

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CULTURA E SOCIEDADE

ALIPIO FELIPE MONTEIRO DOS SANTOS

**Memórias e Etnogênese das comunidades quilombolas do território do
Caruma, Pinheiro, Maranhão**

São Luís

2021

ALIPIO FELIPE MONTEIRO DOS SANTOS

**Memórias e Etnogênese das comunidades quilombolas do território do
Caruma, Pinheiro, Maranhão**

Dissertação apresentada à Linha de Pesquisa 2 -
Cultura, Educação e Tecnologia, do Programa de Pós-
Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade,
para obtenção do título de Mestre em Cultura e
Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira
Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Caroline Amorim
Oliveira

São Luís

2021

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

MONTEIRO DOS SANTOS, Alipio Felipe.

Memórias e Etnogênese das comunidades quilombolas do território do Caruma, Pinheiro, Maranhão / Alipio Felipe MONTEIRO DOS SANTOS. - 2021.

196 f.

Coorientador(a): Ana Caroline Amorim OLIVEIRA.

Orientador(a): Arkley Marques BANDEIRA.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

1. Caruma. 2. Etnogênese. 3. Memórias. 4. Pinheiro-MA. 5. Quilombos. I. BANDEIRA, Arkley Marques. II. OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. III. Título.

ALIPIO FELIPE MONTEIRO DOS SANTOS

**Memórias e Etnogênese das comunidades quilombolas do território do
Caruma, Pinheiro, Maranhão**

Dissertação apresentada à Linha de Pesquisa 2 -
Cultura, Educação e Tecnologia, do Programa de Pós-
Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade,
para obtenção do título de Mestre em Cultura e
Sociedade.

Data de aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira (Orientador)
Doutor em Arqueologia
Universidade Federal do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Ana Caroline Amorim Oliveira (Coorientadora)
Doutora em Antropologia
Universidade de São Paulo

Prof^ª. Dr^ª. Conceição de Maria Belfort de Carvalho (Membro Interno)
Doutora em Linguística e Língua Portuguesa
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Marcelo Fagundes (Membro Externo)
Doutor em Arqueologia
Universidade de São Paulo

A minha família, namorada e amigos. Foi minha paixão pela interdisciplinaridade que moveu este trabalho. Dedico, também, aos que se deslocam do conforto de sua área de formação para produzir entre fronteiras.

Agradecimentos

Agradeço a todos os moradores do Território Caruma, moradores do povoado Caruma, dos quilombos Pacoã, Sudário, Pirinã e Proteção, por fazerem este trabalho ser possível, apoiarem a ideia e contar-me suas memórias. Em especial, agradeço ao Cural, Maria da Graça, Benedito Palavra, ao filho de Cural, Júnior, ao sobrinho de Cural e meu amigo de universidade, Bill, por serem as pessoas que sempre me receberam, inclusive nos momentos em que não tinha marcado visita, pois me deram água, comida e muita conversa calorosa. Vocês terão meu eterno abraço.

Agradeço aos professores do PGCult e coordenação, pelas discussões que levaram ao aprimoramento de minha pesquisa. Dentre os professores, meu orientador Arkley Bandeira e coorientadora Caroline Oliveira merecem meus singulares reconhecimentos pelos conselhos e caminhos apontados. Ainda, pela amizade, apoio e sugestões do Professor Sávio Rodrigues, tanto na vida, como na academia. Por fim, expresse minhas profundas gratidões aos Professores Tadeu Teixeira, Camila Sampaio e Conceição Almeida, pelos aprendizados no campo, reconhecendo que este trabalho não seria possível sem o material que produzimos em campo e fora dele.

Sou grato a minha família, pai, mãe e irmãos que me apoiaram durante este estudo e enquanto estive morando em São Luís, seja afetivamente ou economicamente. Bem como sou grato também à família de minha namorada, em especial sua mãe e pai, que também me socorreram nos momentos mais difíceis. Não posso esquecer de Débora Caran, minha namorada e amiga que me acompanha desde a graduação, que me acalentou os choros, que me incentivou a usar óculos. Agradeço por tudo. Você está em cada parte desta escrita.

Bem-queridos são meus amigos, tanto os do Pará como do Maranhão. Rodrigo, Érika, Gérson, Marvin, André, Everton, Renato, Gédson e tantos outros amigos de longos tempos. No Maranhão, amigos de turma e estudo, como Rosiane, Vidinha, Verissa, Suellen, Dannielle, Susanne, Imaíra, Maria, Samary, Dani, Sarah, Odilene, enfim, essa turminha que aprontava nos cafés, bandejões, fofocas nas noites do Reviver e pela Bahia. Ainda, lembro dos pinheirenses Otávio, Lisiane, Danilo, Roberto, Flávia, Elayne, Lauci, Julyana, Ítalo e tantos outros que estão na amizade desde a graduação, desde a casa dos estudantes. Vocês, meus amigos, fizeram parte do meu gosto pelos estudos e pela vida.

Ao Adilson Borges pela produção dos mapas, obrigado!

Ao Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política, da UFMA, pelas discussões que me fizeram apaixonar pelas teorias antropológicas e por uma pesquisa de campo mais experiencial.

Ao PROCAD e à CAPES pela oportunidade de estudar a relação entre memória e sociedade mais a fundo em disciplinas especiais na UESB, Bahia.

Para aqueles que dividiram a casa comigo em São Luís: Caputo, Dan, Júnior e Flávio. Assim como à Guta, Pedro, Hatus, Ériko e Letícia; vocês fazem parte deste trabalho também.

Por fim, sou grato à vida, pelo prazer de saborear a felicidade que é o momento em que se usufrui com aqueles que amamos, ou com o espírito da natureza. Mesmo nos mais dolorosos desesperos existenciais, são em tempos assim que você aprende a viver de novo, a se entregar de novo e a amar de novo. Há uma paz dentro de todos nós.

“Ora, o problema da ciência não é um problema de geografia. O problema é das relações [...] O quilombo, ele expressa um conjunto de relações. Ele não é uma realidade social congelada. Então o quilombo é onde estão os que estão produzindo e vivendo essa relação, autodefinindo-se como tal [...]”.

(Alfredo Wagner Berno de Almeida)

“[...] E o que nos toca fazer durante a vida? Tentar lembrar aquilo que sempre soubemos. [...] Por isso, quando nossa vida permite que nossa alma retome o contato com essas ideias, ela exulta, porque essa é a praia dela, é isso que lhe é familiar. Então, nossa vida é boa porque a nossa alma sorri”.

(Clóvis de Barros Filho)

RESUMO

Situada na microrregião da Baixada Maranhense, Pinheiro apresenta um elevado número de comunidades auto identificadas quilombolas. A investigação incide sobre a antiga Fazenda e Engenho Caruma, agora território Caruma, especificamente no povoado Caruma e em suas relações com os quilombos vizinhos: Pirinã, Pacoã, Proteção e Sudário, objetivando registrar seus suportes de memória e identidades emergentes do povoado Caruma e das quatro comunidades citadas, por meio do método histórico, especificamente da micro-história, e da etnografia, aqui entendido como um método-teórico duplo. A pesquisa está pautada na crítica de uma antropologia pós-moderna, na qual experiencio e descrevo por meio de estudos de campo que estão envolvendo observações, vivências, mapeamentos dos lugares de memória e entrevistas. Pretendendo compreender qual o papel das memórias, com foco na memória coletiva, na eclosão da atual etnogênese do povoado Caruma e a relação, diante de uma possível vinculação paternalista, com os Guterres, antiga família proprietária da fazenda e engenho, abarcando as relações nas fronteiras identitárias e memoriais com os demais quilombolas e com agentes externos que ameaçam a posse de seus territórios. Como resultado, destaca-se que não somente o paternalismo possui relação central com a identidade quilombola no povoado Caruma e nos outros quilombos vizinhos, mas também as relações aqui chamadas de *memórico-afetivas*, experienciadas somente pelo povoado Caruma, levando à autodefinição de *Terras de Herdeiros*; ainda, a etnogênese é o próprio e principal recurso operacional contextual acionado para a defesa da terra, para a manutenção da vida e de direitos básicos dessas comunidades e, não obstante, prova-se que Pinheiro possui uma história escravista que precisa ser mais pesquisada em prol do desvelamento epistêmico das narrativas oficiais e dominantes que silenciam essa memória negra, bem como em relação aos indígenas que habitavam esse lugar. Reforço, portanto, que tais memórias e grupos nunca deixaram de existir, e que quando friccionadas pelas urgências do presente, recontam a si mesmas, e revigoram.

Palavras-chave: Quilombos. Etnogênese. Memórias. Caruma. Pinheiro-MA.

ABSTRACT

Located in the microregion of Baixada Maranhense, Pinheiro has a high number of self-identified quilombolas communities. Our investigation focuses on the Caruma Farm and Mill, in Caruma village and in its relations with neighboring quilombos: Pirinã, Pacoã, Proteção and Sudário, aiming to record their memory supports and emerging identities of Caruma village and the four communities mentioned, through the historical method, specifically micro-history, and ethnography, here understood as a double theoretical method. The research are based on the critique of a postmodern anthropology, in which i experience and describe through field studies that are involving observations, experiences, mapping of memory places and interviews. Intending to understand the role of memories, focusing on collective memory, in the outbreak of the current ethnogenesis of the Village Caruma, and the relationship, in the face of a possible paternalistic connection, with the Guterres, former family owner of the farm and mill, encompassing relations at identity and memorial borders with other quilombolas and with external agents who threaten the possession of their territories. As a result, it is noteworthy that not only does paternalism have a central relationship with the quilombola identity in the Caruma village and other neighboring quilombos, but also the relationships here called *memo-affective*, wich are experienced only by the Caruma village, leading to the self-definition of *Lands of Heirs*; still, ethnogenesis is the main and contextual operational resource used for the defense of land, for the maintenance of life and basic rights of these communities and, nevertheless, it is proved that Pinheiro has a slave history that needs to be further researched in favor of the epistemic unveiling of official and dominant narratives that silence this black memory, as well as in relation to the indigenous people who inhabited this place. I reinforce, therefore, that such memories and groups never ceased to exist, and that when rubbed by the urgencies of the present, they recount themselves, and invigorate.

Keywords: Quilombos. Ethnogenesis. Memories. Caruma. Pinheiro-MA.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa dos Biomas da Amazônia Maranhense: Amazônia e Cerrado.....	36
Figura 02: Territórios da Cidadania do Estado do Maranhão	37
Figura 03: Estrada principal para entrada e saída do povoado Caruma	81
Figura 04: Principal açude do povoado.....	82
Figura 05: Lazer no açude.....	82
Figura 06: Residência de Seu Cural e Raimunda Cural, no Caruma	83
Figura 07: Casa mais antiga – Vila Joaquina	91
Figura 08: Interior da casa antiga	92
Figuras 09 e 10: Ruína de uma fornalha; Ruína de moedor de cana	94
Figuras 11 e 12: Ruína de forno; Ruína de engenho	95
Figura 13: Peça de moenda	96
Figura 14: Sumidouro.....	100
Figura 15: Sumidouro (2)	100
Figura 16: Grupo de pesquisa fotografando louças nas proximidades do Sumidouro	101
Figura 17: Restos de uma casa antiga ao lado do Sumidouro.....	103
Figura 18: Restos de uma casa antiga ao lado do Sumidouro 02.....	103
Figuras 19: Louças variadas encontradas próximo ao sumidouro e casa antiga	104
Figura 20: Primeira reunião no povoado Caruma etnografada, em 2018	109
Figura 21: Terreno da antiga Fazenda Caruma.....	110
Figura 22: Benedito Ferreira nos guiando na mata à procura dos poços antigos	116
Figura 23: Vista da entrada do quilombo Sudário.....	118
Figura 24: Estélia Ribeiro, faleceu em 2013, com 106 anos de idade	119
Figura 25: Casa antiga da comunidade onde ocorria a Pajelança.....	120
Figura 26: Compradora em ameaça direta aos moradores de Sudário	121
Figura 27: Moradores protestando em direção à invasora	121
Figura 28: Conversando com Edilson e sua família, no Pacoã.....	123
Figura 29: Terezinha de Jesus Guterres, 86 anos, parteira e mãe de santo.....	128
Figura 30: Visão de Proteção, com a equipe de pesquisa ao fundo	129
Figura 31: Família Sá à sombra de uma mangueira	132
Figura 32: Entrevistando Dodô e Nhazinha.....	137
Figura 33: Edilson falando na reunião	145
Figura 34: Lendo o histórico e a ata de autodefinição.....	145
Figura 35: Moradores assinando ata de autodefinição.....	145

Figura 36: Cural assinando ata de autodefinição.....	145
Figura 37: Cural segurando o Histórico do quilombo Caruma.....	146

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Comunidades Remanescentes de Quilombos (crqs) certificadas em Pinheiro/MA	44
Quadro 2: Critérios de inclusão e exclusão.....	78

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PPGCult	Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
CRQS	Comunidades Remanescentes de Quilombos
PCT	Povos e Comunidades Tradicionais
FCP	Fundação Cultural Palmares
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
1.1	Do comércio escravo transatlântico e interprovincial aos quilombos: introdução aos aspectos conceituais históricos e antropológicos.....	25
1.2	Tráfico escravista no Maranhão Colonial	32
2	OS QUILOMBOLAS DA BAIXADA MARANHENSE: relações afroindígenas na Amazônia legal maranhense	35
2.1	Quilombos de Pinheiro - MA: uma história desmemoriada dos “vadios” e “facínoras”.....	43
2.2	Das formas de dominação sobre os libertos em Pinheiro e suas marcas deixadas na memória e identidade: paternalismo e sistema de aforamento.....	51
3	O MÉTODO-TEÓRICO DUPLO: a micro-história e a etnografia para narrar o território Caruma	57
3.1	Aspectos Metodológicos: um diálogo útil entre a Micro-História e a Antropologia Pós-Moderna.....	59
3.1.1	Apresentando a Micro-História.....	59
3.1.2	Apresentando a Antropologia Pós-Moderna e sua crítica etnográfica.....	63
3.1.3	O Caruma entre a História e a Antropologia: na oralidade e na etnografia.....	67
3.2	Metodologia: aspectos técnicos.....	75
3.2.1	Tipo de Pesquisa.....	75
3.2.2	Participantes da Pesquisa.....	77
3.2.3	CrITÉrios de inclusão e exclusão dos participantes.....	78
3.2.4	Procedimento e Instrumentos de coleta de dados.....	78
3.2.5	Procedimentos de análise dos dados.....	80
4	O CARUMA E SEUS LUGARES DE MEMÓRIA: relações entre Lugar, Memória e Identidade	81
4.1	O conceito de Memória e Identidade: referencial teórico.....	84
4.2	Os lugares de Memória no território do Caruma	91
5	MEMÓRIAS DOS QUILOMBOS DO TERRITÓRIO CARUMA E A ETNOGÊNESE DO POVOADO CARUMA	108
5.1	O Povoado Caruma: <i>Terras de Herdeiro</i> , memória de afeto.....	109
5.2	Quilombo Sudário	118
5.3	Quilombo Pacoã	122
5.4	Quilombo Proteção	129
5.5	Quilombo Pirinã	132

5.6 As relações entre as Memórias e a Etnogênese quilombola no povoado Caruma.....	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS	156
APÊNDICES.....	169
ANEXOS	187

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa apresentar uma investigação que vem sendo desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, cujo objetivo foca nas comunidades quilombolas do território do Caruma, no município de Pinheiro, Estado do Maranhão.

Situado na microrregião da Baixada Maranhense, mesorregião Norte Maranhense, Pinheiro possui uma população estimada em 83.777 habitantes, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020). No plano da situação geográfica e econômica do Maranhão, o município é considerado um polo comercial dentre os dezenove existentes na Baixada (MARANHÃO, 2015a), porém, mantém um índice de desenvolvimento humano (IDH) considerado baixo, de 0.637 (IBGE, 2010).

O município de Pinheiro contabiliza mais de 35 (trinta e cinco) comunidades auto identificadas como quilombolas. Sua formação social, territorial e histórica tem relações com a expansão dos latifúndios da parte ocidental do Estado, sobretudo dos municípios mais antigos das regiões da Baixada Maranhense e Reentrâncias Maranhenses¹.

A grande quantidade de quilombolas na região, associada à sua diversidade cultural, étnica e religiosa – no sentido de apresentar complexa e significativa heterogeneidade identitária contemporânea, a ser compreendida por meio de uma abordagem interdisciplinar e multidisciplinar – ensejou a necessidade de se investigar a história de formação originária, enfatizando seus modos de representação e práticas diante de si e dos outros.

A escravidão faz parte da história do município de Pinheiro, como Josias Abreu nos relata:

Um fidalgo de Alcântara, cidade próspera a esse tempo, com grande colônia portuguesa, de nome Inácio Pinheiro, possuidor de avultados haveres, propôs-se a fundar colônias a fim de fazer jus a novos latifúndios. Muito gordo, viajavam por terra, em rede, trazida pelos seus muitos escravos, chegando assim a esta localidade, então habitada por uma tribo de índios mansos e trabalhadores, mas sem nenhuma organização. [...]. Aqui chegando, Inácio Pinheiro tomou posse da terra em seu nome, dando como colonos os próprios índios que a habitavam, batizando-a como o nome de Pinheiro, em sua honra (ABREU, 2006, p. 25).

É perceptível que o modelo escravista está na gênese do município, visto que o latifundiário e capitão-mor, Inácio José Pinheiro, trouxe consigo a mão de obra escravizada

¹ A quantidade de comunidades remanescentes de quilombos que estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), em Pinheiro, encontram-se no “Quadro 01: Comunidades Remanescentes de Quilombos (crqs) certificadas em Pinheiro/MA”, presente no capítulo 02.

para o trabalho nas lavouras de suas fazendas, iniciando, também, a colonização da região, tomando a terra dos grupos indígenas que a ocupavam.

A partir destes primeiros movimentos de fixação colona nos baixões do Pericumã², surgiram lavouras, engenhos e fazendas que se utilizavam da mão de obra escrava na produção agropastoril. Graça Leite comenta em sua obra “Bem-te-vi bem te conto” (LEITE, 2007), que circulavam em Pinheiro os rumores das crueldades de alguns senhores da época que açoitavam demasiadamente os seus escravos e exigiam deles total subserviência. É neste contexto histórico que diversas comunidades se formaram nos arredores da cidade, nas matas longínquas dos centros mais habitados (ABREU, 2006).

Diante deste preâmbulo, minha investigação centra nos quilombos/quilombolas, anteriormente classificados como “calhambolas” ou “facínoras” pela literatura oficial (VIVEIROS, 2007; 2014), os negros livres e pobres espalhados pelo interior da província maranhense (FARIA, 2012), especificamente, na região da antiga fazenda e engenho Caruma.

Caruma foi uma fazenda e engenho pertencente à família Guterres (ABREU, 2006; LEITE, 2007; VIVEIROS, 2007; 2014), cujo sobrenome alocou uma família de prestígio social, com poder econômico, político e militar em Pinheiro durante a segunda metade do século XIX. O Caruma possuía um suntuoso casarão de madeira onde habitavam a família Guterres, bem como uma imensidão de hectares com plantações de cana, criação de bovinos, engenho de cana-de-açúcar movido à boi e açudes. Ademais, a família possuía escravos (de acordo com a memória dos quilombolas) e empregava trabalhadores livres, como indica a literatura que analisarei, os quais habitavam na terra pertencente à família, formando um complexo intercomunitário com diversas relações com os Guterres.

A família Guterres (naquela época) engendrou um sistema de dominação simbólica e econômica que merece uma análise sistemática. Localizada na zona rural do município de Pinheiro, ela é acessada pela rodovia MA - 006, sentido de Mirinzal, Central, Guimarães, Cururupu e outros municípios, distante cerca de quarenta e cinco minutos de automóvel do centro do município, com mais cinco minutos por uma estrada vicinal, que desvia da rodovia. O território de 1.800 hectares é formado por quatro comunidades oficialmente reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como comunidades remanescentes de quilombo, sendo elas: Pirinã, Pacoã, Proteção e Sudário; e um povoado que herdou o nome da fazenda, denominado Caruma.

² Referência ao Rio Pericumã que banha Pinheiro e mais doze municípios. Muitos escravos fugidos e libertos à procura de uma vida melhor e terras férteis chegaram à Pinheiro através do rio e fundaram suas primeiras residências próximo às suas margens, iniciando povoados que agora são comunidades remanescentes de quilombo.

Em trabalho monográfico³ (SANTOS, 2018), observei a presença de uma memória paternalista que produz sentimentos de gratidão em muitas famílias descendentes de escravos em relação aos Guterres, dificultando a assunção de um *ethos* quilombola, especialmente no caso do povoado Caruma, que existe no local onde funcionava o engenho, e que hoje se encontra em processo de assentimento quilombola; porém, vive um conflito simbólico entre manter e respeitar a memória paternal dos Guterres ou urdir a memória escravista e de um passado de dominação, para construir a etnogênese (ARRUTI, 1997, 2006) de seu modo de vida quilombola.

Na maioria dos quilombos de Pinheiro, o paternalismo surgiu como o mais propício modo de dominação cultural, social e econômico aliado ao sistema de aforamento, sendo mecanismos que colaboraram com esse apagamento histórico e social dos quilombos na região ao mesmo tempo em que produziram dependência dessas populações com as famílias colonas já em estado de falência (CARNEIRO DA CUNHA, 1986; VIVEIROS, 2014).

Em resumo, o povoado Caruma é inicialmente compreendido na condição de pautar suas relações passado-presente com os Guterres por um sistema de dominação paternalista e de aforamento que garantem o uso do território desde tempos passados, e que se contrapõe a uma história recente associada aos vizinhos e quilombolas que vivem no território, envolvendo agentes externos provocadores (invasores e grileiros) de conflitos pelo uso da terra. É necessário esclarecer que essa interpretação é oriunda de amadurecimento de contatos e vivências na comunidade, mas até então construída sob um instrumental teórico da História, especificamente da dita “História vista de baixo” e também da micro-história⁴.

O interesse em investigar o território Caruma surge após duas visitas ao território. O primeiro contato se deu nos últimos meses de 2015, no âmbito do subprojeto de pesquisa “Quilombos Contemporâneos, Aspectos Conceituais, Políticos e Sociais”⁵, que objetivava

³ Intitulado “Memória, Identidade e Territorialidade da Comunidade Quilombola Santana dos Pretos, Pinheiro-MA” (2018), orientado pelo professor Dr. Sávio José Dias Rodrigues, que tratou de compreender como a comunidade quilombola mais ativa politicamente do município estudado se relaciona com sua história, sua definição própria e seu território comum, entretecendo três conceitos de maneira interdisciplinar, aliados à pesquisa de campo na comunidade e revisões em bibliografias e literaturas produzidas pela *alta* sociedade pinheirense, e em algumas documentações que tratam dos aspectos históricos e sociais dos quilombos da região da Baixada Maranhense. Durante a pesquisa e escrita para a monografia, discutiu-se, sem muito aprofundamento, a questão do território Caruma, das comunidades quilombolas e do povoado em si a partir da problematização da identidade e memória coletiva, por um viés histórico.

⁴ Publicou-se artigo sobre o povoado/comunidade Caruma amparado nessa hipótese histórica, com a pesquisa ainda em andamento, sem a influência antropológica e resultados da etnografia. Confere-se no seguinte domínio: <http://www.desenredos.com.br/desenredos21_18.html>.

⁵ Participei como bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (UFMA/CAPES) durante os anos de 2015/2016, no projeto coordenado pelo prof. Dr. Tadeu Gomes Teixeira. A segunda visita realizada à comunidade, em 2018, ocorreu já no âmbito de construção do anteprojeto de pesquisa para o Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult).

levantar informações históricas e avaliar a efetivação de políticas públicas. Na primeira visita, entrevistas foram realizadas com os moradores mais velhos do Caruma e o que me chamou a atenção era que apesar das comunidades ao redor do Caruma serem quilombolas, o povoado do Caruma, à época, não se identificava como quilombola. Três anos depois, em uma segunda visita, eles identificam-se como quilombolas.

A problemática surgiu. Chamou-me a atenção na visita posterior um recente conflito envolvendo indivíduos exteriores e os moradores do povoado Caruma motivou a segunda visita, em abril de 2018. Um possível dono das terras do Caruma estava cercando terrenos próximos dos moradores, adentrando seus quintais, tomando propriedades antigas inabitadas, cercando o poço centenário da comunidade e o rio utilizado para pesca e uso da água para inúmeras funções vitais, inclusive criando búfalos soltos que adentravam o rio e açude causando problemas para a criação dos peixes. Os indivíduos estrangeiros, portanto, queriam a terra que não lhes pertenciam. A hipótese, nesse sentido, foi a de que todos estes fatos foram o motor que impulsionou a recente criação de uma identidade quilombola no povoado.

Naquele contexto, o processo de autoidentificação foi acionado, à primeira vista, como um mecanismo de defesa política do território, ou seja, como estratégia etnopolítica, onde a diferença é mobilizada como instrumento identitário para ser levado a sério pelo “outro” e, principalmente, pelo Estado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2012; ARRUTI, 1997, 2006; OLIVEIRA, 2016, 1993; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962). Na literatura de Almeida (2011, p. 169), a estratégia etnopolítica do caso quilombola também aparece sob o termo “consciência da necessidade”.

