reinforced by shared memories about the work in those lands. Work which has been done by the generations of his descendants, including the current one. The productive work, which generated food and property for several generations, molded and transformed the land. Still another important element strengthening the sense of belonging was the sacred field. In both quilombos, their members point out some places as significant milestones of those who died, as well as the duty of devotion. Finally, the dynamic relationships of the inner and the surrounding society, passes through collective strategies. These, in turn, are guided by kinship, an important source of group feeling, but also the collective memory deposited in the older one and shared by all.

Keywords: Ancestry; Quilombo; Work; Identity; Land.

PRELIMINARES

Na Paraíba os estudos antropológicos em torno das chamadas comunidades remanescentes de quilombos são consideravelmente recentes. A invisibilidade social dos segmentos sociais compostos por pessoas de pele escura talvez explique a impressão compartilhada comumente de a Paraíba ser um estado com população predominantemente branca. Esta assertiva desdobra definições estendidas a todo o sertão nordestino. Literatos e estudiosos, como por exemplo, José de Alencar (19-- e Euclides da Cunha (2002), difundiram esta tese, por sinal desmentida por pesquisadores do tema na contemporaneidade como também pelo movimento social. A propósito deste quesito, a percepção da cor passa antes por processos histórico-sociais de sua construção e não por referenciais da ordem do natural, como muito bem indicado por Barros (2009).

Boa parte das pesquisas sobre as comunidades quilombolas da Paraíba, estão inseridas no contexto das demandas por demarcação

e titulação das terras, iniciadas com abertura de processo apresentando pedido formal junto ao Inbra pela comunidade interessada (Banal, 2013; Fortes, Lucchesi, 2013). São os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação – RTID – das terras quilombolas. Mas há também diversas monografias de graduação, dissertações e vários artigos em publicações acadêmicas, como também em periódicos de divulgação e noticiosos (Banal, Sousa, Tessarotto, 2013).

Fiz parte dos dois primeiros grupos de pesquisas envolvendo vários antropólogos em torno de comunidades remanescentes de quilombos na Paraíba para elaboração de RTID a ser entregue ao Inbra – PB¹. A primeira pesquisa se deu no ano de 2008 junto ao Quilombo de Pedra D'água² na mesorregião do agreste, município de Ingá (Nascimento, 2009). A segunda pesquisa aconteceu no ano de 2012 com o Quilombo Vaca Morta³ no sertão do semiárido, município de Diamante (Nascimento, 2012).

No recorte comparativo aqui proposto não há sugestão de alguma ligação histórico-social direta entre os dois quilombos. Não obstan-

1 Sobre o tema da regularização das terras quilombolas e sua relação com o Inbra, ver Cantanhede Filho, [et al.] 2006. Sobre pesquisas junto aos quilombos e as relações com as perspectivas dos campos da Antropologia e do Direito ver Boletim, 2005; Leite, 2005 e O'dwyer, 2002.

2 Situado na zona rural, a distância do Quilombo de Pedra D'água de João Pessoa é de 107 Km através da BR - 230. Por este caminho chega-se à capital em uma hora e trinta minutos. Quando da pesquisa para elaboração do RTID, havia noventa e oito famílias residentes. Os quilombolas trabalham a terra com plantio sobretudo de feijão, milho e fava. Alguns possuem criação de pequeno e médio porte. Alugam seu braço em plantações e trabalhos com os vizinhos no regime de meia. A migração para cidades vizinhas e mesmo outros estados tem o efeito de variação na população do quilombo. Esta migração acontece quando da busca por alternativas de sobrevivência, uma vez o território ser exíguo para o trabalho. O Rio de Janeiro é o destino preferido desde as gerações mais antigas, de modo a existir nesta cidade um considerável núcleo de pedradaguenses. A população adulta teve pouca ou nenhuma formação escolar. Há uma escola do primeiro ciclo do fundamental no quilombo. Para os demais níveis escolares, os jovens se deslocam para o distrito de Pontina ou para a sede do município. Pontinha fica a aproximadamente dois quilômetros do quilombo por estrada de terra. Um veículo da prefeitura conduz os jovens no trajeto de ida e volta. No período das chuvas o veículo fica nas imediações do quilombo por conta da estrada não permitir a chegada até o cento do quilombo. O ensino superior é cursado por alguns poucos jovens no sistema de ensino privado. A religião predominante é a católica, havendo presença de evangélicos.

3 O Quilombo de Vaca Morta também se localiza na zona rural. A distância de João Pessoa é de 451 Km através da BR – 361 e da BR – 230. São seis horas e vinte minutos por este trajeto. Quando da pesquisa para elaboração do RTID, havia vinte famílias residentes, vivendo na precária condição de moradores. Dentro das condições do terreno e das restrições impostas pelos padrões, plan-

te, a abordagem analítica é possível por conta das duas comunidades compartilharem a condição de remanescentes de quilombos. Isto significa dizer estarem situadas social e historicamente dentro de dinâmicos de subalternização de setores populares característicos na sociedade envolvente. Esta condição, por sua vez, está historicamente relacionada ao período da escravização de populações de pele escura, cujo fim se deu em 1889, mas sem ter anulado os contundentes desdobramentos sociais do período escravagista, por sinal, presentes em nossos dias.

Nesta direção, procuro destacar aqui a importância dos processos sociais na construção da memória e identidade quilombola, através do significado da terra na qual trabalham e moram e do ancestral fundador na existência destes quilombos. A dinâmica envolvente e orientadora destas ponderações aponta para expressões coletivas, com sentidos e significados elaborados, acolhidos e partilhados entre os integrantes de cada um dos quilombos, através do tempo e do espaço.

1. ANCESTRALIDADE NOS QUILOMBOS DE PEDRA D'ÁGUA E VACA MORTA

O processo histórico-social e político-econômico de formação é distinto nos dois quilombos. Para Pedra D'água, Manuel Paulo Grande evadira-se quando do desfecho do mo-

vimento Quebra-quilos⁴ em fins do século XIX. O encerramento deste movimento pelas forças policiais do estado lhe fora marcadamente adverso e desfavorável. Diante da iminente e intensa onda de torturas e maus tratos caso fosse apanhado pelas forças policiais, restava-lhe fugir para local ermo e distante, longe o suficiente do alcance das forças da lei e da ordem. Assim, Pedra D'água, mata fechada e de difícil acesso à época, servira de lugar de esconderijo contra a certeza da repressão quando das perseguições policiais aos personagens de destaque no Quebra-quilos. Esta era a situação de Manuel Paulo Grande, cuja participação neste movimento de contestação na cidade de Ingá, acontecera de forma ativa e destacada.

Elizabeth Christina de Andrade Lima (1992), em sua pesquisa de mestrado intitulada *Os negros de Pedra D'água*, registrou conversa sua com Dona Maria Paulo, então septuagenária descendente de Manuel Paulo Grande. Nesta conversa a anciã, à época com setenta e oito anos de idade, respondendo a sua indagação sobre como se deu a formação de Pedra D'água, informou ter seu bisavô procurado refúgio na mata depois dos acontecimentos do Quebra-Quilos. Vejamos este trecho da conversa:

P – E Pedra d'Água, como foi que surgiu?
I – Ta! Essa história de Pedra d'Água eu num sei contá porque isso num foi no meu tempo. Foi do meu bisavô, agora eu conheci o

tam e criam animais de pequeno e médio porte. Estas atividades ficaram consideravelmente limitadas quando da venda de mais da metade das terras de Vaca Morta no ano de 2005. É frequente a migração para cidades vizinhas ou Aguai em São Paulo, ou ainda Brasília, para conseguir trabalho. Uma das alternativas de sobrevivência é trabalhar como diarista ou no regime de meação. A escolaridade é muito baixa, ou mesmo inexistente, entre os adultos. Jovens e crianças se deslocam para as escolas na sede do município, distante oito quilômetros. Cinco quilômetros são acrescentados por conta do desvio necessário para se chegar ao quilombo. Isto acontece quando um trecho da estrada é inundada nos períodos chuvosos ou quando são abertas as comportas do Açude de Zé Queiróz. O catolicismo romano predomina esmagadoramente no quilombo, havendo poucos evangélicos.

4 Sobre o movimento denominado Quebra-quilos, acontecido em fins de 1874, ver Joffily, 1977; Souto Maior, 1978 e Lima, 2006.

meu avô. (...) Eu sei que no tempo de... A senhora ouviu falá num tá de quebra-quilos?

P – Não, o que foi isso?

I – Esse povo era tudo escondido, o meu avô conta essa história de seu pai; “senão a puliça vem atraí pá levá”, mai meu bisavô era muito sabido; a puliça atraí dele; quando foi um dia entraro aqui na boca da noite ai minha bisavó chamada Fulozinha, minha bisavó diche: “Mane, ali vem uns trupé”, diche que ai quando a puliça chegô na pôta, ele virô-se num gato, sartô pu riba da janela de vexado, de danação, ai o sodado diche: “Ta! Aqui passô um gato preto”; e era ele, o meu bisavô. Ele correu puli, puli, puli, naquela loca de mato lá, passô dois dias escondido naquela grota e a puliça pu todo canto pá levá. Ai ele diche: “sabe Fulozinha eu vô fazê um negoçu dentro de casa, ai na sala de janta”; ele passô o resto da noite todinha cavando aquele fosso quiném tatu; fei aquele fosso pu debaixo do chão, um buraco bem grande que desse pra ele passa, tapô tudim, só ficô aquele buraquim da pôta pu povo num vê e, ali, ele comia, bebia, dormia sem, ochêm, sem ninguém nunca pegá ele. (Lima, 1992, p. 34-35).

O município de Ingá fora palco privilegiado na eclosão destes acontecimentos, cuja amplitude se estendera a outras cidades paraibanas, alcançando estados vizinhos. Fugindo ao suplício do colete de couro⁵, além de outras torturas destinadas a revoltosos de seu jaez, Manuel Paulo Grande adentrou a mata profun-

da do município de Ingá, local em que se estabeleceu e criou os doze filhos⁶ tidos com Fulozinha do Matão⁷. Pedra D’água parece ter sido o epicentro político decisivo enlaçando e articulando as relações entre os quilombos⁸ de Matão, Matias, Grilo além de outras comunidades negras das proximidades.

A figura de Manuel Paulo Grande fora importante nas relações entre estas comunidades, mediadas por relações de parentesco e de ajuda mútua. Pedra D’água constitui caso típico e clássico do conceito de quilombo : local de moradia e esconderijo, caracterizado pela dificuldade de acesso, habitado por resistentes a ordem escravocrata, numa extensa relação entre parentes descendentes de um ancestral comum. A reivindicação das terras se funda na condição de parentes partilhada pelos pedradaguenses a partir da ascendência referenciada em Manuel Paulo Grande enquanto ancestral fundador e pela ligação com a terra na qual vivem e trabalham desde gerações passadas.

Em conversa com o octogenário Mané Criôlo, na sua residência na cidade de Juarez Távora, de relativa proximidade de Pedra D’água, ele me informou as linhas de descendência de Manuel Paulo Grande. Estas linhas são formadas a partir de nove de seus doze filhos. Em sua narrativa, enfatizou a importância do ancestral fundador enlaçando todas as três

5 Este instrumento de tortura consiste de uma peça de colete confeccionada de couro cru. A vítima era vestida com este colete e deixada sob os efeitos do sol. O colete, molhado periodicamente, encolhia lentamente. A tortura, através deste artefato, poderia levar à morte agonizante e desesperadora por asfixia.

6 Manuel Criôlo, octogenário descendente de Manuel Paulo Grande, me informou o nome de nove dos doze filhos de Manuel Paulo Grande, registrando a existência de outros cujos nomes não recordava. Os habitantes de Pedra D’água descendem, em sua esmagadora maioria, dos filhos dos filhos de Manuel Paulo Grande. Em menor quantidade há os incorporados através de casamentos e alianças.

7 As relações entre os descendentes de Manuel Paulo Grande envolvera, em tempos passados, contatos mais aproximados com o Quilombo do Matão. Sobre o quilombo do Matão ver Grünwald, 2011.

8 Sobre o conceito de quilombo ver Gomes, 1996 e 2005; Reis; Gomes, 2008.

famílias do quilombo: os Coelho, os Firmino e os Paulo. Vejamos este trecho de nossa conversa:

ROGÉRIO: Quer dizer que de Paulo, veio doze, doze filhos?...

MANÉ CRIÓLO: Doze filhos...

ROGÉRIO: Os doze é que...

MANÉ CRIÓLO: Que espalhou-se por todos.

ROGÉRIO: Que criou as linhas pra traçar, assim...

MANÉ CRIÓLO: É. Por aí! A linha. E já tem gente que num tem nem nome da família mai.

ROGÉRIO: É, né?

MANÉ CRIÓLO: Porque (...) foi casando com um, casando com outro e lá vai e foi misturando e misturando. Mai (...) essa família de Paulo é uma só. Família de Coei é uma só. Família de Firmino é uma só.

ROGÉRIO: Coelho, Firmino...

MANÉ CRIÓLO: Coei, Firmino e Paulo. Esses três.

ROGÉRIO: É tudo uma só.

MANÉ CRIÓLO: É tudo é uma só! Tudo! Pode procurar (...) quem é os avôs desse povo. Aí vai caindo tudo num avô só. É, de avô a bisavô...

A seguir o diagrama de parentesco com os filhos de Manuel Paulo Grande, informado por Mané Criólo. Destes nove filhos foram formadas as linhas de descendência de Pedra D'água, através do casamento entre primos, como ele nos indicou:

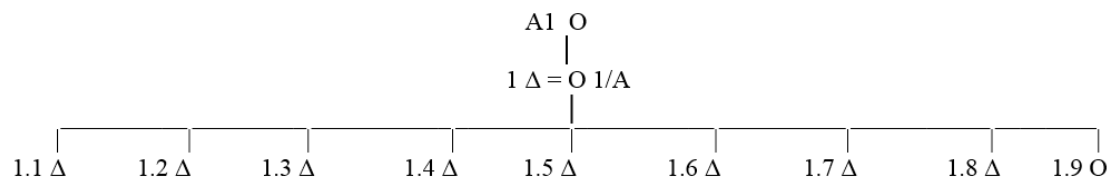
O casamento entre primos ainda é comum em Pedra D'água. Me parece ser o tipo de enlace matrimonial estimulado, celebrado e até mesmo preferido pelos familiares. Mesmo quando acontece algum casamento com pessoas de fora do círculo de parentesco, no geral a pessoa em questão é conduzida ao interior do grupo de parentes, sendo incorporada ao rol da parentela.

Vaca Morta, de seu lado, evoca a imagem simétrica e inversa do clássico modelo de quilombo: agrupamento formado e estabelecido numa dinâmica de coexistência pacífica com o patrão e com a sociedade envolvente, procurando negociar, da forma o menos desfavorável possível, sua condição subalterna. Vaca Morta fazia parte das terras dos Cartaxo, família tradicional do vizinho estado do Ceará. Em 1905 Manuel Severino fora designado por seus patrões neste estado para vir à Paraíba administrar a criação de gado em suas vastas terras. Com ele viera um grupo consideravelmente grande, composto de filhos, irmãs, sobrinho, parentes e aliados.

Na primeira interlocução estabelecida com Maurício Zacarias e seu sobrinho Cícero Brito (meu anfitrião), este assunto fora abordado. Vejamos um trecho de nossa conversa:

$\Delta \rightarrow$ Homem; $O \rightarrow$ Mulher; $= \rightarrow$ Casamento; $| \rightarrow$ Filiação; $| \text{---} | \rightarrow$ Consanguinidade.

DIAGRAMA DE PARENTESCO NÚMERO 1 MANUEL PAULO GRANDE



A1- Bela; 1- Manuel Paulo Grande; 1/A- Fulozinha do Matão (Aia); 1.1- Vitá Paulo dos Santos; 1.2- Antonino Paulo dos Santos; 1.3- Augusto Paulo dos Santos; 1.4- Gonçalo Paulo dos Santos; 1.5- Matias Paulo dos Santos; 1.6- Avelino Paulo dos Santos; 1.7- Firmino Paulo dos Santos; 1.8- Lelé Paulo dos Santos; 1.9- Dova Paulo dos Santos.

ROGÉRIO – E quando quando o pessoal veio do Ceará pra cá, voltando um pouco, é... já tinha dono a terra? Ou como era, a terra era sem...

MAURÍCIO – A terra aqui, essa terra aqui era o ê desses povos dos Cartaxo, ali do... Mauriti. Era é tudo desses terrenos.

ROGÉRIO – Mauriti no Ceará?

MAURÍCIO – Sim sinhô!

ROGÉRIO – A terra daqui... os donos moravam no Ceará, era?

MAURÍCIO – Era tudo de lá.

ROGÉRIO – Então eles já vieram de lá pra cá...

MAURÍCIO – Foi.

ROGÉRIO – Direto, com assim, com destino mesmo?

MAURÍCIO – (risos).

ROGÉRIO – Ê? Os Cartaxo lá de Mauriti e tinha tinha esse sit... essa fazenda aqui?

MAURÍCIO – Ê... Ah aqui essas fazenda era tudo deles aqui tá Vaca Morta, tinha o Saco Vêi, Espírito, Olho d'Água, Diamantina, Cabano tudo pertencia ao povo do Ceará.

ROGÉRIO – Ê terra héim?!

CÍCERO – A história é longa.

ROGÉRIO – Os Cartaxo?

MAURÍCIO – Ê.

ROGÉRIO – Ai quando eles chegaram, se acomodaram aqui em Vaca Morta mesmo?

MAURÍCIO – Foi.

CÍCERO – Ai quando esse pessoal chegou aqui eles foram só habitando, né? Fazendo essas casas de taipa que num tinha né? Ai foro crescendo as famílias os filhos, naquela época não tinha aquele negócio de dizer 'eu vô sair' vô me deslocar daqui pra ir pra São Paulo ô, pra um lugar e ficava por aqui mesmo, ai foi construindo a família, né? Que os mais velhos foro morreno foi ficano os mais novo que no caso hoje já tão velho também ai já vem nós né?

ROGÉRIO – Hamrrã!

CÍCERO – A gente aqui somos os mais novo, mas ficano vêi também (risos)

rino, cuja posição de destaque na vida dos integrantes de Vaca Morta fora assinalado em diversas falas. Um trecho da conversa com Nojolina, septuagenária de Vaca Morta, ilustra com muita propriedade este entendimento partilhado no quilombo. Vejamos:

NOJOLINA – Pois é! Fazenda da Vaca Morta a família, é, Sivrino! E Brito e os Amaro, e os Palo... Porque, meu ti Palo, criou a família dele lá, só saiu de lá o que casô!

ROGÉRIO – Sivrino, Amaro e Paulo...

NOJOLINA – Só! E Brito!

ROGÉRIO – Amaro vêi com a...

NOJOLINA – Amaro! A família... é Amaro! Primêro, Sivrino, Brito e Amaro, os Palo! Só! Se tivê ôtra mistura, né não!

ROGÉRIO – Mas todos... todos eles saíram de Mané Sivrino foi?

NOJOLINA – Não.

PAULO BRITO – Amaro não! Os Amaro vêi depois...

NOJOLINA – Os Amaro não!

PAULO BRITO – ... casô cum família de Mané Sivrino.

NOJOLINA – ... casô, Amaro casô cum família do do do de, Mané Sivrino.

PAULO BRITO – Cum os fi de Mané Sivrino... Alguns dos Amaro casô com fi de Mané Sivrino.

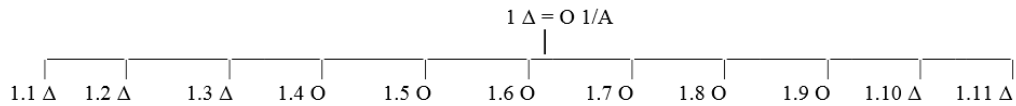
ROGÉRIO – Mas vêi junto? Quando seu avô, é é, veio?

NOJOLINA – Adepois de meu avô ai trôxe de Cajazeiras.

São quatro os grupos familiares integrantes do Quilombo Vaca Morta: Severino, Amaro, Paulo e Brito. Todos descendem de Manuel Seve-

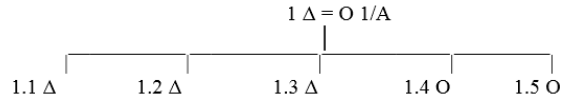
A seguir, apresento dois diagramas de parentesco relativo à descendência em Vaca Morta. O primeiro inicia como o ancestral fundador do Quilombo Vaca Morta, Manuel Severino. O segundo diagrama, inicia com um de seus aliados, Francisco José Gabriel de Sá Silva, conhecido como Mestre Paulo, cujos descendentes vieram de casamentos com descendentes de Manuel Severino.

DIAGRAMA DE PARENTESCO NUMERO 2
MANUEL SEVERINO



1- Manuel Severino; 1/A- Santana Ana da Conceição; 1.1- Antonio Severino da Silva (Pai Vêi); 1.2- Pedro Severino da Silva; 1.3- Severino Neto da Silva; 1.4- Angelina Severino; 1.5- Regina Severino; 1.6- Maria das Graças (Ingrácia); 1.7- Maria Ana da Conceição Severino; 1.8- Maria Brito (Lojolina); 1.9- Ana Brito; 1.10- Júlio Severino; 1.11- Severino.

DIAGRAMA DE PARENTESCO NÚMERO 3
FRANCISCO JOSÉ GABRIEL DE SÁ SILVA (MESTRE PAULO)



1- Francisco José Gabriel de Sá Silva (Mestre Paulo); 1/A- Maria Antonia Juvina da Conceição; 1.1- José Paulo da Silva; 1.2- Amaro Paulo da Silva; 1.3- Cícero Paulo da Silva; 1.4- Chiquinha Silva; 1.5- Raimunda Maria da Conceição Silva.

A deferência dada a Manuel Severino, situando-o enquanto ancestral fundador, personagem referencial para a vida individual e coletiva dos habitantes, seus descendentes e aliados em Vaca Morta, ficou marcadamente expresso na fala do octogenário Francisco Brito. Em conversa com ele na sua residência na capital paraibana, Manuel Severino é apresentado como autoridade reconhecida por todos. As questões e conflitos eram levados a ele e dele todos acolhiam a decisão por ele apresentada. Vejamos especificamente este trecho de nossa conversa:

FRANCISCO BRITO – Êêêê e assim a gente passô o tempo lá... só cum Deus mermo! ... Os avô véi, morreru! Meu pai morreu eu fiquei cum, três ano! ... Meu avô era o chefe dali! Qano tinha quaiqué coisa lá a a a... qano tinha quaiqué coisa, quaiqué proibema, tudo reunia, a famia todinha!... e ia se intendê cum ele, ele é quem era... o delegado da lei, como diz, era ele, né?! quaiqué coisa é ele qui resoivia! (risos).

Os elementos da ordem do pessoal, do sagrado e do econômico saltam aos olhos e ouvidos quando de depoimentos e relatos coletados enquanto expressões pessoais evocando sentidos elaborados coletivamente e partilhados pe-

los demais. A narrativa da irmã de Cícero Brito, Maria José do Quilombo Vaca Morta, além das falas acima relatadas, expressa com muita propriedade o grau de importância do parentesco na vida pessoal e coletiva nestes quilombos. Ela migrara para São Paulo fazia anos. Lá se casara com um primo seu, de quem se separara, e com ele tivera três filhos. Em conversa me explicava seu próximo casamento com outro primo. Detalhe importante: ela o vira pessoalmente quando ainda era criança, antes da saída dele para residir em Brasília. O fator parentesco para este gesto foi decisivo. Vejamos este trecho de sua fala:

MARIA JOSÉ – Essa coisa, esse, esse meu relacionamento com ele ééé, Rogério é uma coisa assim... mas foi'uma... uma coisa assim nunca um... até hoje eu quero explicar eu num sei ó... ele saiu daqui pra Brasília eu tava cum sete anos de idade... pra te falar a verdade assim um... de lá pra cá eu num vi ele assim pessoalmente... físico, físico dele assim pessoalmente...

ROGÉRIO – Humrrum.

MARIA JOSÉ – ... só por telefone, foto, uma filmagem assim, eu num um um um... num conheço pessoalmente... ai meu: “como que cê vai namorá uma pessoa assim, que você num num conhe...?” “claro que eu conheço!

Que é meu primo!”... só que assim... a comunicação da gente é assim... por telefone...

Manuel Severino, articulador, organizador, administrador e espécie de juiz com autoridade na condução da vida de seus parentes e aliados, ocupa posicionamento destacado de referencial fundador entre seus descendentes. Vaca Morta, na memória vivida e celebrada pelos seus habitantes, entrelaça a vida de todos e de cada um com tramas urdidas pelo parentesco espiritual e biológico, pelo trabalho medianando às relações estabelecidas com o meio ambiente e com a sociedade envolvente e pelas celebrações da ordem do sagrado como também das festividades, brincadeiras e comemorações.

Pedra D’água se constitui através dos mesmos elementos, apesar da diferença entre os processos de formação entre os dois quilombos, como já indicado. O parentesco, enlaçando a vida de todos e de cada um a partir de Manuel Paulo Grande, articula-se às dinâmicas e mediações com outros segmentos sociais e com a interação com o meio ambiente através do trabalho. O local ganha sentidos e significados através da memória partilhada coletivamente quanto às atividades produtivas e mesmo pela mediação do sagrado.

2. TRABALHO E TERRA: EXPRESSÃO DOS ENFRENTAMENTOS CONSTITUINDO O SENTIMENTO DE PERTENÇA NAS REMINISCÊNCIAS COLETIVAS

Quando Manuel Severino viera à Paraíba, a extensão das terras da família Cartaxo

abarcava vários dos atuais sítios vizinhos à Vaca Morta. Ao longo das décadas do século XX, os descendentes dos patrões de Manuel Severino foram vendendo partes das terras. Integrantes da família Diniz compraram partes destas terras na década de 1930. Saco Velho, Saquinho, Cabano, Diamantina, Olho d’Água, por exemplo, são hoje em dia sítios de donos diferentes, mas ligados por laços de parentesco. A intensificação do fracionamento destas terras parece ter iniciado com a praga do ‘bicudo’ devastando as plantações de algodão próximo a meados do século passado. Isto sem esquecer de que, com a inauguração da república no Brasil, a cidade passa a ser o centro gravitacional, nos aspectos social, político e econômico.

No ano de 2005 mais da metade de Vaca Morta fora vendida, ficando a maior parte dos moradores reduzidos às terras mais altas e pedregosas. O novo dono impôs condições rigorosas às cinco famílias quilombolas cujas residências estavam nas terras por ele adquiridas. Apenas um morador insistiu em permanecer nas terras. Neste contexto de profunda redução do espaço físico para criação de gado e animais de pequeno porte, principal fonte de subsistência, os moradores de Vaca Morta que ficaram na parte não vendida das terras, abriram no ano de 2008 processo⁹ junto ao Incra -PB com vistas à conquista das terras nas quais trabalham e vivem a gerações.

Mesmo tendo evidenciado as particularidades dos dois quilombos, há também aspectos comuns importantes. Ambos os quilombos se localizam na zona rural, constituindo uma população de pequenos criadores e agriculto-

⁹ Vale salientar a importância da AACADE – Associação de Apoio às Comunidades Afro Descendentes – junto às comunidades remanescentes de quilombos na Paraíba, auxiliando sobretudo na relação com os dispositivos legais que lhes são favoráveis

res. Por conta da exiguidade da terra, procuram incrementar a renda familiar com o trabalho assalariado como diaristas em sítios vizinhos ou recorrendo a outros expedientes como a plantação de meia¹⁰. A migração é alternativa frequentemente utilizada para a subsistência nos dois quilombos. Em cidades como Rio de Janeiro, Aguai e Brasília existem núcleos expressivos de parentes, formando uma consistente rede de apoio para a recepção, acolhida e auxílio na procura de trabalho para os parentes da terra natal ou quando de visitas e passeios. Nestas cidades há descendentes na terceira e quarta geração, desde os primeiros saídos dos quilombos.

Nos dois quilombos o casamento entre primos é frequente. Desde o período dos filhos dos ancestrais fundadores dos dois quilombos, casa-se preferencialmente entre primos. Nos eventuais casamentos com pessoas de fora do grupo parental, procede-se à incorporação da pessoa exógena dentro do grupo. Esta prática alcança até os descendentes residentes em outras cidades. Estas relações oferecem esteio mais regular e seguro aos parentes e aliados quando da procura de emprego e quando de viagens a passeio. O relato de Maria José, mais acima apresentado, é expressivo desta situação.

Coletei estas informações em fontes variadas, incluindo a literatura histórica sobre o estado da Paraíba, periódicos, arquivos e, mais importante, nas conversas com os quilombolas.

Quanto a estes dados, recorri à memória dos próprios quilombolas, procurando estabelecer uma ambiência de conversações. Os relatos coligidos apresentam um pano de fundo sociocultural por entre dobras, planos e tessitura dos dramas, tragédias e celebrações intersubjetivas.

É bastante comum relacionar ‘memória’ a uma maior capacidade cerebral característica de pessoas privilegiadas. Recordar eventos, acontecimentos, nomes e lugares, informar com precisão datas, fisionomias, estas e outras habilidades de mnemotecnica, são geralmente apreciadas como evidências de um cérebro bem aquinhoado. Neste diapasão, ganha evidência os aspectos orgânicos¹¹, naturais, psicológicos e individuais quando o assunto é ‘memória’.

Nesta apreciação comum sobre a memória e a competência em recordar, praticamente inexistente espaço para lembrar o significado e importância dos processos sociais envolvidos, transpassando e adensando este campo. Os estudos iniciais de Halbwachs (2006) e, seguindo suas indicações inaugurais, por Connerton (1999), desnaturalizam o campo da memória e recuperam as condições sociais de seu exercício. O orgânico pouco informa sobre esta nossa aptidão, cuja evocação está relacionada, sob a perspectiva dos autores acima indicados, às condições sociais envolventes.

Quando de minha primeira estadia em Vaca Morta, perguntei a meu anfitrião, Cicero

10 Tipo de contrato entre o agricultor e o dono da terra. Este cede ao trabalhador parte de suas terras para o plantio do roçado. Feijão, milho, mandioca, fava, arroz são os mais frequentes. O trabalhador se compromete com as sementes, com seu esforço no plantio, conservação e cuidado com o roçado e, por fim, na coleta da produção. Em troca o trabalhador ao proprietário entrega metade de toda a produção.

11 Pesquisas no campo da neurociência se dedicam a desvendar o funcionamento orgânico da memória. Ver o DVD – Em Busca da Memória – a neurociência de Eric Kandel, ganhador do prêmio Nobel de medicina em 2000. Este documentário de 2008, originalmente em inglês e legendas em português, baseia-se em sua autobiografia de mesmo título publicada no Brasil pela Companhia das Letras no ano de 2009.

Brito, quem deveria procurar a fim de melhor ouvir sobre a histórica local. Nojolina, Maurício Zacarias, Chico Brito, João Severino, Assis Brito, foram citados. Outras pessoas a quem apresentei a mesma pergunta repetiram esta lista de nomes. Antes de me conduzir à residência de Maurício Zacarias, Cicero enfatizou a capacidade de memória de seu tio. Vejamos este trecho de nossa conversa:

CÍCERO – Ele (Maurício Zacarias)¹², tem uma mente muito boa, pra, explicar as coisas.
ROGÉRIO – Certo. Bom. Eu vou, vou ter chance de conversar com ele.

CÍCERO – Ele tem um diálogo muito bom, ainda tá com essa idade toda, mas ele lembra muito as coisas do do pessoal passado... o pai dele inclusive na época, nessa época, que'le chegar'aqui, o pai dele trabalhava de vaqueiro, aí depois foi passanu pros filhos, né? João Severino, Neco Severino que já se foi também, Zé Severino, que'ra filho, esses pessoal tudo trabalharu pros patrão aqui como vaquero, meu pai também foi gerente, teve outros mais um tio meu que Deus levou também chamado José Brito da Silva, Zacarias de Brito, foi gerente aqui também que era irmão dele (de Maurício), eles são também um pouco da história também, né?

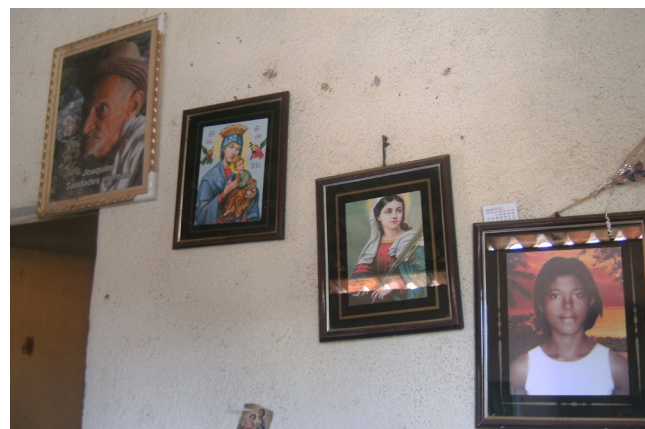
Cícero Brito me conduziu às residências dos demais indicados. Apenas em um caso Cícero Brito não me acompanhou: Chico Brito por ter saído de Diamante e passado a residir na capital João Pessoa desde início da década de 1990. Os demais tinham moradia em Vaca Morta e no município de Diamante. Seu gesto solícito em me acompanhar e apresentar a seus parentes expressa com muita propriedade o reconhecimento geral de serem estes os legítimos depositários da memória coletiva dos quilombolas de Vaca Morta. Um era nonagenário entre outros

octogenários e septuagenários. Os mais novos se sentiam não tão legitimados pela idade. Atribuía aos idosos a capacidade e licitude em narrar as informações também por eles conhecidas.

Encontrei este mesmo entendimento entre os quilombolas de Pedra D'água. Os irmãos Mané Criôlo e Zito Firmino, sua esposa Dona Isaura, Biu Vitá, Deca de Preta, Dona Jandira, Dona Diomar, Caju, eram reconhecidos como os depositários legítimos da memória coletiva do quilombo.

A existência de um ancestral fundador e a ligação com ele através de seus descendentes é recorrente nos dois quilombos. É comum encontrar nas paredes ou móveis das casas, fotos dos parentes falecidos ao lado de gravuras de santos e dos parentes vivos. Uma forma de manter a lembrança dos mortos e celebrar os vivos.

FIGURA 1 - ASPECTO PARCIAL DO INTERIOR DA CASA DE MARIA DO SOCORRO MOURA, COM FOTOGRAFIA DE ZACARIAS JOAQUIM DE BRITO E PARENTES DIVIDINDO ESPAÇO COM IMAGENS DO PANTEÃO SAGRADO CATÓLICO



Fonte: Acervo pessoal 2014

Não obstante existirem as especificidades entre ambos os quilombos, relativas especialmente à formação, à relação com a terra é mediada por significados e sentidos partilhados por seus integrantes. Rodrigues (1989: p. 61-

124) enfatiza a existência de dinamismos da ordem do simbólico definindo as formas de mediação quando da interação dos agrupamentos humanos com o meio ambiente. A natureza não é acessível diretamente pelas sociedades humanas.

A ideia de ‘natureza’ contraposta à cultura é criticável. Por sobre nosso equipamento orgânico, cuja capacidade é igual entre todos da espécie homo sapiens, incide a ação da cultura em particular, orientando e regulando nosso aparelho sensorial para a especialização quando da interação com o meio ambiente, com nossos semelhantes e com os demais seres.

Desta maneira, a ação transformadora dos agregados humanos sobre o meio ambiente, significando o espaço físico e os seres vegetais e animais, é possível unicamente através dos significados e valores elaborados e compartilhados pelos integrantes dos grupos humanos. Nesta perspectiva, nos dois quilombos, a história de todos e de cada esta fincada num chão riquíssimo em significados. As trajetórias individuais estão enredadas umas nas outras através das relações de parentesco, da devoção, das festas e celebrações como também da provisão dos meios de subsistência.

FIGURA 2 - VENA, COM CAMISA AZUL (PEDRA D'ÁGUA) NO PREPARO DA TERRA PARA O PLANTIO



Fonte: Acervo pessoal 2014

O nonagenário Caju de Pedra D'água registra elementos históricos da relação tensa com fazendeiros das proximidades. A demanda externa por documentos comprovando a propriedade da terra aponta para uma lógica exclusivista orientando a relação com a terra. Refutando a reivindicação da propriedade da terra por fazendeiros com suas recorrentes e insinuantes ameaças de expulsão da terra, ele assinala a energia desprendida pelos quilombolas de Pedra D'água na resistência à expulsão. Vejamos suas palavras:

CAJU: Teve uma veiz q'um fazendêru das bandas du Ingá quiria de tumar Peda D'água. É tumar Peda D'água. Uma tá de puteca qui havia ... tava putecado! É Peda D'água! Ai diz qui vinha pegá as terra de Peda D'água. Falaru pá ele im Pontina di qui havia ... em Peda D'água ... havia mi e quinhentus negu brabu! (rsrs) Ai ele dixeu: “Acho qui deve de ser ôta Peda D'água, mais pá baxu!”

Em uma conversa com Mané Criôlo apresentada a seguir, ele informa sobre o alto grau, extensão e intensidade do poder discricionário dos fazendeiros por sobre a população subalternizada de Pedra D'água. Num contexto social, econômico e político assimétrico e explorador, os pedraguenses tinham de procurar estratégias apropriadas para sobrevivência. Sua fala indignada e revoltada anuncia as injustiças do latifúndio sobre os moradores e trabalhadores da terra como antiga prática no Brasil.

MANÉ CRIÔLO: Aí, aquilo ali... é... foi... era um tempo!... Chegasse, qualquer um, chegava e entrava...

ROGÉRIO: Hum.

MANÉ CRIÔLO: E saía quando queria, né? Porque... Ali ninguém tinha ... ninguém

era dono e... ninguém é dono! Mas aconteceu o seguinte, tem que dar um grito pra saber, quem é que manda ali. Porque depois ... E outra, depois apareceu um...

ROGÉRIO: Hum.

MANÉ CRIÓLO: Se tivesse que nem aquela ... da gente, que os fazendeiro... olhava assim pra cara e dizia: “Olha, some todo mundo daí!”

ROGÉRIO: Era?

MANÉ CRIÓLO: Nera isso? “Some todo mundo daí, eu vou passar minha cerca aí!” Aí passava. Aquilo dali não tava desse jeito assim. Dava amanhã ou depois, podia qualquer um, chegar um poderoso, com aquele... eu lembro, agora eu lembro, que aquela terra ali, já teve uma parte inté numa puteca! Foi putecada no tempo dos meus avôs! Aí meus avôs era, eu acho que, meio malandros, ele aputeceu, comeu o dinheiro da puteca e depois num pagou nada. Aí, meu avô morreu... Aí, o cara, com muitos anos, ninguém nem sabia... o cara apareceu lá, querendo tirar, parece que três quadra ali, ou foi quarto quadra...

ROGÉRIO: E foi, foi?

MANÉ CRIÓLO: Da puteca que ele pagou. Mai ele pagou.

NILSA: (risos)

MANÉ CRIÓLO: Mai pagou, com... fazendo dos outro de bobo mermo. Que eu num vou pagar uma coisa que eu num...

(...)

MANÉ CRIÓLO: E eu sei que é assim, doutor. A gente... ali, precisava disso mesmo, agora... um tempo, eu mai meu irmão, já entremo numa... numa ação, a gente fumo no Ingá, pra gente queria tirar um pedacinho da gente, sabe? Porque a gente limpava, outros tomava. Né? Outro dizia, aqui é meu, plantava... e amarrava bicho aonde a gente não queria. Aí, eu mai o meu irmão, pai dessa menina aí, eu: vamo no Ingá, ter uma solução, pra gente ver, se a gente pode... liberar e tirar um pedacinho da gente.

Aí a gente foi, quando chegou lá, não tinha ... porque, meu tio, que era um tio que tinha um... uns papelzin feito de, de... letra de mão, sabe? De tinta desses lápis comum. Aí botou numa cambuca lá, guardou. Aquilo largou tudo, acabou tudo. Tudo papel, mai ele num... ninguém sabia o que é que tinha. Aí diz: num adianta, não. Aí, o homem lá, o doutor lá falou, disse: “Olha, por causa o seguinte, tem jeito, que tudo no mundo tem jeito, agora só que você tem que vender essa terra, num dá pra ganhar, registrar ela não! Cê pode vender, que não dá pra registrar!”

(...)

MANÉ CRIÓLO: Porque tem nego aí, que tem mil quadro de terra, e... registrado, só tem cinco e quinhento, quinhento na, na... na mão grande. Né isso? Existe isso aí na, na...aqui no... no Brasil, né?

ROGÉRIO: É, é.

MANÉ CRIÓLO: Existe essa sabedoria. Agora de quem é essas terras, que tá aqui, que ele tomou? Ele num tomou botando faca em ninguém, nem matando ninguém, não. Ele, porque ele é o poderoso, ah... o cara não tinha nada, aí ele... ah, isso aqui é meu. Você tem nada aqui. Passa a cerca aí! E some daqui. E o outro sumia mermo e pronto, acabou. Era isso. Num é hoje, não. Que hoje... o rico tem medo do pobre.

NILSA: Hum

MANÉ CRIÓLO: O senhor sabe disso, num sabe?

ROGÉRIO: Hum rum

MANÉ CRIÓLO: Num tem? O rico tem medo do pobre, agora sabe por quê? Por causa da pilantragem. Porque o pobre não tem dinheiro, o pobre não tem onde morar, o pobre não tem onde cair morto, mai... e o rico tem de tudo. E o rico matando o pobre, o pobre num leva nada, então o enterro, a prefeitura dá. E o rico, vai deixar o quê? O rico deixa muita coisa, por isso que ele tem medo de morrer. Eles deixaram o pobre de

... por causa disso, também. Porque... naquele tempo, eles levava uma lapada aqui e é da parte que... digo ao senhor, porque eu sei... e eles levava uma lapada... o delegado, ou o caba... num era o delegado, era inspetor, só tinha inspetor. Eu lembro que só tinha inspetor. Era um cara que a polícia chegava e dizia assim: ói, cê toma conta desse setor aqui, causa de uma coisa que eu ... aí, você enfia o cacete. Aí o cara ficava ali como... um gostosão mermo, e se... e ia pro pau mermo, aí, se o nego fosse dar queixa lá na, aonde tinha autoridade, chegar lá, ele era preso e levava outra pisa, pronto. E tava feita e acabada a história. Num é hoje, que hoje não acontece mais isso.

Noutro momento, Mané Criôlo enfatiza a situação de extrema penúria vivida em tempos de seus pais e avós. Em sua fala surge exposta a análise da situação na qual viviam como sendo ainda de prática do ‘cativeiro’. O trabalho retribuído de forma irrisória para garantir a sobrevivência das famílias. O empregador pagava valor insignificante. A expressão “a fome era monstra” encerrando sua narrativa abaixo transcrita descreve de forma dramática as condições de vida adversas dos pedradaguenses.

ROGÉRIO: Mas, o seu... os seus bisavós... ou os seus avós...

MANÉ CRIÔLO: Hum!

ROGÉRIO: Falavam da chegada dos brancos ali, ou... como é que... eles diziam alguma coisa em relação a isso? Contavam... não, né?

MANÉ CRIÔLO: Não, eles... eles contavam, eles contavam. Porque esse Adoni Marques mermo ali...

ROGÉRIO: Ham!

MANÉ CRIÔLO: Ele era o pai da probeza ali, quase né? Mai, um troço, era pra... o senhor entenda, um negócio, que confor-

me fosse, nós fosse o ... um cativeiro, de lhe pegá assim, dá... dá por... quase a, a força que merecia dá, porque precisava. Mai, ninguém tinha nada e vinha nos péi dele, fazenu ... trabalhanu, ou fazenu as coisas pra eles, né? Num era uma coisa assim, que a gente chegasse e disse assim: “Me pague tanto! Me dê tanto! Me empregue! Me arranje um...”

ROGÉRIO: Hum rum!