Todavia, simultaneamente, tornou-se visível que a assunção causou conflitos no acionamento das memórias, pois um confronto simbólico se desenhou onde a nova identidade entrava em atrito com a memória dominante, histórica e que tinha forte ligação com memória representada oficialmente, perceptível quando comparado com a literatura local. Mais do que isso, conflitos entre o povoado do Caruma e as comunidades quilombolas do território surgiram, bem como entre os moradores do próprio povoado Caruma.

Participando de uma das reuniões do povoado, coordenada pelo presidente da comunidade vizinha, Pacoã, presenciei discursos que instruíam a comunidade sobre os passos necessários à auto identificação, tais como organização da associação da comunidade, levantamento histórico por escrito, produção de Ata para reuniões, além de outros aspectos. Logo, percebi a necessidade de uma análise mais profunda para entender como o conflito e as sociabilidades produzidas nas fronteiras das comunidades, em sua perspectiva histórica e social, influenciam na construção de uma memória e identidade quilombola da comunidade em tempos

atuais pensadas sob um modelo de etnicidade e etnogênese (CARNEIRO DA CUNHA, 1986; BARTH, 2011, 2004; ARRUTI, 1997, 2006, 2008; OLIVEIRA, 2016, 1993).

Diante deste histórico, justifico a pesquisa no intuito de se compreender a construção da história e memória do território Caruma, sobretudo a etnogênese e a busca de uma identidade quilombola pelas pessoas e grupos, como proposto na definição legal expressa no Decreto nº 4887/2003, que expressa comunidades quilombolas como grupos que possuem características étnicas e raciais autoatribuídas e que possuem trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e presunção de ancestralidade negra relacionada à escravidão. Neste contexto, cabe ressaltar que a pesquisa enfocará as narrativas que foram obliteradas por uma estrutura tradicional/positivista vivida e escrita pelas elites do município de Pinheiro-MA, destacando-se, o papel do Caruma neste processo. Prontamente, esta pesquisa aprofunda e expande o trabalho monográfico de minha autoria realizado em outra comunidade quilombola de Pinheiro (Santana dos Pretos), agora enfocando outro território quilombola, que é o Caruma.

A partir dos resultados da monografia ficou evidente a necessidade de estudo aprofundado em outras comunidades quilombolas da região, com ênfase no papel da história e memória sobre a escravidão em Pinheiro e suas formas de dominações exercidas sobre os quilombos antes da “Lei Áurea” e após, com os negros livres, sem trabalho e empobrecidos.

Entender a memória e a cultura atual desses quilombos em sua realidade social, necessariamente, perpassa investigar o passado do município. Ao mesmo tempo, o baixo número de trabalhos científicos de caráter interdisciplinar, principalmente etnográfico e de história oral, com os quilombolas de Pinheiro, da Baixada e da Reentrância Maranhense, bem como de todo o território da Amazônia Maranhense, torna esta pesquisa relevante e inédita; como afirma o documento “Amazônia Maranhense: diversidade e conservação” (2011), que “[...] até o presente momento, a Amazônia maranhense, que representa 3% do território amazônico brasileiro (cerca de 113 mil km²) tem sido um imenso vazio de conhecimento [...]”.

Pelo exposto, a pesquisa alia-se à necessidade de produção de conhecimento de base interdisciplinar, que possa dar suporte, inclusive, a mapeamentos e diagnósticos futuros de instituições que atuem na formulação de políticas públicas voltadas à população negra, conforme o Programa Brasil Quilombola, de 2004, e a Agenda Social Quilombola, institucionalizada pelo Decreto 6.261/2007; especificamente aos quilombos da região, reunindo dados primários sobre a história dessas comunidades e voltados também às noções de identidade quilombola contemporânea, bem como, do entendimento da formação de territórios multiétnicos, engendrando, assim, novas problemáticas a serem analisadas futuramente para as

áreas de ciências sociais, direito, sociologia rural, ensino de cultura afro-brasileira, saúde da família, economia solidária, dentre outros temas.

Identificando tais problemáticas contemporâneas – das memórias coletivas que recordam suas origens em relação ao presente e constroem uma identidade de recursos soterrados – as seguintes questões orientam o trabalho: por que o povoado do Caruma, mesmo compartilhando da mesma trajetória histórica e territorial das outras comunidades afirmadas quilombolas, não se assumiu enquanto quilombola ao mesmo tempo que as outras? O paternalismo exercido sobre as famílias do povoado do Caruma, de fato, influenciou nesse processo ou existe uma específica agência dos grupos? Como se manifesta a memória coletiva das comunidades quilombolas do território do Caruma, em especial, das outras comunidades em relação à memória dos Guterres e ao povoado Caruma? E, central para esta pesquisa, como se manifesta a identidade quilombola e por quais recursos operacionais ela tende a se tornar uma representação pública a partir de uma etnogênese?

Por fim, num âmbito mais geral que deve ser delineado por todo o trabalho, questiona-se como a análise dessas memórias e identidades influenciam na revisão histórica local e da Baixada Maranhense quando o assunto é escravidão africana, cultura escravista e quilombos? E quais são os efeitos dessa revisão literária sob crivo crítico histórico, social e antropológico a que nos propomos debater, nas representações e práticas (CHARTIER, 1990) na sociedade pinheirense ou, ainda, na própria invenção das narrativas e até mesmo da “cultura” local? (CLIFFORD, 2016; WAGNER, 2010). Ainda que não seja a questão central, esta problemática não pode ser ignorada por conta de sua importância historiográfica e epistemológica.

Partindo de tais problemas aqui apresentados, minha hipótese inicial percorre a ideia da relação de que a memória coletiva e a identidade correspondem à uma *etnicidade* como produto das diferenças estabelecidas nas fronteiras sociais das comunidades entre si e com agentes (ou invasores de terra) externos (BARTH, 2011) e, dentro das urgências do presente, constrói-se, reconstrói-se e até inventa-se o passado e, ainda, essa etnogênese comunica-se diretamente com as influências que um possível paternalismo exerce nas relações entre o povoado do Caruma e os Guterres.

Diante disso, tomo a etnogênese do povoado Caruma em face de um complexo que envolve memória, diferença, identidade e poder, porque nota-se, baseado em produção literária e histórica local, nos pressupostos teóricos sobre paternalismo como formas de dominação comum em comunidades de áreas rurais no Brasil, bem como, nas visitas anteriores às comunidades do Caruma e ao povoado, que o paternalismo dos Guterres talvez possibilitou a

construção da negação da identidade quilombola até então do Caruma e os diferenciou dos quilombolas residentes do território, a exemplo de Pirinã, Proteção, Pacoã e Sudário, principalmente no pós-abolição e com o crescimento do sistema de aforamento, que parecia significar liberdade alcançada pelos espaços de autonomia propostos pelos Guterres. A não-identificação do grupo (mesmo diante do conhecimento da trajetória histórica própria, e diante do mesmo chão que seus avós escravos pisavam) pode pertencer ao campo das interações (interações hierarquizadas e desiguais) com o agente dominante.

Compreendo que a reflexão epistemológica é significativa para a análise temática dos conceitos de *memória coletiva* (HALBWACHS, 1990, 2004; BOSI, 1994; CANDAU, 2018), *etnogênese* (ARRUTI, 1997, 2006, 2008; OLIVEIRA, 2016, 1993) e *etnicidade* (BARTH, 2011, 2004; CARNEIRO DA CUNHA, 1986; WEBER, 1991; POUTIGNAT, 2011; OLIVEIRA, 2003; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005), que colaboram à compreensão da questão histórica e identitária de maneira teórica e interdisciplinar, onde esses conceitos, que circulam nas áreas das humanidades e das ciências sociais, são entremeados metodologicamente e epistemologicamente para dar conta da complexidade do estudo.

O objetivo central deste trabalho é registrar os suportes de memória e as identidades emergentes das comunidades quilombolas do território do Caruma. Para tal, desenho quatro etapas para o alcance do objetivo central: 01) levantar bibliograficamente a relação entre memória coletiva e identidade quilombola etnogênica no Maranhão e, especialmente, na Baixada Maranhense; 02) documentar os suportes de memória presentes no território do Caruma; 03) correlacionar tais memórias e identidades emergentes com um passado escravagista de Pinheiro e 04) realizar uma etnografia com o povoado Caruma.

A metodologia empreendida nesta pesquisa é oriunda de uma abordagem interdisciplinar entre história e antropologia, especificamente, das correntes chamada micro-história e da antropologia pós-moderna. Da micro-história, utiliza-se da técnica da história oral de maneira indiciária, embasada nos trabalhos de Carlo Ginzburg (2006, 1991). Da antropologia pós-moderna, uso de sua concepção crítica da etnografia, fundamentado em autores como Rosaldo (2016), Fabian (2013), Clifford (2016), Wagner (2002, 2010) e outros. Logo, esta pesquisa utiliza de trabalho de campo que lidará com entrevistas tendo por foco a memória coletiva e a identidade quilombola, bem como o uso de registros fotográficos, de análise dos históricos das comunidades, caderno de bordo, vivências e experiências nas reuniões comunitárias e outros modos de imersão necessários que estão amparados por um “tranceamento” entre essas duas disciplinas, numa dupla formulação teórico-metódica a qual será esmiuçada e debatida em nosso segundo capítulo.

Este trabalho estrutura-se da seguinte maneira: introdução e quatro capítulos seguidos de uma conclusão.

Na introdução apresento a temática com os problemas, as hipóteses, objetivos e métodos. Ademais, traz uma curta revisão sobre o comércio transatlântico escravo, o conceito de quilombo e aspectos históricos da escravidão e dos quilombolas no Maranhão colonial. A ideia é preparar o leitor para um diálogo mais denso centrado no contexto das relações escravocratas da região da Baixada Maranhense. Por conta disso, esta introdução também é o primeiro capítulo.

No capítulo dois, discuto a relação afroindígena na Baixada Maranhense, visando a compreensão da formação histórica quilombola específica dessa região, que se entremeia com identidades indígenas. Tão importante, ainda, é a localização conceitual da qual construo para compreender os quilombos de Pinheiro, onde se pretende discutir como a memória oficial soterrou a memória dos quilombolas, de modo que a história quilombola foi silenciada, bem como a história afroindígena, bastando analisar criticamente as representações implícitas na literatura local, com suas crônicas e narrativas apresentadas neste capítulo.

No capítulo três caracterizo a metodologia, partindo de duas vias epistemológicas presentes na micro-história e na etnografia de uma antropologia pós-moderna. Abordo, especialmente, uma revisão bibliográfica sobre as formas de autoridade na micro-história e na etnografia as quais incorrem na subjacente afirmação da imperiosidade da objetividade e da verdade adquirida em campo e na escrita. Ao mesmo tempo em que dialogo com a pesquisa, refletindo os usos e abusos de um método-teórico duplo e os ganhos de uma junção cuidadosa de ambos. Ainda, apresento os demais aspectos técnicos, como instrumentos de pesquisa e coleta de dados, dentre outros.

O capítulo quatro adentra a paisagem do território Caruma, bem como os marcos topofílicos, o Lugar em questão, locais de memórias trabalhados pela geografia humana cultural (TUAN, 1983; DARDEL, 2015; HOLZER, 1999), pelos historiadores Le Goff (1990), Nora (1993) e Meneguello (2014, 2015), e pela arqueologia com o conceito de Lugares Persistentes (FAGUNDES, 2009, 2010; SCHLANGER, 1992). Apresento, de igual maneira, o conceito de memória e de identidade o qual me centro, bem como do conceito básico de relações afroindígenas, visto que os conceitos entremear-se-ão ao texto durante o capítulo seguinte.

O quinto e último capítulo aborda a discussão dos dados do campo entremeada com teorias etnográficas, especialmente em torno da etnogênese, do passado escravocrata de Pinheiro e o problema histórico do esquecimento e marginalização dos quilombolas na história local. Aqui, as entrevistas são transcritas, postas em peleja e questionadas, bem como

comparadas com todo o material coletado e produzido a fim de compreender toda a movimentação em torno da memória e identidade investigada.

1.1 Do comércio escravo transatlântico e interprovincial aos quilombos: introdução aos aspectos conceituais históricos e antropológicos

O sistema escravista brasileiro sustentou, cruel e impiedosamente, o sistema econômico durante o Brasil Colônia e Império, sendo o tráfico transatlântico o mais lucrativo até 1850. Os traficantes exibiam riqueza e poder com suas residências luxuosas, coligando irmandades religiosas, ocupando cargos públicos nas câmaras municipais, participando dos governos das cidades e das províncias. O sistema perdurou mais de três séculos, com escravos trazidos de diversas partes da África Subsaariana (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006)⁶.

Inicialmente, o tráfico era rentável tanto às nações africanas (ainda que em menor escala e mantida as desigualdades políticas e econômicas a favor dos europeus) que comercializavam os prisioneiros de guerras intertribais, quanto para os Europeus que antes da abertura para o Novo Mundo já importavam escravos. Conquanto, a partir da mercantilização atlântica, exatamente em 1525, a África expandiu a prática do cativo para a prática da caça de escravo, visto a rentável atividade para alguns impérios africanos, pois desse modo, conseguiam determinadas especiarias com os europeus, como o tabaco (PRANDI, 2000)⁷.

Das minerações, produtos tropicais, charqueadas, pecuária, ervais, extrativismo, algodão, aguardente, açúcar, café e outras produções que foram base da economia nacional, foi estrutural a presença do trabalho escravo. Ele dinamizou o país economicamente, mas também socialmente, entretanto, nada pertencia ao escravo, nem mesmo sua vida, visto sua “coisificação”, abaixo de qualquer selvagem (MOURA, 1989, p. 12).

Fernando Novais (1979) ao estudar a crise do antigo sistema colonial, propõe uma tese central a qual versa que é a partir do tráfico de pessoas em África que se pode entender a escravidão africana colonial, e não o contrário. Desse modo, o tráfico de africanos escravizados não é consequência da escravidão, ele é sua causa, e o motivo é a alta lucratividade aqui já mencionada que se gerava com o comércio dos escravos, de modo que o contrário, por exemplo,

⁶ Uma “Radiografia do Tráfico”, contendo as seis principais rotas negreiras entre 1801 e 1862 pertencente ao Banco de Dados de Escravidão Transatlântica *Digital Slave Voyage*, da Universidade de Cambridge, podendo ser conferida neste endereço eletrônico: <https://www.slavevoyages.org/>

⁷ Sobre os dados da entrada de escravos no Brasil entre 1550 e 1850 (mais de 4.000.000 de africanos). Conferir o texto de Luís Felipe de Alencastro (2006).

não poderia ocorrer com a escravização dos nativos. Na tese de Novais, esse fato explica a acumulação do capital comercial europeu.

Atualmente, essa tese é importante para entender as engrenagens e o porquê do sucesso do tráfico transatlântico, mas foi expandida por outros pesquisadores, como Manolo Florentino (2014) e sua crítica ao fato de que autores como Novais (bem como Gorender, Caio Prado Jr. e outros) não apresentam a África como um agente dentro desse fluxo contínuo e barato, além de tomar o Brasil como um reduto no qual não houve um sistema escravocrata próprio, dado sua dependência metropolitana nos negócios negreiros, levando a uma desacumulação de capital interno. Florentino demonstra que o tráfico era afro-americano também, bem como faz ver que o mercado negreiro carioca controlava o tráfico direto com África desde a metade do século XVIII, erigindo irmandades de traficantes que estavam diretamente relacionados ao poder estatal e político imperial.

Em função disso, não somente a explicação econômica pode ser utilizada para a compreensão do tráfico dentro de uma sociedade que foi construindo sua cultura escravista. O paternalismo estatal se incorporou à visão de mundo de uma escravidão racista, construindo e conservando privilégios e diferentes formas de dependência que operam no âmbito da cultura. Veja-se E.P. Thompson (1998) quando cita a sociedade escravista brasileira, onde o patriarcalismo familiar possuía o luxo de exercer os papéis de Estado, Polícia, Igreja, Exército, e Jurisdição e em tudo que couber autoritarismo, centralizando o poder e criando políticas de dependência, “[...] a casa-grande está no ápice, e todas as linhas de comunicação convergem para a sua sala de jantar, o escritório da propriedade ou os canis” (THOMPSON, 1998, p. 30).

É perceptível como a sociedade brasileira era escravocrata, fundada em tal valor como um direito costumeiro, pois, já algumas décadas antes do fim do tráfico transatlântico (1850), improvisaram com o tráfico interno (tráfico interprovincial⁸), logo, o que interessava era lucrar com o comércio, sendo ele externo ou interno, como já exposto aqui pela tese de Fernando Novais (1979). Mas esse processo era singular e todo o acúmulo econômico admite outros capitais, como os políticos e os culturais.

⁸ Após a Lei Eusébio de Queiroz, de 1850, foi que em poucos anos o tráfico interprovincial cresceu, principalmente como demanda das regiões do Vale do Paraíba e do Oeste Paulista de escravos vindos do Nordeste, onde a produção açucareira se encontrava em plena decadência, ao mesmo tempo que sustentava a prática comercial do tráfico, ainda que rendendo menos lucros aos traficantes. Através do tráfico interno ou interprovincial, crianças negras eram sequestradas e vendidas como escravos entre províncias, ainda que fossem livres. Muitos negros livres acusados injustamente de serem escravos fugidos de seu senhor eram leiloados quando não esclarecidos seus casos. No Vale do Paraíba Fluminense, por exemplo, formaram-se comunidades quilombolas advindas deste cenário, ou seja, que não possuem gênese na experiência da fuga, nem do isolamento geográfico, mas sim através de heranças de posses coletivas de terras, da simples posse ou compra de terras que passaram a ter uso comum, sendo assim, um fenômeno de aquilombamento campesino, que se tornou usual no pós-abolição (MATTOS e RIOS, 2005).

Tais conivências foram marcantes para explicar a demora do processo de abolição no Brasil, tanto que Marcelo Basile (1990) demonstra como a Constituição outorgada de 1824 não fazia nenhuma referência à escravidão e quem possuía a coragem de propor projetos que debatiam tal tema logo perdiam apoio e cargo público, sofrendo uma espécie de desmoralização, como aconteceu com José Bonifácio, que chegou a propor o fim do tráfico em cinco anos e abolição gradual.

Voltando ao ano de 1850, com o efeito da Lei Eusébio de Queiroz é de bom tom localizar temporalmente fatos importantes para a extinção da escravidão após o tráfico, como por exemplo: a Guerra do Paraguai (1864-1870)⁹ e o seu sentimento abolicionista no meio popular e militar; a Lei do Ventre Livre (1871); o fato do estado do Ceará decretar o fim da escravidão em 1884; a Lei dos Sexagenários (1885) e a Lei Áurea (1888).

Durante todo esse período, é marcante a ideia do quilombo, afinal: o que foi o quilombo? Após localizar o cenário de escravidão do Brasil a partir de fontes históricas, entender-se-á melhor sobre o conceito de quilombo por meio de um viés histórico e antropológico.

O quilombo surgiu como uma das formas de resistência dos negros escravizados contra o sistema escravagista, que tinha como lógica a objetificação dos negros. A fuga tornou-se a mais conhecida estratégia aplicada pelos negros escravizados em busca da sua liberdade no Brasil, e foi o que caracterizou pela primeira vez o conceito de quilombo. O termo foi oficialmente conceituado pelo Conselho Ultramarino em dois de dezembro de 1740, que o definiu como: “Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (MOURA, 1981).

A quilombagem foi um dos mais antigos movimentos emancipacionistas, que incluía diversas formas de insurreição e era caracterizada por sua rebeldia. Quando destruído, o quilombo se reorganizava, sempre oferecendo resistência ao sistema escravagista.

A esse respeito, Clóvis Moura complementa:

⁹ O alistamento militar como ocorrido na Guerra do Paraguai (1864-1870) foi uma fábrica de significações sobre liberdade, onde José Murilo de Carvalho (2012, p. 107) explana que se ofertava a liberdade em troca da prestação do serviço em batalha, engajando um exército negro de mais ou menos quatro mil. Sabe-se que o país estava em cofres quebrados por conta das guerras da questão da Cisplatina, e contratar mercenários ingleses, como de costume, não era uma opção válida economicamente. Contudo, a maioria dos homens brancos não via o alistamento como uma posição de prestígio na hierarquia social, logo, como afirma Chalhoub (2012, p. 70), o recrutamento de escravos também foi um instrumento de controle social das pessoas pobres e livres, apesar de certo alvoroço pela vergonha dos oficiais brasileiros que viram seu exército negro lutar lado a lado de brancos, como se fossem cidadãos livres. Com a vitória do Brasil na guerra, o exército de negros foi recebido com patriotismo, atenuando as diferenças escravocratas na classe mais baixa.

O quilombo aparece, assim, como aquele módulo de resistência mais representativo (quer pela sua quantidade, quer pela sua continuidade histórica) que existiu. Estabelecia uma fronteira social, cultural e militar contra o sistema que oprimia o escravo, e se constituía numa unidade permanente e mais ou menos estável na proporção em que as forças repressivas agiam menos ou mais ativamente contra ele. Dessa forma, o quilombo é o centro organizacional da quilombagem, embora outros tipos de manifestação de rebeldia se apresentassem, como as guerrilhas e diversas outras formas de protesto individuais ou coletivas. Entendemos, portanto, por quilombagem uma constelação de movimentos de protesto do escravo, tendo como centro organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se aliavam as demais formas de rebeldia (MOURA, 1989, p. 23).

Kabengele Munanga (2001, p. 20) conceitua o quilombo brasileiro a partir de sua raiz africana:

[...] o quilombo brasileiro é, sem dúvida uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécies de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade: negros, índios e brancos, prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar.

Edison Carneiro (2001), também parte da ideia de que formar quilombos era a estratégia mais comum para fugir da condição escrava. O autor caracteriza o movimento como “negação da sociedade oficial”, a partir de uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos; destarte, uma de suas características era a *contra-aculturação*.

Derivado de *Quimbundo (Kilombo)* pode significar “acampamento”, “arraial”, “povoação”, “capital”, “união” ou “exército” (LOPES, 2004). Associavam-se às alternativas de organização livre por toda a América, onde podiam ser também *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronage*, *marron societies* (NASCIMENTO, 1981). Em síntese, tais definições compreendem o quilombo como forma de resistência, e que são retomadas nos anos 80, como bem propõe Abdias Nascimento na sua obra “O quilombismo” (1980), onde defende que quilombismo é um movimento político da identidade quilombola sendo mais que um grupo em fuga, mas é reunião fraterna e livre em solidariedade dos negros, e deve ser compreendido como uma etapa de progresso na história do Brasil, principalmente de igualdade econômica.

Diante da legislação, a definição de quilombo perpassa por uma série de conceitos, como aponta o Decreto n.º. 4887, de 20 de novembro de 2003:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003, art. 2º).

A legislação abarca uma compreensão sobre quilombos mais ampla do que os conceitos históricos que trouxemos, e tal mudança de compreensão acentua-se quando a antropologia adentra na discussão com outro olhar. As comunidades quilombolas contemporâneas reivindicam, principalmente, a regularização dos territórios ocupados de forma tradicional, remetendo, ou não, ao período da escravidão. Esta visão inclui a ampliação da discussão conceitual e metodológica. Pensar “mocambos”, “comunidades negras rurais” ou “terras de preto”, é considerar a heterogeneidade do fato em questão no processo de nomeação e a quem a interessa.

Ilka Leite destaca duas principais significações dadas pela historiografia brasileira.

Fazendo um levantamento das abordagens feitas pela historiografia brasileira, Lopes, Siqueira e Nascimento chamam a atenção para os dois extremos em que o quilombo é enfocado: a partir do ideário liberal proveniente dos princípios de igualdade e liberdade da Revolução Francesa, em que é romanticamente idealizado; ou, sob o viés marxista-leninista, no qual é associado à luta armada, “como embriões revolucionários em busca de uma mudança social” (LOPES, SIQUEIRA E NASCIMENTO 1987: 15). A própria generalização do termo teria sido um produto da dificuldade dos historiadores em ver o fenômeno enquanto dimensão política de uma formação social diversa. O termo irá persistir principalmente para indicar as mais variadas manifestações de resistência (LEITE, 2000, p. 337).

Surtem, então, cada vez mais apontamentos sobre a complexidade conceitual dada à noção de quilombo, como indica Mello (2008, p. 27, 28):

Antes mesmo dos debates sobre comunidades quilombolas gozarem de destaque, alguns estudos já chamavam atenção para a complexidade da estrutura agrária brasileira. Almeida (1989) contemplou diversas formas de gestão territorial não contempladas pelas classificações oficiais, como as terras de índios, de santo e de preto, agrupadas, na época, no rótulo de “ocupações especiais”. As teses da Usp, especialmente Bandeira (1988) e Gusmão (1990), apontaram na mesma direção. As ressalvas a um alargamento irrestrito do conceito de quilombo já estão presentes em Borges Pereira (1981). Gusmão (1990), menos de dois anos após a promulgação da Constituição de 1988.

Uma extensa bibliografia antropológica vem insistindo na heterogeneidade do conceito de quilombo, problematizando o alcance de certas categorias que insistem em cristalizar o método e a própria cultura, além de insistir em classificar o outro sobre a sua visão de mundo, em categorizar a diversidade cultural e social que tais comunidades negras rurais construíram e que vem cotidianamente sendo reconstruído no Brasil. Cristalizar o conceito é tomar continuamente para si um anacronismo. Como bem aponta Ilka Leite (2000, p. 341), a ideia de quilombo não deve aparecer como algo fixo, fossilizado, ou ainda, como algo que está “[...] em fase de desaparecimento”.