MANÉ CRIÔLO: Agora, ele num podia fazer isso. Ele fazia assim... agora ele salvou a vida de muita gente ali, muita criança de fome... ele salvava. Mai, ele salvava como qualquer outro. Salvava também, porque... era... era obrigado, quase. Que a fome era monstra!

Dedê registra em sua fala uma das formas de perdas territoriais em Pedra D’água. A situação delineada em sua narrativa indica pressões impostas por proprietários vizinhos. Mais poderosos, aproveitavam situações de dificuldades dos pedradaguenses para “negociar” a compra de terras com valores irrisórios. A troca da terra por partes de bode expressa a situação vulnerável vivida pelos moradores de Pedra D’água.

DEDÊ: Contava (seu avô) muita história, de noite.

ROGÉRIO: É? À noite, é?

DEDÊ: À noite, à noite de lua assim, sentava na calçada e era história, umas história! Ele falou que essas terra aqui, essas terra aqui, foi... trocada até por parte de bode.

ROGÉRIO: Ele disse, né?

DEDÊ: Ele disse. Ele dizia a eu. Que esse pedaço de terra aqui foi trocada até por quilo de carne.

ROGÉRIO: É?

DEDÊ: Por parte de bode. Toda terra! É cisnado de falar, mai ele dizia mermo.

ROGÉRIO: Hum.

DEDÊ: Que por certo, ele viu, né?

ROGÉRIO: É.

DEDÊ: (risos) Ele viu essas pessoas mais que tinha... Que as pessoas mais que tinha, porque aqui, é difícil uma casa de tijolo, né? Disse que a maioria era tudo... Meu avô dizia que a maioria era tudo...Meu avô dizia, tudo de palha, de...

ROGÉRIO: De barro, né?

DEDÊ: De palha e de pau. Coberta de palha mermo.

Erinaldo, um dos saídos de Vaca Morta quando da venda da parte chamada Vajota em 2005, assinala ter sido prejudicado quando da negociação entre comprador e o antigo patrão. Não houve indenização por parte do antigo patrão enquanto o novo se eximia de alguma responsabilidade quanto a atender suas reivindicações. Sua indignação reside em terem recebido o descaso como pagamento aos trabalhos durante anos.

ERINALDO – Isso! Porque rá tinha comprado a ele, num tinha nada a vê cum nós! Né? N'tão foi a proposta qu'ele dizia pr'agente: “comprei a Ernani num tenho nada a vê! Comprei a propriedade e Ernani é que tem que acertá cum vocês!” N'tão a proposta que arrente sôbe daqui das história é essa...

ROGÉRIO – Humrrum.

ERINALDO – ... ai beleza! Foi um patrão bom tomém ninguém percurô aaa... a ir atrás disso porque arrente isperô ele, né? Isperô ele prá cunversá com a gente, porque... a gente... fum'os pés e ars mãos dele'aqui! Ele foi polític'aqui! Ernandi!

O final desta fala deixa enfatizado o discernimento do trabalho seu, das gerações passadas e dos contemporâneos na produção da ri-

queza do patrão. O registro contém denúncia e indignação diante da situação na qual se encontravam antes e depois da venda da parte mais fértil de Vaca Morta. A fala de Francisco Brito também registra o regime de trabalho de meia retirando parte significativa para o patrão. O produto restante era destinado de forma precária à alimentação do núcleo familiar produtor.

FRANCISCO BRITO – A ma, vendia pra fora era era a a airgum qanu sobrava mai o resto era só pra si mermo, o que vendia pra fora só era mi e aigodão, né? A gente vai, aigodão naquela época a gente vendia aigodão... ai era mai, tudo de mêm! Arrente trabaiava de mêm! Só o que num era de mêm era mi, era o milho e o feijão! ... mai ôtra coisa era a gente trabaiava de mêm! Aigodão! Se plantasse o arroz era de era de mêm! ... tudo de mêm... plantava tirava a metade...

ROGÉRIO – E a metade dava pra...

FRANCISCO BRITO – Pro patrão!

ROGÉRIO – Pro patrão.

FRANCISCO BRITO – Pro patrão!... o patrão n'era, num era bem bom, num era muito facin não! ... ai nós tiremo aquilo tudo nessa luta assim, ali na Vaca Morta, todo aquele pessoal era assim!... eu pelo menos eu nunca pêssui ... nada de vantagi... nem gaaado nem nada! Ai vêz plantava, um jumentin!... pr'vê se andava, pra rua carreganu ais ferinha pra lá e pra cá!... puiquê, minha mãe ficô viúva e... e, eu fiquei, cum minha mãe...

“O patrão n'era, num era bem bom, num era muito facin não!”, nas palavras ditas de forma suave e pausada, quase sussurrada, expressa de forma veemente a situação subalternizada imposta aos moradores de Vaca Morta.

Em Pedra D'água a exiguidade da terra para plantio e criação impunha aos moradores

a situação subalternizada do trabalho assalariado como diaristas. A condição de superexploração acentuava ainda mais as dificuldades e privações. Internamente ao quilombo, a dinâmica de uso da terra se sustenta na partilha coletiva. Caju enfatiza a prática antiga posta em andamento em Pedra D'água de uma lógica oposta à de uso privativo da terra, cuja propriedade era de ninguém em particular, mas comum a seus moradores.

CAJU: Us papé! Oi! Us papé sumiru! Dixeru qui tava com aguém ... qui num sei ondi. Mais qui tem papé tem! Só num sei ondi! Disapareceru (gesticula lentamente passando as mãos uma na outra repetidas vezes). Issu aqui, ói ... issu, era comum! ... Aqui num havia papé não! Era tudo em comum!

Outros quilombolas de Pedra D'água expressaram o entendimento de uso comum da terra. Nas falas de Biu Vitá e Babau há indicação desta utilização da terra como prática aprendida com seus pais.

BIU VITÁ: Meu pai dizia pra mim: plante ali (apontando para o local), dispôis dizia: plante acolá (apontando para outro local)! Outra hora minha mãe dizia: plante ali (outro local)! Plante daqui até ali (outro local)! Daí como é qui eu vô dizer qual minha parte?!

BABAU: Meu pai dizia: comece ali (a preparação da terra)! Eu ia. Quando chegava mais adiante ele dizia: para ai! Eu hoje estou preparando a terra na parte de Dona Rita. Ela é muito boa e não se importa. Quando eu colhê, eu vô lá e dô uma parte pra ela. Eu num sô obrigado! Posso num dá si num quisé qui ela num liga! Mas dô! Ela é muito boa!

Havia o entendimento entre os pedrada-guenses da terra como de uso comum. A venda da terra estava restrita aos benefícios realizados no espaço físico, como plantações de árvores frutíferas, casas, açudes, lavouras. Mané Criôlo relata uma situação na qual um conhecido seu lhe propôs a compra de suas terras e a sua dificuldade em lidar, naquele caso, com a lógica de propriedade privada predominante, impermeável à ideia de terra de uso comum.

MANÉ CRIÔLO: “Você pode vender!” Eu digo: “Mas tão dizendo que eu não vendo, por causa da minha idade!”

ROGÉRIO: Hum.

MANÉ CRIÔLO: Ele falou assim: “Mas não é seu?” Eu digo: “Não. Não é meu, não. Eu num... eu num tô vendendo terra, não.” Que eu tava guardando já o negócio da terra, sabe? Quanto é, quanto é?... Aí o que eu dixeu a ele: “Quanto é? eu digo: é cinqüenta prata!” Meu amigo, ... tem mais de cinqüenta prata, tem quase dois quadro, como eu andava ali, mas já porque era mentira ... não era ... não era meu. Eu dixeu que era cinqüenta, só mermo. Porque o que fosse, tava bom. Aí eu ... falou, eu falei assim: “Mai num é meu, não!” “E por que é que você vai vender, se não é seu?” Eu digo: “Eu tô vendendo é o benefício!” Eu tava lá, é... dez pé de coco que tem, é o barreirinho que teve, uma casa que tem feita, madeira... toda madeira...

Outro aspecto relativo às formas de mediação com o meio ambiente em Pedra D'água passa pela existência de cuidados e delicadezas rituais a fim de não ferir a susceptibilidade de entidades espirituais. A mata e os animais não eram vistos como coisas inanimadas, à disposição do uso e abuso dos humanos. Haveria de se ter tato quando na condução de atividades co-

mo a caça e mesmo numa simples coleta de lenha. Comadre Fulorzinha poderia ficar zangada e castigar de diversas maneiras a quem não observasse os procedimentos preliminares necessários. Vejamos abaixo as palavras de Mané de Lia e de Deca de Preta:

MANÉ DE LIA: Tem de ter respeito! Tem de ter respeito! Quando vai tirar lenha, qui ela gosta de ficar ali, na árvore, na sombra ... Ela gosta de árvore, sabia? Se não tiver respeito, ela, ela faz se perder! Meu cunhado um dia foi tirar lenha ... cinqüenta metros de casa ... ali (apontando) passou dia todo na mata, dando voltas ... perdido! Chegou em casa de noite! Com o fêxe de lenha na cabeça!

O cunhado de Mané de Lia não se conduziu de forma adequada, adentrando a mata sem pedir licença. Ter se perdido na mata, bem próximo de sua casa, indica a ação de Comadre Fulorzinha, embaralhando a capacidade de direção de quem não se portasse adequadamente, não observando as formalidades devidas à situação. Deca de Preta descreve Comadre Fulorzinha como entidade tanto castigadora de caçadores e seus cachorros como um tanto dada a travessuras. A forma de conseguir sua simpatia era agradando-a com pedaços de fumo de rolo deixados em locais específicos. Vejamos sua narrativa:

ROGÉRIO: É mais eu já ouvi falar muito em história de comadre fulorzinha, que dava tranças nos cavalos, né?
 DECA DE PRETA: Ah eu parti pra estirar aquelas tranças!
 ROGÉRIO: Bem apertadinha, né?

DECA DE PRETA: Não sei como ela aprendeu a fazer aquilo!

ROGÉRIO: É bem arrochadinha, né? Eu já ouvi falar.

DECA DE PRETA: Num sei como ela ainda faz aquilo, e quando era na ... né?

(...)

ROGÉRIO: Mas ate nos cachorros ela colava era?

DECA DE PRETA: Ah! Ela bate nos cachorros! Ela faz tantas coisas! Um dia desses ia levar ... ela gosta de fumo.

ROGÉRIO: Ah!

DECA DE PRETA: Um pedacinho de fumo pra ela, coloca em cima da pedra.

ROGÉRIO: E deixa lá?

DECA DE PRETA: Deixa. As caças tudo a favor do cara. Mais quando ela num quer, ai espalha tudinho! As vezes quando aparece ave, o cara dá cinco, seis tiros e a ave não sai do canto, e termina ele se arrepianu e vai embora!

Em Vaca Morta o Cruzeiro dos Anjos e a pequena capela, por sinal próximos um do outro, marcam os sentidos entrecruzando a vida com o plano do sagrado. No primeiro, os antigos enterraram os “anjos”, como são chamadas as crianças em torno de um ano de idade. No segundo local, a capela foi erigida a partir de um sonho no qual uma parente falecida aparecia e pedia a sua construção, indicando sua localização precisa. Houve uma convergência de esforços entre vários parentes, de maneira a tornar exequível a pequena edificação. Nojolina descreve a situação da construção da capela, com a mobilização de parentes e aliados para atender às solicitações apresentadas por uma parente falecida através do sonho de outro parente.

FIGURA 3 - JOÃO BRITO DIANTE DO CRUZEIRO DE PEDRAS ONDE ALGUMAS CRIANÇAS PEQUENAS, OS “ANJINHOS” FORAM ENTERRADAS NOS TEMPOS DE SEUS AVÓS



Fonte: Acervo pessoal 2014

FIGURA 4 - CAPELA CONSTRUÍDA NOS ANOS DA DÉCADA DE 1960



Fonte: Acervo pessoal 2014

ROGÉRIO – Eu vi... depois da capela, umas pedrinhas, um cruzeiro, que botaram “anjinhos”... na capela, ali, subindo...

NOJOLINA – Hum!

ROGÉRIO – num tem a capela né?

NOJOLINA: Tem a capela. Aquela capela foi ela (Rosa, esposa de Pedro Severino) que fez uma promessa antes de morrê e qano

morreu reapareceu, que era pá fazê a capela naquele canto. Ai o padi disse que...

ROGÉRIO – Ela apareceu a quem?

NOJOLINA – Ela apareceu a um cunhado dela, já morreu tombém.

ROGÉRIO – Também. Pra fazê a capela?

NOJOLINA – Que era, Antoin do Vale. Sim.

ROGÉRIO – Antonio do Vale.

NOJOLINA – Faleceu, já. Ela apareceu a ele e disse, e dixi o canto. Agora o padi disse, que era pá tê feito a capela na frente, ali, costado do grupo, que a promessa tarra paga in quaiqué canto da fa, da fazenda.

ROGÉRIO – Mas ela num disse pra fazer lá?

NOJOLINA – Dixi pá fazê lá, e dixi o canto a ele.

ROGÉRIO – Então? Num é?

NOJOLINA – É!

ROGÉRIO – Ai ele fez aonde ela mandô fazer. Num é?

GERALDO – É isso mesmo!

A Pedra Montada, monólito gigantesco em forma ovalada, de ponta cabeça com a parte mais estreita apoiada sobre um lajedo enorme e alto, aproximadamente com quatro metros, é outro local, existente nas proximidades leste de Vaca Morta, relacionado ao sobrenatural. Quando José Brito, do terreiro de sua casa, me apontou o colosso, acrescentou quase sussurrando para si mesmo: “Isto só pode ser coisa de Deus!” Vários acontecimentos fabulosos envolvendo este monumento me foram narrados.

Um dos lados do monólito é acentuadamente íngreme. Alguém conseguir dar uma volta completa ao redor de sua base é visto como evidente sinal de fé. José Brito contou esta sua realização na década de 1970. Sua fé fora confirmada pelo sucesso na empreitada extremamente arriscada. Há frequentes romarias de

fiéis a este local com o objetivo de cumprir promessas e fazer preces. Vejamos as falas de José Brito e sua esposa:

FIGURA 5 - ZÉ SOBRINHO SUBINDO A ESCADA QUE DÁ ACESSO AO LAJEDO DA PEDRA MONTADA



Fonte: Acervo pessoal 2014

JOSÉ BRITO – Aquela pedra se fosse assim um lugar mai desenvolvido servia de de de, pessoal fazia uma romaria excursão é, turismo, né?

ROGÉRIO – E é lá muito bonito viu?

JOSEFA BRITO – Mas assim mermo vai é muita gente, faz promessa vão pagar promessa lá.

ROGÉRIO – É?

JOSEFA BRITO – É!

ROGÉRIO – Olha! Mesmo com essa dificuldade toda de chegar?

JOSÉ BRITO – É!

JOSEFA BRITO – Hum! Tem uma varedinha pra'gente ir pra ela, num'sabe? Agora pra chegá nela sobe uma ladêra! (risos).

ROGÉRIO – É eu vô, vô incarrar (risos).

JOSEFA BRITO – Não! Dá pra incarrar, qu'eu vô! (risos).

ROGÉRIO – Ele falou... O senhor falou que quando era pequeno, tinha a promessa de dar volta, né? E era difícil, né?

JOSÉ BRITO – Não! Não foi promessa foi... que eu arru... sete veis eu arrudiei...

ROGÉRIO – Sete vezes assim de uma vez só?
JOSÉ BRITO – Fui só arrudianu, né? E os ôtros lá tud'ispianu né? Foi em ess... foi innnnn oitenta...

ROGÉRIO – Hanrram!

JOSÉ BRITO – setenta e nove... num tinha nem me casado ainda ai ai eu vim do sul, ai fui na, vê um amigo meu ai ai nói fumo pra lá'i “quem arrudêa quem não arrudêa”, dig... ninguém, eu num duvido de ninguém, num vô fazê posta nem nada viu? Mas eu vô arrudiá... arrudiei uma arrudiei duis três quatro cinco seis sete... digo'agora a derradeira veiz vô de arrudiá de pé, qu'eu tem fé em deus, a ôtro foi arrudiá, foi escorreganu o pé ai já num deu né? Acho qu'ele criô inveja quaiqué coisa...

(...)

JOSEFA BRITO – ó um irmão meu vêi, agora esse ano passado, vêi de São Paulo, pagar uma promessa lá...

ROGÉRIO – Lá...

JOSEFA BRITO – É. Que o meu sobrinho teve um acidente quase que morre...

ROGÉRIO – O filho dele?

JOSEFA BRITO – É. Ai a min... a minha irmã que mora em Diamante ai fez uma promessa, se ele ficá bom ele vim pagá aqui na peda e ele vei o ano passado e a gente foi pra lá pagá a promessa...

ROGÉRIO – Pagar a promessa junto...

JOSEFA BRITO – É. E o menino ficô bonzin! Ficô bonzin, ai muita gente faiz promessa e vai pagá lá na peda... é...

O local é significado tanto pela vida dos ancestrais, pela devoção, pelo trabalho do plantio, construções, criação e conhecimento das plantas como pelas celebrações. Em Vaca Morta o Cruzeiro dos Anjos, o Cruzeiro de Possidônio, avô de Dorgival, o único a resistir às pressões do novo dono da parte vendida em Vaca Morta, e a capela marcam os sentidos do sagrado. Em Pedra D'água há uma encruzilhada na

qual nos tempos pretéritos os “anjinhos” eram enterrados. Este local é denominado “Pagão”. Os moradores de Vaca Morta indicaram os locais de moradia de seus antepassados, inclusive o local de moradia de Manuel Severino.

As relações com o local passam também pelo conhecimento da fauna e de seus usos na medicina doméstica. A utilização de ervas, plantas e outros elementos, como o cupim na feitura de remédios, é patrimônio de Cecília Rosa. Ela aprendera com a mãe os usos possíveis de plantas e outros recursos naturais no tratamento de algumas doenças. O nome desta arte é meizinha.

ROGÉRIO – Sempre chamaram “mesinha” é?

CECÍLIA – Sempre chamou, “meizinha”... “remédio”... (risos)

NEIDE – “Meizinha do mato”.

CECÍLIA – “Meizinha do mato” (risos).

ROGÉRIO – E como a senhora aprendeu isso aí? Esses segredos assim?

CECÍLIA – Foi é... no sentido mermo, né?...

Né eu veno né? antigamente os povo dizem qui seive... eu escuito também pela televisão que tem ais vês tem, eu pego aqueles programa que tem, insinano, a os remédio do mato... das erva do mato.

ROGÉRIO – Mas sua mãe, fazia também?

CECÍLIA – Fazia! Minha mãe fazia.

ROGÉRIO – A senhora aprendeu então muito com ela?

CECÍLIA – Aprendi com ela... e a... e tem a... amêxa também amêxa serve pá remédio pá figo...

ROGÉRIO – Pra fígado?

CECÍLIA – Pá fígado. Muito bom!

(...)

CECÍLIA – A minha mãe fazia tudo isso, meizinha eu aprendi cum ela fazê.

A construção do açude de Vaca Morta por Manuel Severino foi feita a couro de boi

e machado de ferro. O boi era equipado com uma padiola de couro atrelado a burro. Enchiasse a padiola com a terra e levantava-se a parede de retenção das águas. O machado de ferro fora usado para rasgar os rochedos da pequena serra ladeando o leito do açude. Os quilombolas relatam esta realização deixando evidente o esforço de seu ancestral através de seu trabalho na terra.

FIGURA 6 - JOÃO BRITO CONDUZINDO O GADO PARA BEBER ÁGUA NO AÇUDE.



Fonte: Acervo pessoal 2014

As celebrações e festejos marcam a memória nos dois quilombos. Caju quando novo tocava tambor e puxava as cantigas nas ‘rezas’. A ‘reza’ era ritual fúnebre, onde os parentes do finado passavam um período com orações e rituais de despedida realizados ao som de tambor e cantigas onde era assinalada a última presença do morto. A descrição deste ritual feita por Caju lembra as sentinelas antigas, onde estavam juntos e misturados lamentos, devoção, cânticos, despedida, comidas, bebidas e afirmação da continuidade do grupo. Numa das cantigas, o responsável pela ‘reza’ como que encena-

va o morto se despedindo de todos, nominando a cada um dos presentes enquanto dizia estar indo embora. Caju afirmou ter sido em meados da década de 1980 a última 'reza'. O abandono deste ritual pela comunidade deve-se, segundo depoimento do próprio Caju, a ser um ritual muito pesaroso.

FIGURA 7 - CAPELA CATÓLICA (PEDRA D'ÁGUA)



Fonte: Acervo pessoal 2014

FIGURA 8 - CULTO EVANGÉLICO REALIZADO NO PÁTIO DA CASA DE DONA JANDIRA (PEDRA D'ÁGUA)



Fonte: Acervo pessoal 2014

Quando do período de pesquisa em Pedra D'água, presenciei algumas comemorações como batizados, celebrações de aniversários e

outras com caráter religioso. Nestas situações, acontecia de serem reafirmados os laços de parentesco, uma forma de celebração da memória dos antepassados através da afirmação ritualizada pelos seus descendentes.

Em Vaca Morta há recordações sobre tempos mais festivos no terreiro da casa de Dona Sebastiana. Seu Miguelzinho tocava pife no grupo musical composto por sanfoneiro, zabumbeiro entre outros instrumentistas. Todos os tocadores e cantores eram do quilombo ou a ele relacionado. Devido aos impactos da venda da Vajota, com a saída de muitos, os festejos foram drasticamente reduzidos, argumentam. Na parcela vendida da fazenda havia dois campos de futebol para diversão e torneios periódicos. Além do time de masculino havia um formado por meninas. Jogavam padronizadas. Esta forma de celebração se encerra quando da negociação das terras. O novo dono passou a máquina de terraplanagem no campo, destruindo-o.

FIGURA 9 - FOTOGRAFIA DA FOTOGRAFIA DE PARTE DO TIME FEMININO DE FUTEBOL DE CAMPO DE VACA MORTA, GENTILMENTE CEDIDA POR KATIUCYA BRITO, A JOGADORAS INDICADA NA FOTO



Fonte: Acervo pessoal 2014

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do exposto até aqui me parece evidente a constituição dos dois quilombos, em que pese as particularidades inicialmente pontuadas, numa ambiência social pesadamente adversa. Lidando com o passado marcado pela escravização, privação e domínio, os atuais moradores dos dois quilombos aqui apresentados, registram em falas e gestos suas estratégias de luta e sobrevivência contra abusos, exploração e estigmatização. Sua existência é possível por conta, sobretudo, das habilidades postas em andamento pelos parentes e aliados sobre esteios coletivos. A ancestralidade referencia as relações entre as pessoas de dentro e de fora dos quilombos, com os segmentos e instituições sociais do entorno local e regional. Os mortos se vão mas são lembrados através da celebração de suas vidas quando da recuperação das situações, acontecimentos e circunstâncias específicas, mas também por habilidades e características particulares.

Entre os quilombolas, as relações permanecem ativas mesmo quando de deslocamentos para regiões distantes. Integrantes dos dois quilombos registraram com ênfase como que a existência de outro quilombo, equivalente ou maior em número de componentes, nas cidades do Rio de Janeiro, em Aguai, no estado de São Paulo, e em Brasília. O constante e periódico trânsito de moradores dos dois quilombos e seus parentes nestas cidades expressa a manutenção de uma intensa e forte ligação com o lugar e com a vasta parentela.

Os integrantes destes quilombos procuraram enfrentar os desafios postos na contemporaneidade com estratégias e dinâmicas coletivas. Mesmo a memória das lutas e enfrentamen-

tos mais intensos contra um entorno social absurdamente desfavorável, com a existência do latifúndio absorvente, no caso de Pedra D'água, ou as formas negociadas da subalternização, com ênfase na busca do consenso e eliminação de atritos e belicosidades no caso de Vaca Morta, não aboli os dinamismos coletivos. As complexas redes de ascendência ao lado das práticas de devoção, do trabalho como dos festejos, celebrações e festas, orientam a vida de todos e de cada um nestes quilombos paraibanos.

Enfim, ser parente está condicionado à reafirmação dos laços ligando a todos e a cada um através da memória partilhada a partir do ancestral fundador. O cotidiano do trabalho, da devoção, do sagrado e das celebrações oferece as ocasiões propícias de anúncio pública de sua história particular. Esta história expressa os liames enlaçando-os enquanto descendentes de um ancestral comum, relacionados às lutas pela reprodução e manutenção do grupo parental quando dos enfrentamentos no trabalho, atividades lúdicas, devocionais e outras com os segmentos da sociedade envolvente.

Trabalho recebido em 15/10/2013

Aprovado para publicação em 20/04/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José de. O Sertanejo. 5^a ed. São Paulo; Melhoramentos, 19--.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pas-

to: terras tradicionalmente ocupadas. – 2. ed., Manaus: PGSCA – UFAM, 2008. ALMEIDA, Horácio de. História da Paraíba. 2 v. João Pessoa, PB: Editora Universitária/ UFPB, 1978. (Coleção Documentos Paraibanos – 7).

ALMEIDA, José Américo. A Paraíba e seus problemas. 3. ed. João Pessoa, PB: Estado da Paraíba – Secretaria da Educação e Cultura, 1980.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ATLAS Escolar da Paraíba. Janete Lins Rodriguez (Coord.). 3. ed. João Pessoa; PB: GRAFSET, 2002.

BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs.). Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa; Imprell Gráfica e Editora, 2013.

BANAL, Alberto; SOUSA, Francinete Fernandes de; TESSAROTTO, Marcos Fernandes de Oliveira. Os quilombos da Paraíba nos trabalhos acadêmicos – um levantamento bibliográfico. IN: BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs.). Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa; Imprell Gráfica e Editora, 2013. p. 282-305.

BANAL, Alberto. “A Via Crucis” das comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba. IN: BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs.). Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa; Imprell Gráfica e Editora, 2013. p. 18-43.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. O feudo: a Casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BARROS, José D’Assunção. A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira. Petrópolis; RJ: Vozes, 2009.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: PHILIPPE, Poutignat. Teorias da etnicidade. São Paulo; Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185-227.

BOLETIM informativo NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – Territórios quilombolas – reconhecimento e titulação das terras. V – 2, n. 2 – Florianópolis, NUER/UFSC, 2005.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológico: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 13, n. 38, out. 1998.

CANTANHEDE FILHO, Aniceto et al. Incra e os desafios para regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências. Brasília; MDA: Incra, 2006.

COMUNIDADES Quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência. Organizado por Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica/ CEDEFES, 2008.

CONNERTON, Paul. Como as sociedades recordam. Tradução de Maria Manuela Rocha. Oeiras; Portugal; Celta Editora, 1999.

- CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Lisboa, Portugal; Fim de Século Edições, 1999.
- CUNHA, Euclides da. Os Sertões. IN: SANTIAGO, Silviano (Org.). Intérpretes do Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro Nova Aguilar, 2002.
- DVD – Em Busca da Memória – a neurociência de Eric Kandel, ganhador do prêmio Nobel de medicina em 2000. NovoDisc Mídia Digital: Ediouro Duetto Editorial, 2008.
- FORTES, Maria Ester Pereira; LUCCHESI, Fernanda. Comunidades quilombolas na Paraíba. IN: BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs.). Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa; Imprell Gráfica e Editora, 2013. p. 44-63.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Os negros do Matão: etnicidade e territorialização. Campina Grande; PB: EDUFCEG, 2011.
- GOMES, Flávio dos Santos. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. IN: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter (Orgs.). Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas. São Paulo; ANPOCS; HUCITEC, 1996.
- _____. Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul. São Paulo: Contexto, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo; Centauro, 2006.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1984.
- JOFFILY, Irineu. O Quebra-quilos: a revolta dos matutos contra os doutores – 1874. Brasília; Thesaurus Editora, 1977.
- LEITE, Ilka Boaventura (Org.). Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.
- LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. Os negros de Pedra D'água: um estudo de identidade étnica – história, parentesco e territorialidade numa comunidade rural. Campina Grande; Dissertação de mestrado em Sociologia Rural; Universidade Federal da Paraíba, campus II, 1992.
- LIMA, Luciano Mendonça de. Derramando susto: os escravos e o Quebra-quilos em Campina Grande. Campina Grande; PB; EDUFCEG, 2006.
- NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. O Quilombo de Pedra D'água. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID. Campina Grande; PB; UFCG/ParqTecPB/INCRA-PB, 2009.
- _____. Vaca Morta: ancestralidade e luta pela terra num quilombo do sertão paraibano. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID. Campina Grande; PB; S. A. Consultoria em Gestão de Processos e Qualidade LTDA/INCRA-PB, 2012.
- _____. Nós somos outros: apontamentos em torno do exercício da pesquisa antropológica

nos quilombos de Pedra D'água e Vaca Morta/PB. IN: BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs.). Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa; Imprell Gráfica e Editora, 2013. p. 106-127.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro; Editora FGV, 2002.

PHILIPPE, Poutignat. Teorias da etnicidade. São Paulo; Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185-227.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo; Companhia das Letras, 2008.

REZENDE, Claudia Barcellos; MAGGIE, Yvonne (Orgs.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RODRIGUES, José Carlos. Antropologia e comunicação: princípios radicais. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs.). Raça: novas perspectivas antropológicas. 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

SEIXAS, Wilson. Pesquisas para a história do sertão paraibano. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano. João Pessoa, n. 21, 1975. p. 51-84.

SEYFERTH, Giralda. As Ciências Sociais no Brasil e a questão racial. IN: SILVA, Jaime da;

BIRMAN, Patrícia; WANDERLEY, Regina. (Orgs.). Cativo e liberdade. Rio de Janeiro: UERJ, 1989.

SOUTO MAIOR, Armando. Quebra-quilos: lutas sociais no outono do império. São Paulo; Companhia Editora Nacional, 1978 (Coleção Brasileira - volume366).

*LÁ É TUDO DO MEU PAI: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE O TERRITÓRIO DE UMA FAMÍLIA SERTANEJA*¹

Verena Sevá Nogueira

RESUMO

Imerso no mosaico que conforma a diversidade fundiária presente no campo brasileiro, onde sistemas fundiários consuetudinários coexistem com aqueles previstos na legislação brasileira, este artigo traz um estudo etnográfico da Martin, uma terra camponesa organizada no entrecimento de normas legais e locais, onde um sistema de propriedade privada da terra existe indissociavelmente articulado a um sistema de uso comum e indiviso partilhado por uma parentela. Uma terra de uma família camponesa localizada no sertão do estado da Bahia, no Brasil, que tem parte de seus membros vivendo alhures, em razão de seus movimentos migratórios, mas que opera como lugar central de encontro e reprodução de todo o grupo.

Palavras-chave: Território; Famílias Camponesas; Sistemas Fundiários; Migração.

THERE IS EVERYTHING FROM MY FATHER: ETHNOGRAPHIC NOTES ON THE TERRITORY OF A COUNTRY FAMILY

ABSTRACT

Immersed in the mosaic that shapes the land diversity present in the Brazilian countryside, where customary land tenure systems coexist with those under Brazilian law, this article presents an ethnographic study of Martin, an organized peasant land in the interweaving of legal and local regulations, where a system of private ownership of land exists inextricably hinged to a system of common and undivided shared use by a kindred. A land of a peasant family located in the sertão of the state of Bahia, in Brazil, which has part of its members live elsewhere, because of their migratory movements, but which operates as a central meeting place and in the reproduction of the whole group.

Keywords: Territory; Peasant Families; Land Systems; Migration.

Doutora em Antropologia Social. Professora da Universidade Federal de Campina Grande. E-mail: verenaseva@gmail.com.

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi publicada nos anais eletrônicos do 35o Encontro Anual da ANPOCS, realizado em 2011, na cidade de Caxambu (MG).

INTRODUÇÃO

Lá é tudo do meu pai é uma expressão que ouvi no sertão da Bahia em pesquisa de campo para o meu doutoramento, como explicação da organização fundiária da *fazenda*² Martim. Uma terra familiar situada no município de Aracatu, no sertão da Bahia, onde vivia o *pai*, o velho Zora, a esposa dele e alguns de seus descendentes até a quarta geração.

Uma terra familiar (a *fazenda*) que não se coaduna com as noções de propriedade ou posse fundiária previstas no ordenamento jurídico brasileiro, mas resulta de uma composição de duas propriedades rurais contíguas e tituladas em nome de dois dos filhos do *pai*. E, ainda, uma terra que compõe um território familiar que a extrapola, pois foi concebido numa articulação desta com espaços territoriais fora dali, para onde membros do grupo familiar empreendem deslocamentos migratórios.

Partindo dessa fala e da situação etnográfica mais ampla em que se insere, o objetivo deste texto é refletir sobre a existência de sistemas fundiários específicos e, ao mesmo tempo, diversos dos preceituados na legislação brasileira, como sistemas de posse e propriedade privadas, terras públicas, terras devolutas, além de modalidades específicas como as “terras de índio”, “terras de santo”, “terras de preto”, dentre outras (Berno de Almeida, 1989).

Desconsiderada por muito tempo no cenário nacional, uma diversidade de sistemas fundiários ganha visibilidade a partir do final do século passado, em decorrência, principalmente, de movimentos de reivindicação de direitos territoriais protagonizados por populações marginalizadas do campo brasileiro. Estou falando de povos indígenas, comunidades quilombolas, caiçaras, ribeirinhos, babaçueiros, campeiros, seringueiros, praieiros, pescadores artesanais, sertanejos, caboclos, caipiras, açorianos, pantaneiros, faxinais, comunidades de fundo de pasto, vaqueiros, sem-terra, acampados (Almeida, 2007; Almeida e Carneiro da Cunha, 2000; Little, 2002). Um mosaico sociocultural (territorial) denominando por “povos e comunidades tradicionais” que compartilham, dentre outros aspectos, uma diversidade de sistemas de uso e apropriação da terra regida por normas consuetudinárias entretecidas a regras territoriais de um ordenamento jurídico legal, resultando em várias modalidades de “sistemas de uso comum” da terra.

No Brasil o que se entende como “uso comum” da terra é um conjunto de situações fundiárias que se apresentam como sistemas de terra *pro indiviso*, “nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros”, mas compartilhado por vários

² *Fazenda* é a forma nativa (êmica) de designação dos domínios rurais em Aracatu (BA), que independe de sua dimensão física ou tipo de produção agropecuária realizada. Uma forma de nomeação que difere de muitos outros contextos rurais, inclusive sertanejos, em que *fazenda* é uma denominação costumeiramente referida às grandes propriedades rurais, sendo as pequenas e médias chamadas de sítio. Proponho como hipótese – carecedora de mais investigação – de a utilização da categoria *fazenda* reportar-se a um período pretérito da história do lugar, que tinha sua base fundiária formada por algumas poucas e grandes propriedades rurais, as fazendas. Grandes propriedades que no tempo presente se encontram desmembradas em pequenas parcelas, embora tendo conservado a categoria nominativa de *fazenda*, algumas inclusive apondo a essa categoria o nome próprio da propriedade da qual se desmembrara. Quando me referir ao vocábulo *fazenda* nesse sentido, utilizarei sempre a grafia em itálico, que ainda é o formato gráfico adotado no texto para todas as falas e dizeres dos interlocutores da pesquisa.

grupos familiares “ligados por laços solidários e de ajuda mútua”, imersos em um conjunto de regras consuetudinárias ou costumeiras (Berno de Almeida, 1989, p. 163).

Ao compulsar etnografias, brasileira e portuguesa, realizadas em contextos camponeses, é possível observar situações fundiárias em que o padrão de organização e transmissão fundiária se baseia em variações desse sistema de terra *pro indiviso* (Moura, 1978; Godoi, 1999; Nogueira, 2010; Amoedo, 2014). Configurações que no campo brasileiro, especificamente, resultam de processos históricos de “fragmentação de grandes explorações agrícolas, baseadas na grande propriedade fundiária, na monocultura e nos mecanismos de imobilização de mão de obra (escravidão, peonagem da dívida)” (Berno de Almeida, 1989, p. 172), e de processos de ocupação recente, datados da segunda metade do século passado, como as frentes de expansão na região amazônica, onde a terra se configurou para muitos setores camponeses como “um bem não sujeito à apropriação individual em caráter permanente” (idem, p. 183).

No sertão do Piauí, Godoi verificou uma forma de ocupação de terra por uma parentela (o *tronco do véio Vitorino*, o primeiro do grupo que chegara àquela terra) que combina o sítio indiviso com os direitos individuais (das famílias nucleares) sobre parcelas do solo, o que chamou de “sistema de direitos combinados”. O par de oposições *baixão/chapada* destaca-se como um dos elementos importantes na percepção dessa divisão. A terra das *chapadas*, par-

cela de terra não demarcada, é a terra de uso comum da parentela, de onde se tiram os recursos naturais os mais diversos (madeira, caça e mel) e onde não há casas de morada, mas apenas algumas roças de mandioca e feijão. Essa área, denominada também de “terra de ausentes”, é a área para onde os parentes que estão fora podem voltar. A terra de *baixão*, em contrapartida, é a área mais úmida e propícia à agricultura; é a parcela do território dividido, onde os membros da parentela têm suas casas de morada e a maioria de suas roças. Além disso, um “sistema de uso combinado” das terras que é expresso por uma ética camponesa, que é também responsável pela forma como a família do *tronco do véio Vitorino*, “uma nação de gente que tem no mais fundo da memória genealógica um ancestral em comum: o bisavô Vitorino” construiu seu território, “seu sistema de lugar” (Godoi, 1999, p. 52).

Sistemas de terras *pro indiviso* que também são encontrados em contextos portugueses, para os quais, inclusive, há uma lei federal, a Lei dos Baldios³, que regulamenta essa forma de apropriação e “uso comum” das terras.

A partir de pesquisa realizada em Tourém, aldeia do norte de Portugal, Amoedo (2014) relata uma situação de uso e fruição combinados das terras por seus habitantes. Demonstra a coexistência dos *lameiros*, locais utilizados privativamente pelos membros de uma mesma casa para a lavoura, com as áreas dos *baldios*, ou espaços de uso comum, onde o conjunto dos moradores da aldeia têm o direito de usufruto, cabendo a organização e decisão das

3 Lei n. 68/93 e as alterações pela lei n. 89/97: “Noções: 1) São baldios os terrenos possuídos e geridos por comunidades locais. 2) Para efeitos da presente lei, comunidade local é o universo dos compartes. 3) São compartes os moradores de uma ou mais freguesias ou parte delas que, segundo os usos e costumes, têm direito ao uso e fruição do baldio”.

atividades a ser ali desenvolvidas à Junta dos Baldios e à Assembleia Anual de Moradores.

Ademais, “sistemas de uso comum” da terra desvelados, porque constitutivos, nas regras de sucessão hereditária da terra. Refiro-me a situações encontradas em vários estudos sobre grupos camponeses, em que as normas da partilha legal (codificadas), não obstante conhecidas pelo grupo, são combinadas a regras locais (consuetudinárias). Cite-se, por exemplo, as regras do *minorato* e o seu oposto, o *melhorado* ou maiorato, que enunciam, respectivamente, que o filho mais novo ou o mais velho, normalmente do sexo masculino, seja o herdeiro da terra (Moura, 1978; Bourdieu, 2004); ou ainda, situações que sucedem à morte do chefe da parentela, o “dono da terra”, que implicam tanto arranjos como os do *minorato*/maiorato, com a saída da terra dos filhos que não herdeiros, como a permanência de todos os descendentes na terra, sob um regime de uso combinado, configurado na articulação de áreas de uso privativo de cada núcleo familiar (alocado geralmente numa mesma casa), com as áreas de uso comum por todos do grupo (Godoi, 1999).

Assinale-se que, em muitos desses arranjos territoriais praticados por grupos familiares camponeses, o que comumente se almeja é a perpetuação de um patrimônio familiar, no sentido de um lugar familiar de onde se é, e com o qual o grupo se identifica e se perpetua. É o que chamo de território familiar.

Em pesquisa de campo com famílias camponesas no sertão da Bahia, percebi uma modalidade específica de configuração fundiária, em que *a terra do pai* (terra de “uso comum” de um grupo de parentes) se revela através de um direito de terras que se corporifica

sobrepondo-se ideal e fisicamente a duas propriedades rurais contíguas, e tituladas em nome de dois de seus filhos (Nogueira, 2010). É sobre essa configuração particular, a Martim, laçada por tantas outras que compõem a imensa diversidade fundiária praticada por diferentes categorias socioculturais presentes no campo, que se debruçam as notas etnográficas organizadas neste texto. Uma conformação territorial a que se propõe apor o qualificativo tradicional, aludindo-se a um processo de construção territorial (uma territorialidade), que, além de fora dos preceitos legais ordinários, é (re)conhecida e aceita, sem maiores estranhezas, pelos membros do grupo ao qual se refere, atuando, inclusive, na tessitura e reprodução de uma “identidade socioterritorial”.

1. FAZENDA MARTIM: UM TERRITÓRIO ENTRETECIDO ENTRE O TRADICIONAL E O LEGAL

O velho Zora, o *pai*, em 2008 era um octagenário que havia chegado à *fazenda* Martim em 1970. Antes disso morava com a esposa e os filhos em outra *fazenda* próxima, em porção de terra recebida de seu pai por ocasião de seu casamento. Já na casa dos 40 anos e precisando de mais terras para reproduzir sua família, vendeu suas terras na *fazenda* de seu pai e com o dinheiro comprou uma parcela de terra de uma grande fazenda que uma senhora que enviuvava estava desmembrando para vender. Essa nova área veio a se tornar a *fazenda* Martim.

Efetivada a compra, o velho Zora mudou-se para a Martim em 1971. Chegou ao local antes com Alceu, um de seus filhos homens que na época era ainda solteiro. Ali *ajeitaram*

uma casinha e, em seguida, trouxeram o resto da família, dentre eles, um filho recém-casado, Zé de Zora, que havia pouco tempo tinha se mudado da *fazenda* do avô, onde morava com o pai, para a *fazenda* do sogro, num povoado vizinho. Assinale-se que este movimento de “retorno” do filho Zé de Zora, já casado, para a recém-comprada *fazenda* do pai, a Martim, ajusta-se à regra da virilocalidade verificada na região estudada, assim como em muitos contextos camponeses. Nesse caso, a breve estada do novo casal na *fazenda* do sogro se mostra uma variação do padrão de virilocalidade, aceita e difusa em muitos grupos camponeses, quando não há terras suficientes para o novo casal na terra do pai do noivo.

Analogamente ao que se percebia em muitos contextos camponeses brasileiros até bem pouco tempo, a compra da *fazenda* Martim foi um *negócio de boca*, uma transação de compra e venda na qual inexistente contrato escrito (tampouco *contrato de gaveta*) e o ato posterior do registro imobiliário em cartório. Entretanto, nove anos mais tarde, temerosos de perder a terra por não terem os *papéis*⁴, dois dos filhos do patriarca, Alceu e Zé de Zora, realizaram uma segunda compra das terras da Martim. Uma transação que resultou no registro imobiliário de duas áreas de terra contíguas, cada qual medindo 50 hectares, e registradas separadamente em nome de Alceu e Zé de Zora.

Nesse sentido, enquanto para o direito formal o que existe legalmente são duas pro-

priedades rurais distintas, embora contíguas, registradas cada qual em nome de um proprietário, para as regras de direito local, há apenas uma *fazenda*, a Martim, medindo 100 hectares de terra, que tem o pai, o velho Zora, como dono. Um domínio que lhe é atribuído em razão de ocupar a posição de chefe da parentela.

Ademais, um domínio do pai que se constitui na articulação a uma segunda regra local, desprendida dessa primeira, que reconhece que, sobreposto aos 100 hectares de terra titulados em nome de Alceu e Zé de Zora (os filhos), há um “direito de terra” do velho Zora (do pai) equivalente a uma área de aproximadamente 50 hectares (direito este inexistente para o direito formal). Não se trata de uma terceira área de terra, mas de um “direito de terra” que se corporifica numa porção de terra sobreposta às das duas parcelas de terra tituladas em nome de seus filhos, formando o que estou propondo chamar de “área comum” da parentela do velho Zora (ver croqui no Anexo).