A própria ideia de resquícios presente no termo “remanescentes das comunidades de quilombos”, contida no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, da

Constituição de 1988, como se os indivíduos estivessem isolados nessa condição, e como se a condição de isolamento se apresentasse como a principal característica identitária desses indivíduos. Andrade (2009) demonstra como camponeses em luta pela titulação de suas terras a partir da condição quilombola, tomaram para si outras denominações, desde “comunidades de remanescentes de quilombos”, até somente “quilombos”, pois, a ideia de remanescente é resquício de uma situação anterior, ignorando, assim, a situação do presente.

Ilka Leite comenta sobre a assunção identitária apreciada em um documento da Associação Brasileira de Antropologia:

Em Outubro de 1994, reuniu-se o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais para elaborar um conceito de “remanescente de quilombo”. O documento procurou desfazer os equívocos referentes à suposta condição remanescente, ao afirmar que “contemporaneamente, portanto, o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica”. Tratava-se de desfazer a idéia de isolamento e de população homogênea ou como decorrente de processos insurrecionais. O documento posicionava-se criticamente em relação a uma visão estática do quilombo, evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira. A conceituação de quilombo do documento da ABA ampliou a visão do fenômeno referido e conferiu-lhe uma maior pertinência em relação aos pleitos já formulados (LEITE, 2000, p. 341, 342).

Por fim, argumento com Alfredo Wagner Berno de Almeida, que possui vários estudos sobre os quilombos maranhenses, valorizando a Amazônia Legal dentro desse processo formativo, a partir de uma perspectiva da Cartografia Social, inventariando a história, os modos de vida e as questões identitárias e patrimoniais das comunidades.

Ao reconhecer que os quilombos se instituíram de diversos modos, ultrapassando a noção de reconstrução de uma África, Almeida (1996, 2009) apresenta as “terras tradicionalmente ocupadas”, referindo-se a terras que abrigam grupos étnicos que vivem em um sistema de uso comum da terra e são fundados historicamente no processo de desagregação e decadência das *plantations*; esses grupos possuem relações diversas, também, com a natureza. Seu resultado é uma série de situações sociais e históricas denominadas de “terras de santa”, “terras de preto”, “terra de parente”, “terra de doação”, “terra de ausente”, “terra de Irmandade” e “terra de herança”. Dessa forma, os grandes proprietários são trocados pelos avulsos sistemas familiares de pequenas unidades de produção, baseado em cooperação entre grupos domésticos e uso comum de recursos naturais.

Diante de suas pesquisas, destaca-se o conceito de *terras de uso comum*, construído para designar tal diversidade de origem das terras de comunidades tradicionais, que são

administradas por uma comunidade de forma comum, ou seja, sem diferenciação e hierarquias entre pessoas das comunidades, sendo terras ocupadas geralmente por quilombolas e indígenas em suas descendências (ALMEIDA, 2009). De acordo com seu panorama conceitual e ideológico, o conceito surgiu como um artifício de autodefesa de um campesinato emergente na conjuntura da decadência da lavoura maranhense, ou seja, o presente está ativo na construção identitária, de modo que onde “[...] os agentes sociais que assim as denominam o fazem segundo um repertório de designações que variam consoante as especificidades das diferentes situações” (ALMEIDA, 2002, p. 45)¹⁰.

Assim, o conceito de quilombo emerge longe da ideia de “pequenas Áfricas”, que não consideram a dinamicidade da organização e relacionamento social em função de uma auto-organização em termos políticos. Diante disso, há um processo de ressemantização do conceito de quilombo em prol de uma retomada, sempre heterogênea, para acessarem as políticas públicas do Estado, reconhecendo suas trajetórias históricas próprias, sociabilidades e territorialidades para serem reconhecidos por mediadores e instituições autorizadas que nomeiam e transferem poderes políticos, sociais e econômicos aos indivíduos etnogênicos (ARRUTI, 1997; 2006).

Como bem afirmou Lélia Gonzalez (1988), procurar as “sobrevivências” de culturas africanas é um engano contido dentro do paradigma evolucionista eurocêntrico. Sua citação de Molefi Keti Asante, pensador responsável pela perspectiva afrocentrada, sintetiza essa lógica: “uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular” (ASANTE, 1988, p. 31 *apud* GONZALEZ, 1988, p. 79).

Como exemplo, cito a reação do antropólogo italiano Roberto Malighetti (2007) diante do quilombo Frechal, em Mirinzal, na Baixada Maranhense, o que ele classificou como a “Síndrome da Tribo Tediosa”, ou seja, um lugar que, aparentemente, não tinha nada de interessante para um antropólogo realizar sua etnografia, ele mesmo escreve: “O que mais me surpreendia nisso tudo era que as formas culturais frechalianas não correspondiam àquilo que eu esperava de uma comunidade de origem africana [...]” (MALIGHETTI, 2007, p. 63).

¹⁰ Deixo aqui uma fala de Almeida concedida em entrevista para o antropólogo italiano Malighetti (2007), quando ele responde às dúvidas do italiano acerca da identidade quilombola de Frechal, dado que Frechal estava muito próxima da casa-grande e fazenda dos brancos, o que contrariava a ideia do isolacionismo identitário: “Ora, o problema da ciência não é um problema de geografia. O problema é das relações [...] O quilombo, ele expressa um conjunto de relações. Ele não é uma realidade social congelada. Então o quilombo é onde estão os que estão produzindo e vivendo essa relação, autodefinindo-se como tal [...]” (MALIGHETTI, 2007, p. 194).

Malighetti logo percebeu que isso já era uma forma de pensamento herdada da cultura escravista e atribuída a uma “doença infantil do antropologismo”.

A partir dessa dialética conceitual sobre quilombo, acredito que o conceito histórico que trago pode e deve dialogar com a ressemantização da qual os antropólogos aqui sedimentam, e demonstrarei essa possibilidade a partir da entrada de outro conceito central no debate em momento posterior de nosso texto, no caso, o conceito de memória¹¹.

Depois de localizar o Brasil escravocrata, o tráfico negreiro e os conceitos de quilombos, abordo a seguir como essa situação está presente no Nordeste brasileiro, especialmente no Maranhão e, dentro dele, abordo a situação da Baixada Maranhense, dialogando sobre os quilombos de Pinheiro.

1.2 Tráfico escravista no Maranhão Colonial

No Maranhão Colonial o tráfico transcorreu-se entre os séculos XVII e XVIII, sendo intensificado no final do centenário setecentista quando a Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão importou 41 mil “peças”¹², deixando o estado com a mais alta porcentagem (55%) de população escrava do Império às vésperas da independência (ASSUNÇÃO, 1996, p. 434). Ainda de acordo com Assunção (2003, p. 36), cerca de 114.000 africanos foram deportados para o Maranhão, sem levar em consideração o tráfico clandestino e o interprovincial; é possível que o número tenha chegado à 140 mil.

De acordo com Dias (1970), a introdução de escravos no estado do Grão-Pará e Maranhão foi disciplinada pelo alvará régio de 7 de junho de 1755, o qual oficializou o exercício e o monopólio do tráfico transatlântico de escravos africanos por meio da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. Ainda, é válido observarmos o resgate realizado por Marinelma Costa Meireles (2009, p. 135):

Segundo Charles Boxer (2002, p. 205), entre 1757 e 1777 foram importados 25.365 negros para o Pará e o Maranhão, provenientes dos portos da África Ocidental, principalmente de Cachéu e Bissau, na Guiné portuguesa, locais até então com importância relativa no comércio escravista transatlântico (SCHWARTZ &

¹¹ Em outro momento deste trabalho, mais adiante, discuto sobre o conceito de memória que aqui utilizo.

¹² É importante ressaltar o caráter de objetificação ou coisificação do ser humano que o escravismo imprimia. Não exatamente era o tráfico de pessoas, mas sim de peças, objetos a serem usados no desenvolvimento do capitalismo brasileiro, mas que como objetos, não lhes é dado protagonismo na história do país. A teoria da coisificação do escravo ou do escravo-coisa foi explicitada por Fernando Henrique Cardoso, caracterizado pelo não reconhecimento social da condição de pessoa humana. Tal teoria sofreu inúmeras críticas pela historiografia que tinha por base uma Nova História Social, dentre eles, estavam pesquisadores como Emilia Viotti da Costa, Sidney Chalhoub, João José Reis e outros, que procuravam colocar os escravizados como ativos dentro das relações escravistas, com poder de agência e não meramente coisificados, inertes (CARDOSO, 1977).

LOCKHART, 2002, p. 447). Antônio Carreira em seu estudo sobre as Companhias Pombalinas afirma que, de 1756 a 1788, foram comprados, pela Companhia, um total de 31.317 escravos sendo que desse conjunto, cerca de 12.000 teriam entrado no Maranhão (1982: 86). Para Cunha Saraiva, 30.540 escravos desembarcaram no Grão Pará e Maranhão (apud CARREIRA, 1982, p. 51). Manuel Nunes Dias (1970, p. 465) diz que os navios da empresa pombalina transportaram, pelo menos, de Bissau, de Cachéu e de Angola para o Grão-Pará e Maranhão uma quantia de escravos superior a 25.365, entre 1757 a 1777, mesmo quantitativo apresentado por Boxer, conforme demonstrado acima.

Funes (2012), ao pesquisar o fluxo de escravos na região do baixo Amazonas, postula uma relação com a ação da Companhia de Comércio Grão-Pará e Maranhão, a partir da segunda metade do séc. XVIII:

Na Amazônia a escravidão negra não foi tão expressiva, em termos quantitativos, quanto nas regiões açucareiras, mineradoras ou cafeicultoras. Todavia, mesmo dividindo o mundo do trabalho com o indígena, o negro constituiu parcela significativa da mão de obra, em especial na agropecuária, serviços domésticos e atividades urbanas. A presença da mão de obra escrava no baixo Amazonas tornou-se mais efetiva a partir da segunda metade do século XVIII, com os incentivos governamentais através da Companhia de Comércio Grão-Pará e Maranhão, que estabeleceu uma relação direta entre os portos africanos e o norte do país. Ali o negro foi empregado na lavoura cacaueteira, em especial até metade do século XIX, posteriormente na agricultura e sobretudo na pecuária. Ao longo desse período, a escravidão se verificou também nas atividades domésticas. Aos poucos o africano passou a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica (FUNES, 2012, p. 538).

Conforme a Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, a partir da publicação de dados no documento “Diversidade no Cadastro Único: Respeitar e Incluir”, publicado em dezembro de 2014, temos noção sobre a maioria de comunidades quilombolas localizados nas regiões do Nordeste, com 60,3% de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT), divididos entre famílias quilombolas (70,3%), ciganas (58,5%) e de terreiro (81,1%), integrando o grande eixo de grupos étnicos do país, de acordo com o documento.

A partir desses dados, que situa acerca da entrada de escravizados tanto no Pará como no Maranhão, e em especial neste último notamos que a história do Maranhão explica sua atual condição estatística de quilombos reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares, ultrapassando, como já lembrei anteriormente, o Estado da Bahia, que foi um dos primeiros do Brasil, ao lado de Pernambuco, a receber africanos escravizados; sem contar os quilombos que se encontram em processo de auto identificação. A enorme quantidade de quilombos no Estado emerge reclamando a sua condição histórica, da qual formou e construiu este Estado sem nada a receber em troca.

Por este motivo, adentro em situação mais específica, a dos quilombolas da Baixada Ocidental Maranhense, a região que concentra alto índice de pobreza, mas com diversas

características socioculturais, e com histórias esquecidas, histórias de afroindígenas maranhenses e amazônicos que não pertenceram à narrativa de uma “Atenas brasileira”, construindo uma narrativa própria em direção à liberdade.

2 OS QUILOMBOLAS DA BAIXADA MARANHENSE: relações afroindígenas na Amazônia legal maranhense

Adentrando um contexto mais regional, abordo a relação dos quilombos da Baixada Maranhense, que se encontra dentro de um território sócio-político mais abrangente que é a Amazônia Legal Maranhense. É essencial citar o conceito de Amazônia Legal nesse trabalho, justamente para se considerar a relevância que se tem sobre os estudos dentro desse aspecto, que crescem no meio acadêmico e revelam sua importância local, possibilitando pensarmos singularmente a partir de nossas próprias pesquisas e identidades, configurando nossas próprias epistemologias.

A Amazônia Legal é uma região formada por nove Estados e abrange toda a macrorregião Norte do país, além de partes do Centro-Oeste e do Nordeste, onde abrange parte do Estado do Maranhão. Logo, adentro o chamado Bioma Amazônico do Estado do Maranhão, caracterizado como um conceito político que passou a ser validado pela Lei nº 1.806, de 06 de janeiro de 1953, que dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, onde alguns municípios do Maranhão entraram para a região da Amazônia Brasileira, especificamente do oeste do meridiano de 44°.

A Amazônia Brasileira passou a ser denominada, então, de Amazônia Legal. Assim, dos 217 municípios maranhenses, 209 estão inseridos nos limites da Amazônia Legal, fazendo parte dos biomas Amazônia (109 cidades¹³) e Cerrado (100 cidades). Vejamos o mapa a seguir o qual define os biomas de que tratamos.

¹³ Cidades dos Biomas Amazônia e/ou Cerrado que pertencem à Amazônia Legal: Açailândia, Alcântara, Altamira do Maranhão, Alto Alegre do Maranhão, Amapá do Maranhão, Amarante do Maranhão, Anajatuba, Arari, Apicum-Açú, Araganã, Arame, Arari, Axixá, Bacabal, Bacabeira, Bacuri, Bacurituba, Bela Vista do Maranhão, Bequimão, Boa Vista do Gurupi, Bom Jardim, Bom Jesus das Selvas, Bom Lugar, Brejo de Areia, Buriticupu, Buritirana, Cachoeira Grande, Cajapió, Cajari, Cândido Mendes, Carutapera, Cedral, Central do Maranhão, Centro do Guilherme, Centro Novo do Maranhão, Cidelândia, Conceição do Lago Açú, Cururupu, Godofredo Viana, Governador Newton Bello, Governador Nunes Freire, Grajaú, Guimarães, Humberto Campos, Icatu, Itapecuru Mirim, Igarapé do Meio, Imperatriz, Itaipava do Grajaú, Itinga do Maranhão, João Lisboa, Junco do Maranhão, Lago da Pedra, Lago do Junco, Lago Verde, Luís Domingues, Maracaçumé, Marajá do Sena, Maranhãozinho, Matinha, Miranda do Norte, Mirinzal, Monção, Morros, Nova Olinda do Maranhão, Olho D'água das Cunhãs, Olinda Nova do Maranhão, Paço do Lumiar, Palmeirândia, Paulo Ramos, Pedro do Rosário, Penalva, Peri Mirim, Pindaré-Mirim, Pinheiro, Pio XII, Porto Rico do Maranhão, Presidente Juscelino, Presidente Médici, Presidente Sarney, Presidente Vargas, Primeira Cruz, Raposa, Rosário, Santa Helena, Santa Inês, Santa Luzia, Santa Luzia do Paruá, Santa Rita, São Bento, São Francisco do Brejão, São João Batista, São João do Carú, São José de Ribamar, São Luís, São Luís Gonzaga do Maranhão, São Mateus do Maranhão, São Pedro da Água Branca, São Vicente Ferrer, Satubinha, Senador La Rocque, Serrano do Maranhão, Tufilândia, Turiaçú, Turilândia, Viana, Vila Nova dos Martírios, Vitória do Mearim, Vitorino Freire e Zé Doca. Somente os municípios de Humberto de Campos, Primeira Cruz e Santo Amaro do Maranhão não pertencem à Amazônia Legal, mesmos fazendo parte do Bioma Amazônia.

Figura 01: Mapa dos Biomas da Amazônia Maranhense: Amazônia e Cerrado



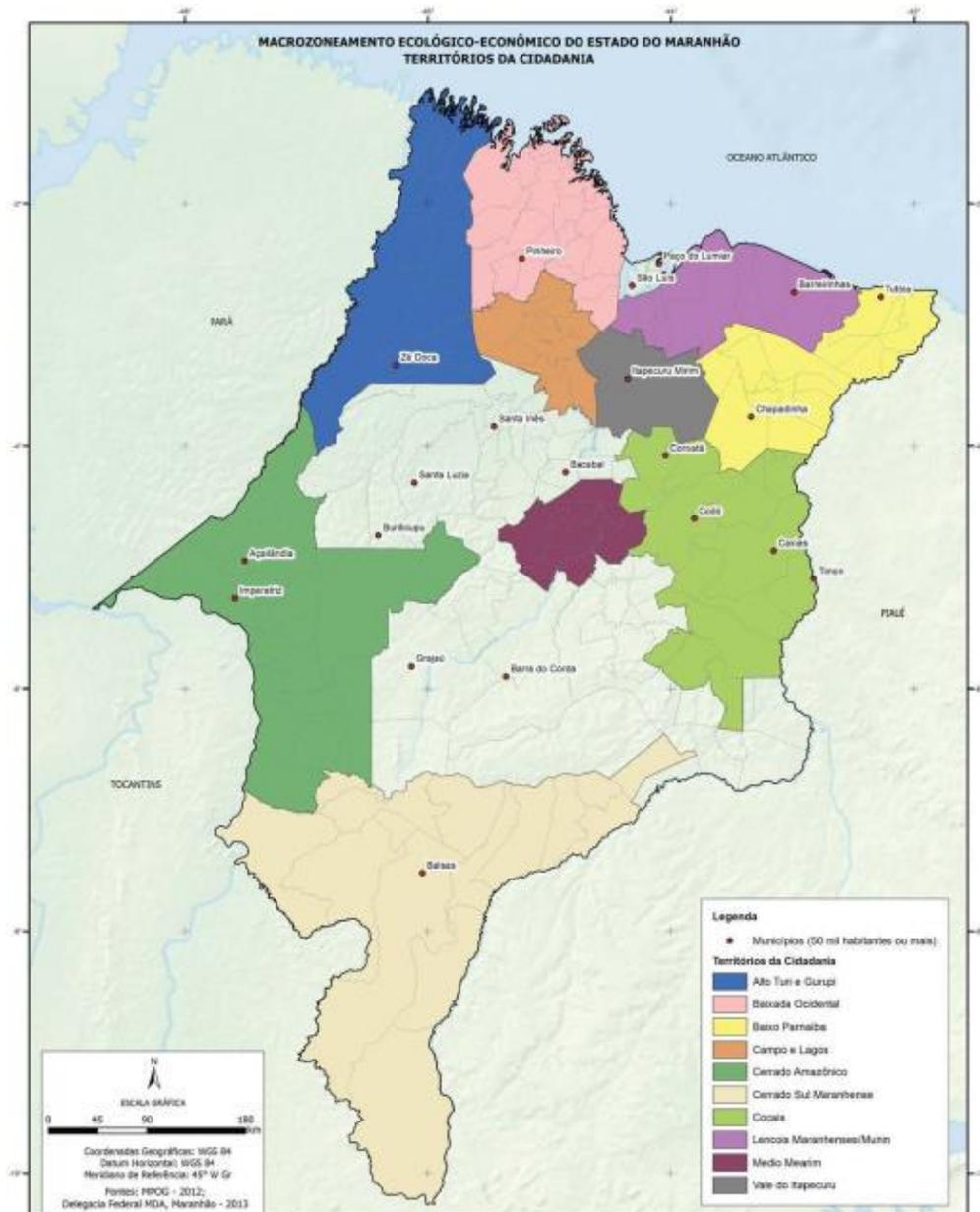
Fonte: Relatório do Diagnóstico do Macrozoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Maranhão, 2013, p. 79.

Destaco os trabalhos que estão sendo realizados nessa direção nos últimos quatro anos na Universidade Federal do Maranhão, no campus de Pinheiro, do qual esta dissertação mantém estreito diálogo, são eles as monografias de Cleudiane Costa Silva, intitulada “História e Memória de quilombos: a formação do quilombo Turimirim, em Turilândia-MA” (2019), a pesquisa de Monteiro dos Santos (2018), intitulada “Memória, Identidade e Territorialidade da comunidade quilombola Santana dos Pretos, Pinheiro-MA”, a monografia de Maria Edvânia Serrão Pereira (2019), intitulada “O Ensino de História e Cultura Local em Pinheiro, Maranhão: propostas metodológicas para uma consciência histórica”, de Janilde Amorim (2017), “A luta pela afirmação da identidade e garantia dos direitos quilombolas: comunidade quilombola

Cruzeiro”. Tais pesquisas abordaram a necessidade de revisar a história e a cultura de municípios da Baixada Maranhense e de Pinheiro por outro viés que não o dominante, enveredando, todas estas monografias, para uma história vista de baixo, a partir dos quilombolas e das relações afroindígenas. Nesta perspectiva, não podemos ignorar que nosso objeto de pesquisa está localizado na porção Oeste Maranhense, com maior identificação amazonense, e que possui uma responsabilidade com a História dos “subalternos”.

Como definição para o limite da revisão bibliográfica dentro da Amazônia Legal Maranhense, foquei na Baixada Maranhense, representada no mapa a seguir, tendo o município de Pinheiro como central dentro do macrozoneamento ecológico-econômico do Maranhão.

Figura 02: Territórios da Cidadania do Estado do Maranhão



Fonte: Coleção de Mapas Temáticos do MacroZEE do Maranhão: Guia de Consulta Rápida, 2014, p. 13.

De acordo com Farias (2012) a Baixada Maranhense é uma região de vasta rede hidrográfica com extensas planícies fluviais inundáveis formando campos naturais, estendendo-se por vinte mil quilômetros quadrados, nos baixos cursos dos rios Mearim e Pindaré, e médios e baixos cursos dos rios Pericumã e Aurá.

Apresentado os locais da pesquisa, discuto o que o levantamento bibliográfico aponta para como podemos compreender as formações dos quilombos nessa região, de modo que identifiquei diferenças significativas à formação de quilombos em outras regiões do Maranhão, no que concernem não somente à geograficidade, mas também às relações sociais, econômicas, culturais e históricas.

Monteiro (2015; 2019), em suas pesquisas nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino acerca da ocupação e povoamento da área do rio Pericumã, informa que essas se dão pela expansão da agricultura e, principalmente, criação de gado ainda na segunda metade do século XVIII. Solicitavam-se sesmarias para essa função, sendo a maioria dos sesmeiros habitantes da Vila Santo Antônio de Alcântara que sofriam com pouca terra para tanto gado, e os mesmos foram descendo para as margens do Pericumã, sempre acompanhados de uma intensa escravatura para fundar lavouras e engenhos. Por toda a Baixada, os muitos escravos darão vida à muitos quilombos.

Dou início sobre a compreensão de como a questão da liberdade é densamente documentada por comarcas, câmaras municipais, correspondências entre autoridades de diferentes províncias, autos de crimes, e outros, fartamente estudados por Maria Raimunda Araújo (2001) e por Mathias Röhrig Assunção (1996), os quais utilizo como base bibliográfica para a compreensão dos quilombos na porção ocidental do Maranhão oitocentista focados nos quilombos em seus aspectos sociais, econômicos e políticos. Extraído de um desses trabalhos, segue a descrição detalhada do quilombo de São Sebastião na Baixada Maranhense, em torno de 1878.

[...] no centro [...] de um belo descampado circular, de mil braças de diâmetro mais ou menos, terminando pelas roças que acompanhavam toda a circunferência. Eis a descrição do que ali havia: 58 casas, cobertas de palha e tapadas de barro, na maior parte com portas e janelas de madeira, sendo 2 denominadas Casas de Santo, bem distintas pelas Cruzes levantadas em frente, 3 de fazer farinha com os competentes fornos, 1 de depósito e eira, outra guardando um alambique de barro, [...] duas engenhocas de moer cana, movidas a mão, grande bananal e diversas árvores frutíferas, muita plantação de fumo pelos quintais, assim como de ananases, bastante mandioca, algodão, e uma bonita e grande criação de galinhas e patos, com a circunstância muito vantajosa de passar pelos pés do estabelecimento um braço de Japenicana (denominado Igarapé de Casa) que nunca havia secado (ASSUNÇÃO, 1996, p. 457).

Chambouleyron (2006) indica em suas pesquisas voltadas ao final do século XVII e início do século XVIII, sobre tráfico negreiro no Pará e Maranhão, que os motivos de alto suprimento de escravizados para o Maranhão devem ser entendidos para além da tese da necessidade de mão de obra para as *plantations* de açúcar que foram afetadas pelas leis de liberdade geral dos índios em 1680, devendo haver foco, também, para as lavouras de produtos locais voltados ao cultivo de gêneros específicos da região amazônica, como a cultura do anil no Maranhão, do cravo de casca e do cacau no Pará, a partir de um tráfico pelo Atlântico Norte (Equatorial) entre Maranhão e Guiné com a instituição da Companhia do Comércio do Maranhão¹⁴. Intensificando assim o tráfico de africanos para essa região do Maranhão, especialmente a porção ocidental, que compartilha uma fisiografia e ecologia típica amazônica¹⁵.

Mathias Röhrig Assunção em seu artigo intitulado “Quilombos Maranhenses” (1996), discutiu uma tipologia dos quilombos maranhenses oitocentistas partindo da análise de quatro casos de quilombos onde relacionou seus sistemas econômicos, da agricultura de subsistência ao garimpo, sua participação em movimentos políticos amplos, como a Balaiada (1838-1841). Ele analisa o grande quilombo de São Benedito do Céu em suas ações defensivas contra a sociedade escravocrata, e por último discute o que chama de quilombos tardios maranhenses, a partir de 1870. Assunção é enfático ao citar a ação estatal contra os quilombos, mas que nunca foram suficientes para extirpar permanentemente suas formações. As ações do Estado tinham um medo premente em insurreições dos escravizados contra a ordem vigente, sobretudo as acontecidas no Haiti.

Discorre Assunção (1996, p. 460) sobre o “[...] medo dos senhores de um Haiti não deve ser visto como uma paranoia gratuita, mas como tendo alguma base real”, caracterizando,

¹⁴ Antônio Carreira em pesquisa abrangente sobre a Companhia, apresenta a formação do seu monopólio de exploração de colônias no continente africano (CARREIRA, 1967) e das rotas do comércio de especiarias e de africanos escravizados, passando por Cabo Verde (CARREIRA, 1972).

¹⁵ De acordo com Chambouleyron (2006), o modelo da *plantation* açucareira, apesar de ser muito invocado pelas autoridades, moradores e religiosos como alternativa que conservaria o Maranhão, mas, “[...] é importante insistir que o suposto desenvolvimento dessa rota não estava vinculado somente ao estímulo da lavoura de açúcar ou de tabaco para exportação. O contrato do Maranhão deixa claro que os escravos africanos serviriam para o desenvolvimento das lavouras dos moradores, o que incluía — e a Coroa sabia disso muito bem — os diversos produtos que se acreditava somente a Amazônia podia produzir naquele momento, como cacau e cravo de casca, entre outros” (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 95). Considera-se importante, ainda, perceber essa demografia emergente de negros que ultrapassou a quantidade de portugueses no Maranhão em dados apresentados pelo autor, onde, “a comparação com os números do tráfico indica que, proporcionalmente, o volume de escravos africanos não era tão desprezível como se consagrou na historiografia [...] Ora, se levarmos em consideração o ano de 1693, quando, de acordo com o texto do padre João de Sousa Ferreira, a população do Estado chegava a 1.300, a vinda de um navio carregado de escravos podia chegar a representar em torno de dez por cento dos homens portugueses. É possível afirmar, portanto, que nas décadas de 1690 e de 1700, em razão da concentração dos assentos celebrados pela Coroa, o crescimento do número de escravos — apesar do incipiente tráfico — seguramente ultrapassou o crescimento da própria população do Estado” (ibid., p. 102, 103).

dessa forma, o Maranhão como o inferno tanto para os escravos que chegavam ao Estado, quanto para os senhores.

Maria Raimunda Araújo em seu artigo “Notícias sobre os quilombos no Maranhão” (2001), usou de fontes primárias, como jornais, certidões cartoriais, relatórios de presidentes de província, de comarcas; distritos; câmaras municipais; autos de crimes e outros. A pesquisa revelou particularidades dos quilombos da Baixada, sobretudo, em relação a suas estratégias de defesa e as relações econômicas, sociais e de poder intra e inter societárias. Revelou também que a região do Turiaçu é ponto focal na origem da maioria dos quilombos da região, com quatro grandes quilombos da baixada maranhense: São Benedito, São Vicente do Céu; São Benedito do Céu e São Sebastião, onde:

A região de Turiaçu, ainda hoje, possui uma considerável população de remanescentes dos antigos quilombos. A documentação levantada sobre aqueles que foram destruídos no séc. XIX, longe de retratar um quadro de vencidos, demonstra, ao contrário, o quanto o negro escravo resistiu, através da fuga e da organização dos quilombos ao sistema escravista na província do Maranhão (ARAÚJO, 2001, p. 140).

Ainda segundo a autora, vários núcleos familiares de fugidos dispersados com os abates desses quatro grandes quilombos espalharam-se pela Baixada Maranhense, com isso formando novos quilombos. Porém, importante perceber que muitos desses novos quilombos permaneciam usando os mesmos nomes dos quilombos de origem, apresentando apenas algumas variações na nomenclatura. Esse fato pode ser um indicativo de uma identidade ligada à formação territorial original do quilombo de onde o grupo familiar foi disperso, demonstrando a reminiscência desses antigos quilombos objetivando preservar a memória dos pioneiros, como a autora comenta: “a destruição das oitenta casas existentes no quilombo São Benedito do Céu, não arrefeceu os ânimos daqueles quilombolas que permaneceram livres e formaram novos quilombos” (ARAÚJO, 2001, p. 146).

Deste histórico apresentado pela bibliografia, constato que o Brasil possui um número corpulento de comunidades quilombolas identificadas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) que guardam uma ligação histórica específica com o sistema escravocrata, sendo o Estado do Maranhão que concentra o maior número de comunidades certificadas, saltando de seis comunidades certificadas no ano de 2004 para 816 comunidades até o atual ano, de acordo com a FCP¹⁶.

Um aspecto interessante para a continuidade dos estudos na região é o fato da literatura consultada também registrar populações indígenas mantendo relações com os

¹⁶ Cf. neste endereço da FCP: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>

quilombolas, visto que a sua condição de população oprimida pelo julgo colonial não era diferente, sendo também tratados como facínoras e ladrões. De acordo com Lima *et. al.* (2011), no século XVII, a população indígena no Estado do Maranhão era de aproximadamente 250.000 pessoas, distribuídos em cerca de 30 diferentes etnias, das quais mais da metade não “existem” mais perante os documentos oficiais, pois foram exterminadas (os Tupinambá que habitavam São Luís, os Barbado, os Amanajó, os Tremembé, os Araiases, os Kapietrã, alguns não desapareceram por completo, mas se invisibilizaram como forma de resistência). Foram exterminados por conta das guerras de apresamento, das doenças alienígenas, da miscigenação forçada e outras formas de dominação física e simbólica. De acordo, com o Censo 2010 do IBGE, existem cerca de 38.831 indígenas no Maranhão.

Ao abordar a população indígena na Baixada Maranhense, o assunto se torna de difícil ênfase teórica, visto que os nativos que ocuparam o local deixaram poucos vestígios culturais, principalmente em Pinheiro, meu objeto central da pesquisa, além do fato de existir pouca literatura especializada sobre a presença desses povos pelo Pericumã e arredores.

Como demonstra Aimoré de Castro Alvim (2006), Pinheiro foi, em 1806, uma sesmaria doada a algumas famílias de índios como coisa sua e de seus descendentes:

E, assim, nasceu Pinheiro. Uma sesmaria de índios com o nome de lugar de Pinheiro que foi fundado, em 23 de novembro de 1806, pelo Capitão-mór Inácio José Pinheiro, cumprindo ordens do governo do Estado do Maranhão. A história não é tão bonita quanto a que nos foi contada mas é a verdadeira história de origem do povo pinheirense, fruto do caldeamento de índios, negros e caboclos, ao sol ardente da Baixada, cadinho verdejante dos campos do Pericumã (ALVIM, 2006, p. 29).

Pinheiro foi terra de índio dada por sesmaria e titulada. Isso se reverte quando Câmara local de vereadores deseja tomar essa posse por vias legais com o intuito de fazer crescer a economia local pela exploração econômica da terra e, assim, expulsar os índios, o que ocorre em 1888, quando as terras se tornam parte do patrimônio da Câmara (ALVIM, 2016).

É provável que os indígenas que habitavam a região de Pinheiro, permitindo-me a especulação teórica, sejam da etnia Awa-Guaja, visto que estes se localizam atualmente no município de Zé Doca, Centro Novo do Maranhão e outros, sendo vizinhos de Pinheiro; ou ainda, podem ser da etnia Ka'apor e TembéKa'apor, visto sua localização atual nos territórios de Turiaçu e Maranhãozinho¹⁷.

¹⁷ Presumo tais possibilidades de acordo com as informações contidas na “Tabela 56”, do documento intitulado “Terras indígenas, posto indígena, área, situação jurídica, etnia, classificação linguística e localização”, presente no Relatório do Diagnóstico do Macrozoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Maranhão, vol. 1 (2013, p. 209). Ademais, Costa (2016) traz informes históricos sobre a presença indígena em Pinheiro, contida no Jornal Cidade de Pinheiro, na década de 1920, onde se registra a presença de “índios Urubús” que vinham do rio Turiaçu e de Viana. Este é considerado pela autora o último registro de índios que causavam medo em Pinheiro, visto um

Complementarmente, em Coelho (1987) temos referência aos povos que habitam a porção amazônica do Maranhão, especialmente do Alto Turiaçu, com presença dos Kaapor, dos Guajá, dos Tembê, habitando os municípios de Carutapera, Cândido Mendes, Turiaçu e Monção. Ademais, encontra-se no mapa etnohistórico de Nimuendaju (2002) indicações de movimentações de índios Tenetehara/Guajajara na porção ocidental maranhense, passando por Pinheiro.

Como apresenta Trovão (2008), as missões regidas pelo capitão Bento Maciel Parente auxiliado por jesuítas, em 1616, levando à uma guerra de extermínio aos índios Tenetehara/Guajajara no atual território de Viana, antiga Maracu, na Baixada Maranhense, abrindo uma estrada que faz ligação direta com Belém, no Pará.

Ainda sobre a relação dos indígenas com os portugueses, Trovão (2008) afirma que o processo de ocupação do espaço maranhense enfrentou dura resistência dos indígenas¹⁸, principalmente com a interiorização colona em busca de pastos, de modo que “a proporção que a conquista se acentuava, o gado devassava terras, vasculhava os rios e, ao mesmo tempo expulsava e dizimava os índios [...]” (TROVÃO, 2008, p. 22). O autor reitera: “inegavelmente foi um movimento em que a violência predominou” (TROVÃO, 2008, p. 28), de tal forma, que cita em pesquisas de outros autores, que os Amanajós, povos que viviam no território que atualmente se encontra a cidade de Balsas, sumiram por completo, sendo, inclusive, carbonizados¹⁹.

Trovão (2008) usa como argumento para a prática de genocídio a diferença com que as culturas indígenas compreendem os animais e em como essa visão entra em conflito com a visão dos colonizadores.

Uma vez que os campos ocupados pelos fazendeiros era o mesmo onde viviam os índios, é natural que estes, que viviam da caça não tivessem o conhecimento de posse. Para eles, o gado era um animal como qualquer outro que abatiam para a sua alimentação, enquanto o fazendeiro o tinha como sua propriedade. [...] (TROVÃO, 2008, p. 28).

Nesta história, os índios eram tachados de ladrões, facínoras e vadios, de modo que um imaginário de medo se construía ao redor dessa fama, tornando-se uma identidade forjada e arbitrária, muito comum para justificar o completo extermínio desses povos, como explicita

processo de pacificação ocorrida por meio de acordo entre e a SPI e os indígenas. Pelo relato, percebe-se que os índios eram *Urubus-Kaapor*. As imagens desta matéria do jornal citado estão nos Anexos 01 e 02 desta dissertação.

¹⁸ Vários povos são citados por Trovão, dando ênfases aos “mais violentos”, como os Uruatis, Urubus, Caicazes, Guanazes, Barbados, Guegê, Acaroá, Kapietrã ou Canela, Sakamekrã e outros.

¹⁹ Trovão (2008, p. 29) cita Carvalho (2000): “os amanajós [...] desapareceram da face da terra, sem nela deixarem mais que ossos – quando não carbonizados nos incêndios das ocas e a recordação de sua ingênua bondade”.

Coelho (1987, p. 19), em sua obra sobre os índios do Maranhão, a carne de boi era “[...] o grande motor dos conflitos interétnicos”.

Por último, e não menos importante, temos a análise realizada por Costa (2016) em monografia que reflete as representações sobre os indígenas na década de 20, contidas no jornal Cidade de Pinheiro, principal jornal local. A autora analisa principalmente como os índios são compreendidos na época diante do fato considerado “massacre” em alguns povoados do município, que se intitula no artigo do jornal “Massacre dos Índios nos Povoados Anta e Roque deste Município”, e no “Povoado Roque também sofreu”, de acordo com Francisco José de Castro Gomes, em sua obra “Coisas da Nossa Terra: subsídios para a História do Município de Pinheiro” (2004), que reúne artigos do Jornal citado²⁰. Sua pesquisa concluiu que os moradores que lavravam a terra tinham medo dos índios, o que justificava solicitações ao governo e ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) de envio de tropas, armas e munições para atacá-los em “legítima defesa”. Portanto, toda a menção que o jornal citado traz sobre os índios era de que eles eram selvagens, bandidos e assassinos, que representavam um entrave ao desenvolvimento local²¹.

De maneira idêntica, os negros que fugiam das casas grandes e se aquilombavam nas matas, também abatiam gado para se alimentarem e são lembrados de igual maneira pela memória local.

2.1 Quilombos de Pinheiro - MA: uma história desmemoriada dos “vadios” e “facínoras”.

²⁰ Confira a matéria do jornal no Anexo 03.

²¹ Mas não somente os registros por escrito demonstravam essa ideia sobre os indígenas de Pinheiro, como também a memória de alguns moradores. Destaco um material de entrevista oral contida na pesquisa de Costa (2016, p. 27, 28) com uma pinheirense, a qual se constata a representação e o imaginário legado da “selvageria” nos indígenas: “Quando criança, conheci índios domesticados que vinham não se sabia de onde, e se hospedavam no pátio da Cadeia Pública que ficava próxima a minha casa no bairro da Matriz. Atualmente é a Escola Presidente Medici. Chegavam acompanhados por um ‘língua’, um intérprete, pois não falavam a nossa língua. Dizem que os índios chegavam aos arredores da cidade completamente nus, mas as pessoas davam roupas para entrarem vestidos. Entravam na cidade seminus, os homens vestiam mais de uma calça, uma por cima da outra, e as mulheres somente saias. Os homens transportavam também armas: arco e flecha com ponta de ferro. As mulheres carregavam crianças pequenas em tipóia de pano atravessada no tórax. Lembro do cheiro de sujeira que exalava dos seus corpos. Há relatos que as mulheres deixavam que as pessoas se aproximassem delas e acariciassem as crianças que carregavam. Então atacavam essas pessoas com mordidas ferozes. Durante alguns dias permaneciam acampados no pátio da cadeia. Cozinham suas refeições em fogueiras feitas no local. À noite entoavam cantos nostálgicos e típicos dos selvagens. A população ia visitá-los com curiosidade e as crianças, apesar do medo, iam espia-los e só se sentiam tranquilos quando os índios retornavam as suas aldeias. O Dr. José Abreu, filho de Josias Abreu, relata estudava no Odorico Mendes e em determinado dia, no horário de aula, o colégio foi visitado por alguns índios. Entraram totalmente nus na escola e diante dos gritos de pavor das crianças e funcionários pularam as janelas e saíram para a rua”.

Vimos como o africano fora introduzido no cotidiano amazônico, atravessando o Maranhão até chegar na Baixada Maranhense, tendo sido escravizado nas plantações e lavouras de algodão e cana de açúcar, muitas das vezes, trabalhando ao lado dos indígenas ou depois da expulsão destes de suas terras. Esse modelo escravista está presente na história de ocupação e fundação do município de Pinheiro, como relatou Josias Abreu (2006, p. 25) o qual já citamos, quando narra que um fidalgo de Alcântara, Inácio Pinheiro, fundou colônias e latifúndios levando consigo seus “muitos escravos”, e que encontrou “uma tribo de índios mansos e trabalhadores, mas sem nenhuma organização”, os quais foram dados como colonos de sua própria terra por esse estrangeiro militar.

A quantidade de comunidades remanescentes de quilombos que estão certificadas atualmente pela FCP, em Pinheiro, é a seguinte²²:

Quadro 1: Comunidades Remanescentes de Quilombos (crqs) certificadas em Pinheiro/MA

UF	Município	Comunidades	Nº de Processo na FCP	Data de Abertura do Processo
MA	Pinheiro	Santana dos Pretos	01420.000865/2005-19	03/05/2005
MA	Pinheiro	Queimada de João	01420.000736/2007-84	17/04/2007
MA	Pinheiro	Oiteiro	01420.000821/2007-42	09/04/2007
MA	Pinheiro	Rio dos Peixes	01420.000918/2007-55	03/05/2007
MA	Pinheiro	Boa Vista	01420.000186/2008-84	01/02/2008
MA	Pinheiro	Espírito Santo	01420.011103/2011-88	22/08/2011
MA	Pinheiro	Lacral	01420.011103/2011-88	22/08/2011
MA	Pinheiro	Alto dos Pretos	01420.003971/2012-75	15/03/2012
MA	Pinheiro	Cuba	01420.010211/2014-86	15/08/2014
MA	Pinheiro	Sudário	01420.000605/2012-64	17/01/2012
MA	Pinheiro	Pacoã	01420.005988/2016-91	10/06/2016
MA	Pinheiro	Bem Fica	01420.005962/2016-42	14/06/2016
MA	Pinheiro	Santa Maria	01420.005986/2016-00	10/06/2016
MA	Pinheiro	Santa Rosa	01420.005989/2016-35	10/06/2016

²² Existem comunidades que estão com as documentações em análise, a exemplo de Pericumã dos Araújo, Boa Vista, Cutindimba, Pampilhosa, Estrada Grande e Cumarú.

MA	Pinheiro	Belo Monte	01420.005966/2016-21	14/06/2016
MA	Pinheiro	Guaribal	01420.005987/2016-46	10/06/2016
MA	Pinheiro	Santa Vitória do Gama	01420.005967/2016-75	14/06/2016
MA	Pinheiro	Proteção	01420.005990/2016-60	10/06/2016
MA	Pinheiro	Pirinã	01420.012532/2014-15	12/06/2017
MA	Pinheiro	Tatuzinho	01420.005960/2016-53	14//09/2018
MA	Pinheiro	Povoado São Paulo Gama	01420.103048/2018-28	12/11/2018

Fonte: Elaboração própria, a partir dos dados da Fundação Cultural Palmares, 2020.

Percebemos que o modelo escravista está na gênese da história do município, visto que o latifundiário e capitão-mor Inácio José Pinheiro trouxe consigo a mão de obra negra escravizada para o trabalho nas lavouras de suas fazendas, iniciando, também, a ocupação da região para a história oficial, e o mesmo é confirmado por Graça Leite (2007)²³. Apesar de haver controversa sobre a data de fundação e/ou povoamento do município, o foco é o objeto factual presente na construção e habitação do território pela migração de escravos.

Viveiros narra e resgata a história do “negro Tito” ou “Tito Silva”, que tinha façanhas narradas como cordéis e folhetins distribuídos para a população, trazendo fama altamente propagada, possivelmente, também por tradição oral. Alfredo Wagner Berno de Almeida, que organizou e escreveu o prefácio do livro de Viveiros, intitulado “História social, econômica e política de Pinheiro” (2014), chama a atenção para a sensibilidade sociológica de Viveiros por ter entrevistado o temeroso bandido social “negro Tito”, considerado por Viveiros um facínora e ladrão de gado, mas pela memória da resistência quilombola maranhense do final do século XIX, um herói.

É perceptível como a narrativa de Viveiros é “feita de cima”, pois, tal qual José Carlos Reis (2006) aborda sobre a historiografia de Gilberto Freyre: “O ponto de vista social de Freyre [...] O seu olhar sobre o Brasil é senhorial e, portanto, ele o olha da janela da sala de visitas, do alpendre, da casa grande” (REIS, 2006, p. 65), logo, a metodologia de Viveiros não

²³ “A influência da cultura portuguesa cedo se revelou no lugarejo. Inácio Pinheiro e seus seguidores trouxeram de Alcântara o fausto da corte, traços que se faziam sentir nas novas fazendas de estilo colonial, com suas imensas varandas circundadas por casebres de escravos e criados” (LEITE, 2007, p. 15). Logo a seguir, a autora afirma não se ter vestígios de “senzala organizada” no município, mas no fim do mesmo parágrafo, a autora adiciona o seguinte: “[...] Após a Lei Áurea, alguns escravos permaneceram fiéis aos seus senhores, ficando com eles por livre e espontânea vontade, ajudando-os nas lavouras e nos engenhos” (LEITE, 2007, p. 15), ora, deve-se entender o que a autora quis dizer com “organizada”, estava se baseando em que província/vila? Qual forma de organização, econômica, social, política, moral? Pois tal fidelidade me parece fruto de uma organização escravocrata muito bem arquitetada e amparada na dominação paternalista, como discutirei mais adiante.

se diferencia desta abordagem senhorial²⁴. Como veremos, é através da análise destas obras oficiais que iremos compreender como os quilombos de Pinheiro tiveram sua memória silenciada, principalmente, pela “bravura” dos brancos de descendência portuguesa, possuidores de capital econômico, político e jurídico.

O capítulo “A Revolta dos Pretos” (VIVEIROS, 2007, p. 75-78; 2014, p. 131-133) busca explicar que as revoltas eclodiram em contingências migratórias de negros escravos aquilombados do município de Turiaçu em direção aos demais municípios da Baixada Maranhense; “não teve outro aspecto o levante dos negros amocambados em Maracaçumé, no município de Turiaçu” (VIVEIROS, 2007, p. 76). Desse modo, a população de Pinheiro via o perigo iminente para quase toda a Baixada Maranhense, e estava apavorada, “o pânico avassalou as populações dos municípios [...] pode-se calcular a aflição dos Pinheirenses nesses dias angustiosos de Julho de 1867” (VIVEIROS, 2007, p. 78).

Ao deixarem o mocambo, no dia 8 de Julho, não passavam de cem. Com este número, atacaram as fazendas Santa Bárbara, Santo Inácio e Timbó, e o povoado chamado Vila Nova d’Amélia. Em marcha forçada, tomaram a direção da chapada, pondo em perigo Santa Helena, Pinheiro, Guimarães, São Bento e São Vicente, de cujos mocambos, certamente, foram recebendo contingentes de quilombos (VIVEIROS, 2007, p. 76).

As autoridades do século XIX enviavam inúmeras forças militares expedindo ordens para realizar ataques aos mocambos no município de Turiaçu, além da presença de documentos de registros de saída e entrada em portos (MARANHÃO, 2015b). Como Raimunda Araújo (2001, p. 149) demonstra ao descrever a destruição do quilombo São Sebastião pelo major Caldas e sua satisfação, que era a de “meter uma lança em África, tomando posição dentro do famigerado quilombo do Turi”.

A memória oficial pinheirense se construiu diante da “bravura” e “honra” de alguns cidadãos que pegaram em armas contra o levante, “[...] todavia, não abandonaram a vila: armaram-se como puderam e enfrentaram a situação” (VIVEIROS, 2007, p. 78). Josias Abreu

²⁴ Para se conhecer mais sobre o método de fazer história de Jerônimo de Viveiros, o artigo intitulado “Jerônimo de Viveiros: Sobre o modo de viver e o método de escrever a História do Comércio do Maranhão” de Antonia da Silva Mota e Nivaldo Germano (2014), apresenta críticas válidas sobre a escrita conservadora, de pobre narrativa e sem capacidade crítica de entender os documentos históricos, muitas das vezes, somente compilando dados de outros pesquisadores. Desse modo, se encontra a mesma forma metodológica (ou não metodológica, o que irá diferenciá-lo, por exemplo, até de ser considerado um positivista) nas obras de Viveiros aqui trabalhadas, que por vezes, são textos literários, e não textos históricos. Como aborda os autores do artigo: “É claro que toda a produção literária tem história e representa uma coisa ou outra da realidade, mas não é um texto histórico, porque não foi feito por um historiador, muito menos com intenção histórica. Porque é muito diferente um *texto que contém de um texto que tem história*. Os textos literários têm história e são estudados atualmente segundo parâmetros teórico-metodológicos da ciência histórica recente, o que é muito diferente do que Viveiros fez em sua *História do Comércio do Maranhão*” (MOTA e GERMANO, 2014, p. 174. Grifo dos autores). Contudo, não compartilho desta opinião dos autores, apesar de compreender. Veremos, no capítulo seguinte, que História e Literatura não são opostas, e que Viveiros, talvez, tenha uma ideologia muito clara com sua forma de narrar os fatos.

menciona diversas comunidades que se encontravam aos arredores da cidade, no interior (ABREU, 2006, p. 212). Este fato histórico explica o porquê da maioria das comunidades de Pinheiro estarem localizadas no interior do município, dentro de áreas cercadas por matas, distante do centro.

A insurreição de escravos ocorrida em Viana ocasionou impactos em Pinheiro, sendo considerada a mais séria e ameaçadora revolta do Maranhão de 1867, de acordo com o ponto de vista da historiografia local.

Reportando-se ao acontecimento em apreço, Celso Magalhães nos ministra estes informes, no seu romance “Um estudo de temperamento”, publicado no diário “O País”: de todas as insurreições de calhambolas, no Maranhão, a de 1867 foi a mais séria e ameaçadora. Até então somente haviam se contado alguns levantamentos parciais, e sufocados logo pelos próprios fazendeiros do interior. Limitavam-se a alguns furtos nas roças, a um ou outro roubo mais importante, a uma ou outra ameaça sem consequência. [...] Em 1867, porém, foi mais séria a revolta entre os negros, que denotavam perfeitamente a força de suas iras por longo tempo comprimidas. Devastaram os calhambolas algumas fazendas, com esse despeamento das revoltas, e os moradores do centro deixaram-no quase todos, para abrigarem-se na cidade de Viana, por ser ela lugar mais populoso e que podia dispor de maiores recursos” (VIVEIROS, 2014, p. 79, 20).