Nessa “área comum” da Martim localizam-se todas as casas de moradia, as habitadas e as fechadas, assim como os destroços de antigos prédios, um galpão que já funcionou como venda e agora é uma garagem e uma escola municipal para crianças até 11 anos de idade⁵.

Cada família nuclear, composta por pais e filhos solteiros e eventualmente algum parente agregado⁶, tem separadamente na “área comum” sua *morada*, uma composição centraliza-

4 A escritura e o registro imobiliário.

5 Nessa escola estudam crianças da Martim, assim como de fazendas vizinhas. As professoras são da área urbana, mas a merendeira e a faxineira são mulheres do grupo familiar da Martim.

6 Algum parente idoso, viúvo ou solteiro, que não tem mais condições de viver sozinho, ou algum jovem solteiro cujos pais se mudaram para São Paulo.

da pela casa de moradia e circundada aos fundos e nas laterais pelo *quintal*, onde se localizam pequenas hortas, alguns *pés de fruta*, a *criação*⁷ e o *mangueiro*⁸, e à frente pelo terreiro, uma área de terra batida (Heredia, 1979; Garcia Júnior, 1983).

Já as áreas de *mangas*, que é como denominam as áreas de pastagem e as *roças*⁹, embora estejam no interior da *fazenda* Martim, localizam-se fora da sua “área comum” (ou fora da área de sobreposição onde se materializa a “área comum”), e somente quem as possui são Zé de Zora e Alceu, os dois filhos que efetuarão a segunda compra da Martim e possuem os títulos de propriedade. Os outros filhos do *pai*, embora sejam herdeiros da “área comum”, nelas podendo morar, *botar* um pequeno roçado e ter *criação*, não têm direitos fundiários sobre as áreas privativas onde hoje estão as *mangas*, que são apenas dos filhos Zé de Zora e Alceu¹⁰. As *mangas* e as *roças*¹¹ são exploradas separadamente por Alceu e Zé de Zora, em parceria com seus filhos, inclusive os casados que moram em outras casas.

O trabalho nas terras da Martim resume-se à produção de gêneros agrícolas destinados ao consumo interno de seus habitantes e à troca com vizinhos, e eventualmente uma pequena sobra para comercialização. Há ainda a criação de pequenos animais, como porcos e galinhas e algumas poucas cabeças de gado bovino.

Em suma, pode-se afirmar que a *fazenda* Martim se revela como uma situação territorial dentre tantas outras que compõem a diversidade fundiária brasileira, em que está presente um processo de reelaboração local das normas do direito formal.

2. *ELES NUM MORA LÁ, ELES ESTÃO TRABALHANDO LÁ HÁ MUITO TEMPO*: UMA FAMÍLIA CAMPONESA E MIGRANTE

A segunda compra da *fazenda* Martim foi possível, segundo relatos de Alceu e Zé de Zora, seus compradores legais, por causa do dinheiro que pouparam em suas sucessivas saídas do sertão para trabalhar em *São Paulo*¹².

7 Galinhas e porcos.

8 Pequeno cercado para animais de grande porte, como vaca, boi e equinos.

9 Roças são as áreas cultivadas normalmente com milho e feijão, podendo haver outras culturas em áreas de vazante, onde plantam alguns outros legumes, verduras e melancia.

10 Levanto a hipótese de que os títulos de propriedade detidos por esses dois irmãos conferem a eles um lugar familiar hierárquico mais elevado em relação aos outros filhos do pai, implicando maiores poderes decisórios e sucessórios destes em detrimento dos outros irmãos, mesmo no caso do retorno destes para viver na Martim. Nesse caso, entendo que estaríamos diante de uma situação exemplar de entretecimento de um regramento territorial consuetudinário (local) com o direito formal codificado. Não obstante, uma hipótese que carece de mais pesquisas.

11 Além das roças existentes no interior da Martim, existe a prática de botar roça em parcelas de terra arrendadas em áreas circunvizinhas.

12 Ao mencionarem São Paulo, meus interlocutores estão se referindo a cidades do interior desse estado, especialmente Campinas e Artur Nogueira, e não exatamente (ou somente) a capital desse estado. O termo *São Paulo* tem um significado análogo ao termo *Sul* trazido por Garcia Júnior (1989) em sua pesquisa realizada com migrantes paraibanos, ou seja, refere-se a um local na região Sudeste do Brasil, para onde se costuma migrar em busca de melhores condições de vida, em especial de um trabalho remunerado, e ainda um local interligado com o de sua região de origem por redes de relações formadas entre os migrantes e os que ficaram.

*Sair*¹³ para *São Paulo* é uma prática migratória presente nas trajetórias de vida de muitas famílias camponesas da região estudada. As modalidades praticadas e os destinos alcançados em seus deslocamentos são diversos, oscilando e mesclando o que a literatura teima em classificar antagonicamente como “migração definitiva”, “migração temporária” e suas variações. Uma dicotomia que não faz nenhum sentido na situação empírica investigada, assim como em muitas outras, presentes no mundo rural, nas quais a migração não é um movimento linear e de mão única.

Atualmente há duas modalidades principais de deslocamentos praticadas por membros da parentela da *fazenda* Martim e por outros grupos de parentes dos arredores¹⁴. Uma primeira e mais antiga caracteriza-se pela mudança desde a *fazenda* do sertão para a periferia de cidades paulistas, onde passam a viver e exercer algum tipo de trabalho urbano. Outra modalidade, mais recente, é a “migração para o café”¹⁵, na qual homens e mulheres, durante três a quatro meses ao ano, fecham suas casas nas *fazendas* do sertão e *saem* para trabalhar como assalariados em plantações de café loca-

lizadas no sul de Minas Gerais e em *São Paulo*, retornando para suas casas ao final da colheita. Modalidades migratórias, inclusive, que não raro são praticadas por uma mesma pessoa, sem necessariamente configurar-se como uma migração por etapas, que pressupõe um primeiro deslocamento, normalmente, para um local mais próximo de casa, como etapa necessária, para um deslocamento mais longínquo e mais difícil¹⁶.

A trajetória migratória de Zé de Zora, um dos filhos do patriarca da *fazenda* Martim, é um exemplo empírico da modalidade mais antiga descrita acima. Zé de Zora nasceu em 1950 na *fazenda* Horta, em Aracatu, onde viveu até 1970, quando se casou com Laura, sua vizinha, e se mudou com ela para a *fazenda* do sogro, nos arredores. Dois anos mais tarde, mudou-se novamente com a esposa e uma filha bebê para a *fazenda* Martim, recém-comprada por seu pai. Na Martim, onde nasceram seus nove filhos, é onde afirma ter *morado* desde então. Contudo, durante sua trajetória de vida, Zé de Zora, como muitos outros de sua geração, *saiu* durante anos para trabalhar em *São Paulo*, ficando, na *fazenda* do sertão, sua mu-

13 *Sair* da fazenda no contexto pesquisado significa deslocar-se geograficamente para viver e/ou trabalhar em outro lugar, fora da *fazenda* de Aracatu. Entre camponeses de Sergipe, outro estado da região Nordeste brasileira, Woortmann encontrou a expressão “sair” como significado de migração. Entretanto, dentre esses camponeses, havia ainda outra expressão para o fenômeno da migração, que é “viajar”; enquanto “sair” faz referência a uma “emigração definitiva”, “viajar” revela um caráter temporário ou circular da migração, mais especificamente o que o autor classifica como “migração pré-matrimonial” (do filho) e “migração do pai” (WOORTMANN, 2009). Nas famílias pesquisadas há também outra expressão associada às práticas migratórias, que é o *andar*. Contudo, diferentemente do encontrado por Woortmann, não há para as famílias camponesas de Aracatu uma distinção marcada entre *sair* e *andar*, tendo ambas as expressões conotação de deslocamentos com possibilidade de retorno.

14 Estou desconsiderando nessa descrição as *saídas* da *fazenda* para trabalhar nos arredores, prática comum e constitutiva de muitas situações camponesas, e não um fenômeno novo, rotulado como pluriatividade, que algumas análises de cunho economicistas, como as produzidas por alguns economistas, agrônomos e sociólogos, costumam se vangloriar de ter “descoberto”. Poderíamos considerar, talvez, o advento de novas formas de pluriatividade, mas não tomá-las como elementos de um fenômeno novo no campo brasileiro.

15 Uma descrição mais detalhada encontra-se em Nogueira (2013).

16 Sobre uma situação de migração por etapas, cf. Menezes (1985).

lher e seus filhos pequenos. Assim me explicou este senhor:

Eu tenho nove filhos, a maior parte dos meus nove filhos que eu tenho, a maior parte deles eu criei com recursos não só daqui, daqui e de São Paulo. Por final, Maria, que você conhece ela, quando eu saí daqui pra São Paulo, que ela é a filha mais velha, aí, quando eu saí daqui pra São Paulo, a mulher ficou grávida dela, e, quando eu cheguei, ela já estava graudinha, até acostumar comigo foi difícil. Porque o recurso daqui era pouco, então todo ano a gente tinha que ir.

Pesquisadora: Isso foi durante anos?

Todo ano sem parar, todo ano (...). Eu fazia colheita de algodão, amendoim, de café (...). Sempre em São Paulo, toda vida em São Paulo, às vezes uma parte no Paraná. (...) Eu já conhecia a região que eu ia trabalhar pra lá, que a metade da minha vida eu num posso dizer que eu vivi aqui, que eu moro aqui na Bahia, mas eu não posso dizer que eu vivi a maior parte da minha vida aqui, eu vivi a maior parte da minha vida em São Paulo, então eu num falo mal de São Paulo. Eu saía todo ano, eu tinha que ir; eu não, todo mundo, o Zé Mascate, esse povo mais velho, todo ano (*Entrevista realizada com Zé de Zora, Aracatu, abril de 2007*).

Dentre os nove filhos de Zé de Zora, apenas o caçula, ainda solteiro, vive com ele e a esposa na casa da *fazenda* Martim. Os outros oitos vivem em *São Paulo*, e sobre eles Zé de Zora é enfático:

Os meus filhos é o seguinte, eles num mora lá, eles tão trabalhando lá há muito tempo. Que vai chegar um dia deles vim procurar

um lugar certo, igual todos tão procurando. Às vezes vai para São Paulo, fica uma temporada lá, fica, fica, fica, depois vai caindo pra idade, caindo pra idade, num aguenta trabalhar mais, e o que tem que fazer, tem que procurar... Sempre tem o lugar certo, e o lugar certo onde é que é, é onde você é dono. Então é o seguinte, eles tá lá, tá vivendo lá, mas morar mesmo eles num tão morando lá (*Entrevista realizada com Zé de Zora, Aracatu, abril de 2007*).

Outro exemplo, que combina as duas modalidades migratórias apresentadas é o de Bugi, casado com uma sobrinha de Zé de Zora, filha de seu irmão Alceu. Bugi é um rapaz na casa dos 20 anos, que nasceu na *fazenda* do seu falecido avô paterno, nas proximidades da Martim. Aos 12 anos foi morar com os pais e os irmãos em Campinas, município do interior de São Paulo. Ao chegar a Campinas, hospedou-se com os pais e irmãos provisoriamente na casa de parentes conterrâneos, migrantes mais antigos naquela cidade. Pouco tempo depois, seus pais compraram um lote numa área de ocupação urbana, onde viviam outros parentes e conterrâneos, e ali construíram um barraco. Passados três anos de vida em Campinas, retornou com a família para o sertão, para uma pequena área de terra que seu pai comprara na *fazenda* de um de seus irmãos, com o dinheiro que auferira na venda de parcela da fazenda que herdara na *fazenda* de seu falecido pai, esta onde viviam antes de *saírem* para Campinas. Mas não ficou muito tempo no sertão, e então com 15 anos voltou para *São Paulo*. Como da primeira vez, hospedou-se inicialmente na casa de um irmão, que já vivia no município de Artur Nogueira, e trabalhou numa rede de supermercados dessa cidade. Passado menos de dois anos,

regressou novamente para o *sertão* e se casou com sua prima, da vizinha Martim.

Atualmente Bugi mora com a esposa, na “área comum” da *fazenda* Martim, e *ajuda* o sogro na *roça* e na lida com o gado. Outro caso em que a regra da virilocalidade é excetuada pela circunstância concreta de não haver terra suficiente, na parcela do pai do noivo, para a instalação da nova família que o filho está constituindo. Porém, a vida de Bugi não se atém ao *sertão*. Todos os anos, durante um período de três a quatro meses, *sai* acompanhado de sua esposa e de outros parentes, vizinhos e amigos, para trabalhar em cafezais de Minas Gerais.

3. AS CASAS E A CASA: UMA INTERPRETAÇÃO (PRELIMINAR) DE UM TERRITÓRIO CAMPONÊS

Na *fazenda* Martim as casas de moradia destacam-se como lugares centrais de sociabilidade, seja para seus moradores, vizinhos ou visitantes mais longínquos. No caso das mulheres, os encontros cotidianos ocorrem normalmente no interior ou defronte as casas¹⁷. Para os homens há ainda o espaço do bar, comu-

mente localizado em prédio geminado a uma casa de moradia¹⁸.

Pelas casas existe um trânsito permanente de parentes e vizinhos ao longo do dia. Vai-se de uma casa a outra para levar um recado e saber notícias, para pedir emprestado um utensílio doméstico ou apenas para *palestrar*. Os vizinhos adentram a casa geralmente pela porta dos fundos, que liga o quintal à cozinha, onde a dona de casa recebe as visitas sem precisar interromper seus afazeres domésticos. São encontros breves, não mais do que meia hora, e que se repetem ao longo do dia com diferentes vizinhos. Para esses breves encontros, não há anúncio de convite pelos donos da casa, os vizinhos simplesmente a adentram. Sendo a visita uma mulher, é comum prestar ajuda à dona de casa em alguma tarefa doméstica.

O ingresso na casa por alguém de fora da parentela ou da vizinhança ocorre de forma diversa. Os visitantes “de fora” entram pela porta da frente da casa, e nunca antes de ser formalmente convidados pelos seus donos. O encontro acontece na *varanda*¹⁹, onde os visitantes são convidados a sentar no sofá ou num grande banco de madeira²⁰, na ausência do primeiro.

17 A lavação de roupa em um grande lajedo localizado numa *fazenda* vizinha é outro lugar privilegiado de encontro das mulheres daqueles arredores. No lajedo as mulheres se agrupam em pequenos grupos de parentes, não deixando de acontecer, contudo, um encontro de cunho mais exógeno, com parentes mais distantes (de fora de casa), vizinhos e conhecidos dos arredores, que se encontram e conversam mesmo antes de chegar ao lajedo, no percurso morro acima que precisam fazer até lá.

18 Nota-se com frequência a existência de pequenos bares no interior das fazendas, explorados por algum de seus habitantes. No caso específico da *fazenda* Martim, o bar atualmente em funcionamento fica num quatinho geminado à casa de Zé de Zora, local onde esse senhor armazena também sua produção de feijão e alguns sacos de semente.

19 *Varanda* é a forma local como chamam o que nas casas urbanas conhecemos por sala de visita, o espaço mais público das casas. A “varanda” como um espaço coberto mas sem paredes; localizado na parte da frente das casas, existe apenas nas novas habitações, sendo também chamado de “varanda”.

20 Esses (bonitos e duros) bancos de madeira, fabricados localmente, eram um mobiliário comum nas moradias da região, que nos dias atuais subsistem basicamente nas moradias das pessoas mais idosas e nas dos mais pobres. Em lugar do uso desses bancos, desprestigiados porque são alusivos a uma vida pretérita mais difícil (dura como os bancos), as famílias vêm utilizando os sofás (márcos) que adquirem no comércio da cidade.

Às visitas é sempre oferecido café, e vez ou outra um biscoito ou outra guloseima em forma de petisco. As refeições propriamente ditas são oferecidas e aceitas apenas por visitantes de longe, de *fazendas* distantes ou de fora da região, que não têm possibilidade de regressar a suas casas para comer. Afora casos como estes, que suspendem as regras do cotidiano do lugar, permitindo a refeição ser compartilhada com gente “de fora”, ordinariamente o ato de comer é realizado entre os familiares de uma mesma casa, como uma prática ligada à reprodução do grupo doméstico e, no limite, um ritual que opera na distinção entre “os da casa”, que comem junto, e “os de fora”²¹.

Durante o trabalho de campo, minha visita era requerida em todas as casas de moradia das *fazendas* pelas quais passava, mesmo que seus moradores já tivessem comigo conversado em outras situações e locais. Passar visita em todas as casas é uma obrigação dos visitantes “de fora”, especialmente dos parentes que vêm de *São Paulo*. O ato da visitação somente se consuma com a ida do visitante na casa de seu morador, não sendo suficiente “receber” um parente ou amigo na casa dos outros, ou em outros lugares da *fazenda* ou arredores. Para tornar-se anfitrião, portanto, uma pessoa precisa ser visitada em sua própria casa.

Além do mais, os parentes que vêm de férias às *fazendas* do sertão, devem chegar numa casa específica, onde deixam a mala, que é normalmente a casa dos pais ou de algum parente que figure como seus substitutos. A partir dessa primeira casa, devem circular por to-

das as outras, não apenas para conversar e comer, mas também, e principalmente, para pernoitar. As fofocas e os mexericos são práticas comumente ativadas nessas situações para a regulação da prática da visitação. Fala-se mal daqueles que “deixam a mala” na casa errada, ou mesmo daqueles que, embora tenham chegado à casa certa, não percorrem em visita as casas dos demais parentes.

Finda a visitação, regrado se apresenta ainda o ritual de despedida, quer tenha sido a visita breve ou longa, ou entre pessoas mais ou menos íntimas. Em dado momento o visitante anuncia que *vai andando* (vai embora); na sequência, os anfitriões respondem que *é cedo*; ainda assim, os primeiros *saem* da casa e acaba o encontro. Falas que num primeiro momento, aos olhos de observador externo, aparentam compor um jogo de palavras educadas, uma vez que ocorrem nas mais variadas situações e nunca mudam a decisão do visitante *ir andando*. Entretanto, um olhar mais atento desvela essas palavras como códigos locais e obrigatórios de comunicação, e geradores de uma identidade grupal.

Na Martim, como praticamente em todas as *fazendas* dos arredores, bem como em muitos contextos camponeses, a casa revela-se como um dos requisitos necessários para a constituição e autonomia dos novos casais e de novos núcleos domésticos por estes formados. Segundo as regras locais, os novos casais continuam a morar nas mesmas fazendas dos pais, respeitando quando possível o padrão da virilocalidade, ou em parcelas de terras pró-

21 Sobre a prática da comensalidade e sua relação na criação do parentesco, remeto o leitor a dois textos: “A casa ou o mundo às avessas”, de 1969, no qual Bourdieu (2002) analisa a casa Kabila; e outro intitulado “Houses in Langkawi: stable structures or mobile homes?”, de Carsten (1995).

ximas, porém sempre em casas separadas do restante da parentela.

No interior das casas, deparamo-nos com quadros com a fotografia do casal, que, mais do que simples adornos, simbolizam a afirmação do casal como os donos daquele lugar. São quadros pendurados na parede da *varanda* (sala) mais visível às pessoas “de fora”. A sala, por excelência, local mais público da casa (Heredia, 1979), é onde as visitas são solenemente recebidas e distinguidas dos moradores da casa, funcionando os quadros ali como marcadores dessas distinções.

As casas de moradia são também um lugar de investimento familiar, o destino principal do dinheiro ganho no trabalho realizado fora da *fazenda*. Não me reporto às remessas enviadas ocasionalmente pelos parentes que estão vivendo em *São Paulo*, mas especificamente à renda obtida pelos “migrantes do café”, aqueles que passam três a quatro meses trabalhando de forma assalariada nos cafezais da região Sudeste e o resto do ano na *fazenda* do sertão. Refiro-me, portanto, ao *dinheiro do café*, que é o dinheiro da *feira do ano*, ou seja, o montante financeiro suficiente para a família *comer* durante o ano, até a chegada do período da colheita de café do outro ano, quando novamente *saem* para o café. Uma vez supridas às necessidades básicas das famílias, com alimentação e vestuário (a *feira*), o *dinheiro do café* passa a ser alocado na construção e melhoria das casas de moradia, que recebem novas pinturas, novos

mobiliários e eletrodomésticos, e a tão desejada bomba para puxar água das lagoas²².

Portanto, a casa de moradia é o lugar de referência do núcleo familiar que nele reside, seu lugar distinto da totalidade da terra familiar (*fazenda*). É um lugar dotado de regras, onde a família come, dorme e, principalmente, se constitui como um núcleo familiar dentro de uma parentela.

Num plano espacial, as casas abrangem os prédios de moradia e seus arredores, onde ficam suas hortas, *mangueiros* e *criação*. Num plano simbólico ou ético, caracterizam-se como lugares da organização e centralização das relações familiares de seu grupo doméstico.

Extrapolando o que se afirmou sobre casas urbanas, situadas como espaços privados de um grupo doméstico em relação ao espaço público da *rua* (Damatta, 1985), as casas de moradia na Martim, como em muitos outros contextos camponeses, constituem-se em articulações compostas de pelo menos duas oposições (ou dois níveis de oposições territoriais)²³. Uma primeira oposição seria a das casas de moradia, lugares privativos das famílias nucleares, em relação à *fazenda* familiar, lugar comum de toda a parentela. Uma segunda oposição, atrelada indissociavelmente à primeira, seria a da *fazenda* em relação a um território não familiar, situado fora de seus limites físicos e sociais.

Uma vez consideradas as casas de moradia como lugares privativos e centrais para a afirmação, sociabilidade e reprodução das fa-

22 A aquisição da maioria desses equipamentos aconteceu na Martim durante o tempo da pesquisa, em razão da chegada da energia elétrica à região pouco tempo antes (em 2007).

23 Uma classificação ou divisão dos espaços seria certamente mais elucidativa se a esses dois níveis agregassem outros em seus intermediários, como o “bairro” e a “vicinalidade”, dimensões territoriais que ainda precisam de maior investimento etnográfico na situação investigada. Sobre esse tema, remeto o leitor às análises de Queiroz (1973) e Candido (1975) sobre os “bairros rurais”; e de Pina-Cabral (2011) sobre o conceito de “vicinalidade”.

mílias nucleares, detenho-me no exame da *fazenda* Martim como um território familiar de toda uma parentela, a parentela do velho Zora, o *pai*, o dono do lugar.

Inspirada pela noção de sociedade “de casas” de Lévi-Strauss²⁴, e principalmente pela significação êmica do vocábulo casa, proponho tomarmos a Martim como a Casa²⁵ de uma parentela, um lugar (físico e simbólico) que organiza as práticas e, principalmente, a reprodução de um grupo de parentes, os “presentes” e os “ausentes”, e é por este perpetuada.

Uma noção de Casa camponesa que se assemelha à “Colônia” e ao “Sítio” camponês estudados por Ellen Woortmann, que

não é simplesmente um bem imóvel (...). A terra é parte de uma ordem moral; mais que objeto de trabalho – o que ela certamente é – ela é condição de realização do sujeito trabalhador; mais do que propriedade mercantil – não obstante ter valor de mercado – ela é o patrimônio de um *tronco* ou de um *Sítio*, isto é, de uma “linhagem” (...). No *Sítio*, a terra é o domínio do parentesco num duplo sentido: ela é um território onde se reproduzem as relações de parentesco e é um território sobre a qual exerce a dominância do parentesco (Woortmann, 1995, p. 311).

Uma Casa que pode ser pensada, ainda, em diálogo com a *maysou* camponesa encontrada por Bourdieu num contexto camponês francês, caracterizada ao mesmo tempo co-

mo local de moradia das famílias camponesas e lugar ao qual pertencem. Uma formação que é ao mesmo tempo uma unidade coletiva familiar e uma unidade familiar econômica (um patrimônio familiar), com prevalência dessa última. Uma *maysou* definida como um

conjunto de bens móveis e imóveis que formam a base econômica da família, patrimônio que deve se manter indiviso ao longo das gerações, entidade coletiva à qual cada membro da família deve subordinar seus interesses e seus sentimentos, a “casa” é o valor dos valores, em respeito ao qual todo o sistema se organiza (Bourdieu, 2004, p. 44).

Uma Casa, ademais, que tem sentido análogo ao da “casa agrícola” investigada por Pina-Cabral na região do Alto Minho, em Portugal, e referida como o “protótipo cultural-base” da visão camponesa daquela região, em oposição ao de uma visão urbana, assentada sobre a noção de família (nuclear). Uma casa composta essencialmente pelo casal e pelos seus filhos, assim como, pela terra, pelos seus animais, pelos seus edifícios, pela sua gente, por um nome, uma reputação e um lugar no cemitério (Pina-Cabral, 1984).

Há algum tempo os estudos rurais vêm compreendendo as práticas migratórias como estratégias de reprodução de muitas famílias camponesas, seja para reduzir as partilhas sucessivas da terra, como “ritual de passagem” entre grupos etários ou hierárquicos, ou como forma de conseguir recursos financeiros para a

24 “Em primeiro lugar, uma pessoa moral; em seguida, detentora de um domínio constituído por bens materiais e imateriais; e que enfim se perpetua, ao transmitir seu nome, sua fortuna e de seus títulos em linha direta ou fictícia, considerada legítima com uma única condição – que essa continuidade possa se exprimir na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maior parte das vezes, das duas juntas” (LÉVI-STRAUSS, 1999, p. 23).

25 Utilizarei a grafia Casa com a primeira letra em maiúsculo quando estiver me referindo a essa interpretação de um todo familiar.

família continuar na terra, ou mesmo comprar mais terra. Práticas que aparecem como alternativas, caminhos, “fugas”, enfim *saídas* que figuram no imaginário dessas famílias, muitas vezes como as únicas possíveis diante da precariedade da vida no local de origem (Durham, 1978; Garcia Júnior, 1989; Menezes, 2002; Woortmann, 2009).

Não obstante tais assertivas sobre o tema da mobilidade de grupos camponeses, ao focar-me na situação etnográfica analisada, observo que, embora possamos considerar a reprodução da parentela da Martim tributária, em larga medida, das práticas migratórias de seus membros, o que se reproduz é mais do que um grupo de parentes, mas um território indissociavelmente a ele ligado, que com ele se mescla e se confunde, e que aqui penso como uma Casa de uma família camponesa, a Casa Martim.

Vimos na primeira seção deste artigo que a organização fundiária da *fazenda* Martim resulta da combinação de duas áreas de terra contíguas, às quais se sobrepõe a materialização de um direito de terra do *pai*, ora denominado de “área comum”. Nessa “área comum”, além de estarem localizadas todas as casas de moradia e alguns outros prédios, como já exposto, é o lugar para onde os “parentes ausentes” – aqueles que vivem em *São Paulo* – têm o direito de voltar e construir suas casas²⁶. Citemos o exemplo de Maria, uma das netas do velho Zora que vive atualmente com o marido e os filhos na cidade de Artur Nogueira, estado de São Paulo. Por ocasião de seu casamento, com um primo de uma *fazenda* próxima, Maria e o ma-

rido, que ainda viviam no sertão, construíram uma casa na “área comum” da *fazenda* Martim. Depois de viverem alguns anos nessa casa, Maria, o marido e os dois filhos pequenos se mudaram para *São Paulo*, onde vivem há mais de uma década. Da casa fechada de Maria na Martim, restam apenas escombros ou mais precisamente uma meia parede de adobe e uma parte do assoalho. Mas escombros que, mesmo depois de uma década de sua ausência, continuam a marcar o lugar de seu núcleo familiar dentro do todo territorial que é a *fazenda* de seu avô.

Há também os “parentes ausentes” que não possuem na “área comum” um lugar fisicamente demarcado, mas ainda assim *têm um lugarzinho ali*, um lugar onde podem construir uma casa e voltar a viver. Um deles é Januário, um dos filhos do velho Zora, que saiu do sertão ainda menino e hoje vive em Artur Nogueira, município do interior paulista, que relata:

Porque na realidade lá é tudo do meu pai. [O parente que está fora] pode voltar, a terra lá é toda do meu pai. Se eu quiser voltar e construir uma casa, é como se eu construísse aqui [em Artur Nogueira]. Se eu voltar pra lá e fizer uma casa na frente [da casa] do meu irmão, ele não liga não.

Seja no caso de Maria, como no dos demais “parentes ausentes”, o direito de voltar à “área comum” insere-se num circuito de trocas familiares obrigatórias, que no limite se definem pela obrigação de não abandonarem a parentela e a terra familiar, a *fazenda*. Em outras palavras, é exigido dos “parentes ausentes” que

26 Na pesquisa de doutoramento que deu base a este texto (Nogueira, 2010), problematizo o fato de ser a “área comum” da *fazenda* um lugar de moradia, preferencialmente a um lugar de trabalho. Embora a “área comum” seja um direito de todos os membros da parentela, tanto dos parentes “presentes” como dos “ausentes”, na prática não há terra adequada e suficiente para todos nela trabalharem.

sejam atuantes na tessitura das redes que os conectam aos familiares e à Martim, e que partilhem dos códigos familiares de convivência e trocas materiais e simbólicas. Além dos presentes e remessas financeiras que enviam ocasionalmente de *São Paulo*, é esperado que visitem a *fazenda* ou, ao menos, enviem regularmente notícias, demonstrando interesse pelos seus parentes e por sua terra. Dessa forma, para gozar o direito de voltar à *fazenda* (e ter terra para morar), os que *sairam* para *São Paulo* precisam “investir” para continuar parentes (Marcelin, 1999).

Dessa feita, ao tomar por base a movimentação espacial da parentela vinculada à *fazenda* Martim, as redes de relacionamento tecidas entre os lugares para onde parte da família se move e as trocas que se dão nessas redes, vislumbro uma conformação territorial camponesa construída (uma territorialidade) no trânsito de pessoas e de bens (materiais e simbólicos) para além dos limites de suas *fazendas* do sertão (Nogueira, 2011).

Portanto, uma Casa camponesa que se realiza e se perpetua dentro de uma “constelação de casas”²⁷ (Marcelin, 1999), configurada pela *fazenda* e pelos lugares para onde se deslocam os seus moradores. Uma “casa” onde mora (no sentido de “habitar-em” proposto por Brandão [2009]) e se reproduz a parentela do velho Zora (os “parentes presentes” e os “ausentes”), cujo domínio territorial, atribuído ao *pai*, não está adstrito aos limites físicos da

fazenda sertaneja, embora esta exerça uma centralidade nessa articulação.

Enfim, o que procurei apresentar a partir de uma etnografia de uma família camponesa e migrante do sertão brasileiro foi uma proposta interpretativa para lidar com uma territorialidade que não se aperta fisicamente e não se organiza nos limites de um território circunscrito. Contudo, uma interpretação que requer ainda maiores esforços empíricos e analíticos.

Trabalho recebido em 02/12/2013

Aprovado para publicação em 03/06/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. W. B. Narrativas agrárias e morte do campesinato. *Ruris*, v. 1, n. 2, 2007, pp. 157-186.

ALMEIDA, M. W. B. & CARNEIRO DA CUNHA, M. Indigenous people, traditional people, and conservation in the Amazon. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 129, n. 2, 2000, pp. 315-338.

AMOEDO, D. *Usos e desusos das terras de Tourém. Transformações socioterritoriais em uma aldeia rural fronteiriça entre Galícia (ES) e Portugal*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas.

BERNO DE ALMEIDA, A. W. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e

27 Ao estudar grupos familiares em bairros populares da cidade litorânea de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, Marcelin analisou a movimentação dos “agentes familiares” dentro de uma configuração variando entre duas a sete casas, que entre si se posicionavam próximas (num mesmo bairro), menos próximas (em vários bairros da cidade de Cachoeira) e mais afastadas (entre Cachoeira e a periferia de Salvador). Propôs um modelo de “casa” que não se caracteriza como uma entidade isolada, mas fundada na relação indissociável de dois níveis: o da “casa” e o da “constelação de casas”. Uma noção de “casa” configurada pelo inter-relacionamento de “casas” que participam de uma mesma “constelação de casas”. Uma “representação analítica de um dispositivo de posições articulando redes de casas”, que “se dá em um ‘território’ histórico e socialmente construído” (MARCELIN, 1999, p. 37).

- conflito. *Revista do NAEA*, n. 10. Pará, UFPA, 1989, pp. 163-196.
- BOURDIEU, P. A casa ou o mundo às avessas. In: CORREA, Mariza & SILVA, Márcio (Orgs.). *Ensaio sobre a África do Norte*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002 [1969] (Textos Didáticos, n. 36).
- _____. *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Beane*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- BRANDÃO, C. R. *No rancho fundo: espaços e tempos no mundo rural*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU, 2009.
- CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- CARSTEN, J. Houses in Langkawi: stable structures or mobile homes? In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (Eds.). *About the house: Levi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DURHAM, E. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GARCIA JÚNIOR, A. *Terra de trabalho: trabalho familiar de pequenos produtores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- _____. *O Sul: caminho do roçado – Estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília/MCT/CNPq, 1989.
- GODOI, E. P. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.
- HEREDIA, B. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Maison*. In: BONTE, P. & IZARD, M. (Orgs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, pp. 434-436.
- _____. *História e etnologia*. Trad. Wanda Caldeira Brant. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1999 (Textos Didáticos, n. 24).
- LITTLE, P. E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2002 (Série Antropologia, n. 322).
- MARCELIN, L. H. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, v. 2, n. 5, 1999, pp. 31-60.
- MENEZES, M. A. *Da Paraíba pra São Paulo e de São Paulo pra Paraíba*. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural) – Universidade Federal da Paraíba.
- _____. *Redes e enredos nas trilhas dos imigrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002.
- MOURA, M. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- NOGUEIRA, V. S. *Sair pelo mundo. A conformação de uma territorialidade camponesa*. 2010. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas.
- _____. *Dádivas e redes: o processo migratório em famílias camponesas*. In: MENE-

ZES, Marilda & GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.). *Mobilidades, redes sociais e trabalho*. São Paulo: Annablume; Brasília: CNPq, 2011, pp. 185-204.

_____. Trabalho assalariado e campesinato. *Horizontes Antropológicos*, n. 39, 2013, pp. 241-268.

PINA-CABRAL, J. Comentários críticos sobre a casa e a família no Alto Minho rural. *Análise Social*, v. XX (81-82), n. 2-3, 1984, pp. 263-284.

_____. *Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América*. Texto escrito para a Mesa-Redonda “Dinâmicas da Vicinalidade: Parentesco, Casa e Mobilidade”, ANPOCS, 2011.

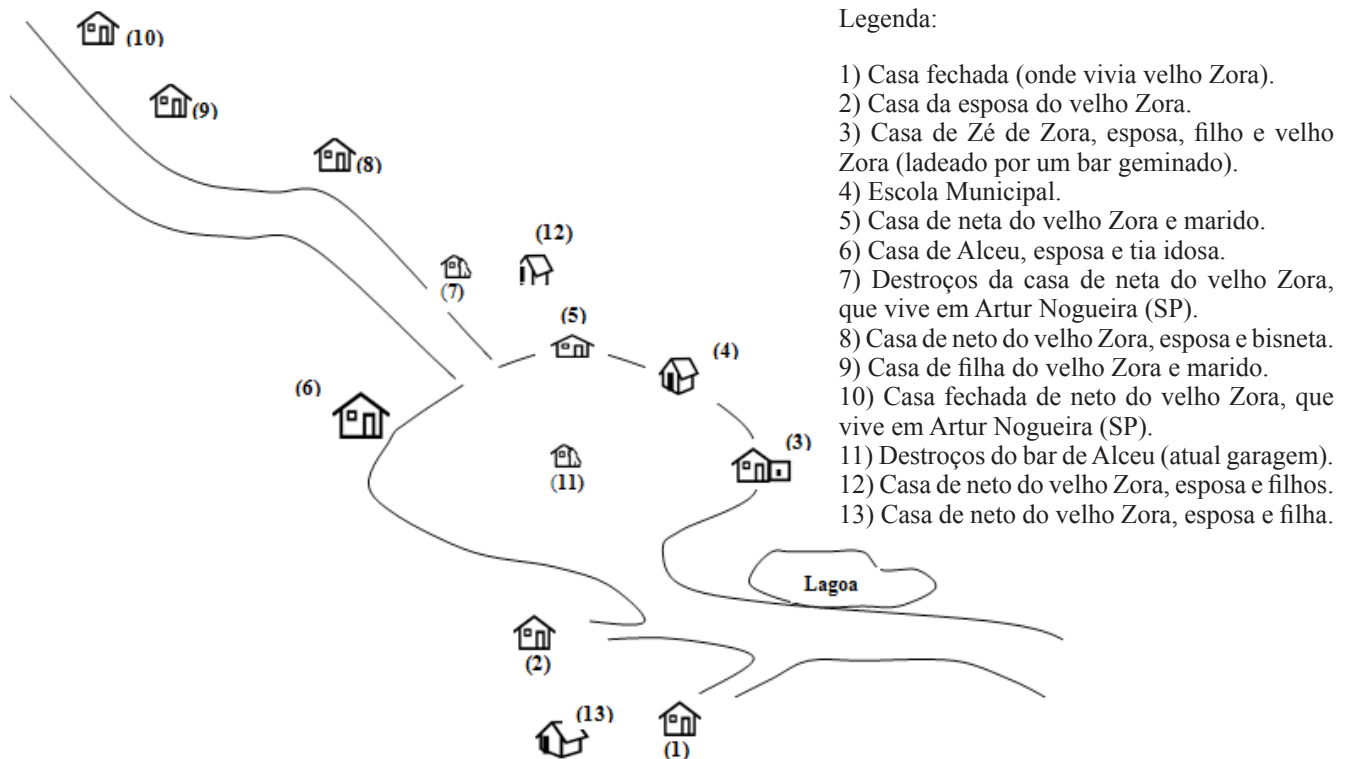
QUEIROZ, M. I. P. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

WOORTMANN, E. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WOORTMANN, K. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v. 1. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009, pp. 217-238.

ANEXO

Croqui das casas de moradia localizadas na “área comum” da fazenda Martim



JENIPAPO-KANINDÉ DA LAGOA ENCANTADA, REELABORAÇÃO ÉTNICA E TERRITÓRIO: TRANSVERSALIDADES DO TURISMO¹

Isis Maria Cunha Lustosa

RESUMO

Este artigo apresenta o turismo em Terra Indígena (TI) abrangida na *rede resistência de povos e comunidades tradicionais do Ceará*. Nesta parceria expande-se o turismo comunitário na Zona Costeira do estado, adverso aos projetos de turismo global implantados ao longo do litoral cearense. Destaca-se a situação dos Jenipapo-Kanindé da TI Aldeia Lagoa Encantada, que enfrentam desde 1997 o letárgico processo de demarcação da sua terra junto ao Estado Nacional. Embora a TI ainda não homologada, este povo indígena impediu a construção do *Aquiraz Resort* no seu território tradicional e, implantou o próprio projeto de turismo comunitário na aldeia. Os Jenipapo-Kanindé para evitar a edificação do empreendimento turístico Luso-brasileiro na TI, afirmou a identidade indígena e, expande as atividades turísticas como meio de vida e manifestação da sua afirmação étnica.

Palavras-Chave: Povo indígena, turismo, território.

THE JENIPAPO-KANINDÉ INDIGENOUS PEOPLE OF THE “LAGOA ENCANTADA”, CEARÁ STATE, BRAZIL, ETHNIC RE-ELABORATION AND TERRITORY: TRANSVERSALITIES OF TOURISM

ABSTRACT

This article presents tourism in Indigenous Lands covering the *network resistance of traditional peoples and communities of Ceará (rede resistência de povos e comunidades tradicionais do Ceará)*. Though this partnership community tourism has expanded in the Coastal Zone of the state, contesting the projects of global tourism set up along the coast of Ceará state. Attention is given to the Jenipapo-Kanindé Indigenous people of the Indigenous Land “Aldeia Lagoa Encantada”, who face since 1997 the slow process of getting their land demarcated by the Brazilian government. Although the demarcation process of this Indigenous Land is still not complete, this Indigenous people has halted the building of *Aquiraz Resort* on their traditional territory and, have set up their own project of community tourism in their village. The Jenipapo-Kanindé to stop the building of the Luso-Brazilian touristic enterprise on their Indigenous Land, affirm an Indigenous identity and have expanded touristic activities as a means of living and manifestation of ethnic affirmation.

Key words: Indigenous people, tourism, territory.

Doutora em Geografia (UFG), Pesquisadora Externa no Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter), Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: isismclustosa@hotmail.com.

1 Trabalho apresentado na MR 2 – Povos Indígenas e Projetos de Turismo: transversalidades do turismo na cultura, na tradição, na reelaboração étnica e no território do I Seminário do Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA), Universidade Federal Campina Grande (UFCG) de 3 a 5 de junho de 2014.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O turismo contempla múltiplas interpretações nos campos social, cultural, ambiental, político e econômico. Este fenômeno contemporâneo avança velozmente em terras de povos e comunidades tradicionais e, cada vez mais, torna-se tema pesquisado nas Ciências Sociais e Humanas. A adesão ou recusa do turismo nas TIs por parte de alguns povos indígenas têm gerado produções acadêmicas, documentos técnicos e tentativas de políticas públicas do governo federal para regulamentá-lo como atividade em TIs. Também surgem os eventos propiciados para os debates entre indígenas, pesquisadores e representantes do governo e de entidades não governamentais. Deste modo sucedeu o 1º Colóquio de Turismo em Terras Indígenas (1º CturTI) na Universidade Federal de Goiás (UFG) em 5 e 6 de maio de 2013 para discutir o turismo, os territórios identitários, os conflitos interétnicos, as situações fundiárias e/ou parcerias do turismo em TIs nos contextos latino-americanos.

A atividade turística é fato em terras de alguns povos indígenas do Brasil, portanto, suscita distintas reflexões a propósito de impacto, cultura, reelaboração ética, convênio e/ou desacordo no cotidiano das aldeias. Geram-se os questionamentos sobre os projetos de turismo impostos às TIs e os projetos de turismo criados/geridos por povos indígenas associados as redes de turismo comunitário local, nacional e/ou internacional. Assim sendo, discute-se a transversalidade do turismo na reelaboração étnica e, ainda, no uso e apropriação do território por meio de projeto des turismo comunitário em TIs.

O turismo alcança indígenas de diversas maneiras. Em determinados casos, acontece a apropriação da TIs por projetos do governo federal integrados com os consórcios empresariais. Nestas circunstâncias representantes do setor público e/ou privado podem negar a existência dos povos indígenas cujas terras cobriam para os grandes empreendimentos. Exemplifica-se a ocupação da Zona Costeira mirada para as atividades (pesca mercantil/recreativa, carcinicultura, entretenimento aquático, aqüicultura marinha, tráfego de transportes marítimos, atividade em terminal portuário e instalação eólica), com proeminência o turismo (Lustosa, 2012). Estas conjunturas comprovam: “zona costeira se tornou ponto de contato dos grandes circuitos logísticos de circulação de âmbito global e planetário” (Becker, 2001, p. 4). A Zona Costeira do Nordeste permanece alvo para governantes e empreendedores. Na condição do Ceará

A planície costeira cearense sustenta uma paisagem exuberante, completamente integrada e controlada pela dinâmica evolutiva dos seus diversos componentes ambientais (praia, estuários, campos de dunas, falésias, lagoas costeiras e tabuleiro litorâneo), amplamente utilizados de forma sustentável pelas comunidades tradicionais [...] pelos pescadores, índios, marisqueiras e agricultores. **Com as atuais formas de ocupação pelas atividades de [...] grandes empreendimentos hoteleiros**, registrou-se uma sequência danosa de impactos socioambientais [...] **Estão privatizando largos setores da zona costeira**, com elevados danos sócio-ambientais e impactos relacionados com a degradação da biodiversidade, da diversidade de paisagens e das comunidades litorâneas tradicionais. Verificou-se que tais **emprendi-**

mentos levaram em conta apenas os aspectos de mercado, em detrimento dos danos aos ecossistemas que dão sustentação à vida dos povos do mar (Meireles, 2006, p. 12-13, grifo meu).

Nesta intricada conjuntura existem os casos de povos indígenas com TIs situadas em municípios cearenses no litoral leste ou oeste, portanto, territórios tradicionais visados para as investidas do turismo internacional. Estes mesmos povos atravessam o processo de reelaboração étnica e reivindicam os seus direitos constitucionais ao Estado brasileiro, como o reconhecimento oficial de suas terras. Discutir o turismo em TIs torna-se significativo devido à complexidade deste fenômeno social nos territórios tradicionais, especialmente nas situações das TIs com os processos de demarcação em curso, e, ainda assim, as atividades turísticas acontecem independentemente da não regulamentação do turismo em TIs pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) até o momento (agosto/2015).

Povo indígena, turismo, identidade indígena e afirmação étnica

O povo Jenipapo-Kanindé, população estimada de 304 pessoas (FUNAI, 2011), localiza-se na TI Aldeia Lagoa Encantada, distrito Iguape, município Aquiraz. Dentre os 184 municípios do Ceará, 15 formam a Região Metropolitana de Fortaleza (RMF), 5 destes situados na Zona Costeira, incluindo-se Aquiraz. No documento *Caracterização Territorial: características geográficas, recursos naturais e meio ambiente – Ceará em números/2010*, elaborado pelo Instituto de Pesquisa e Estratégia Eco-

nômica do Ceará (IPECE) aparece o interesse de projetar o estado cearense para expansão do turismo de sol e praia. Isso para atrair especialmente o visitante estrangeiro, prioridade do governo estadual, como descrito:

O Estado do Ceará [...] sua posição geográfica privilegiada o favorece devido à proximidade em relação a regiões como o Continente Africano, a América do Norte e a Europa permitindo excelentes condições para o desenvolvimento [...] do **turismo internacional**. (IPECE, 2010, p. 3, grifo meu).

Confere-se a proeminência à localização geográfica do mencionado estado em relação a outros destinos mundiais, colocando-o na condição potencial para os investimentos turísticos de grupos internacionais. Esta estratégia institucional favorece o Ceará perante a “ação pública federal voltada ao setor turismo, traduzida em uma seqüência de políticas públicas, substanciadas na forma de planos, programas e projetos” (Cruz, 2006, p. 344).

O Ministério do Turismo (Mtur) apóia o ideário do fluxo receptivo de estrangeiro para “Colocar o Brasil entre as maiores economias turísticas do mundo até 2022. Esta é a principal meta do Plano Nacional de Turismo 2013-2016 [...] fazendo com que a receita do turismo internacional suba de R\$ 6,6 bilhões para R\$ 10,8 bilhões anuais.”² O governo do estado do Ceará executa, têm várias décadas, a ação do turismo para o mercado internacional. Salienta-se o Programa de Desenvolvimento do Turismo Nacional – PRODETUR NACIONAL CEARÁ (PRODETUR NORDESTE I e II). A segunda

2 “Plano Nacional de Turismo 2013-2016 tem meta de colocar Brasil entre maiores economias turísticas do mundo”. Disponível em: <<http://www2.planalto.gov.br>>. Acesso em: 25 abril 2014.

fase deste programa, dentre os objetivos, aponta solidificar o modelo de turismo sol e praia (MANUAL DE OPERAÇÕES, 2010). Esta modalidade de turismo na Zona Costeira cearense se mantém por meio de “sistemas produtivos globais, dominados por macroatores, sob uma lógica organizacional [...] cada vez mais competitiva e tecnicada.” (Rodrigues, 2006, p. 298).

Os macroprogramas de turismo no Ceará surgem a partir do Programa de Desenvolvimento do Turismo em Zona Prioritária do Litoral do Ceará (PRODETURIS) em 1989. Em seguida, em 1992, aparece o Programa de Ação Para o Desenvolvimento do Turismo do Nordeste (PRODETUR-NE), considerado um guia para os investidores, também norteador dos programas oficiais e, ainda, indicativo do planejamento turístico para o litoral cearense. O PRODETURIS favoreceu os suportes técnicos e conceituais para o PRODETUR-CE, proveniente do PRODETUR-NE (DANTAS, 2002). Durante os trâmites destes programas a Secretaria de Turismo do Ceará (SETUR), criada em 1995, adotou uma logomarca com o *slogan* – Ceará “Terra da Luz”. O brilho, a claridade e o fulgor do modelo sol e praia avançou de modo fulgaz para uma política de Rede de Polos, priorizando novamente o litoral por meio do novo anúncio – Ceará Polo “Costa do Sol” – vigente. Deste modo encontra-se exposto no documento oficial do PRODETUR NACIONAL Ceará.

Conforme o panorama do turismo global anteriormente apresentado, constata-se que a maioria dos conflitos relativos aos territó-

rios tradicionais de povos indígenas do Ceará, ocorrem em TIs localizadas nos municípios (Itapipoca, Aquiraz, Caucaia e São Gonçalo do Amarante). Todos centrados na Zona Costeira, área de maior interesse para os investimentos de grandes projetos de desenvolvimento, incluídos os de turismo (Lustosa, 2012).

Para a contrariedade daqueles oponentes a visibilidade dos povos indígenas no estado cearense, os três últimos recenseamentos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) conforme ressalta Azevedo (2011) demonstram o aumento da população autodeclarada indígena no Ceará em 2.694 (Censo 1991); 12.198 (Censo 2000) e 19.336 (Censo 2010). O *site*³ da FUNAI apresenta esta população subdividida em Urbana (12.598) e Rural (6.738) conforme os 19.336 indígenas autodeclarados pelo Censo 2010. A matéria do jornal *Diário do Nordeste*, difundida em 2011, também destacou resultados do último Censo *do IBGE 2010*. Dentre os pontos relevantes desta notícia, ressalta-se a informação referente ao maior número dos povos indígenas do Ceará concentrados em municípios da Zona Costeira. Portanto, confere-se: “[...] o noroeste do Estado (denominação do IBGE para o que normalmente chamamos de Litoral Oeste) tem a maior parte da população indígena do Ceará [...]”⁴ Para impedir os avanços dos projetos de desenvolvimento na referida faixa litorânea, danosos aos seus modos de vida e as suas TIs, lideranças indígenas articulam-se por vias de direitos constitucionais, pois:

3 Grupos Indígenas – Ceará. Disponível em: < http://www.funai.gov.br/indios/fr_conteudo.htm>. Acesso em: 10 set. 2011.

4 Raças no Censo 2010. Ceará está mais multirracial. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 17 nov. 2011. Disponível em: < <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=1071003>>. Acesso em: 17 nov 2011.

Em Itapipoca, o grupo empresarial internacional Nova Atlântida pretende construir o maior projeto turístico da atualidade em Terra Indígena Tremembé [...] Em São Gonçalo do Amarante e Caucaia, desde 1996, quando o então governador Tasso Jereissati deu o aval para a construção do **Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP)**, a situação dos **Anacé** vem agravando-se em razão dos impactos ambientais e sociais provenientes de toda a infra-estrutura que o complexo vem trazendo àquela região (usina siderúrgica, termelétrica, futura refinaria de petróleo, etc.) [...] Em Caucaia, a **oligarquia Arruda**, há décadas no poder municipal local, entrou com um mandado de segurança pedindo a anulação do processo demarcatório das terras dos **Tapeba**, que já lutam há três décadas pela sua demarcação. Em **Aquiráz**, o grupo **Ypióca**, além de poluir e retirar água da Lagoa da Encantada, nas terras da **Aldeia dos Janipapo Kanindé**, criminaliza os defensores dos direitos indígenas [...] **por conta da identificação indígena** desses povos e da demarcação de seus territórios. **Não é de se estranhar que** o estado que negou a existência de índios no Ceará na segunda metade do século XIX, **venha hoje apoiar empreendimentos que têm na apropriação da terra e na utilização de nativos como mão-de-obra barata sua lógica**. Afinal, a existência de populações indígenas organizadas emperram o projeto político e econômico em curso. Pois pressupõe a existência de terras tradicionais, habitadas pelos índios, que não podem ser vendidas, uma vez que estão protegidas por lei federal desde 1988 (Jornal Semente Libertária, 2008, p. 3-4, grifos meus).

Diante a conjuntura do Ceará, ressalta-se que o município de Aquiraz (integrado à RMF⁵ e situado no litoral leste), recebe intervenção direta das ações mercantis dos governos (federal, estadual e municipal) para ascender o turismo global. Segundo Lustosa (2012) Aquiraz é um dos municípios de referência no PRODETUR NACIONAL Ceará no *Polo Litoral Leste*, sendo esta mesma área prioritária como *Polo de Desenvolvimento Turístico* conforme a anuência do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e o MTur. Na mesma obra a autora salienta que no *Polo Litoral Leste*, formado por dez municípios, seis destes encontram-se na RMF. Deste modo propaga o documento do governo do estado:

O Polo Litoral Leste [...] é composto pelos municípios de **Caucaia, Fortaleza, Eu-sébio, Aquiraz, Cascavel, Pindoretama, Beberibe, Fortim, Aracati e Icapuí**. Um dos lugares mais visitados por turistas do mundo inteiro [...] A atividade turística bastante consolidada, com a presença de equipamentos de hospedagem de grande porte, requer [...] melhorias e ampliação da infraestrutura e de atrativos [...] e fortalecimento institucional (Manual de Operações, 2010, p. 6, grifo meu).

Na intrincada situação dos Jenipapo-Kanindé com a TI localizada em Aquiraz, praticamente para impedir a construção de empreendimento turístico internacional no seu território e, também, evitar a continuidade de atividade danosa à lagoa da aldeia, provocada por fábrica em área fronteira a sua TI, este povo

5 2ª maior do Nordeste e a 6ª do país. Concentra investimentos e infraestruturas do programa público-privado PRODETUR NACIONAL Ceará, a RMF trata-se da mesma área que também reuni os municípios com o maior número de pessoas autodeclaradas indígenas 9.335 do total de 19.336.

afirma a identidade indígena e apropria-se desde 2005 do turismo comunitário como meio de vida e manifestação de afirmação étnica.

Assegura-se o turismo como um vetor da identidade indígena frente às transformações territoriais. Para Cardoso de Oliveira (1976, p. 5) a partir de Barth (2000), a “identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica [...]. Implica a afirmação do nós diante dos outros [...]. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente.” Na mesma obra o autor assevera “Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam” (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 5).

Assim como os demais Povos Indígenas do Ceará, salvo os Tremembé do Córrego João Pereira (Itarema/Acaráú), os Jenipapo-Kanindé atravessam um processo de reelaboração étnica e reivindicam junto a FUNAI a conclusão do processo de demarcação da sua TI. Esta foi declarada em 23 de fevereiro de 2011. Entretanto, acontece o esforço de grupo empresarial para impedir o reconhecimento da TI, conforme revela a notícia:

O advogado da Pecém Agroindustrial, Davi Carvalho de Sousa, questiona a existência de terras indígenas. ‘A Portaria n.º 184, de 24 de fevereiro de 2011, que teria demarcado essa região geográfica como sendo de propriedade do grupo indígena Jenipapo-Kanindé está suspensa desde o dia 30 de junho de 2011, por determinação do Superior Tribunal de Justiça (STJ)’ [...].⁶

Os cumprimentos dos atos de reconhecimento oficial das TIs no Brasil confrontam-se com a burocracia excessiva “deixando as terras indígenas sem regularização e mais sujeitas às invasões dos que a cercam e que desconhecem seus limites” (Coelho, 2002, p. 96). Na situação jurídica da TI Aldeia Lagoa Encantada, o seu processo de demarcação conforme o Decreto n.º 1.775/8/1996, perdura têm 18 anos (1997 a agosto/2015). A delongada situação jurídica enfrentada pelo povo Jenipapo-Kanindé é injustificável. Segundo Santilli “os atos de [...] reconhecimento oficial dos territórios indígenas se destinam a proteger o espaço coletivo habitado pelos povos indígenas e a assegurar-lhes o exercício de direitos originários sobre eles” (2005, p. 162). Embora a menção incisiva da referida Promotora de Justiça, na prática não acontece desta forma e, as 7 etapas do procedimento administrativo de demarcação das TIs, apresentadas no Decreto n.º 1.775/8/1996, tornam-se quase inacabáveis.

O turismo atividade ainda prevista para ser regulamentada em TIs até 2015, conforme anseia a FUNAI no seu *Plano Pluri Anual (PPA) 2012-2015*, de modo contraditório impõe-se diante do processo de demarcação de alguns territórios indígenas e progride velozmente (inclusive em TIs não homologadas). Existem casos em que o turismo avança ante os estudos precedentes para minimizar os impactos desta prática nos territórios tradicionais. Até o momento (agosto/2015) a meta “Regulamentar o etnoturismo e ecoturismo em terras indígenas [...]” (PPA 2012-2015, p. 20), satisfaz o governo federal mais como uma meta impressa na

⁶ Liminar proíbe empresa do Grupo Ypióca de atuar em lagoa. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/>>. Acesso em: 20 jul. 2011. Publicada em: 16 jul. 2011.

Lei nº 12.593/18/1/2012 / *Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas da FUNAI*, ao invés de ação efetivada (em parte) para o ano limite – 2015.

Independente da atuação do órgão indigenista o povo Jenipapo-Kanindé impediu a construção do projeto hoteleiro (*Consórcio Luso-Brasileiro Aquiraz Investimentos SA - Aquiraz Riviera*) na TI. Posteriormente, organizou-se para implantar na sua aldeia a modalidade de projeto turístico comunitário. A experiência é considerada por algumas lideranças Jenipapo-Kanindé como projeto de autogestão no interior da aldeia Lagoa Encantada. Tornou-se um projeto de extensão na Universidade Federal do Ceará (UFC) e vivência inserida na rede de povos e Comunidades Tradicionais da Zona Costeira cearense. Portanto, foi nominado

Projeto Educação Integral para a Sustentabilidade e o Desenvolvimento do Turismo Comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé, município de Aquiraz, Ceará', coordenado entre 2005 a 2007 no Programa de Graduação e Pós-Graduação em Geografia da UFC [...] financiado pelo Programa Petrobrás Fome Zero – Desenvolvimento com Cidadania. Incita à execução de diversas atividades que contribuam para a [...] Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé [no trabalho com] [...] jovens da aldeia para o desempenho de um turismo que envolva a comunidade. Foi feito o etnozootecnia, uma ferramenta de gestão e manejo para os povos indígenas, que consta na produção de mapas temáticos, diagnósticos e prognósticos, colaborando para o planejamento de ações futuras ligadas à gestão territorial e ambiental na TI. Por meio dele foi possível trocar experiências [...] que contribuiu com o seu conhecimento e opinião, complementando o trabalho de técnicos,

pesquisadores e estudantes para que se estabelecesse caminhos a serem traçados na área para o bom desempenho de atividades turísticas [...] Antes de iniciar o mapeamento etnográfico, houve oficinas preparatórias [...] destacando as formas de preservar dunas, lagoas, o manguezal e a biodiversidade da fauna e da flora local, bem como recuperar áreas degradadas com o intuito de garantir a segurança e a originalidade do lugar. Sobre a base cartográfica da terra indígena, em uma área de aproximadamente 1.771ha na escala de 1:5.000, previamente confeccionada, os 35 participantes da oficina dividiram-se em grupos e ilustraram a TI detalhando importantes pontos que foram considerados na elaboração das trilhas ecológicas para o turismo. Cada mapa produzido, com suas particularidades, consegue retratar de forma coerente e organizada várias características do local. O resultado deste trabalho é a etnogestão de acordo com as políticas ambientais vigentes, profissionalização e geração de emprego e renda para a etnia (Santos; Quinto; Santos; Queiroz; Meireles, 2006, s/p).

O referido projeto (embora apoiado pela Petrobras / MDS) difere em determinados aspectos das outras experiências fomentadas por *Programa de Acordo de Cooperação Internacional*. Primeiramente, por possuir vínculo com uma universidade pública e gerar pesquisas acadêmicas na TI Aldeia Lagoa Encantada. Depois, pelo fato de favorecer a integração do povo Jenipapo-Kanindé na Rede Cearense de Turismo Comunitário (REDE TUCUM). No mesmo projeto (algumas lideranças Jenipapo-Kanindé) consideram-se incluídas na modalidade de turismo desenvolvido na aldeia, contrária ao modelo de turismo imposto por grupos capitalistas. Os povos indígenas em questão opta pelo turismo comunitário, porque “os povos indígenas

têm pensado na atividade turística como uma alternativa [...] empreendida a partir de critérios estabelecidos pelos próprios grupos étnicos” (Leal, 2009, p. 242).

Desde a implantação do projeto autogestionado na aldeia o povo indígena apropria-se do turismo comunitário como estratégia de sobrevivência e, junto com outros povos e comunidades tradicionais do estado, encontram-se inseridos na citada *Rede de Resistência na Zona Costeira*. Esta associada a mais duas parceiras – Rede Brasileira de Turismo Comunitário e Solidário (REDE TURISOL) e Rede de Turismo Comunitário da América Latina (REDTURS) “de comunidades camponesas e indígenas [...] de modo que las comunidades asuman el protagonismo [...]”⁷ de seus projetos. Desde 2009 acontece a ampliação da experiência de turismo comunitário na TI Aldeia Lagoa Encantada por meio dos novos apoios de programas do governo federal e ONGs locais/regionais.

Na discussão sobre povo indígena, reelaboração étnica e o turismo, o território emerge como categoria fundamental, pois ao elucidar a propósito do turismo como prática social, observa-se que esse fenômeno pode modificar, valorizar ou depreciar de modo diverso os territórios, como em algumas situações de TIs do Nordeste localizadas em Zona Costeira.

1. POVO INDÍGENA, TURISMO E TERRITÓRIO

Os processos de implementação do turismo a partir dos vários atores sociais envol-

vidos ressemantiza os territórios conforme as diversas representações turísticas. Por isso, alguns locais são tomados pelo turismo, mesmo que não haja a concordância dos atores sociais visitados, pois “el turismo avanza como una conquista permanente de los recursos naturales, pero también de los atractivos sociales y culturales de una sociedad” (Cordero Ulate, 2006, p. 195).

Este avanço do turismo (na maioria dos casos desordenado) apropriando-se dos territórios sem o consentimento daqueles/as habitantes afetados/as pelos impactos em suas terras, torna-se conjuntura fundamental para pesquisas sobre o turismo em TIs do Nordeste. Mais ainda em tempos que esta região torna-se vislumbre para a especulação imobiliária oriunda da atividade turística que transforma “o litoral nordestino [...] em um extenso e longitudinal ‘canteiro de obras’” (CRUZ, 2006, p. 344). A mesma condição é bastante peculiar no Ceará que sucessivamente “reelabora a identidade de espaço moderno e turístico” (Coriolano, 2006, p. 138). A faixa litorânea cearense encontra-se modificada para fins turísticos. Meireles completa:

A implantação de empreendimentos hoteleiros sobre o campo de dunas (projeções para os próximos 10 anos apontam para mais de 70 hotéis cinco estrelas, dezenas de campos de golfe, lagos artificiais e vários condomínios multifamiliares), promoverá um colapso de sedimentos ao longo da zona costeira cearense, danos a uma reserva estratégica de água doce, à biodiversidade e a expulsão de comunidades tradicionais de suas terras ancestralmente ocupadas. A projeção dos equipamentos planejados para

⁷ Redturs. Disponível em: <<http://www.redturs.org/nuevaeas/index.php>>. Acesso em: 15 mar. 2010.

ocupar as margens dos rios e os campos de dunas associados, promoverá uma séria de alterações ambientais (2006, p. 6).

Coriolano corrobora com Meireles e, também, pondera que na “contemporaneidade cearense, este novo determinante – o turismo – elabora identificações para o Estado com espaços de novas territorialidades [...] no litoral cearense” (2006, p. 144). Dentre esses espaços mirados pelos investidores internacionais parceiros do Estado Nacional, as TIs não são poupadas. Para Cordero Ulate “los conflictos [...] que se suscitan a raiz de la entronización del turismo se expresan prácticamente en todos los campos” (2006, p. 178). Na maioria dos casos, assim como na situação do Ceará, “expropriadam os residentes tradicionais, privatizam, constroem e direcionam lugares para os turistas” (Coriolano, 2006, p. 144).

O turismo impacta as TIs de diversas maneiras. Em algumas situações ocorrem projetos de turismo implantados nos territórios tradicionais mediante o financiamento de programas governamentais subsidiados com “recursos externos” (Sousa et al., 2007, p. 7). Em outras conjunturas os projetos de turismo partem dos interesses dos povos indígenas em projetos de turismo autogestionados. Como ser indiferente a este fenômeno turismo criador de novas territorialidades? Ainda mais sendo uma atividade, em alguns casos, propícia a ocasionar “expulsão das comunidades de pescadores e índios através da ocupação de suas terras, da extinção das áreas utilizadas para a pesca e a agricultura e alterações no modo de vida e cultura tradicionais” (Meireles, 2006, p. 7). Afirma Cammarata (2006, p. 356) que “Las prácticas sociales del turismo crean, transforman e inclusive valorizan diferencialmente los territorios que no

tenían valor desde la lógica de la producción”, como exemplo, as TIs.

Na adesão do turismo comunitário pelo povo Jenipapo-Kanindé a experiência baseia-se numa “proposta humanista [...] que expressa o território [...] como abrigo e recurso, preenche de simbologia, onde predominam as relações de poder local [...]” (Rodrigues, 2006, p. 306). Isso ocorre devido ao fato da conjuntura do modelo de turismo *sol e praia* ainda prevalecer no Ceará, como uma reprodução do panorama criado no Nordeste, logo dos seus estados para fins turísticos. Assim afirma Almeida (1998a, p. 20):

No caso do Ceará inventou-se o litoral como lugar turístico [...]. É o próprio estado que institucionaliza a turistificação, isto é o processo de apropriação do lugar pelo turismo, através da segmentação do litoral em áreas estratégicas de desenvolvimento do turismo e proposição de políticas para as mesmas. O governo do Estado teve e tem, portanto, um papel importante na criação e emergência deste novo litoral.

As experiências turísticas decorrentes de iniciativas públicas e privadas, perduram e, cada vez mais, redefinem e apropriam-se de territórios, como nas situações de TIs (especialmente as localizadas em Zonas Costeiras), seja agregando os indígenas numa mesma iniciativa turística, seja desagregando-os e até negando-os como povos indígenas para dar lugar ao investidor de fora como apropriador de suas terras. Em algumas situações, como as relativas ao turismo de modelo economicista, ainda para a mesma autora,

O turismo, neste caso, também se revela como um campo propício para a reprodução e consolidação dos valores e interesses

de grupos capitalistas privados e do Estado. São estes que definem o **modelo de desenvolvimento turístico**, isto é, o conjunto de estratégias desenhadas para alcançar objetivos determinados. A cada modelo de turismo corresponde uma série de impactos, decorrente das relações desta nova atividade com as demais atividades humanas e com o território (Almeida, 2004, p. 2, grifo meu).

Na situação do litoral cearense embora praticamente transformado pelos investimentos de capital estrangeiro, as raras áreas da Zona Costeira ainda não invadidas, incluindo-se as terras de alguns povos indígenas do estado, são territórios especulados para implantar o modelo de desenvolvimento turístico beneficiador dos grupos capitalistas, nada interessados em considerar que para os povos indígenas “O território é o fundamento do trabalho; lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida.” (Santos, 2007, p. 14). Ao cotejar autores na discussão sobre o avanço do turismo nos territórios litorâneos demonstrando o Nordeste e, novamente, o Ceará, como destinos turísticos prioritários para os investidores, lê-se:

A valorização das zonas de praia pelo turismo, nos países em desenvolvimento, instaura discussões [...]. Esta reviravolta evidencia, no Nordeste do Brasil, o processo de *litoralização*, movimento iniciado e organizado a partir do final dos anos 1980 e cujas repercussões também atingem o Ceará (Dantas, 2002, p. 56).

Áreas até poucas décadas sem quase valor de troca, tornam-se objeto da especulação imobiliária, “deslocando da primazia o papel do uso” (Santos, 2007, p. 16). Em muitas si-

tuações de super valorização das áreas litorâneas o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), instrumentos obrigatórios da Política Nacional do Meio Ambiente, são negligenciados e os impactos socioambientais potencializados. Para Becker “a zona costeira tem sido ocupada velozmente, num processo onde o turismo é um fator importante para a ocupação” (2001, p. 2). Este turismo monopolista revela-se nos países emergentes por meio dos benefícios outorgados pelo estado nação aos consórcios empresariais a fim de viabilizar os seus equipamentos turísticos, como exemplo os grandes hotéis (Rodrigues, 2006). Corroborando Coriolano (2006, p. 369-370):

O turismo é, na atualidade, um dos eixos desencadeadores dessa espacialização, age desterritorializando/reterritorializando e produzindo novas configurações geográficas. Assim, regiões litorâneas, originalmente ocupadas pelos indígenas [...] são expropriadas para dar lugar [...] aos grandes *resorts*, às cadeias hoteleiras [...]. Nessa produção espacial faz-se necessário considerar a luta dos diferentes atores locais [...] usuários do espaço litorâneo que tentam defender suas propriedades, ou bens de usos, contrapondo-se aos interesses dos empresários, dos agentes imobiliários e do próprio estado que se interessam pelo valor de troca do espaço, pois o transformaram em mercadoria.

As pressões daqueles detentores do capital privado geram conflitos (entre) e (para) os povos indígenas, especialmente as causadas por investidores internacionais comboiados pelo Estado Nacional, pois “O território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas

as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (Santos, 2007, p. 13). Existe modalidade de turismo que não proporcione a expropriação das TIs? Ou não transforme os indígenas em meros locadores de atividades para o turismo no interior desses territórios? As mesmas tensões e pressões comentadas podem suscitar as resistências dos que se sentem coagidos. Portanto, emergem experiências como o turismo comunitário. Conforme Coriolano (2006) *apud* Vasconcelos e Coriolano (2008, p. 271),

[...] o turismo alternativo e comunitário faz contraposição ao turismo global. Como o turismo globalizado, voltado para os mega-empresendimentos, chegou aos países ditos em desenvolvimento, mas não ofereceu oportunidades e vantagens às comunidades receptoras por não incluí-las em seus projetos, muitas comunidades, especialmente no Nordeste e Norte do Brasil, inventaram uma forma diferente de organizar a atividade – o turismo comunitário. Programaram outro tipo de turismo de base local, que busca a sustentabilidade sócio-ambiental, prioriza os valores humanos e culturais, e descobre formas inteligentes de participação na cadeia produtiva do turismo, com produtos diferenciados, e com uma nova visão do lugar e de turismo; um turismo que não é só do consumo, mas de troca de experiências, de laços de amizades e de valorização cultural.

Nessa contraposição – turismo comunitário e turismo global – embora a modalidade turística alternativa seja adotada por alguns povos indígenas em suas TIs, suscita dúvida da

real concepção desses povos sobre o assunto, bem como da verdadeira participação coletiva de indígenas nas experiências de turismo comunitário em suas aldeias. Isso, tanto como detentores das iniciativas comunitárias a serem conduzidas, como partícipes dos retornos lucrativos a serem divididos.

O turismo comunitário no interior das aldeias torna-se instrumento de poder criando (opressores e oprimidos) indígenas? Os territórios indígenas, suscetíveis ao poder interno e/ou externo, detêm alguns indígenas apenas executores de atividades ou outros/as que sirvam de atores sociais numéricos – os nomeados públicos alvo – quantificáveis para aprovar os projetos públicos e privados de turismo comunitário, sem direitos a compartilhar dos benefícios (incluindo-se os financeiros). Para esta ponderação remete-se a Maurice Godelier (1984, p. 115) *apud* Haesbaert (2007, p. 54) o qual afirma que “as formas de propriedade de um território são ao mesmo tempo uma relação com a natureza e uma relação entre os homens.” No mesmo artigo Haesbaert ainda assevera que Maurice Godelier considera que na situação da relação entre os homens esta é “dupla: uma relação entre as sociedades ao mesmo tempo que uma relação no interior de cada sociedade entre os indivíduos e os grupos que a compõem” (1984, p. 115). Para concluir esta reflexão retoma-se o texto de Haesbaert no qual afirma: “O território [...] define-se antes de tudo com referência às relações sociais (ou culturais, em sentido amplo) em que está mergulhado, relações estas que são sempre, também, relações de poder” (2007, p. 54).

Recorda-se que na circunstância do Ceará a relação de poder imperada pelos apoiadores do turismo global vigora desde a década de

1980 e “o turismo é a estratégia definida para o desenvolvimento econômico do Ceará [...]” (Almeida, 1999, p. 124). Ou melhor, como a mesma autora havia revelado em outra obra “A turistificação do litoral cearense tem subvertido a utilização tradicional dos lugares [...]. Pouco a pouco, os equipamentos turísticos instalam-se e consolidam-se os enclaves criados pelo turismo [...]” (Almeida, 1997, p. 31). Estes enclaves materializaram o turismo maciço na Zona Costeira cearense, causando conforme também revelou esta autora “a perda de território [...] abandono das atividades tradicionais [...]. É, através da questão fundiária, que se evidencia melhor os efeitos negativos” (Almeida, 1998b, p. 24).

Nestes interesses multifacetados os territórios dos povos indígenas do Ceará vêm-se diante das metamorfoses das “[...] zonas de praia em mercadoria valorizadíssima [...] contempladoras de novos atores e provocadoras da expulsão dos antigos habitantes bem como indutores de movimentos de resistência” (Dantas, 2002, p. 56). Nessas conjunturas surgem os diferentes discursos geradores de adesões, aversões, tensões e afirmações étnicas de povos indígenas que vêm suas terras como “uma nova fronteira de acumulação, centrada num novo produto” para o turismo (Becker, 2001, p. 3).

Na situação do povo Jenipapo-Kanindé este apropria-se do turismo comunitário como estratégia de sobrevivência e, também, afirmação étnica como povos indígenas do Ceará na Zona Costeira do estado. O interesse por este segmento turístico comunitário evidencia, cada vez mais, uma ruptura com o turismo massificado que “es hoy en día obsoleto, agotado, que no aporta nuevos atractivos a los turistas” (Arnaiz Burne; Virgen Aguilar, 2008, p. 114). Emerge essa modalidade de turismo chamado

comunitário, alternativo ou solidário, ofertado a partir do interesse de Povos e Comunidades Tradicionais em que “Las relaciones entre los objetos naturales y culturales están inbricadas en los procesos sociales [...] del territorio” (Cammarata, 2006, p. 356). Conforme considera Ruiz *et al* (2008) o turismo comunitário completa o funcionamento econômico para as comunidades e, ao mesmo tempo, torna-se um gerador de benefícios coletivos tangíveis, incluindo-se os fundos comunitários. Os trabalhos e os usufrutos referentes a esta modalidade turística pelas famílias decorrem de uma organização para que compartilhem das mesmas oportunidades no negócio turístico. Vê-se que para as comunidades os retornos financeiros são importantes a partir de benefícios comuns e partilhados. Surgem esforços conjuntos na formação de Redes de Turismo que congreguem destinos e criem roteiros para demandas específicas com ofertas exclusivas.

Portanto, o turismo cria novas territorialidades. Segundo Candiotta e Santos “territorialidade está ligada ao cotidiano e ao lugar, influenciada por aspectos culturais, políticos, econômicos e ambientais dos indivíduos e grupos sociais” (2009, p. 322). No contexto atual as territorialidades turísticas contrárias ao modelo do turismo maciço insurgem apostando nos roteiros com ofertas de “un tipo de turismo que da importancia al conocimiento y contacto con culturas y grupos sociales concretos” (Cordero Ulate, 2006, p. 72). Deste modo o povo Jenipapo-Kaninde inseriu-se nas redes de turismo comunitário. Para Grunewald “as arenas turísticas podem ser muito bem aproveitadas para o posicionamento (discursivo) das comunidades étnicas no mundo globalizado. Essas comunidades acabam muitas vezes por fazer

dessas arenas os pontos de onde conseguem falar de si ao mundo” (2003, p. 156).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Jenipapo-Kanindé reivindicam seus direitos constitucionais nas assembleias locais, estaduais, eventos nacionais e, ao mesmo tempo, formam seus próprios conselhos, criam suas associações e fortalecem-se por meio de parcerias institucionais. Os povos indígenas do Ceará foram invisibilizados para a sociedade nacional por meio de decretos, mas nunca deixaram de saber que eram indígenas, modificados ao longo da história de contato interétnico como todos os povos. Palitot (2009, p. 35) refere-se aos “Povos Indígenas no Ceará Contemporâneo”, sendo o turismo um fenômeno também contemporâneo, este não poderia deixar de alcançá-los, ao mesmo tempo, ser aderido como atividade por alguns destes povos. No Ceará existem duas experiências vigentes de turismo comunitário em TIs integradas na mencionada REDE TUCUM. A vivência pioneira, na TI Aldeia Lagoa Encantada e, a segunda, na TI Tapeba.

Algumas lideranças Jenipapo-Kanindé revelam ter conhecido a experiência de turismo realizada por outro povo indígena do Nordeste – os Pataxó da Bahia – antes de iniciarem o turismo comunitário na sua aldeia Lagoa Encantada. Portanto, visitaram a TI de Coroa Vermelha nos municípios (Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro) extremo sul do litoral do estado baiano, aldeias de “Barra Velha e Coroa Vermelha por serem as que têm contato direto com o fluxo turístico e, portanto, aquelas nas quais a criação das ‘tradições indígenas’ é mais

importante” (Grünewald, 2001, p. 11). Convém destacar que Grünewald defendeu a tese de Doutorado “Os ‘Índios do Descobrimento’: Tradição e Turismo” em 1999 e, posteriormente, publicou um livro com o mesmo título em 2001. Nestas duas produções foram apresentadas abordagens inovadoras sobre o turismo com os Pataxó do litoral da Bahia. A respeito da última obra citada, conforme lê-se em página oficial na *web*:

O livro de Grünewald tem por objetivo examinar a auto-construção dos pataxós como índios do Descobrimento, inventando tradições que dizem estar resgatando. Essa invenção se faz em diferentes domínios. No artesanato, com a confecção de objetos copiados de outros grupos indígenas, da cultura sertaneja ou criados para atender à demanda dos compradores; um artigo muito freqüente são as gamelas. Na língua, ostentada aos turistas, com vocábulos maxacalis numa estrutura sintática portuguesa. Nos nomes pessoais, forjados para atender à solicitação dos funcionários da FUNAI encarregados dos registros, mas que se mostram úteis na composição da imagem ostentada aos turistas. Nas danças e músicas, selecionadas por eles como autênticas dentre um repertório de gêneros que inclui o auê (quicá mais indígena), festas religiosas rurais, danças de origem africanas, sem dizer das composições atuais em “língua” pataxó. Esse trabalho de invenção levou até à criação e edificação do Centro de Cultura e Tradição Pataxó de Barra Velha [...] destinado à formação e treinamento das novas gerações nessas tradições “resgatadas”. A cuidadosa análise de Grünewald se desenvolve em diálogo com autores voltados para uma antropologia do turismo, da invenção de tradições e da etnicidade (Melatti, 2009).

Nessas discussões desenvolvidas por Gr̃unewald, um dos primeiros antropólogos brasileiros a focar a atividade turística em terras indígenas no Nordeste do Brasil, o próprio autor avalia que “o turismo é um assunto pouco trabalhado pela antropologia, embora crescentes esforços se direcionem para esse tema” (2001, p. 14-15).

A experiência do povo Pataxó da Bahia também ampliou-se para o projeto nominado *Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira – PROJAQ*. O mesmo foi aprovado pelo Subprograma Projetos Demonstrativos PDA no Ministério do Meio Ambiente (MMA) em 2007. Neste a entidade executora, a Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), oferta a visitação realizada com o auxílio de guias indígenas Pataxó. Conforme está descrito no referido projeto, os guias indígenas conduzem os pequenos grupos de visitantes para as variadas atividades turísticas (palestras sobre ambiente, cultura e história do povo Pataxó; caminhadas para trilhas ecológicas e viveiro de mudas de plantas medicinais) na TI. É possível também observar as danças, esportes e pinturas corporais indígenas, bem como provar da culinária ofertada, visitar o centro de artesanato e as moradias do povo Pataxó (PROJAQ, 2006).

Assim sendo, os Jenipapo-Kanindé durante a mencionada visita ao povo Pataxó da Bahia, conheceram parte das atividades de turismo realizadas na *Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*, como subsídio ao seu projeto de turismo comunitário. Torna-se fundamental averiguar a respeito dos projetos de turismo para povos indígenas, inclusive para levantar a origem

destes projetos; saber como foram pensados e como têm evoluído, embora a FUNAI não reconheça oficialmente o turismo em TIs. Todavia, não impede esta prática nas aldeias. O órgão indigenista apenas apropria-se de algumas experiências de projetos de turismo (a exemplo a vivência dos Pataxó da Bahia) como *projeto piloto* para replicá-lo em outras TIs. Considera-se a iniciativa do governo federal inapropriada, pois não se pode pensar em um modelo padronizado de projeto de turismo em um país pluriétnico, sem falar às particularidades biogeográficas das TIs do Brasil situadas nas distintas cinco regiões do país.

Retoma-se a discussão do *Projeto Educação Integral para a Sustentabilidade e o Desenvolvimento do Turismo Comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé*. Este, ao longo de dez anos, desde a parceria iniciada em 2005 com o Departamento de Geografia da UFC, conseguiu ampliar-se até o momento (agosto/2015). O roteiro turístico inclui (cinco trilhas guiadas, artesanato, Cantinho do Jenipapo para a culinária ofertada ao visitante, as visitas ao Museu Indígena e a *Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Raízes Indígenas em Aquiraz-CE*. Também, a possibilidade de estadia na Pousada Jenipapo-Kanindé localizada na aldeia. Na prosseguimento da autogestão do projeto, algumas lideranças Jenipapo-Kanindé, afirmam estarem atentos/as aos editais dos programas do governo federal a fim de captarem novos financiamentos para a expansão do roteiro turístico na TI.

Embora o turismo se configure como atividade concreta em algumas TIs do Brasil, sabe-se pouco a respeito de quais concepções os povos indígenas envolvidos com o turismo

possuem sobre este tema e as suas complexidades. Do mesmo modo, reflete-se a respeito da participação coletiva (dos indígenas habitantes das TIs envolvidas com o turismo) nas experiências de atividades turísticas em suas aldeias. Torna-se prioridade os referidos indígenas estarem como detentores das iniciativas comunitárias, também a frente das atividades a serem conduzidas e, usufruírem dos retornos lucrativos a serem partilhados. Contudo, mesmo o segmento nominado como turismo comunitário (praticado no interior de TI) poderá servir como ferramenta de poder para alguns indígenas agirem como opressores no monopólio da atividade turística e, outros indígenas, são deixados à parte como oprimidos sem usufruir dos retornos positivos daquele turismo implantado na aldeia. Os territórios indígenas encontram-se sujeitos às forças internas ou externas, portanto, alguns indígenas podem exercer atividades nos projetos de turismo existentes na aldeia e, ao mesmo tempo, servir apenas como público estatístico para permitir a execução destes projetos sem ao menos compartilhar dos benefícios que deveriam ser coletivos. O turismo, independente de como esteja sendo nominado pelos povos e comunidades tradicionais do Brasil, encontra-se como iniciativa recente em suas terras, logo acontece como uma atividade ainda incerta para todas/os, incluindo-se os parceiros nos projetos concretizados.

Deste modo como o turismo se desenvolve requer maior investigação, pois cada vez mais constata-se a abertura de editais para projetos de turismo e povos e “[...] comunidades inteiras do Brasil e até de países ricos procuram, afoitamente, incorporar o turismo na receita do lugar; por outro lado, é comum que a

crítica especializada denuncie supostas fragilizações dos lugares culturais afetos ao turismo (Yazigi, 2006, p. 121). Pesquisadoras/es comprometidos em estudar a respeito do turismo em TIs têm “a responsabilidade histórica e ética de conduzir este fenômeno” (Yazigi, 2006, p. 133). Isso, especialmente, pelo fato do turismo participar “ativamente na produção espacial” (Almeida, 2006, p. 112).

Trabalho recebido em 10/02/2014

Aprovado para publicação em 05/07/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. *Turistificação – os novos atores e imagens do litoral cearense*. In ENCONTRO REGIONAL DE ESTUDOS GEOGRÁFICOS, VI, 1997, João Pessoa. Anais do VI Encontro Regional de Estudos Geográficos: Nordeste, turismo, meio ambiente e globalização. João Pessoa, Recife: AGB, Neoplanos, 1997, p. 27-36.

ALMEIDA, Maria Geralda de. *Cultura – invenção e construção do objeto turístico*. In Espaço aberto 3: Turismo & Formação Profissional. Fortaleza: AGB, FUNCAP, 1998a, p. 17-30.

ALMEIDA, Maria Geralda de. *Refletindo sobre o lugar turístico no global*. In CORIOLANO, Luzia Neide M. T. (Org). Turismo com ética. Fortaleza: UECE, 1998b, p. 122-131.

ALMEIDA, Maria Geralda de. *Os limites do poder local e os percalços da gestão participativa*. In Espaço e geografia: gestão participativa. Brasília: UnB, GEA, 1999, p. 121-128.

- ALMEIDA, Maria Geralda de. *Turismo e ecologia: consumo e conservação do ambiente*. In CONGRESSO DE ECOLOGIA DO BRASIL, VI, Fortaleza. Mini-curso turismo e ecologia. Fortaleza: SEB, 2003. p. 1-9. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/7226541/Turismo-e-Ecologia-Consumo-e-Conservacao-Do-Ambiente>>. Acesso em: 25 ago. 2009.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. *Desenvolvimento turístico ou desenvolvimento local? algumas reflexões*. In ENCONTRO NACIONAL TURISMO DE BASE LOCAL, VIII, 2004, Curitiba. Anais do VIII Encontro Nacional de Turismo de Base Local. Curitiba: UFPR, 2004, p. 1-11.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. *A produção do ser e do lugar turístico*. In SILVA, José Borzacchiello da; LIMA, Luiz Cruz; ELIAS, Denise. (Orgs). O Panorama da geografia brasileira 1. São Paulo: Annablume, 2006, p. 109-122.
- ARNAIZ BURNE, Stella Maris.; VIRGEN AGUILAR, Carlos Rogelio. *La competitividad de un destino maduro: El caso de Puerto Vallarta, Jalisco*. In OROZCO ALVARADO, Javier; NÚÑEZ MARTÍNEZ, Patricia; VIRGEN AGUILAR, Carlos Rogelio. (Orgs). Desarrollo turístico y sustentabilidad social. México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de La Costa, 2008, p. 99-118.
- AZEVEDO, Marta Maria. *O censo 2010 e os povos indígenas*. In RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Orgs). Povos indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 45-62.
- BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In LASK, T. (Org). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000 [1969], p. 25-67.
- BECKER, Berta K. *Políticas e planejamento do turismo no Brasil*. In Caderno Virtual de Turismo, Volume 1, Número 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 1-7.
- CAMMARATA, Emilce Beatriz. *El turismo como práctica social y su papel en la apropiación y consolidación del territorio*. In LEMOS, Amalia Inés Geraiges de; ARROYO, Mónica; SILVEIRA, María Laura. (Orgs). América Latina: cidade, campo e turismo. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006, p. 351-366.
- CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessôa; SANTOS, Roseli Alves dos. *Experiências geográficas em torno de uma abordagem territorial*. In SAQUET, Marcos Aurélio; SPÓSITO, Eliseu Savério. (Orgs). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, UNESP, 2009, p. 315-340.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. 118 p.
- COELHO, Elizabeth Maria Beserra. *Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*. São Paulo: Hucitec, 2002. 349 p.
- CORDERO ULATE, Allen. *Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo*. BUENOS Aires: CLASCO, 2006. 224 p.
- CORIOLOANO, Luzia Neide M. T. *O turismo na construção das identidades contemporâneas: cearensidade*. In SILVA, José Borzacchiello da;

- LIMA, Luiz Cruz; ELIAS, Denise. (Orgs). O Panorama da geografia brasileira 1. São Paulo: Annablume, 2006, p. 137-150.
- CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. *Planejamento governamental do turismo: convergências e contradições na produção do espaço*. In LEMOS, Amalia Inés Geraiges de; ARROYO, Mónica; SILVEIRA; María Laura. (Orgs). América Latina: cidade, campo e turismo. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006, p. 337-350.
- DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. *Construção da imagem turística de Fortaleza/Ceará*. In Mercator, Ano 1, Número 3. Fortaleza: UFC, 2002, p. 53-60.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Lista-gem de Terras Indígenas Funai 2011(1)*. Brasília: FUNAI, 2011. Disponível em: <<http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/terras-indigenas>>. Acesso em: 24 jul. 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Turismo e etnicidade*. In Horizontes Antropológicos. Antropologia e Turismo. Ano 9, Número 19. Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, out. 2003, p. 141-159.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo*. 1999. 353 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, 224 p.
- HAESBAERT, Rogério. *Concepções de território para entender a desterritorialização*. In SANTOS, Milton [et al.]. Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007, p. 43-71.
- INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ. *Caracterização territorial: características geográficas, recursos naturais e meio ambiente – Ceará em números/ 2010*. Disponível em: <http://www2.ipece.ce.gov.br/publicacoes/ceara_em_numeros/2010/territorial/01_caract_territorial.pdf>. Acesso em: 10 set. 2011.
- JORNAL SEMENTE LIBERTÁRIA. *A luta dos povos indígenas contra o avanço capitalista no Ceará*. Ano I, Número I, Fortaleza, dez. 2008, p. 2-3.
- LEAL, Rosana Eduardo da Silva. *O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico*. In BARTHOLO, Roberto; SAN SOLO, Davis Gruber; BURSZTYN, Ivan. (Orgs). Turismo de base comunitária: diversidades de olhares e experiências brasileiras. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 240-248.
- LIMA, Luiz Cruz. *Dinâmicas territoriais em espaços globais*. In SILVA, José Borzacchiello da; LIMA, Luiz Cruz; ELIAS, Denise. (Orgs). O Panorama da geografia brasileira 1. São Paulo: Annablume, 2006, p. 95-108.
- LUSTOSA, Isis Maria Cunha. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. 2012. 281 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, UFG: Goiânia.

- MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade. *Danos socioambientais na zona costeira cearense*. 2006, p. 1-13. Disponível em: <http://wp2.oktiva.com.br/portaldomar-bd/files/2010/08/Danos-sociomabientais-na-zona-costeira-Prof_-Jeovah-Meireles.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2011.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios da América do Sul: áreas etnográficas*. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/ias-cte/txne.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2007. Página atualizada em 2009.
- PALITOT, Estevão Martins. *Introdução*. In PALITOT, Estevão Martins (Org). Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Imoppec, 2009, p. 19-42.
- PLANO PLURI ANUAL - PPA 2012-2015. Disponível em: <www.funai.gov.br>. Acesso em: 27 de abril de 2014
- PROJAQ. Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro: ASPECTUR, 2006.
- RODRIGUES, Adyr Aparecida Balastreri. *Turismo e territorialidades plurais: lógicas excludentes ou solidariedade organizacional*. In LEMOS, Amália Inês Geraiges de; ARROYO, Mônica; SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs). América latina: cidade, campo e turismo. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLASCO; São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006, p. 297-316.
- RUIZ, Esteban *et al.* *Turismo comunitario en Ecuador: comprendiendo el community – based tourism desde la comunidad*. In Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Volume 6, Número 3, España: Universidad de La Laguna, 2008, p. 399-418.
- SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos*. São Paulo: Peirópolis, 2005. 304 p.
- SANTOS, Ana Maria F. dos; QUINTO, Silmara B.; SANTOS, Sirlene F. dos; QUEIROZ, Pedro Balduino de; MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade. *Etnozoneamento como ferramenta para gestão e manejo dos recursos naturais da Terra Indígena Jenipapo-Kanindé em atividades de turismo comunitário - Aquiraz/Ce*. Fortaleza: UECE, 2006. Disponível em: <http://www.propgpq.uece.br/semana_universitaria/anais/anais2006/anais/ic_0004_745.htm>. Acesso em: 20 mar. 2010.
- SANTOS, Milton. *O dinheiro e o território*. In SANTOS, Milton [et al]. *Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007, p. 13-21.
- SOUSA, Cássio Noronha Iglez; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; WENTZEL, Sondra. (Orgs). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.
- VASCONCELOS, Fábio Perdigão; CORIOLANO, Luzia Neide M. T. *Impactos sócio-ambientais no litoral: um foco no turismo e na gestão integrada da zona costeira no estado do Ceará/Brasil*. In Revista da Gestão Costeira Integrada, Volume 8, Número 2. Santa Catarina: Univali, 2008, p. 259-275.

YAZIGI, Eduardo Abdo. *Acertos metodológicos: relativismo cultural e turismo*. In SILVA, José Borzacchiello da; LIMA, Luiz Cruz; ELIAS, Denise. (Orgs). *O Panorama da geografia brasileira 1*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 131-136.

A “DANÇA DA CAÇA”: PERFORMANCE E AUTENTICIDADE

Rodrigo de Azeredo Grünewald

RESUMO

Este artigo aborda uma performance indígena desempenhada em contexto de encontro intercultural. A “dança da caça” dos Pataxó de Barra Velha foi executada em abril de 1998 durante a comemoração do Dia do Índio, quando eu realizava trabalho de campo etnográfico entre essa população indígena que habita porções do litoral do Extremo Sul da Bahia. Este artigo situa esta dança no contexto da produção cultural Pataxó em notável fortalecimento na década de 1990 e explora possibilidades analíticas para sua compreensão a partir da perspectiva da teoria da performance e sob o tema da autenticidade cultural.

Palavras-Chave: Pataxó, Performance, Autenticidade, Tradição.

THE “HUNT DANCE”: PERFORMANCE AND AUTHENTICITY

ABSTRACT

This article approaches an indigenous dance performed in a crosscultural context. The Pataxó “hunt dance” was performed in April 1998 at the Barra Velha village during the celebrations of the Day of the Indian, when I was doing ethnographic fieldwork among this Indigenous population that lives in some areas of the extreme South of the Bahia state coastline. This article places that dance in the context of Pataxó cultural production, that was been strengthened in the 1990’s. The paper explores analytical possibilities for the understanding of that phenomenon from the perspective of the performance theory and under the theme of cultural authenticity.

Keywords: Pataxó, Performance, Authenticity, Tradition.

INTRODUÇÃO

Em 19 de abril de 1998, tive a oportunidade de participar da comemoração Pataxó do Dia do Índio na aldeia de Barra Velha, em Porto Seguro - Bahia. Entre vários aspectos culturais e políticos ali em exibição performática, um deles me chamou especialmente a atenção; nem tanto em função de seus elementos substantivos, mas por conta, mais especificamente, do seu efeito *mágico*. Trata-se de uma performance que foi, na época, chamada de “dança da caça”.

Já escrevi em outro momento (Grünewald, 2009) sobre essa performance indígena em comparação a outros dois casos de performances executadas em contextos de encontros interculturais entre indígenas e visitantes de suas aldeias, enquadradas no âmbito de uma perspectiva teórica sobre autenticidade cultural. No presente artigo, retomo as considerações sobre o tema da autenticidade, porém passo a explorá-la mais especificamente em termos do mote da performance, tentando esmiuçar ainda mais o domínio de uma experiência que unifica semanticamente história, cultura, sentidos individuais e coletivos a partir de uma expressão artística (simbólica) e por meio de uma comunhão intercultural que legitimou, *por encantamento*, a autenticidade de uma dança recém-inventada enquanto *tradição cultural indígena*.

A experiência cultural aqui em evidência encontra respaldo em um tratamento etnográfico que, de forma análoga a efetuada por Bruner (2005), considera a história e enfatiza construtivamente noções de performance, experiência, processo e prática. Teoricamente, além da perspectiva da autenticidade trazida no tex-

to em termos relacionais e experienciais (Grünewald, 2009), as abordagens sobre o tema da nostalgia (Rosaldo, 1989; Graburn, 1995), da serendipidade (Cary, 2004), bem como das recriações históricas (Raposo, 2010) estarão presentes. Como pano de fundo podemos ressaltar outras perspectivas que subjazem no texto, tais como uma noção construtivista de tradição (Linnekin, 1983; Handler e Linnekin, 1984) e a simbologia comparativa de Turner (1982), ambas fundamentais para o entendimento da experiência (efêmera e, portanto, situacional) aqui analisada.

1. OS PATAXÓ: SUAS DANÇAS E AS REPRESENTAÇÕES DA CULTURA

Os Pataxó são um povo indígena falante do Português, com uma população total de mais de doze mil indivíduos que, expropriados de suas terras durante momentos de expansão da sociedade Brasileira (ou, muito marcadamente, pela situação da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961), passaram por diásporas e tiveram, depois, que reconquistar seus territórios. Ainda hoje esse povo luta por terras na região e já estão de posse de cerca de vinte aldeias espalhadas pelos municípios de Santa Cruz Cabralia, Porto Seguro, Itamaraju e Prado, no litoral do Extremo Sul do estado da Bahia. Os Pataxó vivem da agricultura, pequenas criações domésticas, pesca no mar, em rios e mangues, extração vegetal e alguma caça. Todas as aldeias, em menor ou maior grau, são influenciadas pelo turismo na região. Ou eles estão extraindo sementes e madeira para serem repassadas para a muito expressiva pro-

dução artesanal comercializada para as centenas de milhares de turistas que anualmente visitam a região, ou empregam sua mão-de-obra em várias atividades remuneradas alavancadas pelo turismo.

Barra Velha, com uma população atual de cerca de três mil indivíduos, é tida como a “aldeia-mãe” Pataxó. Trata-se do aldeamento original de índios das etnias Pataxó, Maxacali, Botocudo, Tupiniquim e Camacã em 1861. A reunião desses índios promoveu a composição étnica do atual povo Pataxó. Proibidos de caçar, coletar e ter agricultura devido à criação do citado Parque Nacional, os Pataxó viveram momentos de extrema carência de meios para sua subsistência. Com a criação de um polo turístico na cidade de Porto Seguro no início da década de 1970, os índios foram informados que a venda de artesanato poderia se transformar numa importante alternativa econômica para eles. Além da produção artesanal, outras formas de interação com segmentos socioeconômicos trazidos pelo turismo foram importantes na remodelação da vida desses indígenas. A Terra Indígena Pataxó de Barra Velha se estende de Caraíva a Corumbau no sentido Norte-Sul e do Oceano Atlântico ao Monte Pascoal no sentido Leste-Oeste.

Na lembrança dos Pataxó dessa aldeia, durante todos os anos de luta pelos seus direitos desde o início da demarcação do Parque Nacional nos anos 1940, passando pelo episó-

dio do Fogo de 51, até sua criação em 1961¹, quando o antigo IBDF² queria terminantemente retirar os Pataxó de suas terras, eles só faziam uma “dança indígena”, que era o Auê: sua principal tradição, que afirmava sua identidade quando se reuniam para dançar por horas um “único passo de dança”. Além do Auê (que representava “a reunião dos índios na alegria” – e cujas siglas servem para se afirmar os temas Alegria, União e Espiritualidade), eles conheciam e realizavam festas com outras danças e músicas por eles chamadas, principalmente, de chulas ou samba. Mas o Auê, pelo ancestral desvio diferencial com relação ao mundo dos “brancos”, foi o que melhor lhes serviu como sinal diacrítico da sua indianidade.

E foi assim que, quando fizeram a “primeira representação da cultura” em fins dos anos 1960 “em frente à guarita do IBDF no pé do Monte Pascoal”, o Auê foi a única dança executada. Pouco depois que a administração indígena passou do SPI³ para a FUNAI⁴, os Pataxó, logo no início dos anos 1970, voltaram a “fazer representação da cultura” e dançavam o Auê a pedido de prefeitos, especialmente na cidade de Porto Seguro por ocasião de festejos do Descobrimento do Brasil⁵ no mês de abril em troca de feiras – além de uns trocados recebidos dos convidados que assistiam às representações e que contribuía, assim, “para ajudar o índio a comprar alguma coisa”.

1 Todas essas situações históricas podem ser minuciosamente examinadas em Grünwald, 2001.

2 O Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.

3 Serviço de Proteção aos Índios.

4 Fundação Nacional do Índio.

5 Dançaram também, nesse período de abril, em escolas por ocasião do Dia do Índio.

1.1 A TRADIÇÃO IMEMORIAL DO AUÊ E A RENOVAÇÃO DE SEUS ELEMENTOS TRADICIONAIS PERFORMÁTICOS

Em Barra Velha, como apontamos, uma única dança⁶ é considerada “coisa dos antigos”, algo que “sempre existiu” e que “nem os avós dos velhos sabiam dizer quando começou”. Trata-se do Auê. Parece que essa tradição antigamente era composta por um único movimento de canto-dança, o qual se repetia performaticamente inúmeras e monótonas vezes durante todo o tempo (que fosse dedicado à dança) de duração dos cerimoniais, que poderiam ser intra ou interétnicos. No primeiro caso, seriam as celebrações de casamentos e outros rituais realizados entre os próprios membros de linhagens etc. Já as cerimônias interétnicas são, por exemplo, as referentes à lenda do encontro dos índios antigos do mato com uma índia de Barra Velha numa localidade da Terra Indígena chamada de Céu. Acreditam os Pataxós atuais que os cerimoniais que se realizavam nas trocas comerciais interétnicas deveriam ser acompanhados de danças, cantos, uso do cauim. A essa festa dançante, referem-se como Auê.

Mas “fazer um Auê” é uma expressão que hoje nos remete a contextos diversos de festas dançantes, englobando um conjunto bem variado de coreografias, cada qual com um sentido determinado. Além dessa tradição tida co-

mo imemorial e a mais importante tradição cerimonial do povo Pataxó, existem outras tradições de cantos-danças com histórico de desempenho performático mais recente. O Toré⁷ foi uma dança que eles aprenderam com alguns Pataxó Hã-hã-hãe e em encontros com indígenas nordestinos (principalmente os Kiriri) vinculados à APOINME⁸. Em determinado momento do processo de revitalização étnica Pataxó na territorialização da Terra Indígena de Coroa Vermelha na segunda metade dos anos 1990, o complexo ritualístico do Toré foi testado para fortalecer a luta política e de afirmação cultural dos Pataxó dessa Terra Indígena, embora isso não tenha vingado devido ao fato de que os Pataxó, em geral, não identificarem o Toré como uma tradição Pataxó, mas apenas enquanto uma tradição indígena⁹.

Voltando à Barra Velha, notemos que do seu amplo conjunto atual de cantos e danças (e outros elementos cerimoniais), destacam-se importantes momentos para sua realização, como as comemorações de Reis que seguem, com larga festa, do dia 6 de janeiro ao Dia de São Sebastião (20/1). Há então o Boi de Reis e todo um conjunto de cerimoniais dentro das igrejas da Terra Indígena (com ladainhas, orações etc) – e as músicas-danças que se seguirão nos festejos principais contam com instrumentos musicais tais como cavaquinho, violão, zabumba,

6 Toda dança tem obviamente sua contrapartida cantada, pois se dança seguindo um acompanhamento sonoro (ou vice-versa). Através das danças e dos cantos as pessoas se afirmam como membros de uma comunidade. A dança é uma linguagem corporal que simboliza inúmeros fenômenos sociais e, como forma expressiva, celebra uma infinidade de sentimentos, emoções, desejos e interesses de uma sociedade (Fiamoncini e Galli, 2006). A dança, além disso, está vinculada às capacidades criativas dos indivíduos, que exploram o uso de seus corpos como instrumentos para expressar elementos da vida.

7 Famosa tradição cerimonial difundida por todo nordeste indígena (ver Grünewald, 2005).

8 Articulação dos Povos e Organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

9 Note-se que o Toré é respeitado e tem algumas de suas cantigas executadas pelos Pataxó mais como sinal de indianidade do que de etnicidade. Os Pataxó (do Leste) não são e nem se identificam como Índios do Nordeste, pois seus trâmites culturais sempre foram mais próximos a outros indígenas do Leste, tais como os Maxacali.

triângulo, reco-reco e ainda seguem em variados estilos tais como Beira-Mar, Coco (“dança do Massapê”) etc.

A festa de São Brás foi inaugurada pela família Brás e é mais recente e vem contando com a visitação de muita gente não-indígena (trabalhadores de fazendas, por exemplo) que vão lá dançar forró e tomar cachaça. As “chulas” em Barra Velha já se remetem, segundo alguns, às danças-cantos (e outras performances corporais) desempenhadas em rituais coordenados por algumas médiuns da aldeia, que receberam, através da incorporação de entidades espirituais, a tarefa de levar adiante tais ritos. Essas chulas, por fim, são mais recentes e se alguns reservam esse nome apenas para as performances de inspiração divina e livre de influência direta externa, a maioria dos indígenas (os mais idosos) os usa mesmo de maneira alternativa ao samba e em referência (como no caso dos outros elementos festivos apontados acima) a algo que surgiu na aldeia em decorrência do contato com pessoas não-indígenas, em especial com representantes de igrejas ou “negros baianos” vinculados ou não a terreiros religiosos.

Além da chula, os Pataxó cantavam e dançavam, pelo menos desde o início da primeira metade do século XX, o samba, a valsa, o xote, a cambota, o batuque, cantigas de louvor, marcha, massaca, dança do Piau etc. Entretanto, os Pataxó não usavam, quando realizei minha pesquisa para o doutoramento em fins dos anos 1990 (Grünwald, 2001), o termo tradição para se referir ao samba ou à chula - embora essas tradições fossem também muito antigas ao ponto de nem lembrarem como come-

çaram a ser desempenhadas entre eles. O caso de eles não acionarem em sua etnicidade esses elementos característicos dos Pataxó enquanto tradição (ou de não transformarem essas tradições em sinais diacríticos) se deve simplesmente ao fato de elas estarem também presentes entre segmentos populacionais de brasileiros não indígenas. Da mesma forma acontecia com a “brincadeira dos caboclos”, que, embora seja pensada como algo desenvolvido por eles nos contatos espirituais com os seres da mata (ou “espíritos da natureza”), reconhecem que essa espiritualidade é algo que passou a ser compartilhada com não-indígenas com quem trocaram ao longo dos tempos conhecimentos cerimoniais, esotéricos.

Mas é o Auê, portanto, que os índios consideram, de fato, como *sua* tradição: dança considerada imemorial, que sempre foi feita pelos índios (o que não quer dizer que não ocorreram mudanças no Auê). Em Barra Velha, durante os anos 1990, Arauê Pataxó era tido como o “representante da cultura indígena”, ou seja, o “representante da dança, que fala, apresenta e comanda a dança”. Em fevereiro de 1995, Arauê me informava que a dança devia ser realizada nos dias 6 de janeiro (“Santo Reis”) e 19 de abril (Dia do Índio) - datas em que as mesmas serviriam para “representar a cultura indígena”. Contudo, tais danças podiam raramente ser realizadas em festas outras como comemorações de aniversários, casamentos etc. Nessa época, estavam com seis modalidades de danças (1^a- Auê; 2^a- Hanauê; 3^a- Hanaum [“fila com dança rodada”]; 4^a- Aruanda [“fila”]; 5^a- Toré¹⁰ [“fila par com par”]; 6^a- Agi-

10 Perceba-se que é diferente do de Manoel Santana como diferente também dos outros Pataxó (de Coroa Vermelha e os Hãhãhã) e dos índios do Nordeste em geral.

nô [“roda no chão”]), mas o objetivo era alcançar oito. Se no passado havia apenas um único movimento da dança e em fevereiro de 1995 se anunciava seis, querendo se alcançar oito, está então nítido aí um movimento de produção cultural, onde as tradições são incrementadas com acréscimos de elementos variados. Inclusive, nas aulas de cultura de escolas indígenas Pataxó, além dos ensinamentos sobre história, cultura, língua etc, havia também o trabalho coreográfico do Arauê, que ensinava, através de ensaios, as danças e seus respectivos cantos aos índios da aldeia (não só aos alunos das escolas). Em dezembro de 1997, Arauê dançava o Auê todos os dias e afirmava que estava “ensinando tradição na escola”. Mas vale observar a evolução dessa tradição.

Primeiro, as danças e músicas (que não são da tradição indígena do Auê) entoadas desde o tempo em que a aldeia se chamava Bom Jardim (primeira metade do século XX) ainda são lembradas e largamente cantadas até os dias atuais e inclusive mantidas em algumas de suas representações culturais. O fato, contudo, é que aumentou o número de danças e a sofisticação das festas.

No Dia do Índio de 1998 as danças realizadas foram as seguintes, como lembrou Itajá Pataxó¹¹ no dia seguinte: primeiro entraram com o louvor (“significa a alegria da comunidade cantando todo mundo junto”, isto é, “chamando qualquer tipo de pessoas que venham cantar e dançar junto”). Depois outro louvor (também chamando todos para “rameiar”, ou “festejar juntos”). Depois a do “índio guerrei-

ro” (música “ecológica mesmo” e que tem por finalidade os levar a uma reflexão sobre o que já destruíram da natureza). Em seguida, a “alegria da festa”.

Antes de continuar listando as músicas que foram exibidas nessa festa, vale, com base nessas primeiras, adiantar uma explicação, fornecida pelo Itajá, sobre o sentido do Auê. Segundo ele, nessa tradição eles têm união (todos reunidos), alegria (pela união) e espiritualidade (sensação resultante dessa “união na alegria”). Nesse sentido o Auê não é uma simples música ou dança, mas todo o conjunto da festa (“isso tudo é um Auê para gente”) é um Auê e todas as “músicas trazidas”, por exemplo, de louvor, samba, toré, fazem parte do Auê, que não seria então um tipo de música, mas “o conjunto de tudo que se faz na festa”. Assim, antigamente o Auê era “um passo de dança só” e continuaria “hoje sendo o mesmo Auê” porque não interessa quantos passos de dança se tem; o que interessa é o conjunto. Mesmo se elementos são criados, gerados, “sempre é o Auê, porque o Auê é o conjunto da alegria, da união e do espiritual”.

Mas, dentro da festa há também a dança chamada Auê¹², que foi a música que os Pataxó de Barra Velha sempre cantaram “a noite inteira dançando esse ritmo, só existia essa música, cantada, no idioma”. Ou seja, era o único movimento de dança e canto que faziam em suas festas “de antigamente” (até os quatro primeiros decênios do século XX, ao que parece). Por isso, por ser “a primeira” e a que “sempre existiu”, é uma “música de muito respeito”

11 Mais conhecido como Ção – apelido de José da Conceição.

12 A letra da música é assim: “meu cuminga, cúica; inhã cumã, cúica; moi iné, auê; auê ê ê, auê”.

e, além de dar nome ao conjunto da festa, é o carro-chefe dessa *reunião espiritual na alegria*. Nas palavras do Itajá:

É a única, foi a primeira música que os pataxós cantaram, a primeira música, aí quando começaram a conhecer já o que é a dança, isso foi a música, e eles dançava, só era uma dança também, esse o Auê, que depois a gente, acho que em 40 mais ou menos, ou um ano antes de 40, eles já começaram a cantar outras músicas que foi o Aruana.

Aruana “é tipo o Auê, ela se dançava Aruana-Aruanê¹³”. Seria então uma segunda música que teria surgido na década de 1940. Depois dessa, “aí começou a vir, aí depois o pessoal começou a tirar música... aí depois veio o Mirapé, música composta pelo Salvino”, até chegar ao movimento de produção coreográfica e musical dos anos 1990.

Voltando à representação do Dia do Índio, depois das falas do Presidente da FUNAI e outras autoridades brasileiras e indígenas, os Pataxó dançaram o Hanauê, que “anuncia o canto”, trazendo a ideia “que estamos unidos com a natureza” porque recebem a “força da natureza que traz cura”. Depois foi a vez da “pajelança, que é cantada”. Pajelança, segundo ele, traz “a união dos pajés com o perfume do charuto deles, as folhas de ervas, mostrando como ele faz o seu trabalho, que é a música”. Por isso, no meio do círculo da dança coloca-se um tronco em forma de charuto, onde em brasas foi colocada uma panela com almes-

ca, capim aruanda e raiz de fedegoso. Foi cantada a música Tupavéi, própria da “pajelança”.

Teve também, em outro momento da festa, a realização de uma dança com maracá e arco e flecha, que foi quando Arauê “passou o poder” para algumas mulheres. Houve também a execução da música Caboclo de Pena, “que é onde as pessoas se divide o sentimento, que é a hora que se encabocla¹⁴”. De fato duas mulheres começaram a “encaboclar”, o que só não ocorreu totalmente porque Arauê, com o arco na mão, as trouxe de volta rodando no sentido contrário de onde haviam partido. Esse chamado para “encaboclar” é feito intencionalmente.

Outro momento da festa foi uma homenagem ao Galdino — índio Pataxó Hã-hã-hãe morto queimado por jovens de classe média em Brasília enquanto dormia num ponto de ônibus — pelo Toré Iababelô “que é o símbolo que traz o Toré lá de Caramuru, onde era a aldeia dele, Toré Iababelô”. A música Treze Mil Anos de História foi cantada em seguida e trata-se de uma composição feita conjuntamente pelo Itajá, o irmão, uma índia Hã-hã-hãe e outra Tuxá a partir de uma conversa num Encontro de Educação em Caramuru e que punha em reflexão educação e história indígenas. Ambas músicas foram cantadas em frente ao palanque onde estavam o Presidente da FUNAI, o ministro responsável pela Comissão Bilateral do Descobrimento e outras autoridades.

Houve também a dança desempenhada em volta de um boi previamente assado e do qual uma grande parte foi colocada em cima

13 Uma música Aruana-Aruanê foi representada na festa do Dia do Índio como composta na escola e que as crianças cantam passando o significado de “vamos estudar com alegria

14 Receber (ser possuído por) um caboclo, ou seja, o espírito de um índio que já morreu, ou simplesmente, um espírito da natureza.

de uma folha no chão. Os índios dançaram em volta da carne com suas lanças e arcos homenageando, “como o índio de primeiro, uma família ou grupo de índios fazia, por exemplo, ele trazia a caça, aí ele colocava a caça, jogava no terreiro, aí os outros índios que tava em casa ia cantar de alegria porque o índio tinha trazido uma caça pra todo mundo pra pegar o mangute¹⁵”. Disse Itajá que essa tradição não é recente, que “isso já vem trazendo desde a época mesmo dos índios”, quando “nós recebiam os Maxacali no Céu”. Parece-me, na verdade, que há uma *memória social* que aponta para essa festa em torno de alimentos nos antigos encontros no Céu, os quais foram atualizados na prática a partir desse “resgate da cultura” em Barra Velha. Mas voltaremos a essa dança logo adiante porque, enfim, ela é o ponto central deste artigo.

Havia na festa também um círculo com várias pequenas cabanas cada qual com seu significado. Nas duas maiores, mulheres distribuíram caranguejo, beiju e cauim. A carne do boi também foi distribuída depois da dança.

Se esses são elementos de um Auê que assisti nessa festa indígena, cabe agora, por fim, examinar como o seu representante sintetiza a presença dos cantos e danças tradicionais nessa comemoração do Dia do Índio. Segundo Arauê, os antigos dançavam mais as “marchas” que aprenderam com os “brancos”. Existe o “samba” característico das “festas de santos” e tem também o “Toré” que aprenderam mais recentemente. A única dança tradicional deles e que sempre fizeram é o Auê. Esta dança se configurava como um movimento único e constante, mas atualmente existem vários movimentos, que passaram a ser criados por ele (Arauê) que

foi compondo (ritmo, dança e música) conforme sua inspiração. Essas composições tiveram como impulso uma necessidade por ele percebida de construir uma cultura íntima do grupo para sua unidade diferencial. O conteúdo dessas músicas reporta principalmente a elementos da natureza.

A partir dessa sumária caracterização dos elementos tradicionais do repertório coreográfico e musical Pataxó de Barra Velha, exploremos agora especificamente a performance do que veio a ser, na época, chamada de “dança da caça”.

1.2 BARRA VELHA E A DANÇA DA CAÇA

O turismo se insinua na região do litoral do extremo sul da Bahia no início dos anos 1970, quando os indígenas de Barra Velha tiveram seus primeiros contatos com mochileiros que muito esporadicamente alcançavam seu território - bem como foi a década quando alguns de seus habitantes migraram para Coroa Vermelha a fim de se instalarem junto ao recém-inaugurado Marco do Descobrimento do Brasil. Nessa década, os Pataxó de Barra Velha foram ensinados por um funcionário da FUNAI a fazer colares e outras peças artesanais para vender a turistas. Foi quando vários deles começaram a se descolar a Porto Seguro para deixar suas peças em consignação em lojas de *souvenirs*.

O turismo foi crescendo e, nos anos 1980, os indígenas de Barra Velha já estavam bastante acostumados aos turistas, os quais passaram a visitar recorrentemente a aldeia a partir dos anos 1990, quando a produção de no-

15 Comida.

vos elementos culturais Pataxó tem um grande impulso com o aprendizado e a invenção de muitas novas formas de artesanato e com diversos materiais. Como vimos, é nessa década que as danças e cantos vão também ganhando uma produção mais intensa de modo a, rapidamente, ser gerada uma maior diversidade de elementos dentro da tradição do Auê.

A partir do início dos anos 1990, mochileiros e outros turistas alternativos¹⁶ se hospedavam na vila de pescadores de Caraíva, de onde atingiam Barra Velha. Durante toda a década de 1990, os Pataxó não precisaram mais ir a Porto Seguro vender seu artesanato, pois esses viajantes as compravam diretamente na aldeia ou eles as levavam para venda em Caraíva.

Os antigos moradores de Caraíva, assim como os que se mudaram para lá para viver do novo *point* que se estruturava, entre donos de pousadas e restaurantes, todos percebiam o movimento de acréscimo cultural entre os Pataxó e consideravam sua cultura como inautêntica, pois misturada e de criação recente, não representando uma antiga cultura ancestral indígena¹⁷.

Com relação a essas tradições dos Pataxós, sabemos que em 1995 havia menos de seis danças desempenhadas em Barra Velha, mas esta aldeia já podia contar com mais de doze em 1998 e o trabalho de “juntar as pedrinhas espalhadas da tradição”, isto é, o “resgate da cultura” seguia também acompanhando o movimento de invenção de uma língua, de nomes indígenas, pintura corporal e adornos rituais, que visava à reconstituição de um patrimônio cultural próprio. Obviamente, pelo fato de esses ele-

mentos de cultura estarem em processo de gestação nesses anos, os vizinhos não os consideravam autênticos na medida em que fugiam à perspectiva do senso comum de um patrimônio imutável e que deveria ter sido transmitido, como supostamente deveriam ser as tradições genuínas, pelas gerações desde tempos antigos.

Mas vejamos que, durante tal movimento de produção cultural, foi criada uma dança na qual os índios homens dançaram em volta de um pedaço assado de animal morto (na ocasião um bovino que foi cedido por um fazendeiro para ser abatido e assado na brasa para a comemoração do Dia do Índio aos 19 de Abril de 1998), “representando”, segundo os nativos, a época de quando eles caçavam nas matas e repartiam a caça numa festa na aldeia. Esta dança foi criada para aquela festa do Dia do Índio e a maioria dos índios presentes na festa a viram pela primeira vez porque esta não existia antes. Mesmo os índios que dançaram não a conheciam e ensaiaram seus passos na véspera somente. Os visitantes da festa, quer fossem autoridades da FUNAI local e de Brasília, quer *video makers* de canais de televisão, missionários, amigos e parentes dos índios de outras aldeias e de cidades vizinhas como principalmente viajantes e turistas que estavam hospedados em Caraíva para a Semana Santa, puderam contar com esse passeio que foi ainda acompanhado de muitos moradores comerciantes e empresários do ramo de pousadas da vila. Todas as pessoas que eu entrevistei, de todos os segmentos sociais apontados acima, unanimemente afirmaram que aquela era uma “autêntica dan-

16 Alternativos aos lugares atingidos pelo turismo em larga escala.

17 Todos os elementos e processos culturais apresentados aqui podem ser mais fartamente encontrados em Grünewald, 2001.

ça indígena”. Até os que falavam que os Pataxó não tinham mais tradições, afirmaram que haviam se “enganado” e que os índios deviam ser incentivados a não mais buscar empregos nas vilas ou fazendas e ter condições de ficar nas aldeias, onde poderiam resguardar um tal acervo.

FIGURA 1 – DANÇA DA CAÇA



Foto: Rodrigo Grünewald. 19/04/1998

Antes de avançarmos para nossas considerações finais, vale ainda mais algumas palavras contextualizadoras sobre os dois possíveis significados salientes quanto à execução da performance em questão e a reação da audiência. Primeiro, cabe nos perguntar o que exatamente foi exibido, ou seja, sobre o que a performance falava. Segundo, se os Pataxó tinham sua cultura-para-turistas considerada inautêntica pela vizinhança de Caraíva (e muitos outros que os visitavam e conheciam), como uma dança que foi criada para a festa, ensaiada por pessoas que não a conheciam (até porque não existia) e executada para surpresa de todos (os próprios ín-

dios e não-índios), promoveu uma aura de autenticidade generalizada sobre tudo e todos?

1.3 A DANÇA DA CAÇA: SIGNIFICADO E AUTENTICIDADE DA PERFORMANCE

Já vimos como se expressou o Itajá sobre o significado da performance em questão. E vemos que, em sua fala, Itajá estabelece uma dupla interpretação: primeiro a performance evocaria a reunião de uma família indígena após a chegada de uma caçada, quando dançariam de alegria em volta da caça abatida e que seria distribuída; segundo, ele sugere que isso seria uma tradição da época dos índios antigos, quando os de Barra Velha recebiam “os Maxacali no Céu”. Em Barra Velha, todos conhecem a “história do Céu”, que é uma importante alegoria sobre a relação dos índios ali aldeados com outros que os visitavam periodicamente para trocas de alimentos e de outras coisas – além da comunicação em geral. Contudo, as narrativas sobre essa lenda são variadas, cada grupo familiar de Barra Velha a recontando à sua maneira.

Notemos que, nessa aldeia, seus habitantes confirmam que eles são índios de diversos “tipos misturados”. Segundo um avô do líder Adalton, eles em Barra Velha seriam índios misturados e os antigos Pataxó moravam “nas matas lá para cima de Corumbau” e costumavam descer para pescar no mangue; que nunca foram pescadores do mar, mas que “trocavam coisas com os amigos Tapuios” e costumavam se encontrar numa estrada que passa pelo Céu e que era o caminho utilizado pelos índios que moravam nas matas para descer em direção à beira do mar, onde trocavam produtos da mata por produtos da praia e do mangue. Es-

se local era tido como ponto de encontro dos índios, que, embora pensados como diferentes, eram considerados todos parentes¹⁸.

A “história do Céu” (e o lugar tem o nome de Céu por causa dessa história) parece ser muito importante para os Pataxó uma vez que celebra - muito mais do que qualquer achado arqueológico - um modo de vida pretérito dos habitantes de Barra Velha. Segundo Arauê, o Céu era o lugar do encontro dos índios que andavam no mato. Sua “bisavó” era a “única índia de Barra Velha” que participava de tal encontro periódico. Ela precisava ir “se esfregar na mata” para tirar o “cheiro de branco” do corpo, “porque os índios daqui já não tinham o cheiro de índio do mato e os índios que se encontravam lá poderiam estranhar”. Essa mulher conseguia se comunicar na língua deles e “passou algumas palavras para os daqui”. Parece que esses índios se reuniam lá para trocas comerciais, trocas de informação e tal encontro era sempre ritualizado.

Segundo Penina, essa mulher se chamava Maria Correia, e “era mulher do Vicente velho, pai de Vicente e Epifane Ferreira”:

Maria Correia é que ia encontrar os índios no Céu, ela passava folha nela e não preparava coisa de branco, ficava três dias amoitada na mata para encontrar com índios. Fazia beiju, cauim e levava peixe. Eles traziam muita caça: anta e porco do mato. Traziam isso para ramiar: a dança e canto que esses índios traziam ninguém sabe como é, eles faziam um círculo de pedra, botava o porco do mato no meio e dançavam ao redor. Eles festejavam o Auê deles e voltavam para aldeia.

Maria Correia morreu velha e Caetano foi ser o representante no Céu e “foi fazer o mesmo trabalho de receber os índios que vinham de outros lugares, que Barra Velha foi toda vida encontro desses índios. Só que foi morto pelos índios porque estava já num jeito diferente”¹⁹.

Se Adalton diz “que no Céu era o lugar do encontro dos índios daqui mesmo”, Luis Ferreira²⁰ diz que índios que se encontravam no Céu “não eram índios daqui não”. Nana diz que eram índios Pataxó (e também ciganos) que andavam lá por Monte Pascoal que marcavam de se encontrar no lugar do cacique²¹ Caetano no Céu. Levavam “uma feira”, tomavam muito Aluá²² (já era feito para esse encontro) e iam

18 Esse costume de os parentes irem a Barra Velha fazer troca, segundo Manoel França da Conceição que ouvia a declaração de Adalton, seria “esse mesmo costume que tá tendo hoje porque tem um bocado que mora aí pra dentro dessas matas, para cima do rio Caraíva e até para perto do Monte Pascoal, que é tudo parente ... e quando a gente pensa que não, chega eles aí com uma farinha, essas coisas e faz troca pra levar de novo, por peixe né, e aí eu acho que ele tá no mesmo costume”. Ambos informantes enfatizam que os Pataxó sempre andaram muito fazendo essas trocas, “que maior parte dos parentes outros mora na roça, então traga coisa da roça e troca com os daqui, e é boa convivência” — e “os daqui também sai e troca lá e já traz também, é uma convivência unida né?”. É assim que o velho Boré afirmava que Pataxó não brigava nem se encontrava com (ou conhecia) nenhum índio de outra qualidade porque era tudo Pataxó, que “é o índio do Extremo Sul da Bahia”. A partir desta hipótese paralela, todo o comércio que circulava entre praia e mato faria parte de uma distribuição das mercadorias Pataxó.

19 Parece que encontrou com esses índios bêbado de cachaça.

20 Também conhecido como Luis Capitão.

21 Na verdade, “nessa época não tratava como cacique, era *guerreiro de bandeira* (que andava na frente da trilha [triacá]), cacique veio pela FUNAI, Luis Capitão é coisa depois dos brancos, comparando com os guardas brancos” (IBDF).

22 Diz-se também que Maria Correia (ou Caetano, em outra versão) teria sido morta(o) por esses índios uma vez que eles chegaram e o Cauim não estava pronto

para o mangue pegar ouriço, caranguejo etc para levar para eles. José Baraiá diz que a história do Céu é dos Tapuios Velhos que vinham do mato encontrar com os que moravam no litoral. Itajá, por fim, disse que “nós recebiam os Maxacali” no Céu.

Seja lá como for, o cerne deste artigo está em que, durante o referido movimento de produção cultural Pataxó, foi criada, para a comemoração do Dia do Índio de 1998, uma dança (nunca antes executada) na qual os índios homens dançaram em volta de um pedaço de boi assado e que esta dança, surpreendentemente, promoveu na audiência (e entre os próprios performers indígenas) um encantamento que gerou uma aura de autenticidade que recobriu inteiramente tanto aos indígenas quanto à plateia. Entendemos que tal fenômeno decorre das experiências nostálgicas que tal performance deu existência.

Segundo Graburn (1995), nostalgia significa a “angústia ocasionada pelo *deslocamento temporal*, a perda de algo passado, presumivelmente outrora familiar, ou algo que é um símbolo ou um marcador afetivo do passado” (Graburn 1995: 166). Para os Pataxó, seja se a dança da caça significou exatamente a distribuição de alimentos entre familiares ou se o encontro dos índios no Céu, o que, em termos expressivos, ela trouxe de fato foi essa *re-ligação* afetiva com um passado coletivo imaginado e que marca suas origens indígenas. Isso tem o impacto sagrado que os rituais religiosos promovem de *religar(e)* as pessoas a um tempo (quase) mítico. A performance da dança da caça os religou a uma autenticidade autóctone, a uma pureza indígena original.

Devemos, por outro lado, lembrar aqui-lo que Rosaldo (1989) chamou de “nostalgia

imperialista”, isto é, segundo Graburn, um “tipo de pesar que as pessoas do Ocidente tem forjado sobre outros modos de vida através da colonização, ou sobre a natureza através da exploração industrial” (Graburn 1995: 166). Essa nostalgia é a fonte para experiências “mais autênticas” de pessoas que tentam se conectar com pequenas comunidades, com sua cultura e até com a natureza intocada, que, quando emerge como autêntica, passa a ser sacralizada. Essa nostalgia talvez seja a que tenha se abatido sobre os expectadores visitantes da festa do Dia do Índio, que identificavam os Pataxó como não mais índios (porque misturados) e, conseqüentemente, não mais autênticos e que, através da performance em questão, foram acometidos dessa força expressiva que produziu a *re-indianização* dos Pataxó que passaram, pelo menos enquanto o efeito mágico da performance durou, a receber a benção da autenticidade.

De fato, ao contrário de outros contextos onde a questão da autenticidade das representações indígenas não se faz presente, aqui autenticidade é um elemento de suma importância no discurso dos visitantes. Apesar de considerados “aculturados” ou “civilizados”, nesse encontro intercultural uma imagem do que é um índio foi satisfeita, a alteridade foi consolidada numa confraternização intercultural que surtiu um momento de serendipidade, onde, segundo Cary (2004) uma experiência temporária e espontânea ocorreu levando a “uma descoberta inesperada de algo valioso que é percebido como verdadeiro naquele momento” (Cary, 2004:66). Vejamos que esse momento de serendipidade com a apresentação da dança da caça em Barra Velha não configura completamente uma alteridade indígena tal como existente no período pré-colonial (ou pelo menos

pré-aculturação), o qual é representado com a performance, mas trata-se de um contexto moderno no qual se registrava invariavelmente representações, por parte dos visitantes da aldeia, de uma inautenticidade indígena e que, com essa experiência mágica de encantamento, a dança foi experienciada como autêntica²³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: RECRIAÇÕES HISTÓRICAS, PEDAGOGIA E ANTI-ESTRUTURA

Ao avançar nessas derradeiras reflexões sobre a performance aqui em pauta, não percorrerei a fórmula acadêmica de retomar considerações já alinhavadas no texto e fixa-las contundentemente, mas pretendo prosseguir em linhas interpretativas com novas perspectivas para evocar algumas abordagens que poderiam ser aprofundadas no futuro. Ao fazer isso, vou iniciar com observações gerais sobre performance a partir do tema das recriações históricas e, em seguida, avançarei considerações sobre o caráter pedagógico da performance e sua relação com a tradição.

Primeiramente, portanto, seguindo Raposo (2010), alerto que a *recriação histórica* surge “articulada com um tipo de ansiedade comemorativa dos Estados-nação modernos” (Raposo, 2010:28). Penso que o Dia do Índio é um momento comemorativo também propício a reconstruções históricas (quer, no caso, a dança em foco seja uma recriação de uma atividade indígena antiga, quando famílias Pataxó dançavam ao redor da caça; quer represente o encontro dos índios no Céu – tanto faz para nos-

sos propósitos). A arte, segundo o mesmo autor, é uma modalidade criativa que pode permitir a exposição da realidade no limite do possível, do representável possibilitando uma ilusão construtiva da história retratada. Contudo, ao abandonar uma separação absoluta entre real e ilusão (ou ficção), entre vida e representação, Austin, segundo Raposo, nos faz perceber que os atos performativos não são meras ilusões da realidade, mas podem, na práxis, ser conformativos dessa realidade a partir de algo encenado. A memória, inclusive, se constitui de forma similar ao dessas recriações – e não percamos de vista que a recriação histórica é uma experiência da memória e que ambas (recriações e memória) são performativas²⁴.

Já na esfera dos sentidos dos indivíduos (e até da coletividade), podemos sugerir que as interpretações sobre o passado recriado são provisórias e o que interessa é que esse passado seja experimentado (domínio da experiência) pela plateia e pelos atores – embora muitas vezes a intenção dessas performances seja fixar um determinado passado. E, de fato, a recriação histórica nesse caso que aqui tratamos tem seu principal valor não na autopromoção da identidade face aos outros - não é um fenômeno de etnicidade com vistas apenas a apresentar aos outros um sinal diacrítico que sirva como marcador étnico, mas parece uma metodologia didática que visa transmitir aos mesmos certos conhecimentos sobre eles próprios.