Na visão dos locais, tais “calhambolas” deveriam ser destruídos antes que eles destruíssem as vilas. O Brasil do período republicano compreendia que não era mais sensato considerar a existência de quilombos, assim, muitos eram dados como magicamente desaparecidos. Os antes classificados como “calhambolas”, agora são chamados de “bandidos”, “ladrões de gado” e “facínoras”. A visibilidade somente retorna cem anos depois, com a Constituição Federal de 1988, o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Os negros livres e pobres não eram considerados civilizados pela elite, e nem pela sociedade em geral. Eram conhecidos por serem brutos e moralmente degradados, e se não eram “trabalhadores” (lê-se: escravos), eram considerados vadios, pois a ideologia da vadiagem era um contraponto à ideologia da escravidão. Marcava-se, assim, o imaginário das elites nacionais para com os livres pobres, os indolentes improdutivos, que por muito eram também criminosos considerados perigosos, “facínoras” e “vadios” espalhados pelo interior da Província maranhense (FARIA, 2012, p. 133, 134).

A prática da pajelança de alguns quilombolas tinha por consequência a inevitável comparação aos bandidos e facínoras pela sociedade pinheirense. Viveiros considerou os pajés como vadios que praticavam rapinas sobre o disfarce de curandeiros, “[...] a *pajelança* é um desses disfarces e, devemos acrescentar, o mais usado talvez, mormente no nosso município e nos vizinhos” (VIVEIROS, 2014, p. 220, grifos do autor); considerando ainda, suas

“beberagens” lesiva ao povo, porém, dizia que muitos enriqueciam a partir de tal prática. Motivo, talvez, para pedirem a construção de uma igreja, a fim de combater, no plano espiritual, a ocorrência crescente de clientes que usufruíam do conhecimento de ervas terapêuticas e sistemas de crenças afro religiosas oriundo de tais práticas; e motivo também para a construção de uma escola de ensino primário, que ensinasse sobre religião cristã e moralidade cívica, afastando, assim, a juventude de tais práticas.

Ata da sessão do dia 28 de junho de 1826, onde foi apresentada por um conselheiro a necessidade de edificação de uma igreja ou ermida, em Pinheiro, e também, de uma escola de primeiras letras, em virtude de ser uma povoação de trezentas ou quatrocentas pessoas, privadas de socorros espirituais e educacionais; mostrou ainda, a presença de escravos livres que vagam pelas praças a ermo, morrendo sem socorro “como brutos”, havendo a necessidade de um lugar apropriado para serem curados. (MARANHÃO, 2012, p. 198).

Desse modo, a sociedade de Pinheiro procurava estratégias de manter longe os negros, aquilombados ou não, em liberdade ou não, de suas ruas e do centro. O método de usar de capitães do mato não foi dispensado. Confirmado por Viveiros (2014, p. 99), afirmando que em quase todos os distritos próximos havia Capitães do Mato, citando o nome do Capitão do Mato de Pinheiro, Francisco Sales Sodré. Como Graça Leite coloca na primeira página de sua obra “Bem-te-vi bem te conto” (2007, p. 15), que circulava em Pinheiro os rumores das crueldades de alguns senhores da época que açoitavam demasiadamente os seus escravos, e exigiam deles total subserviência.

Em tais bibliografias locais analisadas não foi encontrado notícias sobre os requintes de crueldade durante o vigor do sistema escravista. Entretanto, recupero uma crônica pinheirense sobre personagens considerados ilustres do local, revelando-me sobre um racismo de um cidadão por nome Cronwell, no período pós-abolição:

Cronwell era um velho tipógrafo que também vivia em Pinheiro, fez boas amizades, era possuidor de boas qualidades, mas era racista até a alma. Não suportava pretos e falava constantemente da desgraça que foi para o Brasil a Abolição. Assim, conversando, fazendo amigos, vivia o velho Cronwell, e uma das coisas que mais o irritava era ver o preto Sérgio, seu vizinho, passar todas as tardes na calçada da sua casa, munido de um chapéu-de-sol. “Culpado disso é a Princesa Isabel! Onde já se viu preto não querer apanhar sol? O coro do bicho é rijo que nem couro de boi e foi feito pra chibata. Agora esse preto nojento só anda de chapéu-de-sol. Onde já se viu tamanho desaforo! ”. Sérgio escutava tudo e seguia seu caminho imperturbável como se aquilo não fosse com ele. Um belo dia, Sérgio estava com os nervos quentes quando passou perto de Cronwell e ouviu aquela ladainha, não vacilou: invadiu a quitanda em cuja porta ele se encontrava, saltou balcão e investiu contra o seu agressor, aplicando lhe boa surra com o chapéu-de-sol que se quebrou todo. Ao levantar do chão, onde foi colocado pelas “chapeuzadas” de Sérgio, o velho Cronwell, limpando as calças, exclamou: “Estou satisfeito. Apanhei mas estou satisfeito! O chapéu-de-sol se quebrou e você não pode comprar outro. Estou livre de vê-lo passar na minha porta todo convencido como se fosse um branco” (LEITE, 2007, p. 125).

A crônica presente na obra de Graça Leite (2007) faz-me pensar e refletir sobre inúmeras visões tal situação, por exemplo, acreditava o senhor Cronwell na culpa da Princesa Isabel, como se ela fosse a articuladora principal da Lei Áurea. Acreditava o senhor Cronwell no mito dos trópicos e da maior resistência e predisposição psicológica e fisiológica do negro ao trabalho escravo no Brasil²⁵, e na escravidão dos negros por natureza, em um profundo darwinismo social e sentimento de intolerância. Enfim, posso cruzar inúmeras historiografias clássicas brasileiras e eurocêtricas a esta crônica sobre um racista (e ilustre!), personagem pinheirense, e induzir que tal atitude não era somente de um indivíduo, mas de toda uma estrutura cultural presente na história desse município, que até então, não parece reconhecer em suas raízes históricas fundantes o negro escravo e livre pobre (tão livre-pobre que, se quer poderia comprar um chapéu-de-sol, como indica o fim da crônica) preferindo um (re)elogio à mentalidade e civilidade dos ilustres descendentes portugueses²⁶.

Dialogo com as literaturas locais por trazerem a memória em suas escritas, tais como essa crônica. Sabe-se que a escrita não é mais uma dimensão marginal e que deve ser tratada com seriedade, principalmente quando nela existe a reflexão de uma ideologia que reivindica a transparência da representação e do contexto histórico em questão (CLIFFORD, 2002, 2016; GINZBURG, 2006; CHARTIER, 1990).

Retomar a memória oficial inclui citar nomes de personagens importantes e figuras notáveis da história local, sendo um deles, o próprio fundador de Pinheiro, Inácio José Pinheiro, o capitão-mor de Alcântara que chegou às terras carregados por seus muitos escravos, como já citado neste trabalho. Na procura pela história de tal personagem no período que ainda vivia em Alcântara nas documentações do Arquivo Público Estadual do Maranhão, achou-se um capitão-mor, de nome idêntico, porém com mínima alteração, Ignácio José Pinheiro. Foi encontrado o seguinte:

²⁵ Referência à teoria de Gilberto Freyre, em sua obra “Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal” (1998), que tinha por objetivo justificar a noção de boa convivência na mestiçagem, principalmente do negro africano no Brasil em sua adaptação a uma escravidão “mais branda” a qual era imposta pelos portugueses. Dentre estas, estavam o valor nutritivo maior dos negros, sua transmissão de caracteres adquiridos (tese do Neolamarquismo defendido por Freyre); a alegria e a extroversão naturais; a vontade de trabalhar e, principalmente, a adaptação aos trópicos, ao clima tropical, como explana Freyre: “[...] Podesse juntar, a essa superioridade técnica e de cultura dos negros, sua predisposição como que biológica e psíquica para a vida nos trópicos. Sua maior fertilidade nas regiões quentes. Seu gosto de Sol. Sua energia sempre fresca e nova quando em contato com a floresta tropical. Gosto e energia que Bates foi o primeiro a contrastar com o fácil desalento do índio e do caboclo sob o forte sol do norte do Brasil” (ibidem, p. 286, 287).

²⁶ A análise desse conto, por si só, tomaria muitas páginas. Mas gostaria de chamar a atenção do leitor num fato interessante para compreensão de uma mentalidade da época, sustentado pelo diálogo com a história das mentalidades ou história cultural, o fato é: vê-se, nesse conto, a perfeita imbricação da Raça e da Classe, notando-se como o racismo aberto e vulgar foi coroado com a superioridade de classe, o que informa bastante sobre a descolonização incompleta do Brasil.

Ofício ao capitão-mor da vila de Alcântara, Ignácio José Pinheiro, incumbindo-lhe de arranjar a diligência para destruição total do grande mocambo de escravatura, que se acha armado entre o distrito dessa vila e a de Viana; devendo formar um corpo suficiente de tropa das milícias e pedestres, situada nessa vila de Viana, Guimarães e mais contornos; dando-lhe todas as garantias necessárias ao bom desempenho da missão (SÃO LUÍS DO MARANHÃO, 27 de maio de 1812. Fl. 36v-38, doc. 107).

Seria este mesmo o fundador de Pinheiro? Não se sabe por exato, necessitando constituir a genealogia do fundador para fins de comprovação com maior averiguação documental. De qualquer forma, percebe-se que o fundador era perito e requisitado para a destruição de quilombos por conta de sua função militar, antes de vir procurar ocupar tais terras do Pericumã²⁷.

Davam-se tais destruições de quilombos para afugentar o grito de pânico que a sociedade tradicional pinheirense erguia contra os quilombos que rodeavam Pinheiro e região da baixada. De acordo com Viveiros, estes realizavam pilhagens nas fazendas dos arredores, “tornavam-se, por esta maneira, os mocambos tremenda fonte de prejuízos aos fazendeiros, que neles, não só perdiam os escravos, como tinham perene ameaça de pilhagem e até morte” (VIVEIROS, 2007, p. 41).

Apesar de o imaginário social pinheirense criminalizar de forma instantânea os negros escravos ou livres, Viveiros comenta sobre um quilombo em Pinheiro que não possuía tal agressividade, chegando a narrar o modo de vida desse quilombo com certa simpatia, certamente por encantar-se com a sociabilidade cooperativista presente no quilombo chamado São Sebastião, o mesmo quilombo das pesquisas de Raimunda Araújo (2001) aqui já citado.

O mocambo de Pinheiro foi famoso. Famoso não pela ferocidade dos seus atos, mas pela sua organização. Chamou-se São Sebastião, e entre os seus zumbis teve um negro inteligente – Pai Mané, que lhes imprimia moldes cooperativistas. Lá a produção era da coletividade. Todos trabalhavam nela, mas ninguém usufruía maior quinhão. (VIVEIROS, 2007, p. 42).

Em Pinheiro, a organização do trabalho escravo nas fazendas e engenhos era certamente oposta à organização no quilombo São Sebastião. Um conto encontrado no livro de Josias Abreu (2006), que pretende nos contar, unicamente, como faziam as senhoras de escravos para saberem quando nascia o sol e, assim, obterem alguma noção do tempo enquanto horário, momento, para assim ter controle sobre o trabalho escravo.

²⁷ Sobre a função de um capitão-mor na época, Viveiros (2014, p. 80) comenta: “Henri Koster informa terem sido os capitães mores ‘oficiais de poder considerável’ e que eles prestaram à colônia assinalados serviços, mantendo a ordem no seu imenso território”. Em outra obra, Viveiros (1999, p. 51, 52) afirma que para o cargo de destaque, deveriam ser escolhidos somente “[...] os agricultores mais abastados ou individualmente poderosos”. Sendo assim, destruir quilombos, principalmente em uma área como a de Alcântara famosa pela alta concentração quilombola, deveria exigir o exercício constante da função de “manter a ordem” a quem ocupava tal posição militar no Brasil Imperial.

Nos longos serões da fazenda, a senhora precisava manter a maior vigilância a fim de obter um bom rendimento dos seus artesãos. Adormecendo ela, as escravas muito naturalmente, afrouxavam o trabalho, uma vez que não eram estimuladas a nenhuma forma para aumentar o rendimento de suas atividades, como sempre se verificou em todas as épocas com o serviço dos escravos, em qualquer ponto do mundo. A vigilância, ativa, enérgica, sobraçando comprido mangoal, despertava a fila das sonolentas cabeçadas. Não eram comuns nessa época, os relógios, somente usados nos solares da cidade, sendo nas fazendas quase que completamente desconhecidos. A dona da casa acordava em horas incertas, sucedendo às vezes anteceder-se bastante ao horário costumeiro. Demorando o dia a raiar, mandava ela atrelar bois a um carro de serviços, afim de “buscar o Sol”. Sem demora o pesado veículo rolava pela estrada, voltando apenas quando o astro-rei despontava no horizonte. Regressava assim “trazendo o Sol”. Lenda? Verdade? Não sabemos. No entanto a notícia é vinculada pelas pessoas idosas. Com foros de verdade (ABREU, 2006, p. 285).

A vigilância rígida do trabalho escravo faz-se conhecer por tal conto, e podemos saber um pouco sobre as relações dominantes dos senhores de escravos de Pinheiro. Ao fim da escravidão, tal sistema deveria ter-se por findado, porém, as formas de dominações mudaram, reconfigurando a noção de trabalho escravo, mas a vigilância continua ativa e energética, continua baseada na exploração e na dependência.

2.2 Das formas de dominação sobre os libertos em Pinheiro e suas marcas deixadas na memória e identidade: paternalismo e sistema de aforamento

Na maioria dos quilombos de Pinheiro, o paternalismo surgiu como o mais propício modo de dominação social e econômico aliado ao sistema de aforamento. Alfredo Wagner Berno de Almeida, na introdução do livro de Viveiros (2014, p. 37), cita o sistema de aforamento que vigorou no Brasil pós-abolição, sobre a lei comum como um quase direito consuetudinário, chamado *foro*, que consistia no pagamento aos grandes fazendeiros pelo uso da terra, com pelo menos um terço da produção agrícola obtida. Essa foi uma forma social de organização imposta onde a maioria dos ex-escravos se adaptaram à novas formas de dominação, em troca de manter sua liberdade, mas de uma forma bem condicional.

Assim, produziam-se dependentes sem relações escravistas como de outrora, o que se verá bastante na memória dos quilombos do território Caruma nos dois últimos capítulos deste trabalho. Viveiros (2014, p. 118) relata: “a lei de 1888, extinguindo a escravidão no Brasil, abalou profundamente a economia maranhense”. Com isso, compreende-se a tragédia tamanha da significação desse processo para os fazendeiros e donos de engenho²⁸.

²⁸ Apesar de o fim da escravidão ter sido extremamente danoso à atividade econômica do Maranhão, não confiamos plenamente na “visão catastrófica” que afirma que o fim da lavoura agroexportadora foi responsável pela involução econômica tendo por ápice a abolição, passando a resumir-se na economia primária da coleta de babaçu. Tal visão é construída pela história de Viveiros (1954), mas extremamente questionada por novas

Município de intensa lavoura, com cerca de quarenta fazendas, servidas por mais de mil escravos, Pinheiro teve de sofrer as consequências do cataclismo. De maneira imediata, refletiu-se ele no orçamento de 1888 – 1889, que os edis daquela época compreenderam a gravidade da situação. De mais de um conto de réis de receita, em que já vinha desde 1874, caiu para 670\$000 [...] (VIVEIROS, 2014, p. 118).

Desse modo, a sociedade Pinheirense via no trabalho livre a morte da produção agrícola, o que grandemente preocupava a economia local. Em 1881, Pinheiro gozava ter cerca de quarenta fazendas, das quais vinte e três eram engenhos que funcionavam exclusivamente com mão de obra escrava²⁹ (VIVEIROS, 2014, p. 153). A partir deste momento, o sistema de aforamento cresce, pretendendo manter sob controle moral e econômico os libertos, principalmente pelos rotundos fracassos em atrair colonos estrangeiros para a lavoura.

Impulsiona-se uma produção nas grandes propriedades de posseiros que agora voltava-se para o mercado interno ou interprovincial de alimentos, como arroz, farinha de mandioca, aguardente, milho, algodão, onde os “agregados” produziam em suas “terras de santo”, “terras de preto”, “terras de índios”, terras devolutas entre outros. Nelas, os posseiros³⁰ implantavam suas lavouras, sempre enfrentando a resistência de povos indígenas e quilombolas (FARIA, 2012, p. 51-52).

Disponho da minuciosa análise de Viveiros sobre o que ele denomina de “Um Plano de Trabalho Livre”, dedicado a impor um contrato, sobre as condições do trabalho na lavoura que ilusionava a liberdade, por alguns fazendeiros temerosos de falência.

Todo o trabalhador receberá, para si e sua família, uma área de terra, tendo 25 braças em quadrado, para edificar casa e fazer quintal e sítio, e mais uma área de 50 braças quadradas para suas roças anualmente, com a obrigação de prestar aos engenhos seus serviços durante 20 dias por mês recebendo um salário que será estipulado na base de 700 réis a 1\$000, segundo a natureza do serviço e o preço do açúcar. O trabalhador que cumprir fielmente esta cláusula, durante cinco anos, adquirirá para si e sua família posse legítima da área de 25 braças em quadro, onde tiver edificado a sua casa, para todos os efeitos legais. Não podendo, porém, transmitir a estranhos, sem autorização do proprietário dos engenhos. O trabalhador que resolver mudar-se, abandonando este contrato, pode fazê-lo e vender as benfeitorias, com autorização do proprietário

perspectivas historiográficas que afirmam certa mobilidade da economia maranhense durante a crise e que estão resumidas e discutidas no livro “Mundos de Trabalho no Maranhão Oitocentista: os descaminhos da liberdade” (2012), da autora Regina Helena Martins de Faria.

²⁹ Relação dos engenhos e seus proprietários de acordo com Josias Abreu (2006): movidos à força mecânica: Cuba – Manoel Freitas de Abreu; Olho-d’água – Pimenta E. Filho; Pampilhosa – Joaquim Rodrigues dos Santos; Santa Maria – Ludgero Dias; Tabajara – Raimundo Humberto Pinheiro. Movidos à tração animal: Bolívia – Pedro Santos; Caruma – Jacinto Neto Guterres; Catinga – Athonásio Mariano Almeida; Currealzinho – Marçal Rodrigues Fernandes; Engenho do Meio – Raimundo Ribeiro; Outeirinho da Pedra – Raimundo Cabral Peixoto; Ponta da Capoeira – Antônio Raimundo do Rosário; Santo Antônio – José do Patrocínio Guterres; São Benedito – Benedito Ribeiro Durans; São Francisco – Irmãos Rodrigues Fernandes; São José – Antenor Otaviano Corrêa; Sumauma – Henrique Marques; Três Furos – João Rodrigues Fernandes; Valença – Estácio Rodrigues Fernandes.

³⁰ Por posseiros, ou “lavrador”, ou “agricultor” no Maranhão Oitocentista, entende-se por ser o mesmo que fazendeiros, grandes proprietários de terra, em interpretação proposta por Regina Faria (2012, p. 99).

ficando adquirente com os benefícios do contrato. Findo o prazo de 5 anos, cessa para o trabalhador a obrigação de trabalhar 8 meses por ano nos engenhos, assim como cessa para o proprietário a obrigação de dar-lhe terras (50 braças) para a lavoura, porém o trabalhador poderá obter as ditas 50 braças, sempre que se obrigue à prestação de serviços (VIVEIROS, 2014, p. 153-155).

Fica claro o grau de dominação presente do paternalismo mediante o sistema de aforamento e sua política de dependência, uma dependência que perpassa não somente as relações simbólicas, mas principalmente a econômica, como indica a leitura destas cláusulas trabalhistas cuidadosamente calculadas para assegurar o domínio das elites locais para com os negros libertos.

No Brasil, o paternalismo data da época colonial, narrado por Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala” (1998), cujo Jessé de Souza (2017) identifica, criticamente, que a família patriarcal era a sociedade em si, elencando as seguintes características: família nuclear com seus bastardos, dependentes e escravos, onde não existiam limites à autoridade pessoal do senhor de terras e escravos. Para Jessé Souza, nossa gênese escravista ressoa atualmente se apresentando como uma “[...] falsa ruptura com o racismo científico ‘racial’[...]” (SOUZA, 2017, p. 15), de modo que os mesmos papéis sociais (simbólicos e morais) de exploração e produção do trabalho (materiais e econômicos) continuam com a herança de “hiperindivíduos” - patriarcalismo e familismo, por exemplo (SOUZA, 2017, p. 33-36)³¹.

Essas formas de dominação, de presença autoritária, possuem a capacidade de moldar a memória coletiva e influenciar na identidade quilombola por gerações, porque a memória é social e, em parte, é herdada (o que não significa dizer que a parte herdada é imutável), como veremos no terceiro capítulo desse trabalho. Historicamente, seu efeito é notável por todo o Brasil, e em Pinheiro, no Maranhão, não foi diferente, dado que minha análise partiu de uma escrita dita imparcial, de uma literatura local feita pela elite intelectual, os quais por muito compartilhavam do imaginário da opressão racial e quilombola. Logo, os quilombos de Pinheiro não deixaram uma história, uma visão de mundo escrita – tal como o quilombo de Palmares, na Serra da Barriga, é analisado pelos historiadores pelas documentações dos opressores pela falta da história escrita pelos palmarinos –, o que me remete não somente a uma análise crítica dessa literatura, mas me impulsiona à busca da oralidade e da memória nos e com os quilombolas.

³¹ A mesma ideia é central na tese de outros autores, como na sociologia de Florestan Fernandes, de Lélia Gonzalez, de Aníbal Quijano e de Clóvis Moura. Neste último, em especial, a denúncia é fulcral em sua obra “Sociologia do negro brasileiro” (1988), onde o paternalismo surge como sinônimo da interpretação social do Brasil através das categorias *casa-grande* e *senzala*. Para o autor, Gilberto Freyre interpreta a escravidão como composta de “[...] senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos, [...]” (MOURA, 1988, p. 40).

Em meio à estrutura fundiária pós-escravista de Pinheiro e da Baixada, o Caruma também aparece na literatura, de forma que chama a atenção por histórias dos proprietários e seus familiares, dos Guterres. Aqui, nosso objeto de pesquisa surge.

Remetendo-se a notícias do Jornal Cidade de Pinheiro na metade do século passado, informando sobre engenhos que funcionavam a partir de mão de obra escrava. Na coluna de crônicas “Coisas de Antanho”, em uma matéria datada de 14 de dezembro de 1952, verifica-se que um personagem cômico da família Guterres, o capitão Bernardo Guterres, irmão mais novo do Tenente-Coronel Antônio Guterres e, também, sobre o alcance do respeito social da família na região.

Houve em Pinheiro, um cidadão que deixou celebridade entre seus coetâneos. Pelos modos desabridos, pela acentuada inteligência e pelo desregramento de vida, contribuiu ele para que seu nome fosse sempre focalizado com facécia e jocosidade. Trata-se de capitão Bernardo Guterres. Era oriundo de uma das mais conhecidas e conceituadas famílias desta região e residia no distrito de Gama, onde sua família, em grande maioria, tinha localizadas suas fazendas de cana-de-açúcar, criação de gado, lavoura e etc. O capitão Bernardo Guterres era um extremo brincalhão. Sempre que vinha a Pinheiro, fazia grande estrago na cervejaria “Às de Copas” e quando estava alegre, pintava o sete [...] (ABREU, 2006, p. 56).

Os Guterres eram conhecidos por serem uma das “importantes famílias da terra”, sempre no exercício de cargos no judiciário, no militar e político do município, aliados ao Partido Conservador do regime monárquico (ALVIM, 2006, p. 67).

Em outra narrativa, Abreu (2006) relata uma das “travessuras” do capitão Bernardo Guterres, dessa vez envolvendo um escravo da fazenda e engenho dos Guterres, a fazenda e engenho Caruma. Esta narrativa nos faz perceber como foram as relações entre escravos e seus proprietários, baseada em uma hierarquia naturalizada nos modos de vida da sociedade pinheirense da época.

O tenente-coronel Antônio Guterres, o patriarca da família, era o chefe político local, de grande influência, de muita respeitabilidade, homem austero e circunspecto. Sendo o irmão mais velho de Bernardo, ainda era seu padrinho de batismo. No dia do seu aniversário, o Bernardo resolveu levar os parabéns ao padrinho. Chamou um preto da fazenda e, ameaçando-o, propôs irem ao Caruma. Fez o preto vestir um terno de Casimira, sapatos, perneira, esporas de prata, bom rebengue e chapéu de montaria, fazendo-o montar no seu belo cavalo de sela, completamente ajaezado. Ele, Bernardo, vestiu-se com a roupa do preto, calçou uns chinelos velhos, montou numa burra, levando uma maca na garupa, chapéu de carnaúba, e mochila de vaqueiro. Mandou que o preto fosse na frente e que desse “bom dia!” ao coronel, fazendo-se de gente grande, enquanto Bernardo se fazia de pajem. Achava-se o coronel Antônio Guterres no peitoril da fazenda, que era assobrada, quando viu entrar a toda brida, aquele cavaleiro, que ao chegar defronte, foi dizendo:

- Bom dia, Coronel!