Isso nos leva ao segundo ponto que queremos tratar nesse arremate de texto: o amplo tema da interface entre educação e performance, ou uma *pedagogia da performance*. Ao ta-

23 Para um maior aprofundamento conceitual que sustenta essa argumentação, ver Grünewald, 2009.

24 Raposo (2010) evoca Laurejane Smith para sugerir que “reminiscência é uma performance da lembrança”.

tear essa ideia, busco salientar a importância dos corpos e da experiência sensível de um modo geral no aprendizado das tradições, o que, parece-me, deve ser valorizado tanto quanto a educação escolar. Vejamos que, em função da escolarização entre as populações tradicionais, com a educação elaborada em salas de aula, a tradição aparece como projeto que muitas vezes deixa de ser vivido ou apreendido subjetivamente, mas se torna um objeto consciente de estudos, de projetos - de maneira muito semelhante como a tradição também foi desenvolvida como projeto para mercantilização no turismo, na política etc.

Sugiro, com isso, que se o turismo levou os índios a aprenderem tradições, tais tradições nunca foram vividas. Quero salientar que tradição nas sociedades tradicionais (e mesmo na nossa) é coisa que se aprende observando, participando, se apreende com o corpo, com todos os sentidos. Além do turismo, a escola tem tido um papel importante ao criar projetos de resgate cultural onde as tradições são recriadas e passam a ser performatizadas, mas isso vem conscientemente via projetos: agora se lê sobre as tradições e sobre a história que passam a ser canonizadas nos livros didáticos, nos escritos indígenas sobre seu passado. Nunca ninguém dançou aquela dança da caça, não há acúmulo de experiência sensorial nem de memória coletiva sobre aquela dança - e dançaram uma única vez e foi um sucesso absoluto. Nunca mais repetiram, conforme informam seus inventores e performers. Esses novos elementos de cultura que venho chamando de tradições Pataxó foram assim chamados por eles porque aprenderam assim a se referir a eles com os “brancos”. Com tais elementos, o objetivo é expressar algo. Penso que a dança da caça, como ou-

tras inúmeras representações culturais Pataxó, podem, para além do tema da invenção da tradição, muito frutiferamente ser estudadas pelo viés da performance.

Por fim, se através dessas novas canalizações simbólicas, os Pataxó resgatam cultura ou recriam elementos históricos sob a retórica axiomática da tradição, tais elementos são sempre novas combinações culturais sem precedentes em termos de uma prática vivida no passado. Nesse processo, pensando em Turner (1982), muitos fenômenos *liminóides* pretendem resgatar o *liminar*, que efemeramente, cede novamente lugar ao cotidiano, de onde novos projetos surgirão para tentar fazer mais uma vez o *liminóide* buscar a alma da autêntica *liminaridade* própria dos povos tradicionais.

Trabalho recebido em 15/10/2013

Aprovado para publicação em 20/04/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNER, Edward. “Introduction: travel stories told and retold”. In: E. Bruner. *Culture on Tour: ethnographies of travel*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

CARY, Stephanie H. “The Tourist Moment”. *Annals of Tourism Research*, 2004.

FIAMONCINI, Rafaela L. & GALLI, Silvia Regina L. “Dança: movimento e identidade”. In: Efedeportes.com (<http://www.efdeportes.com/efd103/moviment.htm>), 103. 2006.

GRABURN, Nelson. “Tourism, Modernity and Nostalgia”. In: A. Ahmed and C. Shore (eds.),

The Future of Anthropology: its relevance to the contemporary world. London: Athlone Press, 1995

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Os Índios do Descobrimento: tradição e turismo.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. “As Múltiplas Incertezas do Toré”. In: *Toré: regime encantando do índio do Nordeste.* Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. “The Contingency of Authenticity: intercultural experiences in indigenous villages of Eastern and Northeastern Brazil”. *Vibrant*, v. 6 n. 2, 2009.

HANDLER, Richard. & LINNEKIN, Jocelyn. “Tradition, Genuine or Spurious”. *Journal of American Folklore*, 97(385), 1984.

LINNEKIN, Jocelyn. “Defining Tradition: variations on the Hawaiian identity”. *American Ethnologist*, 10(2), 1983.

RAPOSO, Paulo. “Diálogos Antropológicos: da teatralidade à performance”. In: Ferreira, Francisco. C. B. y Müller, Regina. P. (Orgs.). *Performance: arte e antropologia.* São Paulo: Hucitec, 2010

ROSALDO, Renato. *Culture and Truth: The remaking of social analysis.* Boston: Beacon Press, 1989.

TURNER, V. “Liminal to Liminoid, in Play, Flow, Ritual: an essay in comparative symbolology”. In: *From Ritual to Theatre: the human seriousness of play.* New York: PAJ, 1982.

PATRIMÔNIO CULTURAL, REPRESENTAÇÃO E PODER: DESAFIOS À PRÁTICA ANTROPOLÓGICA

Sandro Guimarães de Salles

RESUMO

O presente trabalho discute a atuação dos antropólogos em pesquisas que subsidiam processo de patrimonialização, especialmente nas pesquisas promovidas pelo IPHAN, no contexto do Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC. Inicialmente, procuro situar diferentes momentos das políticas de patrimônio no Brasil, mostrando que a atuação dos antropólogos ou de uma perspectiva antropológica no campo do patrimônio cultural acompanha o próprio alargamento desse conceito, com o advento de novas narrativas nacionais sobre patrimônio e com o protagonismo dos bens de caráter imaterial. Em um segundo momento, abordo a pesquisa de campo em inventários patrimoniais, situando diferentes dimensões, quase sempre conflitantes, presentes na prática do antropólogo. Concluo o artigo apresentando alguns desafios teórico-metodológicos para o campo do patrimônio cultural, considerando que alguns conceitos nele implicados estão (há décadas) sendo repensados e o fato de não lidarmos mais com realidades fixas, localizadas e simbolizadas, mas com culturas e identidades em fluxo e trânsito constantes.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural, Representação, Identidade

CULTURAL HERITAGE, REPRESENTATION AND POWER: CHALLENGES TO ANTHROPOLOGICAL PRACTICE

ABSTRACT

This work discusses the role of anthropologists in research that subsidize patrimonialization process, especially in research conducted in the context by National Inventory of Cultural references (INRC). Initially, i try to situate different times of heritage policies in Brazil, showing that the performance of anthropologists or anthropological perspective in the field of cultural heritage follows the extension of this concept itself, with the advent of new national narratives heritage and the role of immaterial character goods. In a second stage, i approach the research field in asset inventories, placing different dimensions, often conflicting with the current practice now on days by anthropologist. I conclude this article by presenting some theoretical and methodological challenges to the field of cultural heritage, whereas some concepts involved in it are (for decades) being rethought as well as the fact that we no longer deal with the realities fixed, localized and symbolized, but cultures and identities in constant transit and flow.

Keywords: Cultural Heritage, Representation, Identity

Doutor em Antropologia. Professor da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: sandro.ufpe@gmail.com.

Nos países ocidentais, há pelo menos três décadas, surgem diversos discursos sobre as práticas de preservação cultural, que se apoiam em diferentes justificativas e significados. Ainda no final do século XVIII e início do século XIX, diferentes modalidades de bens materiais ou objetos culturais, vistos como legítimos representantes de uma dada cultura ou símbolo de identidade cultural, vão compor as diversas coleções dos museus modernos ocidentais. Em meados do século XIX, esses bens materiais já estavam vinculados à noção de monumento e patrimônio cultural da humanidade. Hoje, como observou Mestre e Cardona (2006), as concepções de museologia e museografia, ainda, mantêm uma relação direta com a de patrimônio, como estratégias e táticas para organizar sua apresentação compreensiva e desencadear suas potencialidades emotivas. Deste modo, os seres humanos tenderiam a atuar sobre o patrimônio a partir de estratégias museológicas.

O presente trabalho propõe uma reflexão sobre a atuação dos antropólogos em pesquisas que subsidiam processo de patrimonialização, mais precisamente no contexto do Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC, metodologia utilizada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional - IPHAN, desde 2000, criada pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes Neto, com o objetivo de “identificar, documentar e registrar sistematicamente os bens culturais expressivos da diversidade cultural brasileira” (Arantes Neto, 2000, p. 23). Não pretendo, com a reflexão aqui proposta, apresentar resultados de uma pesquisa quantitativa, partindo de dados estatísticos, revelando, com detalhes, o panorama desses inventários. As questões aqui colocadas surgiram da minha própria experiência como

pesquisador e coordenador de inventários promovidos pelo IPHAN ou sob sua supervisão. O argumento central deste artigo é que a crescente participação dos antropólogos neste campo não tem sido acompanhada de uma reflexão crítica sobre políticas públicas, teorias e métodos empregados em inventários patrimoniais.

1. CAMINHOS E DESCAMINHOS DO PATRIMÔNIO

Concebemos patrimônio como um conceito aberto e em construção, sendo seus usos e significados determinados por relações de poder, seguindo tendências e valores políticos e ideológicos dominantes em um dado tempo e espaço. No Brasil, o interesse pelo patrimônio surge com o empreendimento de construção de uma memória e de uma identidade nacionais, ainda no século XIX. As primeiras medidas neste sentido ligam-se ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838. Inicialmente, as ações se voltam para o registro da história nacional, para o que também contribui a fundação, no mesmo ano, do Arquivo Nacional. As primeiras leis e medidas oficiais voltadas para a proteção dos monumentos considerados históricos, no entanto, só apareceriam quase um século depois. Assim, a Constituição Federal de 1934, em seu artigo 148, menciona a proteção dos “objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do País”, que seria papel da União, dos estados e municípios. No mesmo ano é criada a Inspeção dos Monumentos Históricos Nacionais, que surge ligada ao Museu Histórico Nacional. Mas é com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN, em 1937, que as políticas

de patrimônio se intensificam. Desde sua fundação até 1969, ou seja, por mais de três décadas, o órgão foi presidido por Rodrigo Melo Franco de Andrade. Sobre a política por ele implementada, Gonçalves escreveu:

Rodrigo concebe-se a si mesmo, assim como à elite intelectual de que faz parte, como o responsável pela missão de dar continuidade à “obra de civilização” que vem sendo desenvolvida no Brasil desde os tempos coloniais. Essa obra é pensada como uma “tradição” que assegura a continuidade da nação brasileira (Gonçalves, 2002, p. 42).

Desde sua fundação, o SPHAN se manteve comprometido com a proteção do patrimônio brasileiro considerado de excepcional valor histórico e artístico. Suas ações limitavam-se às obras de arte, às edificações e monumentos históricos (igrejas barrocas, fortes, casas-grandes etc.), reproduzindo, deste modo, uma tendência predominante em todo o ocidente, na qual a concepção de patrimônio esteve ligada ao legado das classes dominantes, detentoras do poder.

A concepção de patrimônio vigente até meados da década de 1970, portanto, reproduzia ideias e práticas colonialistas. A atuação dos antropólogos (ou de uma perspectiva antropológica) no campo do patrimônio cultural acompanha a crítica a essa concepção, que se dá em duas direções: a primeira seria o advento de novas narrativas nacionais sobre patrimônio, seguindo uma tendência observada em outros países. Deste modo, o patrimônio, que desde a revolução industrial esteve comprometido com o reforço dos estados-nação ocidentais, servindo à classe ilustrada dominante, vai, a partir da década de 1970, desencadear um movimento

de democratização do acesso à cultura (Mestre e Cardona, 2006). Mas é, sobretudo, o reconhecimento da cultura popular como dimensão fundante do patrimônio nacional que marca os novos discursos sobre patrimônio. Um nome importante nesse deslocamento é o do designer pernambucano Aloísio Magalhães, um dos fundadores, em 1975, do Centro Nacional de Referência Cultural - CNRC. Em 1979, ele assume a direção do SPHAN, distanciando-se das concepções de “civilização” e “tradição” que nortearam o discurso de Rodrigo. Aloísio fundamenta seu discurso nas noções de “desenvolvimento” e “diversidade cultural”, utilizando a expressão “cultura brasileira” não enfatizando o passado, mas o presente, associando a noção de bens culturais à vida cotidiana das pessoas (Gonçalves, 2002).

No Brasil, um dos primeiros resultados concretos dessa nova narrativa foi o tombamento, pelo SPHAN, do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, Bahia, em 1984. O processo que tombou o terreiro teve como relator o antropólogo Gilberto Velho, que na época compunha o Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A disputa acirrada durante a votação – três votos a favor, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra – revelou como esse novo olhar encontrava resistência dentro do próprio organismo responsável pela proteção do patrimônio no País. A resistência, portanto, representava a posição cômoda dos ideólogos do patrimônio cultural no Brasil com relação às ideias e concepções – aparentemente bem resolvidas – sobre o que poderia ou não ser considerado patrimônio nacional.

O segundo aspecto significativo para essas mudanças diz respeito ao protagonismo dos bens de caráter imaterial, motivado, em parte,

pela crítica à Convenção da Unesco sobre o Patrimônio Cultural, ocorrida em 1972. Na ocasião, diversos países, muito dos quais do terceiro mundo, exigiram a criação de um instrumento de proteção às manifestações populares de valor cultural (Sant’Anna, 2009). Deste modo, o debate e as políticas públicas no campo do patrimônio vão, aos poucos, incluindo os bens de natureza imaterial, os quais são definidos pela Constituição Federal de 1988 como “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Doze anos mais tarde, com o Decreto-Lei 3.551 de 04 de agosto de 2000, é instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Essas mudanças exigiam modificações nos mecanismos de preservação, considerando que o tombamento só faria sentido para bens materiais. A questão agora seria como reconhecer a existência de um patrimônio imaterial sem, no entanto, negar as injunções do tempo, as transformações e o dinamismo que lhes são próprios.

Sendo esse patrimônio intangível objeto tradicionalmente estudado pelos antropólogos, o modelo de pesquisa exigido para subsidiar os registros dos bens culturais vai, até certo ponto, manter semelhanças com a pesquisa antropológica. A importância da incorporação da “visão antropológica” na identificação dos bens culturais representativos dos diferentes grupos sociais é ressaltada pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes Neto, na Introdução do INRC.

2. OBSERVANDO BENS CULTURAIS

Nos processos de patrimonialização, o pesquisador trabalha com uma política e uma

concepção de patrimônio cultural supostamente bem definidas. Assim, há um acordo tácito sobre o significado de patrimônio, cultura e de outros conceitos-chaves, uns mais antigos, outros mais recentes, próprios da área, como bens culturais, salvaguarda, inventário, patrimônio material e imaterial etc., que vão aos poucos sendo incorporados ao arsenal intelectual do pesquisador. Durante quase toda a pesquisa, no entanto, o pesquisador é envolvido na dinâmica do processo, que inclui cronogramas, reuniões, planejamento, além de questões de ordem burocrática e administrativa, restando pouco (ou nenhum) tempo para reflexões sobre sua própria prática. As tensões são minimizadas na fuga para a necessidade real do cumprimento dos prazos, acordos e contratos assinados.

Essas tensões podem ser melhor compreendidas se consideramos a existência, em pesquisas aplicadas, de três dimensões quase sempre conflitantes, presentes na prática do antropólogo: a do estudioso dos fenômenos socioculturais, com um conjunto de questões próprias da sua formação, que precisam ser acionadas à luz do seu suprimento geral de conceitos teóricos; a do sujeito que se insere em um dado contexto e cria, muitas vezes, laços de afetividade e/ou compromissos com seus interlocutores, dimensão esta que ultrapassa a reflexão teórico-metodológica; e, por fim, a dimensão técnica, do profissional contratado para exercer um papel bem definido, com prazos, metas e compromisso assumidos, inserido em um contexto onde quase não há lugar para discutir os problemas suscitados pelas três dimensões.

Embora todas mereçam a mesma atenção, as duas primeiras dimensões devem servir de parâmetros para a terceira. O fato é que,

em inventários patrimoniais, a preocupação em atender urgências de editais, licitações e outras formas de se conseguir financiamento para a pesquisa, sobretudo aquelas chanceladas por instituições referências, nem sempre vem acompanhada de uma reflexão do antropólogo sobre o seu papel, sobretudo no tocante às questões político-epistemológicas. Neste caso, a ênfase recai na dimensão técnica.

Essa inversão de valores seria uma marca das pesquisas em ciências sociais em nossos dias. Como escreveu Sérgio Costa,

Também fácil de entender é a insatisfação com o poder excessivo dos editais de fomento. Aquilo que será pesquisado e a maneira como será conduzida a investigação já não são mais definidos pelo interesse dos cientistas, mas pela oferta de fundos para a pesquisa [...] os pesquisadores passam a meros executivos que administram atividades de pesquisa [...] (Costa, 2010, p. 28).

Preocupações próximas às mencionadas acima, ou seja, com o lugar do antropólogo em pesquisas aplicadas, já teriam sido manifestadas por Roger Bastide, embora este estivesse distante das discussões mais recentes sobre a relação pesquisador-nativo,

O antropólogo não é somente um técnico, mas um homem; enquanto técnico, possui conhecimentos que lhe permitem trabalhar para a realização de certos fins; porém, enquanto homem, tem a liberdade – logo, o dever – de rejeitar todas as solicitações que não lhe pareçam moralmente justificáveis (Bastide, 1979, p. 28).

É preciso, ainda, considerar que há muito tempo os grupos tradicionalmente estudados

pelos antropólogos deixaram de ser meros informantes, a nutrir o pesquisador de dados sobre sua cultura. Essa não passividade dos observados põe em questão a crítica ao projeto colonialista de alterização, que mantém a distinção assimétrica entre pesquisador e nativo, entre Nós e Eles (Fabian, 2013). Somos frequentemente observados por nossos “nativos”, que nos questionam sobre o que pretendemos com a pesquisa, quais os reais ganhos que terão, quem são os pesquisadores, porque estes foram contratados e não outros etc. Muitos desses grupos, inclusive, possuem seus próprios pesquisadores, com formação universitária, atentos ao que está sendo escrito sobre eles.

Há de se considerar, também, em inventários patrimoniais, que a maioria dos detentores dos bens já vem desenvolvendo alguma relação com o governo estadual e/ou municipal. Nos quatro primeiros inventários propostos pelo Governo de Pernambuco, por exemplo – INRC do Maracatu Rural, INRC do Maracatu Nação, INRC do Cavalo-Marinheiro e INRC do Caboclinho –, a grande maioria dos grupos recebia subvenção e participava de algum projeto ou evento com apoio de órgãos estaduais ou municipais. Alguns, no entanto, se mostravam mais satisfeitos com essa relação, outros menos, o que suscitava reações diferentes à presença dos pesquisadores. O fato é que estes, no contexto dos inventários, tendem a ser identificados por seus interlocutores como parte de algo maior, ou seja, como representantes do Estado. Este aspecto suscita reações diversas, podendo tanto atrair os grupos, que veem no inventário uma forma de aumentar o seu prestígio ou poder, quanto afastá-los, por não acreditarem ou não concordarem com as políticas culturais vigentes. De um modo ou de outro,

as posições e identidades que são conferidas ao pesquisador influenciam a relação entre ambos e, conseqüentemente, as narrativas e o comportamento dos grupos estudados.

Pensando em atenuar esses e outros problemas que dificultam o contato, o antropólogo Antonio Arantes Neto, no Manual do Inventário Nacional de Referências Culturais, sugere inserir nas equipes de pesquisa representantes do bem pesquisado, o que conferiria mais legitimidade ao inventário. Com este propósito, faz a seguinte recomendação:

Por essas razões, recomendo vivamente que as equipes de campo do inventário incluam, além de especialistas e técnicos, pessoas do lugar que possam futuramente ser os interlocutores do IPHAN no trabalho de manutenção e realimentação desses acervos de informação (Arantes Neto, 2000a, p. 35).

Embora a orientação acima seja pertinente e deva ser considerada em qualquer inventário, a inserção de um representante do bem na equipe de pesquisa também não é tarefa fácil, considerando que disputas entre grupos e entre lideranças são comuns a qualquer grupo social. Essa inserção, portanto, pode ajudar no trabalho de campo, mas, uma vez que confere certo prestígio a um determinado sujeito ou grupo, pode também afastar outros. Durante a realização do INRC da Capoeira em Pernambuco, por exemplo, a presença de um mestre como membro da equipe contribuiu para o êxito da pesquisa¹. Isto foi possível devido ao seu trânsito entre os demais grupos e mestres, o

que não é fácil detectar antes da realização do trabalho de campo. Em outros inventários que tive oportunidade de acompanhar, no entanto, a escolha de um representante para compor a equipe foi interpretada de forma negativa por outros grupos.

As identidades conferidas ao pesquisador pelos sujeitos detentores do bem tendem a se modificar no imponderável da interação e no processo mútuo de conhecimento dos valores e códigos em ação. Neste sentido, o breve contato do antropólogo com seus interlocutores, durante a realização de um inventário, pode não ser suficiente para que esta mudança aconteça. Quando se aplica a metodologia do INRC, o tempo de contato com os grupos tende a ser o equivalente ao tempo necessário ao preenchimento das fichas². Considerando que, neste caso, os dados devem ser adquiridos através de roteiros e formulários padronizados, as perguntas tendem a ser previamente estruturadas e definidas. Penso que para descrever um bem e justificar sua candidatura a patrimônio cultural não é necessário preencher tantas fichas, coletar tantos dados e buscar contemplar, necessariamente, determinadas categorias. Um pesquisador pode elaborar um relatório ou dossiê sobre um determinado bem trazendo as informações que sua observação e seus interlocutores irão apontar como relevantes. Outro problema seria o fato de o pesquisador (e aqui não me refiro exclusivamente aos antropólogos) ter sua criatividade e autonomia minimizadas, uma vez que tem que trilhar um percurso metodológico predeterminado, com categorias bem definidas.

1 O mestre que integrou a equipe foi José Olímpio Ferreira da Silva, mais conhecido como Mestre Corisco.

2 A metodologia utilizada no INRC exige o preenchimento de um número considerável de fichas, que inclui fichas de identificação das formas de expressão, das celebrações, dos ofícios e modos de fazer, dos lugares, das edificações, entre outras.

Considerando que nenhuma ação no campo do patrimônio é neutra, penso que o pesquisador deve refletir sobre o lugar que ocupa na pesquisa e sobre as identidades que lhe são conferidas, ao invés de limitar-se à coleta sistemática de dados sobre a história e a cultura dos grupos por ele estudados. Por outro lado, como mencionado, os representantes desses grupos já não são meros informantes de suas culturas, simples agentes passivos alimentando a distinção assimétrica entre pesquisador e pesquisado. Temos observado, por exemplo, que a patrimonialização de diversos bens culturais tem contribuído – mormente pelo agenciamento dos seus próprios detentores – para o empowerment de grupos historicamente marginalizados e oprimidos. Com efeito, esses grupos (pelo menos um número significativo deles) vêm se organizando em diferentes formas de associativismo, desenvolvendo identidades político-culturais, estratégias de poder e de afirmação política. Após longa história de invisibilidade, mais do que ser observados e descritos querem ser ouvidos. Essas diferentes formas de organização estão alinhadas com o fenômeno dos movimentos sociais contemporâneos. Diferentes dos movimentos sociais precedentes, eles expressam a emergência de novos sujeitos sociopolíticos e novas dinâmicas sociais, com diversas especificidades (gênero, sexualidade, etnia, religião, entre outras), reivindicando direitos, reconhecimento e inclusão social.

Um último aspecto relacionado aos problemas enfrentados pelo antropólogo diz respeito ao pós-inventário. No fim da pesquisa, o pesquisador tende a afastar-se do grupo pesquisado, deixando sob a responsabilidade do Estado o cumprimento das etapas seguintes. O pro-

blema é que, mesmo que ele mantenha o diálogo com a comunidade pesquisada, a parte posterior à pesquisa não depende mais dele. Sua imagem, no entanto, tende a permanecer, junto aos grupos, associada ao projeto, sendo o pesquisador muitas vezes responsabilizado pelo que não corresponder às expectativas geradas pelo inventário. É necessário, portanto, não só ter um bom conhecimento do bem a ser pesquisado, nem simplesmente dominar a metodologia empregada (seja qual for), mas refletir sobre o que está sendo proposto e sobre os limites e alcances dessa proposta. Um segundo passo, uma vez concordando com os propósitos do inventário, seria o de assumir o desafio de explicar à comunidade os objetivos do projeto e qual o real ganho (simbólico e/ou material) que ela pode vir a ter. Neste caso, é fundamental deixar claro que as ações do Estado (de natureza lenta e burocrática) são de médio a longo prazo, além de dependerem, por um lado, de interesses políticos e, por outro, de lutas, pressões, alianças e negociações da própria comunidade.

QUESTÕES FINAIS: PATRIMÔNIO E TRADIÇÃO

Bem antes do debate desconstrucionista sobre a noção de tradição, Mauss já alertava para o fato de o emprego do termo ser “perigoso”. “Muitas vezes a palavra lembra inércia, resistência ao esforço, desgosto de tomar novos hábitos, incapacidade de obedecer a forças novas, de criar um precedente” (Mauss, 1979, p. 201). Em artigo publicado há quase uma década, quando o debate em torno do patrimônio se intensifica entre os antropólogos, Hermano Vianna (2005), analisando as novas festas ama-

zônicas, consideradas por alguns críticos como não tradicionais, deturpação da “verdadeira” ciranda, do “verdadeiro” boi, questionava sobre o que (ou quem) poderia determinar o que merece ser preservado. Também questionava o fato de o desinteresse do povo por algumas tradições ser quase sempre interpretado como engano, manipulação ou agressão externa. Essas questões colocadas por Vianna chama a atenção para a necessidade de repensarmos uma série de conceitos implicados nas concepções vigentes de patrimônio cultural, como os de cultura e tradição, os quais não mais podem ser empregados sem uma ampla discussão sobre seus limites e alcances. Neste sentido, penso que é necessário considerar, entre outros aspectos, o fato de os estudiosos da cultura, hoje, não mais lidarem com realidades fixas, localizadas e simbolizadas, mas com culturas e identidades em fluxo e trânsito constantes, com mundos cuja diversidade se recompõe a cada instante (Augé, 1997). É neste cenário de desconstrução que Homi Bhabha (1998) chama a atenção para o fato de o surgimento de novos signos de identidade e da própria noção de sociedade compor, em nossos dias, um cenário de desorganização, de entre-lugares. Assim, a questão de como se formam os sujeitos nesse novo contexto e de que modo são formuladas as estratégias de apresentação e poder seriam as novas tarefas das ciências sociais. Para tanto, os estudiosos da cultura teriam que romper com velhas concepções teórico-metodológicas, pois a própria noção de comunidade estaria em crise. Assim, mesmo os casos de histórias em comum de privação e discriminação seriam frequentemente marcados por contradições e antagonismos. Se consideramos os argumentos de Bhabha, podemos afirmar que a própria noção de patrimônio cultu-

ral não poderia mais ser associada a traços culturais ou étnicos, predeterminados e fixos, legitimados pela noção de tradição. Esta não mais legitimaria a diferença, uma vez que o reencontro com o passado, sugerido pelo termo, seria marcado por novas temporalidades culturais, as quais seriam incomensuráveis na invenção da tradição. Deste modo, em nossos dias, a complexidade na qual se assentaria a noção afastaria qualquer acesso imediato a uma dada tradição ou a uma identidade original.

Trabalho recebido em 05/11/2013

Aprovado para publicação em 03/06/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÉ, Marc. Por uma antropologia dos mundos contemporâneos. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

ARANTES NETO, Antônio Augusto. Introdução. In: Inventário Nacional de Referências Culturais. Manual de Aplicação. Brasília: Iphan, 2000.

_____. Como ler o INRC. In: Inventário Nacional de Referências Culturais. Manual de Aplicação. Brasília: Iphan, 2000a.

APPADURAI, Arjun. Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global. In: Fethearstone, M. Cultura Global. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

_____. La aldea global. In: La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

- BHABHA, Homi K. O local da Cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BASTIDE, Roger. Antropologia Aplicada. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- CLIFFORD, James. A experiência Etnográfica. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- COSTA, Sérgio. (Re)Encontrando-se nas Redes? As ciências humanas e a nova geopolítica do conhecimento. Estudos de Sociologia, Recife, v. 1, n. 1, jan./jun. 1995.
- FABIAN, Johannes. O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- GEERTZ, C. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A Retórica da Perda. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- MAUSS, Marcel. Antropologia (Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Editora Ática, 1979.
- MESTRE, Joan Santacana; CARDONA, Francesc Xavier Hernández. Museologia Crítica. Gijón: Ediciones TREA, 2006.
- RABINOW, P. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: BIEL, João (Org.). Antropologia da razão. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- SALLES, Sandro Guimarães de. Notas sobre representação e patrimônio. In: SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de (Orgs.). Patrimônio Cultural em Discussão: novos desafios teórico-metodológicos. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014.
- SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do Patrimônio Cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2009.
- VIANNA, Hermano. Tradição da mudança: a rede das festas populares brasileiras. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 32, p.302-315, 2005.

“SEGUIMOS TODOS NO BARQUINHO”: RELAÇÕES COMUNITÁRIAS E *HABITUS* RELIGIOSO

Eloi dos Santos Magalhães

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a expressão de um tipo de comunalização religiosa aliada à compreensão do “*habitus* religioso” (Bourdieu, 2007) gerado segundo as injunções das relações associativas e das práticas devocionais realizadas no “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”. O respectivo culto foi fundado, no ano de 1945, em Rio Branco (capital do Acre), por Daniel Pereira de Mattos, proveniente do estado do Maranhão. A pesquisa que fundamenta o presente estudo resulta de material de campo, notadamente à luz das considerações de Berreman (1975) e Clifford (1999), além das perspectivas de pesquisa histórica sugeridas por Burke (2004) e Ginzburg (2006). Considera-se, então, que o vínculo duradouro ao culto incrementa um *habitus* religioso particular a partir da regularidade das práticas devocionais próprias com o uso ritual da ayahuasca, assumidas, então, como *compromissos* canalizadores de um *preparo* específico.

Palavras-chave: Religiosidade; Associação; Devoção; Ayahuasca.

“WE FOLLOW ALL THE LITTLE BOAT: COMMUNITY RELATIONS AND RELIGIOUS *HABITUS*

ABSTRACT

The objective of this paper is to analyze the expression of a kind of religious communalization combined with the understanding of “religious habitus” (Bourdieu, 2007) generated according to the injunctions of the associative relationships and devotional practices carried out in the “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”. Its cult was founded in 1945 in Rio Branco (capital of Acre), by Daniel Pereira de Mattos, from the state of Maranhão. The research underlying this study is the result of field material, especially in the light of considerations of Berreman (1975) and Clifford (1999), in addition to historical research prospects suggested by Burke (2004) and Ginzburg (2006). It is, then, that the long-term commitment to the cult increments a particular religious habits from the regularity of own devotional practices with the ritual use of ayahuasca, assumed then as plumbers commitments of a specific preparation.

Keywords: Religiosity; Association; Devotion; Ayahuasca;

“**Seguimos todos no Barquinho**”: relações comunitárias e *habitus* religioso com uma bandeirinha à proa, cujo campo é dominado por uma estrela. Utilizando esse barco, os fiéis podem viajar até os invisíveis e entender-se com eles, ou, do mesmo modo, com os Encantados...

Nunes Pereira

Em uma variedade de contextos sociais e históricos específicos nota-se que inúmeras capelas e respectivas irmandades surgiram (e surgem) no Brasil em virtude da devoção a um determinado santo. A “Capelinha de São Francisco”, fundada por Daniel Pereira de Mattos, no ano de 1945, em Rio Branco, capital do Acre, caracterizou-se pela utilização de uma bebida denominada de “Daime” no desenvolvimento de uma forma de religiosidade particular¹.

De fato, sua própria concepção criada deriva da experiência do fundador com essa bebida num contexto ritual específico. Trata-se de uma “religião ayahuasqueira²”, denominação assim condicionada diante da difusa ocor-

rência da utilização da aludida bebida por parte de grupos urbanos particulares que integram o atual campo religioso brasileiro (Sanchis, 1997; Steil, 2001; Negrão, 2008). Refiro-me em especial às associações religiosas surgidas historicamente em cidades amazônicas brasileiras³.

À medida que se deu a constituição do espaço próprio objetivado no “modelo cultural⁴” da capela/igreja o fundador e seus discípulos formaram uma associação baseada nos grupos fraternais. A forma da religiosidade de devoção iniciada por Daniel relaciona-se ao modelo das associações de leigos, ou melhor, das irmandades, que se distinguem pela ênfase no culto dos santos (Borges, 2005). Nesse sentido, é proveitosa a proposição de “modelos de organização social” desenvolvida por Fredrik Barth (1981, p. 32),

de modo que um modelo pode ser feito para produzir uma série de diferentes formas. Assim, por uma série de operações lógicas, as formas podem ser geradas, estas formas podem ser comparadas com as formas em-

1 A elaboração deste artigo foi possível a partir do material etnográfico obtido ao longo de três viagens que fiz a Rio Branco. O trabalho de campo ocorreu entre os dias 19 de Dezembro de 2009 e 02 de Maio de 2010; do dia 15 de Dezembro de 2010 a 27 de Janeiro de 2011; e por último, no período de 08 de Dezembro de 2011 a 09 de Janeiro de 2012.

2 Tal como expressou Pereira (2003, p. 203), ayahuasca “tornou-se o nome de uso corrente tanto entre aqueles que participam dos rituais, como no âmbito dos estudos científicos”. Traduzido como “cipó dos espíritos”, é o nome quíchua dessa bebida, também chamada, dentre tantos nomes, de natem, caapi, raminó, kamarampi, pildé, yagé, nixi pae, de acordo, enfim, com os lugares e grupos que a utilizam. Com propriedade psicoativa, a bebida é obtida a partir da decocção que reúne partes maceradas do cipó Banisteriopsis caapi com folhas do arbusto Psychotria viridis. Cabe apontar que, desde tempos imemoriais, este preparado tem sido produzido de diversas maneiras, com diferentes plantas e para diversas finalidades, por populações indígenas habitantes do ecúmeno amazônico, tanto no Brasil quanto no Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela. O termo “religiões ayahuasqueiras”, enfim, “expressa o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre estas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos” (Goulart, 2004, p. 8).

3 Além do culto ligado aos seguidores de Daniel Pereira de Mattos, faço alusão mais especificamente à “Doutrina do Santo Daime”, iniciada na década de 1930, em Rio Branco, Acre, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) (Goulart, 1996); e ao grupo de discípulos do baiano Jose Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), que, criou a “União do Vegetal”, em 1961, num seringal boliviano limítrofe com o Brasil, próximo do estado de Rondônia (Brissac, 1999).

4 “Conceito-chave” utilizado por Le Goff (2007, p. 185), que assim afirmou: “Estou interessado, sobretudo, nos modelos que a mim pareceram difundir-se no conjunto da sociedade, os ‘modelos comuns’”.

píricas de sistemas sociais, e onde não existe correspondência na características formais entre os dois, a forma empírica pode, então, ser caracterizada como uma constelação particular de variáveis no modelo.

A partir de uma ação religiosa dedicada a um santo especial⁵, São Francisco, constituiu-se uma relação associativa duradoura entre os seus membros, os “irmãos” e “irmãs”, para o cumprimento de compromissos devocionais conjugados a serviços de caridade, com o propósito principal de assistência às almas⁶. E daí, associados de maneira continuada, os participantes do culto organizaram uma irmandade franciscana junto do seu fundador, e, nesse sentido, uma organização social e normativa “de símbolos e ideias, uma estrutura instrucional” (Turner, 2008^a, p. 224), isto é, um tipo de “comunidade moral” (Durkheim, 2000) que exerce uma relativa “influência ‘ética’ sobre a condução da vida” (Weber, 2009, p. 318).

Tomo como característica fundamental acerca da formação de associações religiosas, seguindo Weber (2009, p. 295), “a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exer-

cício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares”. Ao buscar desdobramentos analíticos a partir de uma microsociologia dos modos de associação, valho-me ainda das reflexões de Simmel (2006; 2010) sobre religiosidade, que relaciona as disposições da pessoa religiosa às formas sociais. Visto assim, o objetivo deste artigo é analisar a expressão de um tipo de comunização religiosa aliada à compreensão do “*habitus* religioso” (Bourdieu, 2007) gerado segundo as injunções das relações associativas e das práticas devocionais.

1. DANIEL: DE MARUJO A MESTRE ESPIRITUAL

Integrante de tripulação que trazia batalhões em defesa do Acre, o marinheiro da Marinha de Guerra Brasileira, Daniel Pereira de Mattos, lá esteve pela primeira vez no ano de 1905. O deslocamento de flotilhas para aquela região amazônica explicava-se por disputas de territórios fronteiriços, desde o limiar do século XIX, entre Brasil, Bolívia e Peru, tendo em

5 No caso em tela, São Francisco (Francesco Bernardone), que nasceu no ano de 1181 ou 1182, em Assis, Itália. Em 04 de Outubro de 1226, morre Francisco no convento de Porciúncula, “enquanto os frades cantam o salmo 141” (Willeke, 1973: 16). Sobre ele assim Le Goff (2007, p. 9) escreveu: “Meio religioso, meio leigo, nas cidades em pleno desenvolvimento, nas estradas e no retiro solitário, no florescimento da civilização urbana combinado com uma nova prática da pobreza, da humildade e da palavra, à margem da Igreja, mas sem cair na heresia, revoltado sem niilismo, ativo naquele ponto mais fervilhante da cristandade, a Itália central, entre Roma e a solidão de Alverne, Francisco desempenhou um papel decisivo no impulso das novas ordens mendicantes difundindo um apostolado voltado para a nova sociedade cristã, e enriqueceu a espiritualidade com uma dimensão ecológica que fez dele o criador de um sentimento medieval da natureza expresso na religião, na literatura e na arte. Modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, Francisco foi uma das personagens mais impressionantes de seu tempo e, até hoje, da história medieval”.

6 Segundo a tradição cristã, assim como em outras tradições religiosas e filosóficas, “o ser humano é formado pela conjunção da carne, perecível, e de uma alma, entidade espiritual, incorporeal e imortal” (Baschet, 2006, p. 410). Daí que a preocupação com os mortos, a passagem para o além e, por conseguinte, com o destino das almas, aparece como “propósito de auxiliá-las na redenção dos seus pecados. Le Goff demonstrou que entre os séculos XII e XIII se acrescentou um terceiro lugar na geografia do além: o purgatório. Este lugar imaginário abria ao crente a possibilidade de aceder ao paraíso celeste, depois de purgados os pecados. Com efeito, o purgatório, associado ao inferno e ao céu, constituía o tripé do imaginário do além cristão” (Borges, 2005, p. 168).

vista as promessas de riqueza acenadas pela exploração da borracha⁷. Depois de três viagens que fizera para aquele mesmo destino, Daniel decidiu fixar moradia em Rio Branco, Acre, em Abril de 1907.

Este personagem histórico nasceu na freguesia de São Sebastião da Vargem Grande, no estado do Maranhão, em 13 de Julho de 1888, compartilhando uma história em comum com negros forros daquela região⁸. Diante de tal acontecimento, toma-se como hipótese central que sua vida de marinheiro foi estimulada a partir do seu ingresso na Escola de Aprendi-

zes de Marinheiros do Maranhão, podendo ter sido levado ou pela própria família ou por um “juiz de órfão”⁹.

No quadro interativo da Vila Rio Branco¹⁰, Daniel Pereira de Mattos apresentava-se em diferentes situações e posicionamentos, destacando-se como barbeiro e “poeta boêmio”, de modo mais específico, enquanto músico que frequentemente era requisitado para animar ocasiões sociais de entretenimento¹¹. Tal expressão de reconhecimento público marca seu posicionamento relativo na vida social de Rio Branco e aponta para a compreensão de seu

7 Não caberia aqui uma exposição exaustiva das situações de conflito e das fases do processo de resolução da questão de fronteiras com os países vizinhos referidos. A unidade processual dessas ações litigiosas ficou conhecida como a “Questão do Acre” (Andrade e Limoeiro, 2003). A referência principal de análise desses eventos encontra-se na obra “Formação Histórica do Acre”, escrita por Tocantins (1961) e dividida em três volumes. Conforme Bandeira (2000, p. 152), a ocupação da região acreana “tomou impulso após a grande seca que, em 1877, assolou o Nordeste brasileiro, particularmente o Ceará, e os proprietários de seringais passaram a recrutar mais e mais retirantes, como força de trabalho disponível, para os empregar na extração da borracha, matéria-prima, cujo consumo pelas indústrias nos E.U.A e na Europa, em virtude da técnica da vulcanização, aumentava rapidamente, tornando-a uma das principais fontes de divisas do Brasil, dado que a *Hevea brasiliensis* apenas existia nas selvas da Amazônia”.

8 As informações básicas de sua trajetória social e outros dados históricos foram pesquisadas na “Casa de Memória” mantida pelo grupo religioso, ressaltando a publicação “No Caminho de Mestre Daniel” (Araújo Neto et al, 2010). Além disso, obviamente, desenvolvi minhas pesquisas a partir de múltiplas fontes documentais e produções pertinentes.

9 A Companhia de Aprendizes Marinheiros foi instalada na capital do Maranhão, São Luís, em abril de 1861. Segundo Cruz (2011, p. 941), “esta escola esteve presente na educação dos filhos de populares maranhenses desde 1861 até 1920 e se caracterizava como um espaço destinado à educação de filhos de escravos nascidos após a Lei Rio Branco, em 1871”. Conforme assinalam Marques & Lange (2008, p. 78): “A escola que pretendia formar aprendizes para os ofícios do mar inseria-se nas concepções que apontavam a positividade do trabalho como saída regeneradora para meninos pobres, pois crianças despossuídas a conviver no ‘ambiente desfavorável das ruas’ sob precárias condições de saúde e educação eram inseridas no diagnóstico estabelecido por Cesare Lombroso: a ‘inclinação natural’, a predisposição biológica para o crime. Nesta acepção somente o trabalho parecia capaz de funcionar como antídoto. Logo o aprendizado compulsório do ofício do mar apresentava boas possibilidades de “salvá-los” na ótica de médicos, juristas e educadores”.

10 Conforme a lei nº 181, de 25 de fevereiro de 1904, a primeira organização política do Acre, adotando-se o modelo administrativo “território”, estabeleceu sua divisão em três departamentos administrativos (a saber, Departamento do Alto-Acre; o Departamento do Alto Purus e o Departamento do Alto Juruá). A sede do Departamento do Alto Acre foi instalada na “Villa Rio Branco”. Em 1912, a organização do território do Acre passaria por modificações. O Acre ficou dividido em quatro departamentos, aparecendo o Departamento de Tarauacá, constituído a partir de parte desmembrada do Alto Juruá. Então, com a categoria de cidade, Rio Branco, passou a ser também sede do município homônimo. A organização departamental foi extinta em 1920 e o Território do Acre passou a ter um governo centralizado, sendo administrada por um “Governador-Delegado da União”, ou seja, um interventor indicado pelo presidente da República. A questão da “reorganização do território do Acre” e de sua respectiva “autonomia” foi pauta importante da vida política e social do Acre. Enfim, o major do exército José Guiomar dos Santos, ex-governador do território, em 1954, apresentou a proposta de criação do estado do Acre, que, após acirradas lutas políticas e alterações, passou a vigorar somente em 1962 (Morais, 2008).

11 A formação de músico de Daniel Pereira de Mattos remonta aos seus tempos de aprendiz de marinheiro e de praça da Marinha de Guerra do Brasil, recebendo em tais instituições as respectivas instruções de “mestres de música”. Inclusive, ao assentar praça havia atenção reservada para o recrutamento dos aprendizes músicos, observando, assim, que a banda de música do corpo de ma-

“envelhecimento social”, mostrando suas colocações e deslocamentos no espaço social (Bourdieu, 1996).