O coronel Guterres logo compreendeu a farsa, pois o Bernardo apareceu na porteira da fazenda em trajes de pajem. Mandou o cavaleiro appear-se e este, ao subir a escada, chegando à varanda, foi recebido com uma boa surra de manguá, aplicada por dois outros pretos. O Bernardo, de longe, ria-se a valer. E o preto, ao descer as escadas,

montou no cavalo e ia saindo a bom correr, quando encontrou o autor da farra que lhe perguntou:
 - O que é isso, meu preto? E o preto, sempre a correr, respondeu:
 - Mochila, sinhô! (ABREU, 2006, p. 58).

Percebe-se que as roupas, os trajes das pessoas ditas civilizadas, dos brancos, da elite, ou de qualquer outra classe que não se encaixe na realidade socioeconômica da maioria dos negros, não deveriam ser usadas por tais “inferiores”, era proibido “fazer-se de gente grande”, e Bernardo Guterres se regozijava em brincar e causticar com tais regras sociais. Tais códigos estéticos ajudavam a solidificar os lugares ocupados na pirâmide social³².

Assim, abro um diálogo inicial com nosso objeto de pesquisa a partir do que a literatura local aborda, de modo que já podemos construir uma forma de compreender o imaginário social da época, considerando possíveis representações dos Guterres, os proprietários da fazenda Caruma, inclusive entre e para os próprios escravos que habitavam o Caruma, que são os antepassados dos quilombolas que aqui abordamos.

Nessas obras localizo um pouco da memória escravista pinheirense, de modo que conseguimos perceber como a historiografia tradicional comprova a existência massiva de trabalho escravo na gênese do município de Pinheiro, ao mesmo tempo, silencia e oculta os modos de vida desses quilombos que se concentraram ao redor de Pinheiro, em suas margens, bem como oblitera seu processo de territorialidade, não lhes proporcionando voz histórica, sendo perceptível a narrativa de engrandecimento do passado colonial escravocrata do Maranhão. Seguir essas pistas são suficientes para provar uma trajetória histórica própria ligada à escravidão dessas comunidades, ainda que pistas carentes de maior documentação.

Tais crônicas, como aqui citadas, do velho racista Cronwell, das escravas que iam “buscar o sol” para suas senhoras nas fazendas e dos Guterres, ensejam práticas culturais, ou seja, “modus operandi” da sociedade pinheirense do século XIX. São práticas culturais não apenas técnicas artísticas, esportivas, modalidade de ensino e outros, existem também “[...] os modos como, em uma dada sociedade, os homens falam e se calam, comem e bebem, sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros” (D’ASSUNÇÃO BARROS, 2005, p. 131). Tais práticas, portanto, encontram-se intrinsecamente ligadas às suas representações.

Entendo por “representação”, como proposta por Roger Chartier em sua obra “A História Cultural” (1990), sendo um conceito construído para significar formas de apreensão

³² Percebe-se que a literatura não utiliza o termo “escravo”, e sim “preto”. A literatura é do período do pós-abolição. Contudo, toda a relação social, de trabalho, política, econômica que surge nas margens da escrita é correlativa a um período escravista. No último capítulo discuto como essa falta de vestígio e documentação pode ser usado para invalidar o passado escravista local, até mesmo a existência dos quilombos.

e/ou percepção da realidade, determinado pelo lugar social de quem as elabora. Por lugar social se entende como sendo uma classe social, uma vinculação política ou religiosa, graus e títulos de estudos, entre outros, revelando assim, uma prática identitária de representação coletiva que pretende criar uma marca, estabelecendo-se enquanto agente visível e considerável na realidade em que se encontra inserido. É por intermédio da presença dessa representação, um tanto figurada, que pode se fazer ver um objeto implícito, ou no termo que Chartier utiliza: ausente. D'assunção Barros (2005, p. 131) considera, por isso, “modos de ver” um sinônimo para este conceito de Chartier.

Pretende-se, então, dar voz à memória destas comunidades que foi soterrada pela memória preservada em literaturas locais, de caráter tradicionalista, por historiadores de influência positivista e por literaturas de homens considerados ilustres na sociedade pinheirense; e enaltecer assim, histórias vistas por baixo, carentes de fontes do escrito, e ricas em fontes do que é dito, empreendendo uma discussão a partir de outras “representações”, ou mesmo, outras invenções. Nesta perspectiva, abre-se caminho para um fazer histórico dos subalternos.

3 O MÉTODO-TEÓRICO DUPLO: a micro-história e a etnografia para narrar o território Caruma

Em 2015, quando da primeira visita ao Caruma, este autor, o eu que narra e ficciona, ocupava o lugar de observador e aprendiz, pois que o time de pesquisadores montava um arcabouço interdisciplinar tenaz para um graduando em iniciação científica. Tendo dois pesquisadores da área em ciências sociais, uma historiadora e o motorista da instituição da UFMA-Pinheiro que conhecia todo o vasto interior em seus pormenores, eu estava imerso em um processo de escuta enquanto conhecíamos cerca de 25 comunidades pela zona rural de Pinheiro, levando meses de visitas, entrevistas, registros fotográficos, vídeos, questionários, refeições deliciosas nas casas dos quilombolas que marcavam o horário quase sempre ao meio-dia, para podermos socializar no momento de um almoço farto. Foi nesse cenário que não só tive contato pela primeira vez com o trabalho de campo, encantando-me com o conduzir das relações que os professores construíam com os moradores e com as reflexões discorridas no carro enquanto nos dirigíamos a um outro quilombo; debates muitos dos quais só compreendi atualmente, outros se quer entendi ainda. Mas foi nesse bailéu conceitual provinciano que também conheci o povoado do Caruma e a história do território³³.

Assim teve início o meu “estar lá”, ou ainda, a minha *Enargeia*, como explicarei adiante. Sem ter condições de manter um contato mais próximo, na época, com o Caruma³⁴, fui tentando sondar um contato próprio com alguém que pudesse levar-me ao povoado ou alguma das comunidades quilombolas que partilham da história e do território do Caruma para introduzir-me à um contato local, ao mesmo tempo em que me dedicava ao quilombo Santana dos Pretos em novo projeto científico³⁵ e depois sozinho, já na construção da monografia sobre Santana, também em Pinheiro. Nesse ínterim, a literatura local que analisava era recheada de crônicas sobre o engenho Caruma e sua família proprietária, os Guterres, o que aguçava meu imaginário e vontade de retornar ao local.

Encontrei, ainda durante esses tempos, meus contatos dentro da própria Universidade, em Pinheiro, com estudantes do curso de enfermagem que tinham parentesco direto no território, um no próprio Caruma e outro no quilombo Pirinã, e comecei a realizar

³³ O resultado do projeto pode ser conhecido por meio deste link: <<https://tadeugteixeira.wixsite.com/quilombosdepinheiro>>.

³⁴ Quando eu utilizar somente “o Caruma”, estarei me referindo ao povoado Caruma. Quando utilizar “o território do Caruma”, estarei me referindo não somente ao povoado, mas todas as outras comunidades quilombolas que vivem dentro do perímetro físico do que antes fora a fazenda e engenho Caruma.

³⁵ Projeto de Pesquisa "Santana dos Pretos: Territorialidade e Políticas Públicas em uma comunidade quilombola de Pinheiro, MA", durante 2016 e 2017.

visitas com eles, passeios que já continham “metodizações” para o projeto vindouro. Íamos “banhar” no açude do Caruma, atividade de lazer e diálogos soltos onde, sempre que podia, eu retirava algo da história local perguntando ao amigo Bill (algunha de Júnior, estudante de enfermagem que me levava ao local, cujo tio e tia moravam no Caruma) e cruzava com as informações contidas na literatura local. Logo me aproximei de “Seu Cural” e Raimunda Cural, tio e tia de Bill, que habitavam a poucos metros de distância do local onde era a Casa Grande do antigo engenho Caruma, no que seria o centro do povoado que herdou seu nome. Iniciou-se, então, de forma assistemática, meu projeto de pesquisa.

A antiga vila Joaquina, agora povoado Caruma, já não me estranhava tanto, e quem agora produzia as elucubrações acerca da história local era eu, já com alguma bagagem teórica. Assim teve início minha ilusão de autoridade epistemológica sobre uma história do “outro”, pois, além de já “estar lá”, também já “conhecia” da historiografia local e um pouco da memória que me chegava pela oralidade.

A narrativa, até agora, tem mais a dizer do autor do que o Caruma em si, do que a caracterizar a paisagem ou os informantes, pouco se parece com a maneira clássica de escrever sobre o “outro”; e é esse mesmo o objetivo. Ao invés de narrar uma chegada ao campo fantasiosa e submergida em subjetividade, narra-se a inteira objetividade e intento do pesquisador, que se achou na possibilidade de fabular a totalidade de seu objeto, o que seria uma ingenuidade (*naïveté*), como indica Coelho (2016). Certamente, o “estar lá” e o domínio epistemológico acerca da história do “outro” são formas de objetividade e de dominação que se passam por candura do pesquisador, que se ilude tal como estive iludido. Isto é certamente um processo comum, praticamente familiar e que deve ser estranhado, tal como nos adverte os autores de uma antropologia pós-moderna que critica essa escrita etnográfica ingênua (CLIFFORD, 2002, 2016; ROSALDO, 2000, 2016; FABIAN, 2013).

Desse modo, não se espera dessa escrita uma neutralidade ideológica e se quer narrativa. O modelo etnográfico aqui presente compartilha de valores de uma corrente historiográfica comum na terceira geração da Escola dos *Annales*, conhecida por sua fragmentação metodológica e epistemológica, muito influenciada pela antropologia histórica ou etno-história. Neste sentido, reconhece os instrumentos de reprodução social contidos em representações ditas isentas ou indiferentes, mas que contém um discurso controlado, selecionado, organizado e redistribuído por certo número de procedimentos de exclusão externos e internos do discurso (FOUCAULT, 1996). Sem embargo, nem sempre foi assim e muitas críticas surgiram ao redor dessa forma de fazer história sobre o “Outro”.

Delineado este ponto, abre-se espaço para apresentarmos a metodologia de campo, explicando nossos instrumentos metodológicos e teóricos conceituais acionados para a pesquisa que será vital para compreender como opto por interpretar, por exemplo, os vestígios históricos que consideramos marcos topofílicos da memória e da identidade. Mais do que isso, o método-teórico duplo, aqui empregado, percorre por toda a forma interdisciplinar de pensar criticamente nosso objeto, mas principalmente, pensar o próprio pesquisador e suas relações no campo, sua carga literária, sua forma descritiva, interpretativa e, não menos importante, narrativa.

Por esta via, apresento a seguir o caminho básico de configuração de nosso método-teórico que consideramos ser duplo, onde primeiro iremos abordar o conceito de micro-história, seguido da crítica etnográfica proposta pela antropologia, para então absorver a fusão entre essas duas vias, retirando as potências necessárias para a construção epistemológica de meu método, minhas técnicas e meu pensar.

Assim, o método duplo é também teoria, já que micro-história não é um método e etnografia também. Ambas são uma profunda reflexão epistêmica sobre si mesmas. Como nos coloca Peirano (2014, p. 383): “[...] se é boa etnografia, será também contribuição teórica”; assim, complemento afirmando que se é boa micro-história, será também uma boa análise histórica.

Principiando, abordarei centralmente duas problemáticas: as formas de autoridade na micro-história e na etnografia as quais incorrem na subjacente afirmação da imperiosidade da objetividade e da verdade adquirida em campo e na escrita.

3.1 Aspectos Metodológicos: um digladio útil entre a Micro-História e a Antropologia Pós-Moderna

3.1.1 Apresentando a Micro-História

A historiografia³⁶ da História pode ser estudada, grosso modo, no que se considera anterior à Escola dos *Annales*, antes de 1920, por meio da História Oficial, ou dita positivista, onde seu foco era nos fatos políticos e seu grandes personagens, conhecida por Leopold von

³⁶ O termo Historiografia tem sua origem na palavra grega historiógrafo que quer dizer “aquele que escreve ou descreve a história”. Historiografia é então definida como parte da produção da história da humanidade, como afirma Glénisson (1991), tratando-se de um conjunto de escritos dos historiadores acerca de um período histórico específico. São relatos da história de uma nação, por exemplo.

Ranke e seus seguidores³⁷; e no que vem depois dos *Annales*, quando da inserção do tempo como sendo a base da discussão, não mais objetividade ou subjetividade, desprezando questões como o acontecimento, a narração e a história política, apresentando uma proposta de história total, ou seja, que investigue o homem no tempo e na sociedade por todos os meios possíveis, pela economia, pela moral, pela psicologia, pela geografia, e assim por diante.

Contudo, o movimento é muito complexo, com diferenças internas metodológicas e epistemológicas, mas que, didaticamente, pode ser dividido em três fases. Na primeira fase, entre 1929 e 1945/46, liderada por Febvre e Bloch, introduzem-se a temporalidade histórica permanente, baseado no interesse pelo conceito estrutural, onde retiraram o papel central dos “grandes homens” e interdisciplinaram a História, principalmente com as Ciências Sociais, abrindo novas discussões e estendendo o seu campo de pesquisa. Defendiam uma história econômica social e um método qualitativo, caracterizando-se, segundo Peter Burke (1991), como uma primeira fase radical e subversiva, guerreando contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos (REIS, 2000; BURKE, 1991).

A segunda fase é marcada pelo domínio de Braudel e seu estudo sobre o tempo e as mudanças em diferentes velocidades, com especial atenção ao conceito de “longa duração”. Adentra-se a ideia de um quantitativismo e de uma “história serial”, com foco na explicação da totalidade das coisas, principalmente das estruturas socioeconômicas e suas mudanças dentro de um tempo e de um espaço contextualizado (BURKE, 1991).

É a terceira fase que nos interessa, principalmente quando nesta adentra o que Peter Burke denomina “a viragem antropológica”:

A viragem antropológica pode ser descrita, com mais exatidão, como uma mudança em direção à antropologia cultural ou “simbólica”. Afinal de contas, Bloch e Febvre leram o seu Frazer e seu Lévy-Bruhl e usaram essas leituras em suas obras sobre a mentalidade medieval e seiscentista. Braudel era familiarizado com a obra de Marcel Mauss, que fundamenta sua discussão sobre fronteiras e intercâmbios culturais. Na década de 60, Duby utilizara os trabalhos de Mauss e Malinowski sobre a função dos presentes, a fim de entender a história econômica da baixa Idade Média [...] (BURKE, 1991, p. 66).

Percebe-se uma aproximação com a antropologia desde a primeira geração - a presença do conceito Mentalidades e de uma História das Mentalidades é a prova disso - mas ela se fortalece de modo ímpar quando a História utiliza do método etnográfico em suas pesquisas, ou da forma de conceber a cultura dentro da antropologia. Para Burke (1991, p. 88),

³⁷ É necessário pontuar que houveram vozes discordantes ao modo de fazer História Rankeana, como Michelet, Buckhardt, Fustel de Colanges, Karl Marx e outros. Contudo, dentro da academia a História Política de Ranke dominava o método histórico (BURKE, 1991).

essa aproximação surge para colocar os historiadores em equilíbrio perante a dicotomia existente na primeira e segunda geração entre “estruturas” e “indivíduos”, ou entre a influência de Durkheim e da geografia humanista de Vidal de la Blache.

Dentre esses trabalhos, destacam-se, tanto pelo seu alcance como por suas críticas, Le Roy Ladurie com *Montaillou* (1997), e Carlo Ginzburg com “O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição” (2006). A primeira dialogou bastante com a antropologia evolucionista, resultando em muitas críticas; a segunda é especial, pois, de fato, funda a micro-história italiana, que se diferencia da história das mentalidades (ou simplesmente história cultural) contida na obra de Ladurie. Ambas cuidaram de revisitar o passado da Inquisição por meio de documentos do Santo Ofício e são centrais dentro de minha reflexão de intersecção com a Antropologia.

Tais obras privilegiam os fenômenos marginais de uma dada sociedade, partindo da microanálise de casos delimitados a fim de evoluir para uma compreensão de ordem mais geral. Utilizando do método comparativo sustentado pelo paradigma indiciário, de seguir as menores pistas que sempre são despercebidas pelas análises quantitativas e pela história que aborda fatos em uma longa duração, pode-se questionar e reinterpretar um fato histórico, uma instituição e até mesmo uma cultura (ou uma escrita sobre uma “cultura”). Como afirma Ginzburg (1991, p. 177, 178, grifos do autor) em uma tentativa de definição:

A análise micro-histórica é, portanto, bifronte. Por um lado, movendo-se numa escala reduzida, permite em muitos casos uma reconstituição do vivido impensável noutros tipos de historiografia. Por outro lado, propõe-se indagar as estruturas invisíveis dentro das quais aquele vivido se articula. [...]. Por isto propomos definir a micro-história, e a história no geral, *ciência do vivido*: uma definição que procura compreender as razões tanto dos adeptos como dos adversários da integração da história nas ciências sociais – e assim irá desagradar a ambos.

Nesse sentido, a micro-história resgata o indivíduo como agente na história, até então, marcada por cativo debate acerca das estruturas e mentalidades dentro de um extenso recorte temporal, voltado à longa duração das coisas.

De acordo com Jim Sharpe (1992, p. 53, 54), a micro-história ocupa duas funções importantes: (1) “servir como um corretivo à história da elite [...]”, logo, ocupa-se em dar voz àqueles que não foram escutados em narrativas sobre fatos históricos, isto ocorre para mostrar o quanto o fazer histórico é manipulável pela classe dominante, moldando-a para que esta permaneça onde está; (2) “[...] abrir a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais de história”, nesse ponto de vista, alarga os objetos da história por meio de um movimento escalonar entre o macro e o micro, as estruturas e o cotidiano.

Nesta pesquisa, para que esse método seja possível, vale-se da história oral como principal instrumento metodológico. De acordo com Verena Alberti (2005, p. 17, 18):

A história oral pode ser empregada em diversas disciplinas das ciências humanas e tem relação estreita com categorias como biografia, tradição oral, memória, linguagem falada, métodos qualitativos etc. Dependendo da orientação do trabalho, pode ser definida como método de investigação científica, como fonte de pesquisa, ou ainda como técnica de produção e tratamento de depoimentos gravados. Não se pode dizer que ela pertença mais à história do que à antropologia, ou às ciências sociais, nem tampouco que seja uma disciplina particular no conjunto das ciências humanas. Sua especificidade está no próprio fato de se prestar a diversas abordagens, de se mover num terreno multidisciplinar.

Independentemente de como ela é pensada e usada, como método, fonte ou técnica, a história oral rompeu com a forma positivista de fazer história onde o documento e a escrita seria uma “janela” para a verdade, para o fato histórico. Ampliou-se o horizonte de objetos para a história, desvendando o poder e o contrapoder existentes nos processos macro culturais onde os atores se movem ininterruptamente (ALBERTI, 2005, p. 13). Essa seria a principal função do trabalho com a oralidade sob o crivo historiográfico, ainda segundo Alberti (2005, p. 13), que é “desvendar”. Desvendar os fatos, os poderes, as teorias, os discursos, sempre posicionando o presente criticamente com passado.

Como bem informou Gwin Prins (1992), pode existir uma história adequada para além dos documentos, onde a autora utiliza de África da seguinte maneira:

[...] Desde o início da história (isto é, da história escrita segundo o método de Ranke), a África tem sido vista como o continente a-histórico par excellence. Esta opinião foi consistentemente sustentada, desde a sentença de Hegel em 1831, de que “ela não é parte histórica do mundo”, até a famosa observação de Hugh Trevor-Roper em 1965, que ofendeu por uma geração os clãs de africanistas anticoloniais que rapidamente se proliferavam na época, declarando que a África não possuía história, apenas evoluções sem sentido de tribos bárbaras. Esta não era somente uma visão da direita ou apenas da África. As aldeias indianas, exemplificando o modo de produção asiático, simplesmente assavam ao sol, reproduzindo-se improdutivamente “intocadas pelas nuvens tempestuosas do céu político”, na famosa frase de Marx. Os defensores marxistas dos movimentos anticoloniais desde então fazem malabarismos, tentando explicar que o Velho realmente não quis dizer o que claramente ele disse (PRINS, 1992, p. 164).

Prins critica teorias eurocêntricas em autores que escreveram clássicos para a modernidade ocidental a partir de uma história vista de cima e estrutural-econômica, que consideram as fontes orais uma péssima escolha ou uma segunda escolha, devendo entrar em cena somente quando a primeira (o documento escrito) não existe ou falha. Prins (1992, p. 166) admite que a palavra é hostilizada porque os historiadores vivem em sociedades alfabetizadas, rebaixando a oralidade para uma condição menor que o conhecimento histórico. Contudo, a oralidade também é fonte e metodologia dentro da disciplina da História e outras áreas das

humanidades, além de ser e fazer parte da cultura e, quando aliada à memória ou à tradição oral, constitui-se em elemento de excelência no trabalho do historiador (SILVA, 2019).

Apresentado a micro-história e a história oral como primeira parte da metodologia, volto a atenção para a antropologia pós-moderna, para depois, analisar como irei sistematizá-las como principal bagagem teórica levada à campo e expressa na escrita.

3.1.2 Apresentando a Antropologia Pós-Moderna e sua crítica etnográfica

A antropologia também já se aproximou da História. Evans-Pritchard, com formação de historiador antes de ser antropólogo, “[...] defendia um relacionamento próximo entre antropologia e história, numa época em que a maioria de seus colegas eram funcionalistas a-históricos” (BURKE, 1991, p. 85), e Le Roy Ladurie dava curso sobre o que é e como fazer a chamada “etno-história” (ROSALDO, 2016). Ademais, Ginzburg (1991), como historiador e antropólogo, demonstra como a “descrição densa” de Geertz influenciou seu modo de fazer história.

A antropologia pós-moderna da qual me baseo neste texto centra-se em autores que compreendem a etnografia contemporânea como invenção, perpassada pela política, bem como pela poética da escrita. Nela, não existe uma “fantasia da objetividade” do acesso integral à cultura do “Outro” por meio do trabalho de campo. Certamente, a obra de James Clifford “A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX” (2002) é basilar nessa ideia.

A obra traça a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social no século XX, o autor prossegue a ideia que necessita ser posta aqui:

[...] Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento da “negritude”, após a crise de *conscience* da antropologia em relação a seu *status* liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tomou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desnorante diversidade de idiomas - uma condição global que Mikhail Bakhtin (1953) chamou de “heteroglossia” [...] A diferença é um efeito de sincretismo inventivo. Recentemente, trabalhos como o de Edward Said - *Orientalismo* (1978) - e o de Paulin Hountondji - *Sur la "philosophie" africaine* (1977) - levantaram dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos estrangeiros podem ser representados, sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos ou epistemologias. Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. Elas são elaboradas [...] a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo (CLIFFORD, 2002, p. 18, 19, grifos do autor).

James Clifford é direto no que concerne o objetivo de sua obra, que é combater um tipo de escrita que oblitera a subjetividade do autor no texto, muito comum na história da antropologia. Para Clifford, a escrita não é mais uma dimensão marginal, devendo ser discutida seriamente, assumindo o que em outra obra chamará de “poético e político” em condição de inseparabilidade: “[...] o poético e o político são inseparáveis [...] interpenetram [...]” (CLIFFORD, 2016, p. 32).

“[...] A etnografia está sempre enredada na invenção [...]” (CLIFFORD, 2016, p. 32), esta é uma afirmação polêmica a qual constatarei sua presença também na micro-história, tanto pela necessidade de o historiador reconhecer este fato (GINZBURG, 1991), mas também como uma crítica da antropologia pós-moderna direcionada à micro-história, a qual daremos conta no tópico seguinte. Interessa, aqui, explicar o que essa crítica desenvolve e como ela afeta a forma de interpretar e de escrever presente neste trabalho.

A mesma noção de invenção surge em Roy Wagner (2010), ao postular que o conhecimento gerido pelo antropólogo é resultado da fusão de sua cultura com a cultura do outro, portanto, resultado de uma específica e singular tradução. A leitura dos dados partirá de um leque cultural próprio da experiência de vida do pesquisador. Assim, o campo em si não é a fonte objetiva que aparecerá como um fato pleno na escrita etnográfica. Talvez a experiência possa significar, em um nível absurdo de mergulho cultural e se isso for possível, um “dado tal como é” (Wagner afirma que isso seria impossível, pois implica esquecer sua própria cultura), mas a síntese contida na escrita, não. No geral, isso se dá porque a cultura, em si mesma, não é absoluta.

Wagner (2010, p. 36, 37) explica:

Se a cultura fosse uma "coisa" absoluta, objetiva, "aprender" uma cultura se daria da mesma forma para todas as pessoas, tanto nativos como forasteiros, tanto adultos como crianças. Mas as pessoas têm todo tipo de predisposições e inclinações, e a noção de cultura como uma entidade objetiva, inflexível, só pode ser útil como uma espécie de "muleta" para auxiliar o antropólogo em sua invenção e entendimento. Para isso, e para muitos outros propósitos em antropologia, é necessário proceder como se a cultura existisse na qualidade de uma "coisa" monolítica, mas para o propósito de demonstrar de que modo um antropólogo obtém sua compreensão de um outro povo, é necessário perceber que a cultura é uma "muleta". A relação que o antropólogo constrói entre duas culturas - a qual, por sua vez, objetifica essas culturas e em consequência as "cria", para ele - emerge precisamente desse seu ato de "invenção", do uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que "traduz" um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador. [...]

Considerando que “[...] toda compreensão de uma cultura é um experimento com nossa própria cultura” (WAGNER, 2010, p. 41), cada trabalho empreendido em campo por meio da etnografia, mas também por meio da história oral, é uma tese singular e a soma deles revela as diferenças sobre um mesmo objeto pesquisado. Esse controle sobre a diferença é o que marca a antropologia em si, tendo a alteridade como questão central da disciplina, como discorre Goldman (2006, p. 167): “[...] a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. [...]”, ou seja, a diferença está em cada experiência e o importante não é a invenção, mas como e o porquê se inventa, qual é o ponto de partida das relações contidas neste projeto científico? Roy Wagner pode ajudar-nos a compreender essa pergunta quando direcionada ao problema deste estudo.

Haja vista que esta parte do texto se constitui em uma reflexão e debate epistemológico sobre a dupla metodologia empregada neste trabalho, sempre que possível irei estabelecer diálogo com o povoado Caruma e seu Território. Assim, posso sintetizar nosso problema de campo a partir do que apresenta Wagner (2010), ao comentar sobre a necessidade da invenção, que para toda invenção dá-se uma convenção e vice-versa, afirmando:

[...] é claro que, para qualquer conjunto de convenções dado, seja ele o de uma tribo, uma comunidade, uma “cultura” ou uma classe social, há apenas duas possibilidades: um povo que diferencia deliberadamente, sendo essa a forma de sua ação, irá invariavelmente contrainventar uma coletividade motivadora como “inata”, e um povo que coletiviza deliberadamente irá contrainventar uma diferenciação motivadora dessa mesma maneira. Como modos de pensamento, percepção e ação contrastantes, há toda a diferença do mundo entre essas duas alternativas (WAGNER, 2010, p. 95).

Vejamos como se aplica tal sistematização epistemológica a este estudo com as comunidades do Caruma, e com o povoado do Caruma em especial. Para isso, examinemos a possibilidade da dupla aplicação/compreensão posta por Wagner, onde um é a inversão do outro.

No primeiro caso, pode-se compreender que as comunidades quilombolas autoidentificadas como tal, como o Pirinã, Sudário, Proteção e Pacoã são as que se diferenciam deliberadamente entre si, visto que estão num mesmo território pertencentes à uma mesma família branca escravocrata no passado, e que ao deliberar suas diferenças históricas de formação, contrainventam sua coletividade em relação aos Guterres, cada uma possuindo sua própria memória e história motivadora à própria coletividade deles, com diferentes “mitos” de fundação. Todavia, num plano macro, reconhecem que existe determinada ligação de seus territórios com a escravatura da fazenda e engenho de outrora. Estas comunidades, dentro de seus pontos de vista, diferenciam-se ainda mais do povoado Caruma, porque este não tomou para si a diferença quilombola primeiramente ou ao mesmo tempo em que as outras se

identificaram, mas as comunidades não chegaram ao ponto da hostilização do Caruma, visto sua centralidade na história do território.

Dentro dessa lógica, ao povoado Caruma resta a segunda possibilidade que Wagner determina a qual se coletiviza deliberadamente que seu território é oriundo dos Guterres e que por isso não precisa dispor de um “mito” de fundação para se diferenciar dessas outras comunidades, porque é ali que está toda a história (os restos materiais do engenho, do sumidouro, da casa-grande, da antiga Vila Joaquina e outros), portanto, deveria compreender-se o seguinte: se as comunidades estão ali, é porque também possuem passado claro e objetivo com os Guterres, então, do ponto de vista do povoado Caruma a questão que urge é essa: por que tantas comunidades quilombolas? Todas deveriam ser Caruma³⁸.

Logo, o povoado Caruma responde à invenção das comunidades com a convenção histórica em si, e a partir de um determinado momento – quando decidem tomar para si a assunção identitária de quilombola – contrainventa com a ideia de uma união de todas as comunidades em uma só. Esta é uma forma de ler o problema, ainda que não tome toda a complexidade das relações entre o povoado e as comunidades (como as consequências de agentes externos à comunidade que reivindicam a posse do território e praticam invasões), mas seria de uma perspectiva macro, para fins de sistematização.

Essa forma exclui parcialmente a leitura teórica de um possível impacto do paternalismo na memória do povoado Caruma, bem como de um impacto nas relações com as outras comunidades. A ideia é apresentar a possibilidade de uma leitura mais antropológica e menos histórica, mais conectada a uma análise etnográfica das relações dadas nas fronteiras sociais entre esses grupos. Todavia, o desafio aqui não é apartar essas duas perspectivas, mas tentar compreender os fatos a partir do que as duas têm a oferecer, interdisciplinando-as.

Destarte, empregar a antropologia a partir desses autores serve para compreendermos que nosso objeto está imerso em relações de poder, não sendo “fósseis vivos” nem “elos perdidos” como os !Kung (povos africanos) foram tratados por inúmeros antropólogos, como bem demonstra Pratt (2016). Clifford (2016, p. 57) afirma: “houve uma época em que a etnografia, a serviço da antropologia, olhava para outros claramente definidos, definidos como primitivos, tribais, não ocidentais, sem escrita ou a-históricos. [...]”. Evitar esse teor evolucionista e dominador é essencial para nosso trabalho, ao mesmo tempo em que saber que nosso objeto não poderá ser claramente demarcado também é uma verdade a ser assumida.

³⁸ Esse ponto de vista será demonstrado no quarto capítulo deste trabalho, quando os dados de campo serão expostos e debatidos, sendo a visão de alguns moradores do povoado Caruma, como Benedito Ferreira. Portanto, essa não é uma opinião minha, mas uma interpretação, tendo o campo e Roy Wagner (2010) como subsídio teórico.

Assim, “[...] tornou-se claro que toda versão de um “outro”, onde quer que se encontre, é também a construção de um “eu” [...]” (CLIFFORD, 2016, p. 58). Esta é a principal incorporação que a antropologia e a sua crítica etnográfica trazem para esta pesquisa: a consciência de que as culturas são produzidas historicamente e que conduzem às sucessivas lacunas às quais não devem ficar de lado, ficar fora da compreensão do contexto, visto que “[...] a cultura é contestada, temporal e emergente” (CLIFFORD, 2016, p. 52).

A questão que surge é: por qual razão utilizar da etnografia, enquanto método e formulação teórico/etnográfica (PERIANO, 2014), em conjunto com a micro-história? O que um possui de relevante que o outro não possui? É o que irei discutir no tópico seguinte.

3.1.3 O Caruma entre a História e a Antropologia: na oralidade e na etnografia

É necessário afirmar que apesar de serem dois métodos, nesta pesquisa eles também se apresentam, cada um, com suas técnicas específicas por meio da oralidade vista como/pela história e da etnografia vista como/pelos agentes sócio-políticos. Contudo, estes métodos nos trazem elementos epistemológicos centrais e, por isso, são compreendidos também como instrumentos teórico-metodológicos.

O que pretendo com essa dupla metodologia-teoria é tornar o conhecimento sobre o Caruma desvelado por meio de uma produção de conhecimento com bases críticas³⁹. Consoante, o que a crítica da micro-história nos apresenta que pode ser repensada por meio de uma prática etnográfica pós-moderna? Ginzburg desenvolve a micro-história italiana sobre esse intenso diálogo crítico, corrigindo as falhas apontadas no trabalho de Le Roy Ladurie, o qual dialogarei em um entrelace com a crítica que a antropologia fez à possibilidade do historiador como etnógrafo, para enfim dar uma resposta e uma alternativa para este trabalho, que defende uma irmandade entre a micro-história e a etnografia.

Le Roy Ladurie, em *Montaillou* (1997), reconstrói a vida de uma aldeia occitânica na Baixa Idade Média. Trata de temas como ecodemografia, economia, sociedade e mentalidades. O autor literalmente tenta cobrir inúmeros temas para alcançar uma totalidade, inclusive sobre parentesco, a infância e morte. O que aproxima o autor de uma história aplicada em uma escala menor (não propriamente micro-história) é que ele se apegue à aldeia e certos

³⁹ Desvelar no sentido em que Alberti (2005) colocou dentro da história oral, como já vimos, e não no sentido de tomar a totalidade da gnose quilombola do território Caruma, como que pretendendo esgotá-la a ponto de tornar-me aquele que tudo sabe sobre o “Outro”, o especialista alienígena que revela a verdade contida no objeto.

personagens – como o pastor herético Pierre Moury e no inquisidor Jacques Fournier – algo próximo de outras obras onde analisou revoltas populares pela ótica das classes subalternas⁴⁰.

Uma das ideias mais curiosas de Ladurie (1997) consistia em entender que o historiador poderia agir como antropólogo ao analisar o inquisidor nas documentações. Sua inspiração foi tratar vinte e cinco registros selecionados da aldeia em questão como se fossem gravações de um conjunto de entrevistas em campo. Peter Burke (1991, p. 68) resume o objetivo da obra:

[...] Le Roy foi um dos primeiros a usar os registros da inquisição para a reconstrução da vida cotidiana e suas atitudes, mas não estava sozinho nisso. A novidade de sua abordagem está em sua tentativa de escrever um estudo histórico de comunidade no sentido antropológico – não a história de uma aldeia particular, mas o retrato da aldeia, escrita nas palavras dos próprios habitantes, e o retrato de uma sociedade mais ampla, que os aldeãos representam. Montaillou é um primeiro exemplo do que viria a se chamar de “micro-história”. Seu autor estudou o mundo através de um grão de areia, ou, em sua própria metáfora, o oceano através de uma gota de água.

Todavia, a obra foi intensamente criticada, como aponta o próprio Burke, por ter sido apolítica quanto às suas fontes e por não ter se atentado à tradução. Ademais, Ladurie tratou a aldeia com certo isolamento para com o resto da Europa (BURKE, 1991). Conquanto, a crítica mais potente parte do antropólogo cultural Renato Rosaldo (2016) ao afirmar que Ladurie é inocente com seus dados desde o início de sua perspectiva, quando misturou fonte com instrumento de pesquisa.

A retórica de Ladurie faz com que o inquisidor seja uma “janela” para o fato real histórico, assumindo posição acrítica diante da desigualdade entre inquisidor e inquirido, libertando, assim, o documento de seu contexto. A forma que Ladurie tentou lograr o alcance etnográfico acabou rendendo-lhe uma “ciência desinteressada”, alcançando a inocência do “observador distanciado” bastante insensível às relações de poder inquisitorial onde o silêncio e as confissões dialogavam com violências simbólicas e torturas físicas da Inquisição (ROSALDO, 2016).

É interessante notar que Rosaldo (2016) aponta a autoridade da falsa polifônia na obra de Ladurie, pois este tenta dar objetividade ao seu trabalho quando destaca graficamente o que seriam falas dos personagens, logo, se uma fala aparecer citada diretamente, o leitor é levado a acreditar na veracidade daquela construção de um fato do passado. Assim, se o contexto é ignorado, criar estratégias de autoridade serve para soterrar essa falha. Outra estratégia observada por Rosaldo (2016) consiste em localizar tudo o que é político ou

⁴⁰ Cf. Burke (1991, p. 53 - 54).

econômico dentro do conceito de estruturas de longa duração (empréstimo conceitual advindo de Braudel), o que aparece recorrentemente no texto de Ladorie.

É observado, ainda, os momentos de escrita etnocêntrica do autor que serviram para marcar um discurso de objetividade e colonialidade e de diferença de Tempo entre o Eu e o Outro, o que Johannes Fabian (2013) chamou de *alocronismo*⁴¹. Esse tipo de história sobre o cotidiano e sobre grupos sociais que sempre foram relegadas ao esquecimento pela história oficial, no caso de Ladorie são os camponeses e os hereges, deve ser evitado e a etnografia crítica ajuda a colocar uma reflexão necessária neste ponto.

Dentre tantas críticas, interessa-me evitar a objetividade de Ladorie disfarçada por seu discurso qualitativo e sua narrativa. O “estar lá” que a antropologia pós-moderna critica seria uma forma de demonstrar a verdade, dar objetividade. Na história, também existe o seu equivalente, que é tornar o documento a janela para o “estar lá”. Ginzburg (1991) fará a historicidade do “estar lá” para a História, que é o termo *Enargeia*, cujo significado: “clareza, nitidez, vivacidade”.

Em Homero e em Políbio, *Enargeia* simula a experiência real e direta do historiador com o objeto sem avaliar as coisas pelo o que se ouviu dizer. É, portanto, a garantia de uma verdade histórica da qual se é testemunho ocular. Em outros autores, como Quintiliano e Cícero, *Enargeia* apresenta-se como técnica de persuasão à “vivência na narrativa”. Por fim, *Enargeia* surge como forma de realizar autópsia de tudo que é visível e invisível (GINZBURG 1991, p. 218-220).

Na sociedade clássica sem locais de guarda e acúmulo de arquivos, a oralidade devia ser registrada em pormenores numa tentativa de mimetizar a realidade no texto e fazer com que o leitor sinta que o historiador fala a verdade, pois esteve lá, “[...] a sequência era a seguinte: narrativa histórica – descrição – vivacidade – verdade” (GINZBURG, 1991, p. 223). Para Ginzburg, na modernidade, a citação superou a *Enargeia*, bem próprio de uma cultura dominada pela escrita e pela imprensa.

⁴¹ Ser alocrônico é não ser coetâneo, nas ideias de Fabian (2013). Ou seja, quando um discurso antropológico anula o Tempo, de modo que o Outro é compreendido como ser afastado do presente, fazendo prevalecer uma antropologia natural de discurso positivista. Na obra de Ladorie, esse distanciamento ocorre na prática discursiva, evidente em termos como “primitivo”, “camponês”, “simples”, sempre focando naquilo que falta aos moradores de Mointaillou e não naquilo que eles produzem e são, ou na ideia de considerá-los como povos imutáveis no tempo, características de sua primitividade, construindo, assim, uma visão negativa. Ser alocrônico é veicular, reproduzir e legitimar a dominação ocidental e suas injustiças. Como argumenta Fabian (2013, p. 54): “[...] um discurso que emprega termos como primitivo, selvagem (mas também tribal, tradicional, de Terceiro Mundo ou qualquer eufemismo corrente) não pensa, ou observa, ou estuda criticamente, o ‘primitivo’; ele pensa, observa e estuda *nos termos* do primitivo. Sendo o *primitivo*, essencialmente, um conceito temporal, ele é uma categoria, e não um objeto, do pensamento colonial”.

Dito isso, vê-se uma contiguidade interdisciplinar entre o “estar lá” e a *Enargeia*. Ambos são dispositivos estilísticos destinados a produzir um efeito de verdade. É possível fugir de alguns desses dispositivos na proposta deste trabalho com quilombolas sendo que o pesquisador não faz parte do mesmo grupo do objeto? Não é possível. Mas é necessário estar ciente que estes dispositivos existem e que orientá-los durante o trabalho de campo e principalmente da escrita é fundamental. Os próprios quilombolas podem utilizar de dispositivos próximos de uma *Enargeia* para argumentar sua visão de mundo ao pesquisador, indo, muitas das vezes, contra a bagagem teórica/literária assimilada pelo pesquisador. Essas polifonias circundadas por jogos de poder têm que estar evidentes no texto, pois não é nada diferente dos documentos que devem ser indiciados e desconstruídos, deixando às claras seus incrustados discursos.

Desse modo, a citação direta que tenta “dar voz” à uma memória coletiva por meio de um registro oral coletado em campo será a forma do historiador que lida com história micro, no sentido de histórias de grupos marginais com pouco literatura científica escrita, dizer que “esteve lá”, é a *Enargeia* usada para realçar a eficácia retórica, tal como Ladurie a utilizou em seu texto e que Rosaldo bem acusou. A diferença é que ao se ter consciência disso, sabe-se que tal instrumento deve ser utilizado sem pretensões de justificações de dominação ou de acesso à verdade. Mas como fazer isso? Evidenciar as polifonias é uma alternativa de evitar o erro de Ladurie.

A polifonia é citada por Ginzburg invocando Bakhtin:

[...] Mikhail Bakhtin, outro grande estudioso russo, salientou a importância do elemento dialógico na análise dos romances de Dostoievsky. De acordo com Bakhtin, esses romances apresentam uma estrutura que ele denomina dialógica ou polifônica: as várias personagens são vistas como forças conflituosas; nenhuma delas fala pelo autor, do ponto de vista do autor. [...] Penso [...] que a noção de textos dialógicos pode lançar alguma luz sobre as características que de vez em quando vêm à superfície nos julgamentos de feitiçaria feitos pela Inquisição (GINZBURG, 1991, p. 208).

Essa “heteroglossia” é essencial no trabalho antropológico e da micro-história dado que a linguagem, em si mesma, é múltipla e nada tem de neutra. Clifford também atenta para a importância de Bakhtin, afirmando

[...] A relevância desta ênfase para a etnografia é evidente. O trabalho de campo é significativamente composto de eventos de linguagem; mas a linguagem, nas palavras de Bakhtin, “repousa nas margens entre o eu e o outro. Metade de uma palavra, na linguagem, pertence a outra pessoa”. O crítico russo propõe que se repense a linguagem em termos de situações discursivas específicas: “Não há”, escreve ele, “nenhuma palavra ou forma ‘neutra’ - palavras e formas que podem não pertencer a ‘ninguém’; a linguagem é completamente tomada, atravessada por intenções e sotaques”. As palavras da escrita etnográfica, portanto, não podem ser pensadas como

monológicas, como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada. A linguagem da etnografia é atravessada por outras subjetividades e nuances contextuais específicas, pois toda linguagem, na visão de Bakhtin, é uma “concreta concepção heteroglota do mundo” [...] (CLIFFORD, 2002, p. 44).

Assim, a invenção é um ato produzido na impossibilidade da existência de uma neutralidade tanto na etnografia quanto na prática da história, principalmente quando esta se utiliza da literatura e da oralidade a qual expurga uma “heteroglossia” que permite a complexidade narrativa, gerando uma conexão singular entre memória e identidade, como no nosso caso de estudo. Ademais, reconhecer tal polifonia serve para evitar o alocronismo e se aproximar da coetaneidade.

De acordo com Fabian (2013, p. 12), suspender as vozes etnográficas constitui em concordar com o distanciamento e a objetificação do “outro”, abrindo mão da autorreflexão crítica que torna os antropólogos parte de um diálogo hermenêutico, ou seja, “coevo”. Isso é uma crítica direta à história da antropologia, quando esta estava ligada ao projeto de poder colonialista.

Nesse sentido, a etnografia também deve ser, mais do que tudo, uma interação comunicativa com base no compartilhamento do tempo. Mas o que seria o “compartilhamento do tempo”? Seria praticar o que Fabian (2013) denomina “coetaneidade” para se evitar a “esquizogênese” ou “esquizofrenia do uso do tempo”. Para o autor, ser coetâneo no trabalho etnográfico e na prática antropológica em si, seria reconhecer que o “outro” se encontra dentro do mesmo tempo que o pesquisador, sem distanciá-lo. Distanciamento esse que ocorre na prática discursiva por meio de uso de termos que inferiorizam, tornam a diferença algo a temer, coisa selvagem, primitiva e obtusa, sempre na terceira pessoa: “ele é primitivo e simples...” ou, como já ouvi pessoas falando sobre os quilombos de Pinheiro: “isso é tradição desses quilombolas, esse despojamento material, essa fossa rudimentar chamada cintina⁴² faz parte da cultura deles...”; é notório a marcação do “outro” num lugar fora do diálogo, submarcado pela hostilidade⁴³.

Por isso meu trabalho de campo deve ser grifado pela consciência de uma polifonia textual e pelo tempo presente, com pronomes e formas verbais em primeira pessoa, evidenciando a situação dialógica e performática que a memória e a identidade produzem no presente. O “estar lá” ou a autópsia do fato não são os eixos centrais, mas a diferença utilizada

⁴² Sentina ou Cintina, este é como se fala geralmente, é uma latrina rústica onde o usuário fica de cócoras, sobre o apoio dos pés, os quais eram comuns nos quartéis do exército até o início dos anos 60, e em alguns banheiros públicos. Ainda se faz presente em algumas residências do campo, sempre fora da casa, em área externa como no quintal. Essa fala, apesar de não ser literal, é composta de uma lembrança real a qual presenciei.

⁴³ Cf. Fabian (2013, p. 108-114).

para situar cada sujeito e cada fenômeno dentro de sua especificidade, tornando a história mais próxima da consciência da diferença e da prática da coetaneidade.

A aproximação entre a história e a antropologia, contudo, também produz seus problemas. Ginzburg (1991) discorre quando reconhece que tal aproximação não apresentou somente contribuições positivas (como acabar com a ilusão de uma História total e universal, a qual se ancorava num pressuposto etnocêntrico, dentro outras adições), mas também inseriu obstáculos que devem ser superados. Ginzburg cita como maior obstáculo o que considera como “[...] a complexidade das relações sociais reconstituíveis pelo antropólogo através do trabalho no terreno [o qual] contrasta efetivamente com a unilateralidade dos depósitos de arquivo com que trabalha o historiador. [...]” (GINZBURG, 1991, p. 173). Todavia, o autor italiano se esforça em desconsiderar esse problema, desconstruindo-o.

Tanto a documentação histórica contida nos registros e nas bibliotecas (todo o tipo de arquivo possível oriundo de fonte institucional) quanto a prática etnográfica enfrentam o mesmo problema da não objetividade e da invenção do fato. Os dois não são contrastantes. Um não é obstáculo do outro, mas complementam-se para alcançar uma interpretação mais densa justamente por lidarem com o mesmo problema. Como Ginzburg afirma, devem rematar-se para decifrar aquilo que se esconde por trás da suposta neutralidade⁴⁴.

Ginzburg ade afirmando que os processos criminais e da inquisição são documentações mais ricas que outros tipos de documentações mais comuns à história quantitativa, pois tais processos são os que mais se aproximam ao inquérito “*in loco* de um antropólogo moderno” (GINZBURG, 1991, p. 173). Ademais, prossegue como que comparando: “é verdadeiramente espantosa a riqueza etnográfica dos julgamentos de Friuli. As palavras, os gestos, o corar súbito do rosto, até os silêncios – tudo era registrado com meticulosa precisão pelos escrivães do Santo Ofício [...]”. O que Ginzburg percepçiona é o seguinte: quando o inquisidor interroga os réus – como os *Benandantis*, as bruxas ou o moleiro Menocchio, grupos ou pessoas que apresentavam uma visão de mundo muito atípica – o inquisidor mergulhava em uma cultura muito diferente da sua, havendo necessidade de criar categorias novas de compreensão da realidade, ou seja, de “traduzir” o outro, de fazer tradução cultural. É justamente nisso que reside a comparação com o trabalho do antropólogo para Ginzburg⁴⁵.

⁴⁴ Ginzburg afirma que isso é uma ingenuidade muito comum na maioria dos historiadores, e enfatiza “[...] não há textos neutros; até mesmo um inventário notarial implica um código que tem de ser decifrado. [...]” (GINZBURG, 1991, p. 209).

⁴⁵ Podemos encontrar o mesmo tipo de comparação entre os trabalhos do historiador da cultura como um antropólogo na clássica obra de Robert Darnton “O Grande Massacre de Gatos e outros episódios da História

Contudo, com essas palavras citadas acima, a sensação é de que os escrivães estavam produzindo um texto etnográfico, o que certamente não era. Afinal de contas, a Inquisição inquiria, e inquiria com propósito efetivo. Era sim uma forma de registrar a culpa, pois registrando a ambiência total com bastante meticulosidade, procurava-se construir e provar a culpa no inquirido, mas primeiro, tinha que se entender esse inquirido. A questão é: até que ponto essa invenção da culpa por meio de registro escrito da inquisição pode ser comparado à escrita etnográfica? A resposta, mais uma vez está, parece-nos, em não cometer o erro de Ladurie, adotando as críticas de Rosaldo (2016).

Não obstante, compreende-se que Ginzburg afirmou que os documentos inquisitoriais eram “arquivos de repressão”, pois silenciavam minorias sociais que não surgiam na história com a importância devida, como as bruxas, por exemplo. E a forma de ler o documento é que trazia informações diferentes, onde a linguagem verbal escrita nele, por si só, não apresentava questões sofisticadas, porque somente uma leitura para além das conversas dialógicas entre o possível herege e o inquisidor seria capaz de “[...] captar para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos de ataques e recuos [...]” (GINZBURG, 1991, p. 209); e isso, essa técnica, Ginzburg compara com as observações etnográficas do antropólogo, suas notas acerca de um ritual, de um mito ou um utensílio que vai para além de uma simples descrição, mergulhando numa comparação densa tendo como parâmetro a diferença, e que a essência dessa atitude antropológica reside no elemento dialógico ou polifônico.

O próprio Ginzburg assente sobre a dificuldade do historiador moderno em reconhecer a dimensão literária na História. O autor cita a metahistória de Hayden White, que identificou nos trabalhos de Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt uma história permeada de imaginação – “historical imagination”, na tentativa de anular a distinção entre ficção e história. Para Ginzburg (1991, p. 196) importa compreender que, “[...] uma maior conscientização da dimensão narrativa não implica uma diminuição das possibilidades cognitivas da historiografia, mas antes pelo contrário, a sua intensificação”. Assim, representar o passado, considerando suas ficções e invenções, e em seguida reinventá-las, é tanto tarefa do historiador como de um romancista, um cronista, um literário. Nisso, voltemos tal reflexão ao problema deste trabalho.