No transcorrer da década de 1930, o barbeiro e boêmio Daniel Pereira de Mattos amiúde era visto em estado de embriaguez pelas ruas e margens de igarapés da região, o que chamaria a particular atenção de um cliente de sua barbearia e conterrâneo, o maranhense Raimundo Irineu Serra. Naquela região, Irineu destacava-se entre a população local, sendo distintamente reconhecido por liderar um determinado “trabalho espiritual¹²” e ser um “curador”. Raimundo Irineu Serra foi o fundador do “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal” (Goulart, 2004; Moreira e Macrae, 2011).

Os trabalhos espirituais dirigidos por Raimundo Irineu Serra voltavam-se para a “concentração” e a “cura”. Com efeito, “boa parte das pessoas que se iniciaram na doutrina foi porque lá receberam sua saúde¹³. É por

essa forma que Daniel Pereira de Mattos chega, em 1937, ao grupo inicial de seus seguidores, atendendo ao convite do Irineu. Ora, importa considerar o sentimento de ambos serem maranhenses e interagirem frequentemente em virtude da amizade entre Daniel, o “artista-cabellereiro¹⁴”, e Irineu, o “pretão alto”, cuja fama passou a ser evidenciada por sua liderança comunitária (Goulart, 2002) e “trabalhos de cura”¹⁵.

Associado ao padrinho Irineu Serra um grupo inicial de adeptos do culto do Daime (Goulart, 2004) apoiavam-se mediante relações comunitárias (Weber, 2009). Para participarem com regularidade daqueles trabalhos espirituais, muitas famílias buscavam estabelecer suas casas nos arredores da residência do padrinho Irineu, resultando, mais tarde, na existência de um “grupo de vizinhança”, e, por conseguinte, da formação do bairro Vila Ivonete (Queiroz, 1968; Candido, 2001).

-rinheiros era considerada a principal e a mais importante da Armada. Uma dada experiência musical fazia parte da vida dos marinheiros, uma vez que a existência da aludida banda de música era fundamental para a realização dos intrínsecos cerimoniais da Marinha e engendrava, portanto, a participação dos marujos. Com efeito, pode-se perceber, desde a segunda metade do século XIX, que as instituições militares e as escolas de aprendizes ligadas àquelas constituíam os espaços primordiais de formação musical. Ora, o acesso ao estudo para as camadas populares dependia de “algumas instituições caridosas que misturavam o ‘espírito cristão’ para com os pobres e a preparação para algum ofício” (Diniz, 2007, p. 42). Assim, músicos negros marcavam presença em diferentes atividades e contextos da vida social, “destacaram-se no setor erudito, na composição e na interpretação de missas e outras obras sacras, dramas, entremezes e conjuntos diversos, proporcionando execuções em solenidades, teatros, fazendas e igrejas” (Bittencourt-Sampaio, 2010, p. 23).

12 A categoria trabalho é de uso amplo em variados “ritos mágicos e religiosos” (Mauss 2003) encontrados em regiões diferentes do Brasil. Pode-se referir tanto ao culto em si quanto às sessões, além das atividades e experiências que lá acontecem (Maués, 1994; Pordeus, 2002; Araújo, 2004).

13 Trecho de entrevista com o Sr.º José das Neves, um dos primeiros seguidores de Mestre Irineu, que foi publicada no jornal Varadouro, Rio Branco, Acre, em Abril de 1981. Disponível em: <http://www.santodaime.org/arquivos/neves.htm>.

14 No jornal Folha do Acre, Rio Branco, 9 de Outubro de 1927, foi publicada a seguinte notícia: “O sr. Daniel Pereira Mattos, conhecido artista-cabellereiro, participou-nos o seu ajuste de casamento com a senhorita Maria do Nascimento, a realizar-se no dia 24 de dezembro próximo”.

15 Segundo Moreira & MacRae (2011, p. 163), “em 1935, Mestre Irineu deu novos contornos ao ritual. Nessa época, ele começou a realizar trabalhos de daime geralmente às quartas-feiras ou aos sábados de cada semana. Às quartas-feiras ocorriam os trabalhos dedicados à cura, já aos sábados os trabalhos eram dedicados à irmandade. Mas, essa rotina nem sempre foi seguida rigidamente, havendo quartas-feiras quando não se realizavam trabalhos em prol de ninguém e sábados quando se faziam trabalhos de cura. Nesse período, Mestre Irineu também começou a organizar os trabalhos de hinário”.

A particularidade do pertencimento de Daniel àquela associação religiosa mostrava-se mediante sua destreza de músico, com suas “teorias de fazer valsas¹⁶”. As manifestações musicais, portanto, constituíram uma atividade intrínseca da construção do complexo ritual da “doutrina do Daime” fundada por Raimundo Irineu Serra. Ao canalizar suas habilidades de músico e poeta, além das demais que possuía, Daniel Pereira de Mattos particularizava sua participação, ofertando valsas e contribuindo para o desenvolvimento e respectiva organização do “culto do Daime”, onde permaneceria até o ano de 1945.

Ao adentrarem no “mundo espiritual” sob o efeito do Daime e instruídos pelos hinos, cada seguidor do culto podia sentir a *miração*. Dessa maneira, *na força* do Daime daqueles trabalhos espirituais, a visão de um determinado “Livro Azul” conformava gradualmente a experiência do sagrado de Daniel Pereira de Mattos. O inefável livro por vezes também foi mostrado a ele quando, inebriado, varava pelos igarapés em seus reticentes descansos após a boemia. Certa vez, no ano de 1945, o músico visionário, então, compreendeu, *dentro da miração*, o conteúdo do Livro Azul que se abria, ou melhor, revelava-se, despertando nele “qualidades carismáticas” inspiradas.

Mediante revelação proporcionada no contexto de uma sessão, Daniel conheceu o significado do Livro Azul, que consistia numa doutrina religiosa recebida do “Deus- Pai” e da

“Virgem Maria”, cuja devoção a São Francisco das Chagas ele a consagrou. Em virtude da legitimidade da sua revelação confirmada por seu líder espiritual, Raimundo Irineu Serra, Daniel investiu na edificação de sua “Missão”, erguendo uma capelinha de taipa ao lado de sua casa de morada. Daniel Pereira de Mattos permaneceria na Vila Ivonete, num dos trinta e dois lotes de terra da colônia Cecília Parente (Guerra, 2004).

2. DO LIVRO AZUL

Ao longo do processo de cura no contexto do “Centro do Irineu” com a utilização do Daime, Daniel começa a compreender o significado do Livro Azul, transformando, por conseguinte, o sentido de sua aflição no decurso da experiência do sagrado que ele vivenciava. Entre os membros da Capelinha de São Francisco encontrei versões da narrativa da entrega do Livro Azul a Daniel Pereira de Mattos que apresentavam variantes dentro dessa moldura comum¹⁷. As variações nos relatos ocorreram basicamente em torno da identificação do(s) “mensageiro(s)” desse livro sagrado, referidos como um ou dois “anjos” ou “seres de luz” ou “seres espirituais”, que, então, *traziam* a revelação.

Pois bem, tratava-se do *compromisso* que Daniel deveria cumprir, realizando um trabalho espiritual distinto do qual frequentava naquele momento, mantendo a utilização do Daime. A continuidade e os desdobramentos

16 Trecho de entrevista sobre Daniel Pereira de Mattos com Raimundo Gomes do Nascimento, membro antigo do CICLU (Almeida, 2008, p. 46).

17 Refletindo sobre a questão da variação e as correlatas elaborações criativas dos atores sociais diante do mundo, Jack Goody (2004, p. 341) salientou em seus estudos sobre mito e literatura oral que “mesmo dentro de uma única ‘aldeia’, e até com os mesmos narradores, é possível encontrar diferenças, em períodos curtos de tempo”.

da revelação de Daniel consistiram em “abrir e folhear” o Livro Azul de maneira a compor sua missão religiosa¹⁸. Tal como sugere Mauss (2003, p. 78) acerca das características gerais da iniciação religiosa, pode-se perceber no caso de Daniel “uma revelação completa em vários atos”, estendida através de episódios, envolvendo uma renovação pessoal, o contato ex-tático com o poder divino ou sobrenatural e, então, a aquisição do próprio conhecimento da revelação recebida.

Na experiência do sagrado é a própria missão religiosa que Daniel *recebe* com a visão da entrega do Livro Azul¹⁹. Assim, “o Livro Azul é a Missão”, conforme afirmou o atual presidente do culto, Francisco Hipólito, assinalando, dessa forma, uma “metáfora fundadora” implicada na cosmologia e na organização religiosa da Capelinha de São Francisco, que adquire dupla dimensão e certo tipo de “polarização do significado” (Turner, 2008b). Do Livro Azul surgiu, como objetivação de instruções reveladas, a capela, e, paulatinamente, as orientações para a sistematização dos atos religiosos: “Mestre Daniel foi abrindo os trabalhos de acordo com as orientações e foi recebendo os hinos²⁰”.

De 1945 até 1958, quando “fez a passagem”, isto é, faleceu, Daniel Pereira de Mattos pôde constituir e deixar estruturado seu hinário, e, paralelamente, o culto por ele funda-

do. A sistematização das formas rituais do culto instituído por Daniel ocorreu concomitante à construção do seu hinário. E, de fato, a prática musical como ação ritual é intrínseca ao culto e está presente em todos os atos rituais considerados oficiais, e, portanto, fundamental como forma de doutrinação e manifestação de devoção na capela de São Francisco²¹.

3. A CONSTRUÇÃO DE UM BARQUINHO PARA NAVEGAR

Foi na Vila Ivonete, localidade mais afastada do centro urbano e, portanto, do conhecido cenário boêmio, com o entendimento e apoio do Mestre Irineu, que Daniel ergueu uma capelinha feita de taipa para o cumprimento de sua “missão”, que dedicou a São Francisco, cuja escolha indicava a manifestação de sua devoção preferencial. Nesse sentido, a fundação da Capelinha de São Francisco consistiu, portanto, num ato devocional conformado por Daniel em seu processo transformativo.

Na “magia cristã”, nos termos de Mauss (2003, p. 120), é comum observar determinados “santos figurarem entre os auxiliares espirituais”. É assim que São Francisco de Assis aparece como mentor espiritual dos *trabalhos* da capelinha de Daniel. Enfim, devoção e carida-

18 Sobre o caráter de tal processo, assim Weber (2009, p. 303) escreveu: “A revelação, neste estágio (isto é, nos primeiros tempos da anunciação da doutrina religiosa ou do mandado divino), funciona continuamente como oráculo ou como inspiração no sonho”.

19 Caso semelhante foi apresentado por Brissac (2008), que, ao estudar a experiência ritual dos mazatecos com o uso de honguitos (cogumelos psicoativos) e o catolicismo no México contemporâneo, apontou também o fenômeno da entrega de um “livro” como sendo “a própria palavra divina”.

20 Comunicação pessoal de Leila Hoffman, irmã da Casa.

21 Atendendo ao convite do “Instituto Ecumênico Fé e Política” para realizar uma palestra, em 26 de Setembro de 2009, sobre o “Centro Fonte de Luz”, o atual presidente do Centro em certo momento assim expressou: “Nós cantamos mais do que falamos”.

de apresentam-se como os princípios estruturais de uma nova associação de leigos no Brasil. Na verdade, a manifestação da devoção implica a prática de prestar obras de caridade, injunção característica do sentido dessa *Missão*, denominação que assiná-la, segundo os próprios adeptos em suas enunciações diárias, tanto o compromisso religioso que cumprem quanto a associação religiosa que constituem.

Em consonância com a perspectiva escatológica da doutrina cristã, o culto instituído por Daniel a partir da revelação do Livro Azul, conforme sua “inspiração criativa” (TURNER, 2008b), foi *recebido* por ele como um “barquinho” para ele e seus seguidores poderem “navegar”. O hinário de Daniel, então, aparece como um conjunto de conhecimentos organizados em virtude de instruções e *preparo* para a salvação mediante a manifestação da devoção.

Na área da Vila Ivonete em que Daniel escolheu para construir uma capelinha de taipa foi também onde fixou morada. Ao construir uma capela, seguindo um “modelo ético-religioso” de vida (a penitência, a pobreza e humildade) insinuado pelo imaginário hagiográfico a respeito de São Francisco (LE GOFF, 2007), Daniel começa a praticar as obras de caridade. No decurso do fluxo de informações na região de Rio Branco, Daniel, além de músico da boemia e barbeiro, acrescia sua “capacidade carismática” (WEBER, 2010) como um “preto curador” (igualmente ao padrinho Raimundo Irineu). E, logo, diante de alguma aflição particular as pessoas procuravam assistência a fim de solucioná-la na casa ou no “terreiro” daquele “macumbeiro”²².

O culto religioso dirigido por Daniel Pereira de Mattos passa a apresentar-se como um novo contexto terapêutico no oferecimento de serviços de cura. A experiência de cura é também uma experiência de transformação (CSORDAS, 2008). É interessante notar que os serviços de cura desenvolvidos por um dado grupo religioso na solução de aflições parecem constituir uma intensa atração para a adesão religiosa, e, nesse sentido,

(...) frequentemente estão associadas a um projeto mais amplo de transformação, em que o ideal de pessoa sã confunde-se com aquele de pessoa salva, de corpo fechado, etc., com o projeto identitário mais abrangente da religião (Rabelo, 2010, p. 4).

No contexto dessas sessões a ocorrência de uma experiência de “cura física e espiritual” poderia também resultar numa participação contínua no culto por parte de algumas pessoas e seus familiares. E, em verdade, além dos membros efetivos do culto, havia os simpatizantes, ou seja, aqueles que mantinham uma relação associativa ocasional. A transformação do interesse eventual pelos *trabalhos* que ocorriam na casa de Daniel para uma adesão duradoura constituiu, então, a forma gerativa de associação.

Reconhecido como “mestre espiritual” por um grupo de discípulos no exercício de um culto contínuo, Daniel Pereira de Mattos mostrou-se como “portador de um carisma pessoal”, que, em virtude de sua missão, anunciou uma doutrina religiosa, apontando, dessa forma, um “caminho de salvação” mediante seu

22 Categorização que toma como referência o “status moral” negativo (Goffman, 2009) atribuído aos cultos “afro-ameríndios” (Barros, 2011) e que perdura historicamente na sociedade brasileira nas formas discursivas do “senso comum da macumba” (Magalhães, 2007).

exemplo (Weber, 2009). Um grupo de pessoas passou a participar do culto instituído por Daniel, o “Fundador”, encontrando-se, daí, associados de modo permanente numa “comunidade de irmãos”, isto é, numa irmandade.

Quando o adepto permanecia seguindo *firme* nos *trabalhos* passava a ocupar, seguindo indicação do seu líder religioso, um “posto de serviço” específico como “soldado de ordem”, isto é, um “soldado dos exércitos de Jesus” dentro daquela doutrina, ficando com o *compromisso* de realizar determinada ocupação necessária na manutenção do culto. Ao avaliar potencialidades e reconhecer qualidades carismáticas importantes segundo a orientação religiosa e a manutenção do culto, Daniel recomendava àquele irmão ou àquela irmã que assumisse um dado “posto”, observando, dessa maneira, a diversidade das qualificações das pessoas. Mas, para ocupar-se do *compromisso* assumido cada um de seus seguidores deveria estar “preparado”, ou melhor, receber um *preparo*. Esse condicionamento religioso processual vinculava-se fundamentalmente à prática regular do culto como “doutrina de salvação”.

Eloi: Esse preparo, essa condição vem...

Francisco Hipólito: Ao longo do tempo, com a continuidade, com a firmeza de cada um, com a dedicação, com a entrega, com a doação que cada um faz ao trabalho, a Deus. A doação que cada um se coloca à disposição da obra de Deus dentro desta Casa do Mestre Daniel. Esse preparo ele só venha na sua integridade se nós cumprirmos essa Missão de quando chegamos aqui, de quando nós fomos chamados até o final da nossa vida. Se a gente conseguir fazer isso, nós

conseguimos nos preparar para enfrentar o outro lado da vida, o lado espiritual da vida. Deixar o corpo e partir só pra vida em espírito. O irmão que se afirma nessa Casa ele está vindo pra uma aula espiritual em preparação para sua alma. (Rio Branco, 01/01/2010).

Os condicionamentos vinculados à duração e à regularidade de participação no culto, ao modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos adeptos, produzem um “*habitus* religioso” característico do grupo, engendrando um conjunto de disposições que se constituem na prática devocional do culto como “estado de corpo” (Bourdieu, 2009, p. 112) e “método de salvação” (Weber, 2009, p. 361). Os efeitos acumulativos das práticas devocionais cotidianas realizadas pelos “oficiais fardados” da “Casa” fornecem o *preparo* de cada um para o “cumprimento da Missão” à medida que executa seus *compromissos*, ou seja, participando assiduamente dos *trabalhos* prescritos no calendário religioso²³. Desse modo, devoção é *preparo*.

O desenvolvimento do espaço religioso ocorreu ao longo do processo de organização do culto. De acordo com a organização espacial das práticas devocionais, ocorriam determinados arranjos que possibilitassem a realização regular de todos os *compromissos* estabelecidos pelo Fundador. Enfim, do ponto de vista arquitetônico e religioso o “modelo cultural ligado à percepção do espaço” (Le Goff, 2007) de criação de um espaço próprio pensado por Daniel foi o da “igreja”.

Então, no ano de 1958, os membros da irmandade pouco mais de trinta pessoas, ini-

23 O aludido calendário religioso remete à “estrutura temporal” das datas indicadas pelo calendário do catolicismo. E, como podemos observar, as ênfases de acontecimentos significativos que ilustram a pertença de seguidores ao universo religioso em tela evocam a numeração de determinados dias no conjunto desses “símbolos do calendário” correspondente (Elias, 1998).

ciam a construção da igreja em alvenaria. A ação comunitária de construir a igreja destacou-se como um decisivo projeto na definição de um espaço religioso fundamental para o encontro do grupo. A construção em alvenaria da “Igrejinha de São Francisco” constituiu-se numa situação de mutirão entre os adeptos do culto, assim como outros exemplos de atividades associativas que repousavam no sentimento de pertencer à irmandade, agindo situacionalmente como “irmãos”²⁴. Uma das tarefas de “cooperação vicinal” (Candido, 2001) cruciais para o projeto da associação religiosa de construir uma igreja própria foi a do trabalho na olaria para a produção de tijolos, cuja organização envolveu certa divisão sexual do trabalho, em que as mulheres “batiam” o tijolo e os homens os “queimavam”.

Atentando para a documentação existente que releva a memória coletiva dessa associação religiosa, pude perceber a participação particular do irmão Manuel Hipólito de Araújo, uma vez que desenvolvia ali seu conhecimento específico de organização administrativa, e, portanto, de produção de documentos institucionais, uma vez que na vida profissional exercia o cargo de técnico de laboratório de análises e pesquisas clínicas. Nesse sentido, “devemos pensar a construção do significado na religião não como introjeção de conteúdos, mas como desenvolvimento de habilidades e sensibilidades” (Rabelo, 2010, p. 6).

A planta da igreja de São Francisco seguiu a representação em cruz latina da igreja românica, identificando-se, portanto, um

transepto que cruza a nave perpendicularmente. Não se trata somente de uma constatação arquitetônica, mas de observar a “maneira de conceber a função social e ideológica da arquitetura” (Baschet, 2006, p. 201), manifestando, portanto, determinada “estilização por meio da tradição” (Weber, 2010, p. 67), a história que se acumulou ao longo do tempo para explicitar essa edificação religiosa.

Três torres ladeiam a fachada da igreja do templo, exibindo em cada uma a imagem de um santo. Nos topos das torres há uma cruz. Mais elevada, a torre central aloja uma imagem de São Francisco; na torre do lado direito vê-se a de São Sebastião; e, uma imagem de São José ocupa a do lado esquerdo. É significativa, portanto, a centralidade elevada da torre com a imagem de São Francisco na estrutura arquitetônica da igreja do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, pois denota a especificidade da vocação devocional dessa associação religiosa.

Trata-se, assim, de uma irmandade de franciscanos. Como uma forma de “religiosidade de salvação” (Weber, 2009), na “Missão de Mestre Daniel” o interessado permanente busca um *preparo* para sua alma, *viajando* no “Barquinho Santa Cruz” rumo aos pés de Jesus. Essa imagem soteriológica liga-se à experiência particular do marinheiro Daniel Pereira de Mattos, lembrando que a “barca” assoma entre os “símbolos cristãos primitivos” (Daniélou, 1993). Vê-se, pois, que um barco é a “metáfora ritual” (Turner, 2008b) de expressão da irmandade enquanto uma tripulação de mari-

24 Tais relações entre os membros do culto definidas em termos de laços de “parentesco espiritual” fundamentam-se nos ensinamentos referidos ao Salvador Jesus Cristo, que “estabelece a existência de um Pai nos céus, do qual ele próprio é o filho e que, através dele, se torna pai daqueles que o seguem” (Baschet, 2006, p. 446).

nheiros, que, guiados por uma “estrela” – a Virgem Maria –, cumprem o correspondente *compromisso*. Essa forma de religiosidade assume, pois, a perspectiva de salvar do sofrimento as almas dos mortos e oferecer aos irmãos sobre a terra um caminho da salvação, com a promessa de compensação num além²⁵.

4. O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CULTO

A formação e avanço da associação religiosa fundada por Daniel não se deu obrigatoriamente devido à revelação de uma “doutrina”, mas sim como produto da rotinização, quando o “Mestre” (assim legitimado) e seus seguidores asseguraram a continuidade da “revelação” e condução das “obras de caridade”. Assim, mediante ato devocional dedicado a São Francisco das Chagas, a prática do “culto de oração” assumiu o significado de uma ação religiosa permanente para uma associação contínua de pessoas. Desse modo, numa área de mata e, então, pouco povoada da capital do território do Acre, nas adjacências de uma estrada de seringal, os deslocamentos de interessados permanentes rumo ao culto da “igrejinha da vila”, a capela de São Francisco, matizavam a criação e o enredamento de relações comunitárias e associativas orientadas para o cumprimento de compromissos devocionais, agindo, assim, como irmãos da Casa.

Poucos meses após o começo da construção da igrejinha, já com sua estrutura e plano ar-

quitetônico adiantados, o mestre espiritual que havia iniciado as atividades daquele “Centro” fez a *passagem*, *viajando* no dia oito de setembro de 1958, durante o *compromisso* da “Romaria de São Francisco”. Como atribuição rotinizada instituída a partir do falecimento do irmão José Joaquim, que, então, tornou-se, “Frei José Joaquim”, o “Pastor das Almas”, a *viagem* do Mestre para a “vida em espírito” estendeu seu reconhecimento como “Frei Daniel”.

Com o problema da sucessão do fundador ocorreu que o caráter da relação comunitária motivada pelo seu carisma pessoal foi modificado por meio de rotinizações. Persistindo, portanto, o interesse no cumprimento do *compromisso* transmitido por Daniel, os *trabalhos* da Casa foram mantidos e dirigidos pelos irmãos antigos. Mas, “a rotinização não se realiza, em regra, sem lutas” (Weber, 2009, p. 166). Diante do falecimento do seu mestre espiritual, a irmandade atravessou um “estado de turbacão”.

De modo a dar continuidade à “Missão do Mestre”, a questão da sucessão do líder religioso Daniel foi solucionada mediante designação feita pelos adeptos mais antigos da irmandade, uma vez que dividiam certa “compreensão” do *trabalho*, ou seja, compartilhavam das disposições que engendravam o processamento de interiorização e de racionalização do fenômeno religioso (Bourdieu, 2007). Em virtude de seu atributo carismático, Antônio Geraldo assumiu o *compromisso* da “chave da Missão”. Seguindo Weber (2009, p. 163), cabe salientar que “paralelamente à rotinização do carisma por motivo de nomeação de um sucessor manifestam-se os interesses na rotinização por

25 Consiste, portanto, numa solução para a “incompatibilidade de uma providência divina com a injustiça e imperfeição da ordem social”, configurando o “problema da teodiceia” (Weber 2009; Berger 1985).

parte do quadro administrativo”. Logo, a propósito da produção do instrumento legítimo de sua nomeação oficial, tal situação demandou a própria oficialização da associação religiosa.

A elaboração da ata de fundação consistiu num “rito de instituição” (Bourdieu, 2008), como declaração performativa e delimitação legítima do grupo de discípulos de Mestre Daniel, ora, encabeçados pelo seu sucessor, “Mestre Antônio Geraldo”, que fora, então, “aclamado e proclamado eleito e empossado²⁶”. O exame desse documento permitiu observar, portanto, o movimento de institucionalização do culto e determinadas formas de realização da rotinização do carisma. A própria data na abertura da ata de fundação assinala mais do que a indicação de um período tempo ordinário. O dia em destaque foi condicionado pelo calendário religioso estabelecido por Mestre Daniel, haja vista que as ações rituais realizadas na data de vinte de janeiro de 1959 destinaram-se à *entrega* da “Romaria do Soldado Guerreiro Mártir São Sebastião”. Assim, a associação religiosa passou a ser designada oficialmente como “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”.

Consta ainda na ata de fundação a identificação do “patrimônio” pertencente ao “Centro”. Quanto a esses bens, “além de grande patrimônio espiritual”, que se refere à “Doutrina de Mestre Daniel” e ao respectivo conjunto de práticas religiosas, foi especificado o patrimônio material existente: “uma capela para suas orações; um cruzeiro; e quatro casas geminadas”. Tal construção de quatro casas ligadas entre si, também no formato de cruz, assim como a Ca-

pela de São Francisco, era o local de residência de parte da irmandade. A existência dessa edificação como um espaço de moradia coletiva fortalecia o incremento de uma forma de convivência e interação entre os irmãos apoiada na manutenção da relação comunitária religiosa.

A efetividade do fluxo informacional acionado na afluência de pessoas que chegavam à capelinha de Daniel dependia basicamente de laços de amizade e, amiúde, de vínculos familiares. Assim, ao examinar a relação dos associados presentes na ocasião do ato de fundação, os “irmãos fundadores”, mostra o investimento de grupos familiares interessados no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz. Com efeito, do culto só podiam fazer parte com regularidade aqueles que moram na sua circunvizinhança. Logo, tornou-se uma aspiração para membros e grupos familiares integrantes da irmandade a posse de moradia próxima da Igrejinha de São Francisco.

Cabe destacar a participação qualificada de Manoel Hipólito de Araújo, que serviu de secretário para lavrar a ata de fundação, sendo, inclusive, eleito como um destacado membro da Diretoria: o Vice-Presidente. E, em verdade, a hierarquia de posições de “postos” assumidos pelos irmãos Antônio Geraldo e Manoel Hipólito na “distribuição do capital de autoridade” (Bourdieu, 2007) que recebiam da irmandade tinha como realização prática um modo peculiar de divisão do trabalho religioso.

Diante das exigências e condições de uma administração cotidiana da instituição religiosa, assim como dos “problemas”, isto é, dos encaminhamentos particulares de resoluções

26 Trecho da ata de fundação.

burocráticas dos irmãos da Casa que precisavam ser feitos na “rua”, ora, na região central da capital Rio Branco, o vice-presidente Manoel Hipólito de Araújo apresentava-se como um “procurador” comum²⁷. O presidente Antônio Geraldo, pela própria condição de sua seleção carismática, desenvolvia o trabalho religioso de líder espiritual reconhecido, então, como “Mestre Conselheiro”.

A vida de Antônio Geraldo no Acre ligava-se ao fluxo migratório da “batalha da borraça”, chegando, então, a Rio Branco, em 1944, como um dos “soldados” que do Nordeste seguiam até chegarem à Amazônia²⁸. Enquanto alguns dos “soldados” adentravam o interior da floresta em “colocações” para a extração do “leite de seringa”, ele foi designado para o serviço da cerâmica, na zona urbana de Rio Branco. Reconhecido no contexto de Rio Branco como um *expert* em tocar violão, a vida de Antônio Geraldo anterior à sua adesão ao culto religioso fundado por Daniel assemelhava-se àquela que seu mestre espiritual também tivera, sendo amiúde também requisitado nos espaços boêmios e em eventos festivos locais. Vale considerar que no desígnio como “diretor dos trabalhos” pode ter sido relevante sua destreza de músico, pois ao longo do período de “estudo” com Mestre Daniel foi comum ser solicitado por ele para que conduzisse alguns *trabalhos*, canalizando, assim, a habilidade musical que possuía.

Com a presidência do Mestre Antônio Geraldo a rotinização do carisma do fundador realizou-se tanto na forma institucionalizada da Capelinha de São Francisco, ora, do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, quanto na consolidação das cerimônias religiosas em de “*complexus* estáveis²⁹”, concretizando-se igualmente por meio da manifestação estética do seu conjunto arquitetônico. Lembrando, então, que a igreja não estava totalmente edificada no tempo em que Mestre Daniel *viajou*, a construção dela prosseguia ante às instruções por ele “deixadas em vida material” e ainda transmitidas do “mundo espiritual” para o novo portador do carisma e, deste modo, da “chave da Missão”.

O movimento associativo coadunou-se à construção de um lugar próprio para o encontro da irmandade. O ingresso do irmão devoto de São Francisco implicava no uso de uma vestimenta característica do pertencimento à irmandade religiosa fundada por Daniel Pereira de Mattos, tornando-se, então, um “oficial fardado”. Os membros do culto usavam inicialmente uma roupa branca, cujo índice identitário principal eram seus “capacetes” de marinheiros aprendizes de Mestre Daniel, que consistia, inicialmente, num lenço branco com um nó e cada uma das quatro pontas. Ao longo dos anos, a estilização do fardamento de “marinheiro das águas sagradas” passou por modificações, com a fixação de um estilo oficial de

27 Inclusive, vale salientar que foi Manuel Hipólito de Araújo, laboratorista da Secretária de Saúde do Estado do Acre, que levou o etnólogo Manuel Nunes Pereira até a Igrejinha de São Francisco, que visitou no início da década de 1960, lembrando que na ocasião o “ambiente era festivo, visto a data ser consagrada à Assunção de Nossa Senhora” (Pereira, 1979, p. 137).

28 Nascido no Ceará, no ano de 1922, ainda na infância foi residir em Mossoró, Rio Grande do Norte.

29 Sobre a “natureza dos ritos”, Mauss (2003:95) afirmou que “a tendência é fixarem-se *complexus* estáveis em número bastante pequeno, que poderíamos chamar tipos de cerimônias”.

“aparência” (Goffman, 2009) e “representação” (Bourdieu, 2011a), especificamente definidos durante a presidência do Mestre Antônio Geraldo, caracterizado pelo relevo bordado de emblemas e insígnias do universo cristão e esotérico, revestidos de “mistérios” e “segredos” (Simmel, p. 2009).

A existência como grupo religioso conhecido e reconhecido na capital Rio Branco foi objeto de embates e lutas a respeito das representações (Bourdieu, 2011a), demarcando a definição legítima de sua manutenção diante das manifestações locais de estigmatização³⁰. Nesse sentido, vale destacar o conflito que ocorreu em abril de 1965, quando, então, o delegado José Araújo, irmão gêmeo do vice-presidente, Manuel Araújo, acompanhado de um comissário, um soldado, um cabo de guarda, um investigador e um motorista, foram à capela para fechá-la, seguindo determinação judicial (Oliveira, 2002). À vista disso, segundo Antônio Geraldo Filho, após dez dias do fechamento do “Culto de Oração”, seu pai

foi lá no juiz, no fórum, pra resolver essa situação, foi a irmandade junto ele, inclusive com a cruzinha de madeira que ele mandava fazer p quando a pessoa assumia o compromisso, feita inclusive pelo mestre de obras da missão, o Elias Kemel. Chegou todo mundo lá com sua cruzinha, como um exército de Jesus. Daí foi liberado, pôde abrir o Centro e dar prosseguimento. Mas tinha que registrar o Centro.

Havia ainda a suspeição acerca da qualidade dos efeitos da bebida utilizada naqueles “ritos espirituais”. Assim, como funcionário da Secretaria de Saúde da cidade de Rio Branco, Manuel Araújo procurou encaminhar uma análise do Daime, diante da possível acusação de tratar-se de um “tóxico”.

Declaro outrossim que em telegrama recebido do Sr. Dr. Décio Parreiras, Presidente da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes dizendo que, nenhum caso de intoxicação foi observado desde o ano de 1962 pelo uso da bebida “IAGE” ou similar, nome pelo qual é cientificamente conhecido o cipó “Jagube”. Assim sendo a Secretaria de Saúde e Serviço Social, nenhuma objeção tem a fazer no uso do “IAGE, DAI-ME ou UÁSCA” em ritos espirituais, como já há muitos anos vem sendo feito em nossa região.

Em maio de 1965, então, o secretário de saúde e serviço social enviou amostras do cipó e da folha que compõem a bebida do Daime para o chefe da “Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes”. Quase um ano depois, o resultado do exame foi dirigido àquela associação religiosa, apontando que não havia casos de “intoxicação” relatados, e, portanto, “nenhuma objeção tem a fazer” ao uso do Daime em “ritos espirituais”.

O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, em outubro de 1966, foi declarado de utilidade pública³¹. Co-

30 Sobre os “estigmas de grupos ayahuasqueiros” ver Goulart (2008).

31 Publicada no Diário Oficial da União de 09/09/2003, a declaração de utilidade pública federal foi apregoada pela portaria nº 1.306 de 08 de setembro de 2003. O fato relevante a reportar incide sobre o dia da promulgação citada, que mostra uma realização da rotinização do carisma, pois faz alusão ao dia do “calendário oficial dos trabalhos” dedicado à lembrança do falecimento do “mestre espiritual”.

mo sugeriu Bourdieu (2011, p. 112), “as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais”. Posto assim, a oficialização dessa associação religiosa, com sua nomeação pública, contribuiu para a legitimidade de sua existência no campo social considerado. Cabendo, ressaltar o estabelecimento de laços pessoais entre os referidos chefes religiosos com determinados chefes políticos locais como “apadrinhadores” (Wolf, 2003; Zaluar, 1983), que, então, marcavam presença em datas especiais do calendário religioso da irmandade.

A experiência associativa investida na manutenção do culto de devoção envolveu o exercício e a organização da atividade musical, engendrando a formação de um “grupo sonoro³²”. A produção prática dos *trabalhos* da Missão de Mestre Daniel pressupôs desde a sua fundação um “fazer musical” (Blacking, 2007), produzindo dessa experiência um dado estilo e sentido religioso dos hinos/salmos devocionais inspirados em passagens bíblicas e orientações doutrinárias cristãs. Compartilhando a destreza de músico que caracterizava o carisma pessoal de Daniel Pereira de Mattos, o presidente Antônio Geraldo assumiu também a direção musical das sessões, instruindo seus filhos para a atividade musical, que resultou na formação do conjunto “Santa Fé”.

Observando “a história no seu estado objetivado” (Bourdieu, 2011b: p. 82), a concepção do complexo arquitetônico do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fon-

te de Luz, sugere as transformações no espaço físico que remodelaram as cidades e, por conseguinte, a correlata ampliação dos espaços sociais ao longo do século XIX e início do XX. Refiro-me mais precisamente ao conjunto de construções formado por igreja, cruzeiro, praça e coreto, como é visto comumente em vários lugares pelo Brasil afora. Percebo, portanto, esse arranjo particular de construções como servindo de forma de organização e de percepção do espaço no projeto de tal missão religiosa. Salieta-se, com efeito, o fluxo criativo entre carisma e revelação, uma vez que a fixação do estilo da arquitetura e da inscrição de símbolos religiosos são tidos como revelações inspiradas do presidente Antônio Geraldo à luz das instruções recebidas do Mestre Daniel.

Após dezoito anos no leme do “barco”, o postulado de unanimidade de Antônio Geraldo como portador legítimo do carisma de presidente do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz foi questionado, gerando conflitos entre ele e Manuel Hipólito de Araújo, visto que havia acusações acerca do desvio daquele dirigente em relação ao seu “*habitus* carismático” (Weber, 2009). Com a saída de Antônio Geraldo, o vice-presidente assumiu, então, no dia vinte sete de abril de 1977, a direção do culto³³. Também chegou ao Acre como “soldado da borracha”, vinculado ao SESP (Serviço Especial de Saúde Pública), que tinha por objetivo sanear a Amazônia (Secreto, 2007), empregando-se, então, na Secretaria de Saúde da capital do Território do Acre.

32 Conforme Blacking (2007, p. 208), “um ‘grupo sonoro’ é um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, junto com ideias comuns sobre a música e seus usos”.

33 Reconhecendo a existência potencial de tensões e conflitos dormentes entre líderes religiosos e famílias, opto por não “mexer” em tais minúcias acerca dessa(s) luta(s) do “poder do carisma”.

O “Velho Pastor”, designação que ainda qualifica a autoridade reconhecida de Manuel Hipólito de Araújo, tendo cumprido sua missão na “Casa”, *viajou* no dia 17 de Agosto de 2000, passando assim, ao *status* religioso de Frei Manuel. Essa data de sua *passagem* integra o calendário dos *trabalhos* da “Casa”. É nessa data que vê-se a presença expressiva de um conjunto de líderes religiosos, em particular aqueles ligados ao campo ayahuasqueiro, além de políticos locais, que, ali, são recepcionadas por seu filho, Francisco Hipólito de Araújo Neto, o presidente atual³⁴.

O grupo de associados que compõem o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz varia, aproximadamente, entre cento e cinquenta e cento e setenta irmãos. Considerando o ano de fundação dessa associação

religiosa, 1945, chamou-me a atenção o referido número de participantes ativos. Pois bem, uma das características de orientação organizacional dessa associação religiosa é de que os irmãos não convidem pessoas para o culto, ocorrendo, no entanto, o fato de atuarem como agentes mediadores para o acesso de novos irmãos³⁵.

Na rotina das pesquisas acadêmicas, da mídia e de interessados permanentes e eventuais a denominação de “Barquinha” tornou-se conhecida para identificá-la entre as religiões ayahuasqueiras³⁶. Tal designação insere-se como um “caso particular das lutas das classificações” (Bourdieu, 2011a: p. 113), visto que tem sido questionada e negada pelo “porta-voz autorizado³⁷” do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz.

34 Conforme o artigo 13º do estatuto da Casa, Capítulo IV – Da Administração: “O Centro Espírita será administrado por uma Diretoria Executiva Vitalícia, sendo que o mandato do Presidente será vitalício com sucessão hereditária e um Conselho Fiscal com mandato de cinco anos”.

35 No estatuto do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, Artigo 7º, Capítulo II, Dos Associados, lê-se: “É vedado ao irmão Oficial Fardado convidar pessoas para participarem dos trabalhos, podendo apenas indicar o endereço e outros dados. O voluntário que buscar o Centro o fará por vontade própria, por uma busca interior, trazido por São Francisco das Chagas para receber uma assistência espiritual”

36 Cabe assinalar, pois, sem almejar, por ora, uma lista exaustiva, que existem no Acre ligados à “Missão de Mestre Daniel”, isto é, que seguem a doutrina por ele revelada, além daquele aqui enfocado, as seguintes “Casas de Mestre Daniel”: Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, fundado pelo Maria Baiana e Juarez, em 1967; Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, fundado por Antônio Geraldo, em 1980; Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, fundado Francisca Gabriel, em 1991; Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, fundado por Antônio Inácio da Conceição, em 1994; e Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida, fundado por José do Carmo, em 1996 (Araújo, 1999; Goulart, 2004; Mercante, 2012). Há ainda o Centro Espírita São Francisco de Assis, localizado na cidade de Plácido de Castro. Em fins da década de 1990, ações rituais regulares vinculadas ao Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz” estabeleceram-se no estado de Rondônia, na cidade de Ji-Paraná, e na capital do estado do Rio de Janeiro. Atualmente, a Casa de Mestre Daniel de Ji-Paraná, dirigida por Fernando, segue independente. No Rio de Janeiro, persiste a ligação de um grupo de adeptos com a matriz. Contudo, recentemente, um de seus membros constituiu de forma autônoma nessa mesma cidade outra Casa de Mestre Daniel, denominada Centro Espírita e Casa de Oração Barquinho de Luz. Em concomitância com a sede no Rio de Janeiro surgiu a sua filial em Campina Grande, Paraíba.

37 Como demonstrou Bourdieu (2008: p. 87), “o poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz cujas palavras (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da garantia de delegação de que ele está investido. (...). Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a. Há uma retórica característica de todos os discursos institucionais, que dizer, da fala oficial do porta-voz autorizado que se exprime em situação solene, e que dispõe de uma autoridade cujos limites coincidem com a delegação da instituição. As características estilísticas da linguagem dos sacerdotes e professores e, de modo mais geral, dos quadros de quaisquer instituições, tais como a rotinização, a estereotipagem e a neutralização, derivam da posição ocupada num campo de concorrência por esses depositários de uma autoridade delegada”.

Segundo Antônio Geraldo Filho, presidente atual do “Centro Espírita Daniel Pereira de Matos”, a contribuição para o efeito de tal “classificação social” apareceu logo que seu pai iniciou as atividades de continuidade do cumprimento do compromisso religioso em uma nova associação religiosa:

Foi quando nós fizemos um parquezinho de... cercado de madeira e tal, assim de ripa, e ficou exatamente num formato de um barco. Daí foi que nasceu realmente... começou a ser destacado a Barquinha, a partir daí... Porque o nosso centro... de bailado, ficou exatamente um barco mesmo, com proa e tudo. Tinha um... Silvio Martinello, que era jornalista, e ele sempre dizia, dava um alô pra prefeitura: - Olha, seu prefeito, manda tapar os buracos lá na rua da Barquinha. E assim foi divulgando. Ele ouvia também os hinários, falava muito de barco e tal, o barquinho. E aí foi se destacando. As pessoas que vinha de fora, via o barco: - Vamo lá na Barquinha. Daí então começou a ser destacado Barquinha.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: APORTANDO A EMBARCAÇÃO

Os devotos de São Francisco, seguidores de Mestre Daniel, organizaram-se segundo o modelo das irmandades religiosas, com a sistematização de atos rituais particulares, caracterizados fundamentalmente, pelos compromissos devocionais que compõem o calendário religioso. Em algumas dessas datas, pode-se destacar o comparecimento histórico de líderes políticos locais, observando que a definição da legiti-

midade daquele “Culto de Oração” na vida social de Rio Branco reflete o investimento histórico em redes de relações estratégicas conforme o respectivo “jogo social”³⁸.

A cura vinculada às práticas terapêuticas desenvolvidas na Capelinha de São Francisco canalizou a afluência e posterior adesão de pessoas ao culto liderado por Daniel, que se associaram numa ação comunitária permanente e asseguraram a manutenção do culto e continuidade da “revelação” do Livro Azul. A manifestação de devoção de Daniel Pereira de Matos ao seu santo especial propiciou a geração de uma comunalização religiosa particular, assim considerada à luz da metáfora ritual do Barquinho Santa Cruz, que se apresenta como veículo simbólico para a “salvação”.

Admitindo o “problema da representatividade” (Barth, 2000), o vínculo duradouro ao culto incrementa um *habitus* religioso particular a partir da regularidade das práticas devocionais próprias, assumidas, então, como compromissos práticos em virtude do *preparo* para a vida “deste mundo à eternidade” dos associados do culto. Enseja-se, assim, *techniques du corps* que abarcam e estrutura disposições características desse contexto interativo (Bourdieu, 2001; Csordas, 2008).

A religiosidade de devoção praticada no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz conta com o ensejo fundamental da música. Logo, ao participar das sessões o tripulante devoto de São Francisco tem a experiência de cantar e ouvir os hinos à medida que é produzida a “performance musical” do culto, mostrando, lembrando de (Blacking,

38 Tal como mostrou Santos (2005) sobre a relação entre líderes do candomblé com o poder público na Bahia.

1973), o quão musical é a Missão de Mestre Daniel. Mediante o ato de *viajar* pelos *místicos* da “luz do Daime” os adeptos da Missão de Mestre Daniel vivenciam, conforme uma perspectiva weberiana, o êxtase como meio de salvação na direção de novas orientações práticas em relação ao mundo.

Trabalho recebido em 12/10/2013

Aprovado para publicação em 10/06/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fátima. *Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daime*. Rio Branco: EMPLAK, 2008.

ALVES, Cláudia Maria Costa. *Cultura e política no século XIX: o exército como campo de constituição de sujeitos políticos no Império*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

ANDRADE, José H. Fischel de; LIMOEIRO, Danilo. Rui Barbosa e a política externa brasileira: considerações sobre a Questão Acreana e o Tratado de Petrópolis (1903). *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 46, n. 1, p.94-117, jan./jun. 2003.

APPIAH, Kwame Anthony. “Velhos Deuses, Novos Mundos”. In: _____. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando Sobre as Ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Unicamp. 1999.

ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito. *et al. No Caminho de Mestre Daniel*. Rio Branco: Mi-

nistério da Cultura/Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. O Barão de Rothschild e a questão do Acre. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 43, n. 2, p.150-169, jul./dez. 2000.

BARROS, Ofélia Maria de. *Terreiros Campienses: tradição e diversidade*. 2011. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande.

BARTH, Fredrik. Models of social organization. In: _____. *Process and form in social life: selected essays of Fredrik Barth*, vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1981.

BARTH, Fredrik. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. In: _____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio Janeiro, Contra Capa, 2000.

BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERREMAN, Gerald. “Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia”. In:

ZALUAR, A. (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1975.

- BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. *Negras líricas: duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto (séc. XVIII-XX)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- BLACKING, John. *How musical is man?* Seattle: University of Washington Press, 1995.
- BLACKING, John. Música, Cultura e Experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 16, n. 16, p. 201-218, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: A, Janaína; F, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. O Conhecimento pelo Corpo. In: _____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A linguagem autorizada: as condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: _____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. A crença e o corpo. In: _____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. A Identidade e a Representação: elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Ideia de Região. In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif: As relações entre a história reificada e a história incorporada. In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 15^a Ed, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil, 2011.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e Solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. 1999. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BRISSAC, Sérgio. *Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*. 2008. 333 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: história e imagem*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- CANDIDO, Antônio. *Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- CLIFFORD, James. *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la an-*

tropologia. In: _____. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1999.

CHRÓNICA social. *Folha do Acre*. Rio Branco. 9 out. 1927. p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/101478/per101478_1927_00592.pdf> Acessado em: 24/04/2015.

CRUZ, Mariléia dos Santos. Famílias e Alunos de Origem Africana no Maranhão do Século XIX. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 41, n. 144. Set./Dez, 2011.

CSORDAS, Thomas. A retórica da transformação no ritual de cura. In: _____. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DANIÉLOU, Jean. *Símbolos Cristãos Primitivos*. Porto Alegre: Kuarup. 1993.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: _____ et al. *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

NEVES, José das. *Varadouro*, Rio Branco, abr. 1981. Entrevista concedida ao Jornal Viradouro. Disponível em: <http://www.santodaime.org/arquivos/neves.htm>. Acesso em: 20 ago. 2011.

ESTATUTO DO CENTRO ESPÍRITA E CULTO DE ORAÇÃO CASA DE JESUS FONTE DE LUZ. 2003, Rio Branco.

CHRÓNICA social. *Folha do Acre*. Rio Branco. 9 out. 1927. p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/101478/per101478_1927_00592.pdf> Acessado em: 24/04/2015.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOODY, Jack. Entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke e Peter Burke. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 329-345, jul./dez, 2004.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica*: as religiões da Ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade de Campinas, Campinas.

GOULART, Sandra Lucia. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby; et. al. *Drogas e Cultura*: novas perspectivas. Salvador, EDUFBA, 2008.

GOULART, Sandra Lucia. *As Raízes Culturais do Santo Daime*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, São Paulo.

GUERRA, Antônio Teixeira. *Estudo geográfico do território do Acre*: Documentos para a história do Acre. Brasília, Senado Federal, 2004.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

- MAGALHÃES, Eloi dos Santos. *Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia – Universidade Federal do Ceará – Fortaleza.
- MARQUES, Vera Regina Beltrão & LANGE, Silvia Pandini. Os aprendizes marinheiros no Paraná oitocentista. *Asclepio: Revista de História de la Medicina y de la Ciencia, Madrid*, vol. 60, n. 2, p. 75-94, julio-diciembre 2008.
- MERCANTE, Marcelo. *Imagens de cura: imaginação, saúde, doença e cura e na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- MONTEIRO, Clodomir da Silva. *O Palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Programa de pós-graduação em Antropologia Cultural - Universidade Federal de Pernambuco – Recife.
- MORAIS, Maria de Jesus. “ACREANIDADE”: Invenção e Reinvenção da Identidade Acreana. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de pós-graduação em Geografia - Universidade Federal Fluminense – Niterói.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA; ABESUP; São Luís: EDUFMA, 2011.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma Teoria da Magia. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NEGRAO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. 2008.
- OLIVEIRA, R. *De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco – Recife.
- PEREIRA, Edmundo. Ayahuasca: expansão de usos rituais e de formas de apreensão científica. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 203-207, 2003.
- PEREIRA, Manuel Nunes. *Moronguetá: um Decameron Indígena*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira; Petrópolis: Vozes, 1980.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Universidade, 1968.
- RABELO, Miriam. A Construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS*, Rio de Janeiro, v.4, n.3, p. 3-11, 2010.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SANTOS, Jocélio Teles. *O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador, EdUFBA, 2005.

- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da Era Republicana. *TOPOI*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 138-169, 2004.
- SECRETO, Maria Verônica. *Soldados da Borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia de Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.
- WAIZBORT, Leopoldo; PERES, Gláucia; KLEIN, Stefan. Georg Simmel: Para a Sociologia da Religião. *Plural: Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, p. 111 – 126, 2006.
- SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 43, n. 1, p. 219-242, abr. 2009.
- STEIL, Carlos. Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 3, p. 115 – 129, out. 2001.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1973.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1961.
- TURNER, Victor. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da *Communitas*. In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008a.
- TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008b.
- TURNER, Victor. Peregrinações como processos sociais. In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008c.
- WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: _____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone Editora, 2010.
- WILLEKE, Venâncio. *São Francisco das Chagas de Canindé*. Canindé: Convento de Santo Antônio, 1973.
- WOLF, Eric R. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Ed. da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

REDENÇÕES, EXPURGAÇÕES E OUTROS CASOS DE REPARAÇÕES COLETIVAS *POST-MORTEM* NAS CANONIZAÇÕES POPULARES DA AMÉRICA DO SUL

Luís Américo Silva Bonfim

RESUMO

Este artigo analisa alguns casos de devoções não-canônicas no Brasil, Argentina, Chile e Venezuela, com o objetivo de compreender os diversos mecanismos de reparação *post-mortem*, requisitos para a consagração dos santos populares. Apresenta-se aqui um segmento dos resultados de uma pesquisa etnográfica que originalmente abordou as práticas devocionais e votivas na América do Sul e localizou, entre outras taxonomias, um vigoroso complexo de motivações sociais fundadas na comoção coletiva ante uma morte que, em dada medida, viole ou acentue os vínculos de coesão social. Como resultado, foi possível estabelecer um quadro de referência dinâmico que, ao modo esquemático do “martirologio romano”, situa as motivações devocionais em dois grandes grupos: o de exaltação de virtudes e o da reparação de martírios, *lato sensu*. Concluiu-se que a matriz religiosa católica, de decisivo impacto na formação da moral sulamericana, imprimiu um modelo de produção de crenças e práticas livremente interpretado pelas populações, e que se renova de acordo com as demandas de cada tempo e espaço.

Palavras-chave: Canonizações Populares; Morte; Coesão social; América do Sul.

ABSTRACT

REDEMPTIONS, EXPURGATIONS AND OTHER CASES OF REPAIRS COLLECTIVE *POST-MORTEM* CANONIZATIONS POPULAR IN SOUTH AMERICA

This article analyzes some cases of devotions non-canonical in Brazil, Argentina, Chile and Venezuela, with the objective of understanding the various mechanisms of repair *post-mortem*, requirements for the consecration of the popular saints. We present a segment of the results of an ethnographic research that originally approached the devotions and votive practices in South America and found, among other taxonomies, a vigorous complex social motivations based on collective emotion ante a death that, in particular measure violates or accentuate the bonds of social cohesion. As a result, it was possible to establish a frame of reference that dynamic, the schematic mode the “Roman martyrology”, is the motivations devotional in two large groups: the exaltation of virtues and the repair of martyrdom, *lato sensu*. It was concluded that the matrix Catholic religious, of decisive impact in the formation of moral in South America, printed a production model of beliefs and practices freely interpreted by people, and that is renewed in accordance with the demands of each time and space.

Keywords: Popular Canonizations; Death; Social Cohesion; South America.

APRESENTAÇÃO

A tradição ibérica proporcionou o desenvolvimento de formas expressivas da fé religiosa muito particulares na América Latina. O culto católico é caracterizado por uma natureza personalista persuasiva, acentuada pela consignação dos santos, traço distintivo que se reafirmou após o Concílio de Trento, com uma notável valorização das representações figurativas. Essa referência individuísta e iconográfica tornou-se um modelo livremente assimilado e reajustado por populações de diferentes vocações nas antigas colônias do Atlântico sul, conforme ainda se pode observar, de forma paradigmática, em países como Brasil, Argentina, Chile e Venezuela. Santos canonizados pela Santa Sé e santidades espontaneamente consagradas pelo credo popular disputam a veneração de fiéis em sociedades tão espacialmente dispersas quanto heterogêneas.

Os santos católicos sempre funcionaram como *peessoas morais*, seja pelo exemplo comovente da “heroicidade das virtudes”, seja por despertar piedade na resistência ao martírio¹. As histórias de vida dos santos apresentam um rol inesgotável de dilemas ontológicos, superações e renovações espirituais facilmente identificadas nas histórias de vida dos crentes, numa espécie de cosmologia do ser e do viver. Além de inspirarem os “modelos exemplares” (ELIADÉ, 2001) da conduta cristã, aos santos católicos atribuem-se, em frequências e intensidades desiguais, uma eficácia simbólica: o dom da divina providência. Na relação íntima do crente com os intercessores celestiais, em geral por via do estabelecimento de pactos votivos, espe-

ra-se desde a mais radical das intervenções miraculosas à concessão de pequenos favores. Como em nenhum outro tempo, as comunidades de tradição católica, especialmente na América Latina, mostram-se livres para construir seus próprios vínculos de religiosidade, independente do crivo regulamentar das autoridades eclesiásticas. É o que justifica a renovada e vigorosa atividade simbólica dos santos, canonizados ou não, apesar da expansão de outros movimentos religiosos muitas vezes antagônicos, de natureza iconoclasta. Curiosamente, a construção espontânea de novas divindades revela, em muitos casos, a emergência de uma sociabilidade e de um sentimento de solidariedade social que impressionam pela sua força, alcance e similaridade. Em alguns países da América do Sul as canonizações populares são um objeto de estudo relativamente recente, com crescentes contribuições a partir da década de 1960, especialmente de autores oriundos de áreas como a antropologia, a história e o jornalismo. No Brasil não chegou a se constituir como o foco principal de estudos mais vultuosos, mas destacam-se as contribuições esparsas dos folcloristas Luís da Câmara Cascudo (2000, 2001), Veríssimo de Melo (1964) e de Alceu Maynard Araújo (1967), além das citações pontuais de Luiz Beltrão (2004), ao se referir às práticas votivas como veículo jornalístico. Ao simples modo de citação, tais referências não se ocuparam de aprofundar a estrutura universal dos fenômenos, mas ao menos listaram e localizaram ocorrências sem a preocupação asséptica dos estudos de base teológica. Na Argentina, o assunto despertou muito mais a atenção dos círcu-

¹ Neste artigo, para além da definição cristã de ‘martírio’ como o sofrimento e morte em defesa da fé, adotaremos a simples noção de testemunho de sofrimento ou suplício, físico ou moral, independente das crenças ou opiniões do martirizado.

los acadêmicos. São célebres alguns estudos, como os de Adolfo Colombres (1984), Félix Coluccio (1994), María de Hoyos e Laura Migale (2000), Edmundo Jorge Delgado, Ramón Mercado, Olga Rodríguez (2004), Hanna Skartveit (2009) e Gabriela Saidon (2011). No Chile, destacam-se os ensaios de Oreste Plath² (2012).

1. UM SANTORAL PROFANO

O conjunto de cultos e canonizações populares dispersos em países como a Argentina, o Chile, o Brasil e a Venezuela é dos mais ricos da América Latina. É vasta a galeria de tipos devocionais: sanadores, iluminados e guias espirituais, menores inocentes (anjinhos), mulheres heroicas, celebridades, mendicantes, *gauchos*³ e foras-da-lei. Em comum, vidas marcadas por tragédias pessoais e mortes de estrondosa comoção pública, seguidas de uma peculiar redefinição, dentro do imaginário coletivo.

Na Argentina, comemora-se todos os anos, em 08 de janeiro, o dia do mais popular dos santos populares do país: Antonio Mamerito Gil Nuñez, o Gauchito Gil, também evocado como Curuzú Gil, Gauchito Milagroso, El Gauchito. Na nação albiceleste, as entranhas são de um vigoroso vermelho. Não há estrada, de uma ponta a outra do país, onde não se encontre, ao passar de poucas dezenas de quilômetros, inúmeros santuários dedicados ao *santo ruter*, pa-

droeiro dos motoristas e muito simpático aos delinquentes, bandidos e foras-da-lei.

Supostamente morto no ano de 1878, as narrativas sobre o mito do Gauchito Gil são variadas. Em comum, guardam o fato de que sua morte foi injusta, num excesso da força policial. O seu principal santuário foi erigido no local de seu martírio, nas proximidades da cidade de Mercedes, província de Corrientes. Ali, centenas de milhares de fiéis chegam em todos os tipos de veículos e de todas as partes do país para celebrar o senhor das estradas. Observa-se um vasto e vistoso palco de dramas e glorificações, narrativas expressas em placas votivas, desenhos e pinturas, peças de automóveis, fervorosas preces, enfim, por toda sorte de ex-votos.

Nos últimos anos a Igreja Católica tem se aproximado gradativamente do culto. No ano de 2012, pela primeira vez, a diocese de Goya deslocou ordinário religioso para celebrar missa na Iglesia Nuestra Señora de Las Mercedes. Não se tratava exatamente de uma missa no Santuário, nem declaradamente dedicada ao *gaucho* santo, mas confirmava a intenção eclesiástica em participar ativamente da organização do trabalho religioso em torno do mito promissor. Contrariando suas qualidades de fora-da-lei, o discurso eclesiástico destaca suas virtudes heroicas e o seu sangue, inocente, derramado. Gil sai da condição de quase bandido à condição de injustiçado. Sem dúvida uma credencial mais digna para a ressignificação da

2 Cognome de César Octavio Müller Leiva (1907-1996).

3 O gaucho é um tipo humano mestiço das matrizes indígena, ibérica e africana, em geral ligado ao trabalho na pecuária, e cuja presença se espalha desde a região do rio de la Plata (especialmente nos Pampas) até a Patagônia, cortando Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Não encerra exatamente um arquétipo, mas um estereótipo, aos olhos dos grupos urbanos e mais lustrados, do mestiço pouco instruído e dado às tarefas pesadas, especialmente no campo. Historicamente também é associado, de forma pejorativa, a um comportamento de bravura e um senso de justiça alheio aos padrões normativos oficiais.

sua personalidade e para o ingresso no rol dos servos de Deus.

Além de Antônio Gil, a lista dos *gauchos* milagrosos da Argentina é grande: Juan Bautista Bairoletto (santuário em San Rafael), Juan Francisco Cubillos (Mendoza), Olegario Alvarez/Lega (Saladas), Andrés Bazán Frías (Tucumán), José Dolores Córdoba (San Juan), Curuzú Jheta e Antonio María (Concepción), Curuzú José (General Paz), Francisco José López, Turkiña/Miguel de Galarza/Guadaña/Chuña (Mburucuyá), Mariano Córdoba/Marianito (Tucumán), Juan de los Dios Campos (Santiago del Esteros), Julián Baquisay, *Gaucha* Altamirano, Finado Chiliento (Monteros). A estes, somam-se outros personagens sulamericanos de conduta social controvertida: Emilio Dubois (Valparaíso/Chile), Jararaca/José Leite Santana, Zé Leão e Baracho (nordeste do Brasil), *Corte Calé* ou *Malandra*, no culto a María Lionza, na Venezuela⁴.

Em contraponto, uma personagem marcante das devoções populares argentinas é Deolinda Correa, venerada como a Difunta Correa. Conta a tradição de sanjuanina que na primeira metade do século XIX sua vida sofrera um revés. Desamparada pela ausência do pai e do esposo, assediada pela sua beleza e exposta a todos os riscos de uma mulher solitária e com um filho menor, Deolinda decidiu atravessar a pé a zona desértica do Vallecito em busca de melhores condições de vida. O sol inclemente, a sede e o cansaço foram mais fortes. Seu corpo foi encontrado dias depois, mas o bebê esta-

va vivo, alimentado pelo leite que ainda jorrava do seu seio. Não tardaram os relatos de milagres atribuídos à defunta. Hoje, na árida paisagem do Vallecito, o Santuário Difunta Correa é especialmente repleto de coloridas miniaturas de casas e outras infinidades de ex-votos, vivificando o aspecto ocre da região. Ali e por todo país, pequenos santuários de beira de estrada relembram o martírio de Deolinda, com abundante oferta de garrafas de água para matar a sede da mãe heroica.

No nordeste do Brasil, merecem destaque ao menos cinco casos típicos de devoções espontâneas de caráter reparador: a Jararaca, a João Baracho, a Zé Leão, à Menina Sem Nome e à Finada Auta Rosa. Cultuados como santos, em cemitérios ou capelas, se estão distantes da possibilidade de canonização, já gozam perante a população de uma inquestionável autoridade quando o assunto é o poder de intervenções miraculosas.

Jararaca (José Leite de Santana) era cangaceiro do bando de Lampião e fez parte da tentativa de invasão da cidade de Mossoró (Rio Grande do Norte), em 13 de junho de 1927. A prosperidade econômica local da época atraiu o bando, que após sequestrar o coronel Antônio Gurgel, prática então comum, fez uma série de pedidos para poupar a invasão da cidade. Contudo, o prefeito Rodolfo Fernandes de Oliveira não aceitara a imposição e contando com soldados e com a parte da população que não partira em retirada, resolvera enfrentar o bando. Após horas de combate, a população en-

4 A Corte Calé ou Malandra é composta por Freddi José Saavedra/El Pavo Freddi, Ismael Sánchez/Ismaelito/El Plana, Elizabeth Castillo, Ratón Perez, La Chama Isabel, El Gran Jhonny, El Causa Antonio, El Chamon Ramon, El Loko Machera, Luis Sánchez/El Gran Luisito, Tomasito, El Negro Miguel/Miguelito, Pedro, Manuel Sánchez, El Chamo Gabriel, Pez Gordo, María Luisa Blandín, El Chamo William, el Negro Antonio, entre outros.

trincheirada resistiu ao ataque e viu o grupo de cangaceiros se retirar⁵. Dois, no entanto, foram abatidos: Colchete, que quedara morto, e Jararaca, que foi baleado com tiros nas costas e na perna. Uma das versões de sua morte conta que depois de cinco dias aprisionado, tendo inclusive concedido entrevista ao jornalista Lauro da Escóssia, para o jornal *O Mossoroense*⁶, Jararaca fora “justiçado” por um grupo de soldados – resignado, mas não rendido – pagando “com a própria vida os crimes praticados na sua caminhada sangrenta. Em seu túmulo, no cemitério de Mossoró, ardem velas na intenção de sua alma, que pela credence popular “obra milagres” (MAIA, 2004).

No mesmo estado do Rio Grande do Norte, nos idos da década de 1960, um bandido aterrorizava as noites da cidade da capital, Natal. Acusado de assassinar três taxistas, João Rodrigues Baracho foi preso algumas vezes, mas sempre conseguia fugir. Na sua última fuga da polícia a perseguição foi árdua. Pediu guarida a uma mulher, que além de negar esconderijo, também lhe negara um copo d’água. Baracho acabou alvejado por trinta tiros e morreu sedento. No seu túmulo, no Cemitério do Bom Pastor, entre ex-votos de vários tipos, encontram-se garrafas de água, para matar sua sede eterna.

A narrativa sobre Zé Leão, em Florânia, ainda no estado do Rio Grande do Norte, também apresenta muitas versões diferentes. Entre tantas, ouvi uma que dizia tratar-se de um forasteiro vindo da Paraíba, que acumulou riqueza na região à custa de roubo de gado

e apropriação de terras. Bem aparentado e sempre montado num belo cavalo branco, tinha a preferência das moças da cidade. Pelas rivalidades conquistadas, conta-se que foi emboscado nos arredores da vila por grandes proprietários da região, no dia 20 de janeiro de 1887: cortaram-lhe as pernas e lhe atiraram numa fogueira, da qual pulava para fora insistentemente, sendo novamente reconduzido, resistindo à morte até não mais poder. Um dos assassinos, arrependido, voltara dias depois e fincara uma cruz no local do martírio, logo atraindo a atenção da população, que começou a atribuir milagres ao finado Zé Leão. Tive a oportunidade de visitar a cruz e a capela que se erigiu depois, hoje caminhando para se tornar um parque religioso. Conversei com devotos que comprovaram que, passados mais de cento e vinte anos do martírio, a referência de José Leão segue firme no imaginário popular da cidade que ficou conhecida como “terra do mata e queima”.

Já o caso da Menina Sem Nome choca duplamente. Uma garota, com aproximadamente oito anos de idade, foi encontrada morta por um pescador na Praia do Pina, na cidade do Recife, estado de Pernambuco, em 22 de junho de 1970. Com marcas de estupro, o corpo a criança passou dias à espera do reclame dos parentes, já que o caso havia sido noticiado amplamente pela imprensa. Ninguém se apresentou e a menina foi sepultada como indigente, em cova comum. Como em muitos outros casos, conta-se que meses após o sepultamento o túmulo foi reaberto, para a realização de outro enterro, e o corpo da criança permanecia intacto. Hoje

5 Por este ato de resistência, Mossoró ostenta até hoje o título de “Cidade Invicta”, tendo muitos logradouros a lembrar o feito heroico.

6 *O Mossoroense*, no 844, ano XXVI, edição de 19 de junho de 1927.

a Menina Sem Nome é dona de um dos mais visitados túmulos do Cemitério de Santo Amaro, na capital pernambucana, distinta por sua ação milagreira perante setores da população.

Registre-se ainda o caso da Finada Auta Rosa, cujo túmulo ainda se assenta, de forma assustadora, fora dos muros do Cemitério São Gonçalo, na cidade de Amarante, estado do Piauí. Conta-se que Auta Rosa morreu em 1891, e pela sua condição de mulher pobre e negra (era uma ex-escrava), vítima de tuberculose, foi preterida pela população da época e acabou tendo um sepultamento indigno. Hoje seu túmulo é local de peregrinação e há um clamor crescente pelas obras miraculosas da “santa amarantina”.

Além desta seleta de casos na Argentina e no Brasil, há espalhados pelo Chile e Venezuela inúmeros outros exemplos de devoções que, pela espontaneidade popular, demonstram o poder de assimilação e auto-ajuste das demandas práticas e místicas locais.

O túmulo de Emilio Dubois, no Cemeterio Playa Ancha (Valparaíso, Chile) foi transformado numa *animita*⁷. É repleto de placas votivas, flores e *regalos*. Executado em 1907, o suposto imigrante francês Louis Amadeo Brihier Lacroix, foi acusado de ter assassinado quatro distintas personalidades da sociedade chilena,

entre 1905 e 1906. Todos prósperos empresários e estrangeiros. Instantes antes de ser fuzilado, disse aos presentes:

Se necesitaba de un hombre que respondiese de los crímenes que se cometieron y ese hombre he sido yo. Muero, pues, inocente por no haber cometido yo esos crímenes, sino porque esos crímenes se cometieron. Ejecutado.⁸

No imaginário popular Dubois encarnou uma espécie de *Robin Hood*, vez que os empresários mortos seriam agiotas, e os assassinatos representariam um ato de justiça social.

Sem o risco de cometer um exagero, pode-se dizer que a Venezuela é o berço de um exuberante e complexo sistema religioso, estruturado em torno da figura mitológica de María Lionza⁹. A partir dos arquétipos da feminilidade e da maternalidade, formam-se cortes, reflexos do hibridismo cultural e da rica fragmentação do imaginário místico venezuelano. Dentre os tantos reinos *marialionceros*¹⁰, destaca-se aqui a *Corte Calé* ou *Corte Malandra*, formada pelos espíritos de jovens cuja história de vida se conduziu para a contravenção, com mortes trágicas e violentas, em especial a partir da década de 1980: *malandros*, *vidaloka*, traficantes

7 Espécies de cenotáfios populares, obras da fé espontânea, em geral erigidas em vias públicas. São monumentos que rememoram as almas dos que se foram de forma trágica, num convite à caridade e à compaixão. São identificados na América do Sul por diferentes denominações: *animas/animitas* (Argentina e Chile), almas (Peru), capelinhas/cruzeiros de acontecido (Brasil). Em Portugal são conhecidas como *alminhas*.

8 Periodico El Mercurio, 27 de marzo de 1907.

9 La Reina *María Lionza* (também *María de la Onza*, *Lara*, *Guaichía*) é uma entidade feminina mística venezuelana, de composição indígena, africana e europeia. É representada como uma mulher branca, com uma coroa dourada na cabeça e, nas mãos, uma rosa e uma bandeira com a inscrição da sua missão: “Protectora de las aguas, Diosa de las cosechas”. Seu culto espalha-se por todo país, mas o santuário principal localiza-se nas Montanhas de Sorte, região de Chivacoa, estado de Yáracuy.

10 Corte Celestial (santos católicos), corte indígena venezuelana, corte negra, corte libertadora (heróis da luta contra a Coroa espanhola), corte dos Don Juan, corte médica, corte chamarrera, corte de las ánimas milagrosas (almas milagrosas), corte egípcia, corte das rainhas, corte dos encantos, corte bruxa, entre outras.

tes e justiceiros. Apesar do culto *marialioncero* ser descentralizado, o túmulo de Ismaelito (Ismael Sánchez), no Cementerio General del Sur (Caracas, Venezuela), é um dos seus mais importantes marcos para o contato com as práticas religiosas, em especial fora da Montaña Sorte (Chivacoa, Yaracuy), o Monumento Natural Cerro María Lionza. Parte da população se identifica e venera os jovens mortos como se santos fossem, realizando frequentes romarias ao local. A iconografia da *Corte Calé* espelha a estética das periferias latinoamericanas, e as novas divindades ostentam bonés, óculos escuros, roupas de grifes esportivas, motocicletas e pistolas na cintura, ocupando um espaço ativo no imaginário da jovem população das periferias venezuelanas, especialmente em Caracas.

2. A GÊNESE SOCIOANTROPOLÓGICA DOS SANTOS

Os casos comentados são exemplos pontuais de um fenômeno que, apenas limitando-se aos estudos que realizo em países da América do Sul, conta aproximadamente trezentos perfis cuja narrativa se assemelha na estrutura e guarda uma forma universal: as venerações *post-mortem* são mobilizações que funcionam como uma espécie de esforço póstumo e coletivo – conscientemente ou não – pela valorização de virtudes ou ressarcimento da honra perdida por alguém no grupo, na reparação social de uma circunstância trágica ensejada socialmente ou de um ato de violência simbólica, se não executado, ao menos permitido pelo próprio grupo (especialmente na morte de inocentes, como é o caso do Gauchito Gil ou da Menina Sem Nome). Funcionam como o desdobramento de um

rito piacular (DURKHEIM, 2000), e ao que tudo indica, expiam um pouco do sentimento de culpa da consciência coletiva, ao tempo em que restitui parte da honra violada. Aparentemente esta reparação surge porque a causa das mortes contrariou o ideal de coesão social. Não foram mortes punitivas, no sentido do direito repressivo, mas mortes arbitrárias, que deixam no ar uma incômoda noção de desequilíbrio moral, de baixa solidariedade, de anomia. Não é raro parte destes cultos serem atribuídos aos “santos anômicos”. Esta emergência indenizatória é, sem dúvida, uma elaborada forma de autorregulação social, um tipo de oferta que não se retribui (como nas práticas votivas muitas vezes ensejadas na devoção à nova divindade), mas se restitui – uma dádiva que advém de uma dívida.

Ao que tudo indica, assim como a punição deve ser proporcionalmente exemplar ao ato daquele que atenta contra a coesão do grupo (isso efetivamente não aconteceu em nenhum dos casos apresentados, todos impunes), aqueles que foram ameaçados ou violentamente afetados pelo corpo social devem ser recompensados, a qualquer tempo, a fim de se proteger a coesão do grupo. Esta forma espontânea de reparação manifesta aparentemente um reconhecimento (coletivo, talvez até inconsciente) da honra que brota do sentimento natural e de um senso gregário mais profundo e não necessariamente de uma ordem jurídico-institucional estabelecida.

Dessa forma, ao se tornar uma prática restitutiva, a veneração ao ente comum torna-se outra matriz de coesão social, fazendo crescer novas formas de solidariedade, em escalas diferenciadas: ao mesmo tempo em que é uma aderência, é uma forma de penitência, de ex-

purgação de culpa. Aquele que deixara de ser pessoa comum, tornara-se pessoa sagrada, ao ser alçado ao lugar de alma protetora, interventor miraculoso, funcionando como um tipo de pessoa moral, investido socialmente de uma autoridade normativa, mesmo que portador de uma missão que lhe foi dada à sua revelia. Uma moderna e licenciosa variação do que Émile Durkheim denominou “totemismo individual”:

Há assim, toda uma parte de nós mesmos que tendemos a projetar para fora de nós. Essa maneira de nos concebermos acha-se tão bem fundada em nossa natureza que não podemos escapar a ela, ainda que tentemos nos pensar sem recorrer a nenhum símbolo religioso. Nossa consciência moral é como um núcleo em torno do qual se formou a noção de alma; no entanto, quando ela nos fala, dá-nos a impressão de uma força exterior e superior a nós, que nos dita a lei e nos julga, mas que também nos ajuda e nos sustenta (Durkheim, 2000, p. 298-99).

E os nossos mártires são símbolos, com a mesma função moralizante dos santos regulares. Naturalmente, o que era conduta socialmente repreensível torna-se diminuto junto a virtudes reveladas na tragédia que pôs fim à vida do novo santo (a humilhação pública ou a execução sumária de Gil, Dubois, Baracho, Jarraca e Zé Leão). O que era sofrimento torna-se um sacrifício glorificado e, do mesmo modo que em Jesus Cristo, liberta e reaviva o próximo (resistir à doença, à fome e à sede, à morte inesperada: Difunta Correa, *la cantante* Gilda, Carlos Gardel, Rodrigo Bueno/*El Potro*, na Argentina). O que era rejeição e um ato de deliberado de discriminação, torna-se acolhimen-

to (a Finada Auta Rosa e a Menina Sem Nome, no Brasil). Por fim, o apelo que parece pecado no mundo dos homens, justifica-se pela empática conduta do interventor divino (os santos delinquentes da *Corte Calé*). Compreende-se, dessa forma, como se erguem cultos aparentemente paradoxais.

Com tanto em comum, o santoral apócrifo sulamericano aponta para direções muito próximas. Independente de funcionarem como venerações isoladas ou num sistema religioso mais complexo (*Corte Calé/Malandra* ou a *Corte de Ánimas*, no culto *marialioncero* da Venezuela), evoca-se ao semelhante, ao de dores solidárias. Justiceiros, espécies de *Robin Hood* modernos, tais entidades simbolizam a reorganização dos quadros de injustiça social e abuso de poder, em muitos casos calcados no ideal de redistribuição social, como nos demonstra Eric Hobsbawm, ao afirmar que “como fenômeno específico, o banditismo não pode existir fora de ordens socioeconômicas e políticas que possam ser assim desafiadas” (HOBSBAUM, 2010, p. 22).

Claramente este grupo de santidades é cultuado, principalmente, por aqueles que se identificam com as causas de seus descaminhos, ou pelos que querem delas fugir. Em alguns casos as pinturas do Gauchito Gil nas paredes de casas humildes na Argentina é um apelo protetivo contra assaltantes. Por outro lado, delinquentes têm um apreço especial pelo santo, em cujo mito se apoiam e vingam. Os jovens da *Corte Calé* podem até conceder proteção às ações delituosas de seus devotos, algo que, certamente, não caberia favor dos santos tradicionais, regulares.

O que temos, enfim, é conformação quase que espontânea de um instituto moral

que se torna um fato social total ao ser assimilado institucionalmente. Talvez este modelo cíclico calcado na personalização fosse improvável algumas décadas atrás: o ordinário religioso católico historicamente pensou o *sagrado* como uma categoria vertical, de movimento ortodoxo e descendente, o que do ponto de vista institucional, sempre manteve o *locus sacrum* necessariamente dentro de limites muito bem definidos. Só que a categoria empírica do *sagrado* também se manifesta em espaços ditos profanos, sacralizados conforme a funcionalidade do crente. Cada santuário espontaneamente erigido é a prova viva desta autonomia. Verifica-se, assim, a produção de um instituto moral que reorganiza e equilibra o poder físico e simbólico do grupo.

Esta interpretação popular do catolicismo constrói novas formas de culto. Um culto que é obra do agir individual, impulsionado por pessoas ordinárias, com efeito de *peças morais*, é algo que subverte a própria ortodoxia, sem necessariamente negá-la. É obra do anônimo, deste crente que construiu sua crença quase sozinho, é fruto não só dos laços de família e da tradição, mas do próprio caráter, em certa medida instintivo, de preservação da coesão social. E isso não implica necessariamente num afastamento irreversível da ortodoxia – nem tanto por conta do crente, mas da própria ortodoxia.

Especialmente quando alguém tem um pecado e o poder coletivo (institucionalizado ou não) o julga e, principalmente, o condena arbitrariamente, este coletivo passa a ter o mesmo pecado, e é através da redenção *no* coletivo que se expia, que o sistema de forças pode se reequilibrar.

CONCLUSÃO

Principalmente no século XX, foi abundante a veneração dos ditos “santos populares”, por todo o continente sulamericano. Percebidos em vários países, os sinônimos são variados: “santos não-canônicos”, “santos irregulares”, “santos profanos”, “personalidades mana”, “carismáticos”, “santidades”. Com base na percepção e validação fenomênica destas entidades, apresentei, em um estudo anterior (BONFIM, 2007), uma possibilidade metodológica para a definição de tipologias devocionais, dentro da escala de um *índice canônico* de referência católica. Este *índice* considerou a efetividade de quatro grandes tipos ideais do *outro* votivo, segundo seu posicionamento devocional: 1) o tipo canônico (constituído por figuras dogmaticamente reconhecidas pela Santa Sé – os “santos regulares”); 2) o tipo transcanônico (constituído por devoções que estabelecem uma correspondência direta entre dois cânones religiosos, a exemplo da relação sincrética entre o Catolicismo e os cultos de matriz africana ou ameríndia); 3) o tipo protocanônico (que situa as venerações com canonização já reivindicada ou em vias de reivindicação na Santa Sé); e 4) o tipo não-canônico propriamente dito (que define as venerações a entes instados como extraordinários estritamente pela admiração popular, cuja trajetória de vida não é necessariamente vinculada ao campo religioso, mas pode vir a ser).

A partir da projeção arquetípica e de uma eficácia simbólica em torno das práticas votivas deste último tipo, histórias de vida tortuosas ou virtuosas tornam-se uma importante matriz de regulação social. Talvez seja este vi-

goroso apelo popular – antes social do que estritamente religioso – que pode garantir a renovação das práticas e, conseqüentemente, das relações religiosas em torno do Catolicismo que, especialmente nos últimos anos, incorpora de forma gradativa elementos da devoção popular, garantindo, ao menos neste setor específico, sua conservação institucional. Dentro daquilo que Mircea Eliade (2001, p. 85) titulou como “realidades sagradas”, a construção do extraordinário se dá plenamente a partir da experiência hodierna, ordinária, que pela sua relevante função reguladora, se projeta assim para a eternidade.

Trabalho recebido em 15/04/2014

Aprovado para publicação em 20/06/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Ex-votos ou Premesas, Milagres e Novos santuários, in Folclore nacional*, Vol. III, Ritos, Sabeça, Linguagem, Artes e Técnicas, pp. 17-29. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967. il. 430p.
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Paulo: Metodista, 2004.
- BONFIM, Luís Américo Silva. *O signo votivo católico no nordeste oriental do Brasil: Mapeamento e atualidade*. Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2000. 768p.
- _____. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2001. 496p.
- COLUCCIO, Félix. *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1994. 206p.
- COLOMBRES, Adolfo. *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1984.
- DELGADO, Edmundo Jorge; MERCADO, Ramón; RODRÍGUEZ, Olga. *Devociones, ‘santos’ y creencias: cultos populares en la Argentina, in Todo es Historia*. N. 440, marzo 2004. Buenos Aires, 2004.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 609p.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191p.
- HOBBSAWM, Eric. *Bandidos*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOYOS, María de; MIGALE, Laura. *Almas milagrosas, santos populares y otras devociones*. Buenos Aires: NAYA, 2000.
- MAIA, Geraldo. *O cangaceiro Jararaca. O Mossoroense*, Mossoró, 06 jun. 2004. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/omossoroense/060604/nhistoria.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

MELO, Veríssimo de. *Nossa Senhora dos Impossíveis – A maior devoção popular do Rio Grande do Norte e Ex-votos da Capela de Zé Leão, in Separata do Arquivo do Instituto de Antropologia da Universidade do Rio Grande do Norte*. Vol. I. Natal, 1964.

PLATH, Oreste. *L'Animita: Hagiografía folclórica*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2012. 366p.

SAIDON, Gabriela. *Santos ruterros: de la Difunta Correa al Gauchito Gil*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2011. 208p.

SKARTVEIT, Hanna. *Ángeles populares: la formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo*. Buenos Aires: Antropofagia, 2009. 160p.

COLABORADORES

COLABORARAM NESTE NÚMERO

PARECERISTAS

Alfio Brandenburg
Carlos Leandro Esteves
Carlos Guilherme Octaviano do Valle
Célia Nunes
Cimone Rozeno
Cíntia Beatriz Muller
Cristiano Wellington Noberto Ramalho
Delma Pessanha Neves
Marcelo Ernandez Macedo
Maria Cristina Alves Maneschy
Marilda Aparecida de Menezes
Mércia Rejane Rangel Batista
Luis Henrique Cunha
Renata Polielo
Pedro Leal
Cristiano Wellington Noberto Ramalho
Delma Pessanha Neves
Regina Aparecida Leite de Camargo
Valmir Stropassolas

COLABORAÇÃO TÉCNICA

Lemuel Dourado Guerra Sobrinho
Luis Henrique Cunha
(Revisão do Inglês e do Francês)

Roberto de Sousa Miranda
(Revisão Linguística e Normatização)

NORMAS PARA O ENVIO DE TRABALHOS

1. A revista *Raízes* aceita trabalhos originais, ou inéditos em língua portuguesa ou espanhol, sob a forma de artigo técnico-científicos, ensaios teóricos, resenhas ou avaliações de resultados de pesquisa cuja abordagem assista ao seu interesse temático editorial.
2. O envio de trabalhos para publicação pressupõe o interesse de publicá-lo em *Raízes*, comprometendo-se seu (s) autor (es) a manter a com Raíão oferecer zes a exclusividade do oferecimento para a publicação pelo prazo mínimo de 6 meses, período em que o (s) mesmo (s) se compromete (m) a não oferece-lo a outro periódico ou coletânea.
3. A Secretaria acusará o recebimento do trabalho, bem como informará o número de *Raízes* em que foi programada sua possível inclusão e a data prevista para o lançamento do número.
4. Os trabalhos serão submetidos anonimamente a membros do Conselho Científico ou a pareceristas *ad hoc*.
5. Eventuais sugestões de de modificação da parte dos pareceristas da editoria, bem como os comentários dos pareceristas serão remetidos, também de forma anônima e confidencial, aos autores.
6. A publicação dos trabalhos está condicionada a obtenção de pelo menos dois pareceres favoráveis.
7. Os autores poderão informar-se do estágio de avaliação e processamento de seus trabalhos a qualquer momento da preparação da edição.
8. A secretaria comunicará aos autores a decisão final sobre a aprovação ou não dos trabalhos.
9. Os trabalhos deverão ser enviados em 3 (três) cópias impressas e em meio digital (diquete ou arquivo vinculado a e-mail), utilizando-se o editor de texto Word para Windows, e poderão ser enviados a qualquer momento. Pede-se o uso de uma única fonte e um único tamanho de fonte, em todo o texto, salvo alterações automáticas do próprio editor de texto.
10. Pede-se que os textos sejam enviados em páginas numeradas, marginadas (justificadas) em ambos os lados, em espaço duplo, e digitados em fonte e tamanho uniformes em todo o texto (sugestão: Times New Roman 12), salvo títulos, tabelas ou outros casos justificados.
11. Os seguintes itens devem ser observados na realização dos textos:
 - . Aspas simples para palavras com emprego não convencional;
 - . As citações de outros textos deverão vir visivelmente destacadas através de recuo à direita (sugestão: 12 espaços);
 - . Citações inferiores a uma linha poderão vir incorporadas ao texto, entre aspas duplas;
 - . Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações;
 - Bold para termos a destacar - deve ser usado com parcimônia;
 - . As referências bibliográficas, quando incluídas no texto, deverão vir em caixa baixa, isto é, apenas a primeira letra maiúscula;
 - . As notas devem ser sempre de pé-de-página, numeradas sequencialmente, e nelas poderão ser incluídas informações adicionais não incluídas na bibliografia;
12. As referências bibliográficas ou Bibliografia deverão vir em conjunto ao final, obedecendo ao seguinte critério:
 - . LIVRO: Nome do autor. Título do livro. Local de publicação: Editora, ano de publicação, número (s) de página (s); nas citações deve constar o número de páginas citadas.
 - . ARTIGO: Nome do autor, título do artigo (itálico). In Nome do periódico, volume Número do periódico. Local, Data de publicação, número de páginas.
 - . ARTIGO EM OBRA COLETIVA: Nome do autor. Título do artigo (itálico). In Nome (s) do (s) organizador (es) (Orgs). Nome da obra coletiva. Local: Data de publicação número de páginas.
13. Preferencialmente os trabalhos não deverão ultrapassar 20 laudas, incluindo resumo, abstract e bibliografia.
14. Cada artigo técnico-científico ou ensaio teórico deverá se fazer acompanhar, necessariamente:
 - a) do respectivo resumo (em português) contendo entre 80 e 100 palavras, e 3 (três) palavras-chave indicativas do conteúdo do trabalho;
 - b) do título traduzido para o inglês, do abstract (resumo em inglês) e 3 *Keywords* (palavras-chave em inglês), As palavras-chave e as *Keywords* deverão ser, se possível, substantivos simples, evitando-se palavras compostas ou expressões com vários termos. Evitar os termos já explicitados no próprio título;
 - c) dos dados sobre o autor (última titulação, vínculo institucional com função / cargo, e-mail para divulgação), acompanhado de endereço para correspondência, telefone / fax, e demais informações para uso administrativo de *Raízes*.
15. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres de membros do Conselho Científico e de consultores ad hoc. Eventuais sugestões de modificação dos trabalhos por parte dos pareceristas ou da Editoria serão encaminhadas e efetuadas em comum acordo com o autor, salvo correções linguísticas menores.
16. A Secretaria e editoria de *Raízes* estão à disposição para qualquer informação adicional, inclusive consultas de autores sobre o interesse da revista em trabalhos específicos, bastando para isso que seja enviada uma cópia, ou mesmo um esboço desenvolvido do trabalho em questão.
17. Aos autores serão enviados 3 (três) exemplares do número da revista que publicar seus trabalhos.
18. O envio de trabalhos para publicação por *Raízes* implica na cessão dos direitos autorais a *Raízes*, que se reserva o direito de re-edição dos números inteiros ou de trabalhos isolados, em qualquer forma, porém com a sua marca editorial.