Cultural Francesa” (1986) onde afirma que fazer história cultural é como fazer uma história com tendência etnográfica, complementando: “[...] o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento” (DARNTON, 1986, p. 13).

Não é apenas a identidade do povoado Caruma e das comunidades do território Caruma que está sendo interpretada no trabalho de campo, nem tampouco a memória desses quilombos, bem como a memória de Pinheiro em relação ao seu passado escravocrata, mas também do próprio pesquisador, um historiador que flerta com a função de antropólogo. A partir do momento em que a escrita etnográfica “[...] guarda a memória da experiência etnográfica [...]” (ROCHA, 2006, p. 106), dentro dessa memória convivem várias vozes: dos interlocutores, dos moradores do Caruma, dos quilombolas, dos grupos em conflito dentro desses grupos (conflitos políticos, de gênero, das narrativas históricas e outros) e também do modo como o referencial bibliográfico fora selecionado e absorvido pelo pesquisador, resultando, ao fim, não somente na narração do autor, mas de muitos autores num verdadeiro diálogo – choque de vozes contraditórias, ao modo de Bakhtin.

Todas essas vozes também representam e performam. Sabendo que os pesquisados também performam para o pesquisador por qualquer motivo que seja, compreender sua existência demonstra compromisso com a relativização da verdade. Como bem conclui Rocha (2006, p. 108) “[...] a etnografia, então, performatiza um modo de ação reflexiva na qual, por meio da escrita transformada em narrativa, personagens são acionados, verdades relativizadas, sentimentos ritualizados, enfim, culturas são inventadas [...]”⁴⁶.

Tais performances fazem gritar a agência do objeto de pesquisa. Tal como a singular agência do moleiro Menocchio da pesquisa de Ginzburg (2006, p. 116), no qual foi identificado pelo autor que ruminava um “código de leitura” das obras que o moleiro tinha contato, isso somado a um “estrato sólido de cultura oral”, ajudando a formar sua peculiar cosmogonia sobre a gênese do mundo⁴⁷. Aliás, é interessante notar como o moleiro considerou inúmeras vezes que boa parte da teologia cristã católica romana (o batismo, a crisma, o casamento, a ordenação, a extrema-unção e outros) eram “invenções” com propósitos de poderio muito bem definidas. Para Menocchio chegar a esta complexa cosmogonia certamente não foi somente por força da ideologia da época da Idade Média que era dominada pela Igreja ao menos em tese, mas por esse conjunto de fatores, de códigos de leitura da realidade que só podem ser explicadas ao compreender as relações dentro de um microcosmo, do cotidiano e com as outras vozes que percorrem por trás do fato. Os quilombolas do território Caruma também possuem seus próprios

⁴⁶ Por isso a etnografia aqui deve ser compreendida para além de ser um simples instrumento metodológico, pois a etnografia, tal como a história oral, faz parte do empreendimento teórico em suas respectivas disciplinas. Concordamos, assim, com as contribuições de Mariza Peirano (1994, 2014) de que a etnografia não é método, mas é mais que isso. Tal como a história oral, ela é um constante desvelar epistêmico, como bem propõe Verena Alberti (2005).

⁴⁷ Sobre a cosmogonia do moleiro, que compreende o queijo, o leite, os vermes-anjos e o Deus anjo-criado do Caos, consultar as páginas 36-46 da obra de Ginzburg (2006).

códigos de leitura, sua forma de ver e ler as relações sociais ao seu redor e sua própria história, aliado a uma complexa cultura oral, por vezes nada sistemática e bem conflitante, mas que indica a agência desses indivíduos sobre sua cultura, ou seja, sobre suas invenções.

Por fim, tal metodologia e epistemologia interdisciplinar se sistematizam para evitar o que foi discutido nesta parte do trabalho, sendo: as formas de autoridade micro-histórica e etnográfica que incorrem, principalmente, na afirmação velada da necessidade da objetividade e da verdade adquirida em campo e na escrita, seja o campo um amontoado de arquivos, seja ele composto por sujeitos-agentes. Nessa acepção, considero que os confrontos entre a micro-história e a antropologia pós-moderna proporcionam uma utilidade profícua para o alcance de nossos objetivos; por isso um diálogo útil.

Por tratar de um povoado do interior de Pinheiro em assunção identitária quilombola e suas relações com outras comunidades quilombolas de um antigo território escravista onde memórias sociais serão exploradas, ligando o presente ao passado, dá-se voz aos “comuns” que falam sobre uma cultura escravista local pouco dimensionada nas literaturas. Afinal, houve escravidão em Pinheiro? Quem prova? Como ocorreu? É pelo jogo de escalas que chegaremos lá. Reduzindo a escala teórico-metodológica ao Caruma é que ampliarei meu olhar. Muita coisa pode existir naquilo que parece pouco e migalho. Quanto mais apurada for a teoria e a metodologia, melhor será o resultado.

Após esse diálogo interdisciplinar acerca da episteme que fundamenta esta dupla metodologia, a seguir irei expor a metodologia em si, o caminho e os fazeres que regem o campo, dessa vez na praticidade.

3.2 Metodologia: aspectos técnicos

3.2.1 Tipo de Pesquisa

Quanto à sua natureza, esta pesquisa possui caráter exploratório e descritivo, que tem como finalidade proporcionar informações apuradas sobre o assunto investigado, ampliando e avigorando a necessidade da pesquisa, bem como sua delimitação temática (RICHARDSON, 1999). Quanto à tipologia descritiva, deve-se ao fato de se trabalhar com um fenômeno mergulhado pela cultura, identidade e diferenças, tornando-a elemento não estático, perpassando-a pelo trabalho das lembranças reconstruídas por meio da memória e da ação do presente a partir do acionamento das identidades.

A abordagem foi qualitativa, que na concepção de Martins e Theóphilo (2007) requer descrições e compreensões profundas das informações levantadas ao invés de responderem às rígidas estruturas quantificáveis, permitindo que a imaginação e a criatividade levem os investigadores a propor novos enfoques aos objetos, a reformular as técnicas quando necessário.

Para coleta da documentação empírica realizei pesquisas de campo utilizando entrevistas não estruturadas dentro da perspectiva da História Oral, do tipo testemunhal (MEIHY e HOLANDA, 2005; 2007) e do tipo História de Vida (ALBERTI, 2005), sustentado na técnica de recrutamento por amostragem denominada “*Bola de Neve*” (*snowball*), ou *snowball sampling*, que consiste em amostragem não probabilística, comuns em pesquisas sociais que não pretendem generalizar resultados, onde os participantes iniciais (“sementes”) indicam novos participantes e assim sucessivamente, criando uma cadeia que termina quando o objetivo é alcançado, ou seja, quando o ponto de saturação vem à tona e o campo não oferece mais elementos que interessem à teoria, repetindo, assim, informações encontradas nos participantes “sementes” (BIERNACKI; WALDORF, 1981; PIRES, 2008).

Ainda sobre a documentação empírica para o método histórico, nos valem de registros dos lugares simbólicos e sagrados, dos marcos topofílicos, de territorialidades identitárias, de marcos materiais na paisagem, dos vestígios arqueológicos, da cultura material, da análise dos documentos escritos das associações comunitárias, como o histórico e atas, dentre outros, para historiar e documentar aspectos relacionados com a memória coletiva e individual das comunidades e de questão identitária quilombola. Nisso consiste o paradigma indiciário da micro-história posto por Ginzburg (1983), ir seguindo os rastros, ainda que tais rastros transgridam os limites da disciplina da História com intuito de melhor construir as memórias e compreender as identidades, afinal, qual interdisciplinaridade não é transgressora?

Por fim, usei da etnografia como reflexão sobre e para além dela como instrumento metodológico (PEIRANO, 1994, 2014) com análise densa e descritiva das reuniões das associações comunitárias e de outras imersões no povoado do Caruma necessárias para alcançar os objetivos específicos aqui propostos. Como técnica concreta de investigação etnográfica utilizamos a observação participante-ação, valorizando a categoria de *experiência* (GOLDMAN, 2006), com vista a descrever e expressar o objeto a partir da polifonia atravessada no pesquisador, bem como de suas afetações mútuas (GOLDMAN, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), contribuindo, assim, para formulações teórico-etnográficas (PEIRANO, 2014).

Sobre a observação, a busca por simetria e experiências que envolvem um pesquisador ativo, partícipe, Chataway (2001), destaca o compromisso vincular construído entre pesquisador e com as pessoas, onde os interesses destes últimos são priorizados e as decisões sobre os resultados do estudo são compartilhadas coletivamente pelo pesquisador, com acompanhamento do processo de análise de dados, procurando uma simetria entre pesquisador e pesquisado, concedendo ao pesquisador o papel de mediador do processo de construção dos dados qualitativos.

Logo, a partir da abordagem qualitativa e da natureza exploratória do objeto a ser analisado e compreendido, e também da escolha interdisciplinar entre as áreas da História e Antropologia, fundamentalmente selecionou-se a aplicabilidade destes dois métodos e epistemes aqui apresentados - o histórico e o etnográfico, por serem logicamente coesos com todo o planejamento aqui proposto.

3.2.2 Participantes da Pesquisa

Foram investigadas as relações entre as comunidades que envolvem sua historicidade e sua identidade quilombola. Para tanto, realizei, dentro do método histórico que inclui a História Oral do tipo testemunhal (MEIHY e HOLANDA, 2005; 2007), preferencialmente, entrevistas com as lideranças comunitárias (presidente ou vice-presidente eleito pela comunidade) e entrevistas de História de Vida (ALBERTI, 2005), aplicando-as com os moradores idosos (portadores de experiência e memória à longo prazo), traçando sua história com a história da comunidade da qual pertence e com o território do Caruma no todo, para que possamos compreender como se constitui a memória coletiva na sua relação presente-passado, visto que os idosos carregam a *função social de lembrar*, como explica Bosi (1994, p. 63), que ao velho “[...] resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade”.

Pretendi, inicialmente, a média de dez (10) entrevistas junto às lideranças comunitárias e determinados idosos de diferentes comunidades. Para tanto, utilizei a “Bola de Neve” (*snowball*), ou *snowball sampling*, como técnica de recrutamento de amostragem até chegar ao ponto de saturação e, por este motivo, o número de entrevistas pode ser menor ou maior do que o previsto inicialmente, a depender da saturação (BIERNACKI; WALDORF, 1981; PIRES, 2008).

No ato da entrevista foi apresentada a temática e qual o propósito da pesquisa, bem como foi disponibilizado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Neste

momento o indivíduo pesquisado teve a escolha de aceitar ou não participar da pesquisa mediante assinatura do termo, sendo, então, desconsiderado para a coleta de dados.

Além disso, realizei análises densas e descritivas do contexto em que estive inserido, por meio da observação atuante nas reuniões das associações comunitárias e de outras imersões no povoado do Caruma e nos quilombos do território Caruma que se consideraram necessárias para alcançar os objetivos específicos aqui propostos, onde a etnografia se fez presente através da escrita.

3.2.3 Critérios de inclusão e exclusão dos participantes

Quadro 2: Critérios de inclusão e exclusão

CRITÉRIOS DE INCLUSÃO	CRITÉRIOS DE EXCLUSÃO
Morador/Residente do território Caruma, de quilombos ou povoados	Não ser morador/residente do território Caruma, quilombos ou povoados
Participante portar conteúdo material ou oral relacionado ao território do Caruma	Participante não portar conteúdo material ou oral relacionado ao território do Caruma
Participante ser maior de 18 anos	Participante não ser maior de 18 anos
Participante ter aceito participar da pesquisa mediante assinatura do TCLE	Não ter aceito participar da pesquisa.

3.2.4 Procedimento e Instrumentos de coleta de dados

Considerando o aporte metodológico na História oral e na etnografia, meus principais instrumentos de coleta de dados foram as entrevistas. Como definição de entrevista em História Oral, Alberti destaca (2005, p. 115): “uma entrevista de história oral constitui uma reflexão e recuperação do passado levada a efeito ao longo de uma conversa”. Dessa forma, trata-se de um diálogo entre entrevistado e entrevistador, de uma construção e interpretação do passado atualizada por meio da linguagem falada. O interesse é justamente num “[...] exame mais detido da experiência particular de indivíduos e de sua visão do passado” (ALBERTI, 2005, p. 117) privilegiando a realização de entrevistas com pessoas que “[...] participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo” (ALBERTI, 2005, p. 18).

As entrevistas são de tipo não estruturadas, visto o objetivo que percorre a história de vida que testemunhe o passado da comunidade bem como suas relações identitárias. De acordo com Marconi e Lakatos (2010), tal técnica é desenvolvida por meio de conversa informal, concedendo liberdade ao entrevistador. Ainda segundo os autores, existem três tipos

de entrevistas não estruturadas: a entrevista focalizada, a entrevista clínica e a entrevista não dirigida. Minha conduta se alinha à perspectiva da entrevista focalizada, que consiste em um roteiro de tópicos relativos ao problema que se vai estudar no qual o entrevistador tem autonomia de fazer as perguntas que considerarem necessárias: sonda razões e motivos, dá esclarecimentos, não obedecendo a uma estrutura formal rigorosa. Em geral, é utilizada em estudos de situações de mudança de conduta, perpassando, assim, meu objetivo geral, que é registrar, descrever e analisar o processo etnológico de identidades quilombolas emergentes.

Desenvolveu-se um roteiro, devidamente pré-testado, para guiar o que se pretende como início, meio e fim das entrevistas, para situar o pesquisador em relação à questionamentos básicos e aos objetivos do trabalho, como proposto no APÊNDICE A. As entrevistas ocorreram, de preferência, como planejado no cronograma da pesquisa, sobre prévio agendamento.

No sentido de compreender de forma mais aprofundada as relações etnológicas entremeadas com a história e a identidade das comunidades, também se utiliza como instrumento de coleta de dados a observação participante-ação sistemática, experienciando os discursos e práticas contidas nas reuniões entre comunidades coordenadas pelas associações, onde o pesquisador mergulha como observador e como atuante dentre as relações ali postas, participando por meio da etnografia⁴⁸ (GEERTZ, 1989; GOLDMAN, 2006; 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; PEIRANO, 1994, 2014).

É precípua citar de antemão que nosso campo não é do tipo clássico malinowskiano, um mito de longas estadias fundante ao trabalho etnográfico⁴⁹. Dado que meu objetivo é a compreensão das relações em fronteiras e em como tais relações influenciam na memória e na identidade quilombola de um determinado local, que também utilizará de outras fontes num processo indiciário. É mais importante etnografar as reuniões comunitárias. Não foi um compromisso vigiar a comunidade por uma tenda para assimilar a totalidade de sua história e cultura, visto que possuo uma delimitação temática.

Destaco o uso de diário de bordo (caderno de anotações de campo) nas aplicações das entrevistas ao trabalhar a história oral. O mesmo não se fez presente em alguns momentos da prática do campo, quando se percebeu a necessidade de um cuidado para não afetar

⁴⁸ Na concepção do antropólogo Geertz (1989, p. 20): “[...] fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito-estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”. Assim, sua prática adentra a ideia de uma antropologia interpretativa, que prima pela descrição de vivências pormenorizadas a qual também nos guia. Mas tenho a consciência que esse manuscrito-estranho, desbotado, cheio de elipses, suspeições e incoerências também residem no pesquisador, principalmente.

⁴⁹ James Clifford afirma a existência de um mito do trabalho de campo (CLIFFORD, 2002, p. 20), que também é tratado como mito fundante por Kuper (1978, *apud* ROCHA, 2006) ao analisar a experiência de Malinowski.

negativamente a relação entre as pessoas, gerando suspeição e insegurança. As anotações de tais momentos foram realizadas posteriormente às ações.

De maneira auxiliar, utilizei, quando necessário, de registros dos lugares simbólicos e sagrados, de territorialidades identitárias, de marcos materiais na paisagem, dos vestígios arqueológicos e da cultura material por meio da fotografia, de documentos escritos das associações comunitárias, como o histórico e atas, dentre outros que possam complementar os dados das entrevistas.

3.2.5 Procedimentos de análise dos dados

No tocante à análise dos dados, a investigação adotou as seguintes etapas, de acordo com o proposto por Alberti (2005):

- a) Identificação do material gravado, organização e duplicação deste;
- b) Transcrição do material pelo próprio pesquisador, registrando as *marcações*: ênfases, silêncios, risos, emoções, interrupções e correção de palavras contraídas;
- c) Conferência de Fidelidade: acrescentar descrições de circunstâncias e gestos; adicionar anotações contidas em diário de bordo que adicionem à interpretação; conferência siglas, nomes próprios e de anonimia ou não-identificação quando solicitado;
- d) Leitura final, digitação e revisão;
- e) Volta do produto final para leitura e assentimento do entrevistado e do coordenador das reuniões etnografadas, bem como possíveis correções, reiteraões, deslocamentos, adicionamentos e supressões.
- f) Disponibilização das entrevistas utilizadas nesta pesquisa, em sua completa transcrição presente nos Apêndices deste texto, cada qual devidamente citada e indicada.

Neste capítulo discuti o método que utilizei em campo de maneira mais profunda, dialogando vantagens e desvantagens, os avanços e as críticas da micro-história e da etnografia, para que se fizesse compreensível e possível uma dupla abordagem no campo, tanto teórica como metodológica e de maneira interdisciplinar. Ademais, demonstrei os procedimentos técnicos da aplicação metodológica. Diante disso, tenho um subsídio para prosseguir ao campo, apresentando seus marcos territoriais e em como minha análise incorrerá sobre a memória e a identidade, conceitos centrais neste trabalho.

4 O CARUMA E SEUS LUGARES DE MEMÓRIA: relações entre Lugar, Memória e Identidade

Como apresentei, o povoado Caruma encontra-se em um território que antes era de uma fazenda e engenho também denominado Caruma, em uma extensão com mais de 1.800 hectares. Desse modo, quando utilizamos a nomenclatura “território do Caruma”, estamos utilizando no mesmo sentido que os moradores do povoado Caruma e das comunidades Pirinã, Pacoã, Sudário e Proteção utilizam inúmeras vezes referindo-se ao antigo engenho Caruma, presente em suas memórias e no texto de seu Histórico. As pessoas que moram neste lugar estão dentro dos 40% da população rural de Pinheiro (IBGE, 2010).

Figura 03: Estrada principal para entrada e saída do povoado Caruma



Fonte: Monteiro dos Santos, 2020.

Na imagem acima, vemos a principal estrada para o Caruma, que tem seu início na rodovia estadual MA-006, logo após a comunidade Pirinã (no sentido Pinheiro-Guimarães). Todavia, o povoado continua em caminho paralelo, feito de areia branca, à estrada na foto, onde possui a maioria das residências e famílias. Desse caminho contido na foto, vê-se o imenso açude do Caruma, mas que também é utilizado por todas as outras comunidades e povoados próximos como fonte de água, de pesca e de lazer.

Figura 04: Principal açude do povoado



Fonte: Monteiro dos Santos, 2020.

Figura 05: Lazer no açude



Fonte: Monteiro dos Santos, 2020.

O povoado possui cerca de quinze famílias. Em sua maioria, habitam em residências de barro e taipa com quintal amplo e cada uma possui sua criação de animais para abate, como porcos, galinhas e patos. A residência onde moram nossos interlocutores, Claudionor Pinheiro, com 78 anos de idade, mais conhecido como “Seu Cural”, e sua irmã Raimunda Catarina Pinheiro, localiza-se em local fresco, arejado e sob a sombra de uma imensa

e magnífica mangueira, sendo este o único local de encontro do povoado e de algumas comunidades para socializarem com bebidas alcoólicas, dado que Claudionor é proprietário de uma mercearia e de um bar que fica na casa, contendo ainda uma área coberta para receber os clientes.

Figura 06: Residência de Seu Cural e Raimunda Cural, no Caruma



Fonte: Monteiro dos Santos, 2019.

O Caruma instiga pelo fato de sua memória ligada ao antigo engenho estar viva em seus restos materiais que são vários. São eles que nos levam à segunda metade do século XIX, quando o engenho funcionava à base de mão de obra escrava. Conceituo esses marcos físicos como lugares de memória, já que eles me foram apresentados, desde a primeira visita, em 2015, pelos próprios moradores como os elementos que comprovam o passado escravo.

Nesse primeiro encontro, estavam além de Claudionor Pinheiro, seus irmãos Benedito Palavra e Maria da Graça Palavra, ambos septuagenários, saíam apontando pelo terreno onde ficava a fazenda, onde era o engenho, onde era a casa de farinha, onde ficava o poço. Sempre afirmando que ali era local pertencente ao major Jacinto Guterres, pai de Antônio Carlos Guterres⁵⁰. Dessa maneira, esses são os “[...] lugares onde a memória se cristaliza e se

⁵⁰ Entrevista concedida por PALAVRA, Benedito; PALAVRA, Maria da Graça; PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista I** [Ago. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 25 seg.). A entrevista na íntegra encontra-se no Apêndice B desta dissertação, ademais, é possível acessar o documento que resume essa entrevista no seguinte endereço eletrônico: <<https://tadeugteixeira.wixsite.com/quilombosdepinheiro/territorio-quilombola-do-caruma>>.

refugia” (NORA, 1993, p. 7), destarte, são “[...] suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através delas” (NORA, 1993, p. 14).

Dessa forma, esses lugares ancoram a memória, e em algum nível, a identidade quilombola não somente do Caruma, mas das comunidades que vivem no território do Caruma e, ainda que algumas comunidades tenham locais e materiais próprios que acendem uma memória do grupo conectada à uma identidade quilombola ou afroindígena como bem veremos, todas elas recorrem às imagens do Caruma e aos vestígios históricos que existem no povoado como uma narrativa central na sua ligação com o passado escravo.

Discute-se, a partir disso, o que quer dizer a memória, o que ela é, bem como da identidade e como acionar tais conceitos a partir do trabalho de campo? Por isso é central, antes de entrarmos nos lugares de memória do Caruma, fazermos as devidas conceituações.

De antemão, informa-se o texto apresentará algumas entrevistas a partir daqui, e mais fortemente no capítulo seguinte. Tais entrevistas foram decorrentes de visitas recentes, somente uma deriva do primeiro encontro com o Caruma, em 2015/2016, estando autorizada por um projeto institucional de pesquisa na época. As transcrições seguem as normas da ABNT (2016), mas escolhemos manter na grafia a linguagem falada em vez de optar pela norma culta ortográfica e de sintaxe, acreditando, assim, na maior validação do culturalismo e contextualismo local, sem prejuízos significantes no sentido e longe de prejudicar ou reforçar qualquer estigmatização dos entrevistados. Por questões éticas e de maior objetividade e legitimidade dos depoimentos e da história oral, as transcrições das entrevistas aqui citadas encontram-se completas nos apêndices desta dissertação e sempre serão devidamente referenciadas em nota de rodapé.

4.1 O conceito de Memória e Identidade: referencial teórico⁵¹

A discussão sobre a memória atravessa o tempo, desde Aristóteles quando definiu memória como uma coleção ou seleção de imagens acrescida de uma referência temporal,

⁵¹ Este capítulo baseia-se, e por vezes cita, artigos do qual sou um dos autores: “Memória coletiva e espaço em Maurice Halbwachs: uma interdisciplinaridade com a Geografia Humanista Cultural” (2020) e “Memória Coletiva, Grupos Étnicos, Etnogênese: pensando uma interdisciplinaridade entre Maurice Halbwachs e Fredrik Barth” (2020), ambos contidos no *E-book* “Anais do III Simpósio Internacional Interdisciplinar em Cultura e Sociedade do PGCult” (2020). Uma parte desses artigos foi produzida na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) no período de julho de 2019 a agosto de 2019, como discente do curso de Pós-Graduação em “Memória: linguagem e sociedade” e bolsista CAPES, pelo Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia (PROCAD-AM). Outra parte foi produzida à luz das discussões do Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política, bem como das cirúrgicas contribuições da professora coordenadora do grupo, Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira. Por isso, agradeço a todos, pois ajudaram a formular também este capítulo.

estando conectada ao mundo dos fenômenos; ou como Platão definiu a memória como um conhecimento e reconhecimento presente na essência das coisas inteligíveis e universais, e não nos sentidos⁵². Sem dúvida, David Hume, já na modernidade, coloca-nos a ideia de que a memória não somente tem a ver com o passado, seja das coisas ou das ideias, mas também com a identidade pessoal, conectando-se, ainda, com o futuro⁵³.

Memória, em uma versão mais recorrente e comumente compartilhada, consiste em uma faculdade ou processo habitual que existe em função do passado e que pelas recordações operacionaliza um retorno ao passado por meio do presente. Para alguns, a memória é nada mais que um depósito de lembranças puras e totais, com natureza própria e distinta da sociedade humana. José D'Assunção Barros (2009, p. 39) afirma que “[...] significações vulgares como essas, normalmente aplicadas à memória individual, cedo contaminaram a ideia de memória coletiva”⁵⁴. É esse conceito de memória coletiva que perpassa este trabalho.

Esta concepção é bastante abordada por Pierre Nora (1993), mas foi conceituada pela primeira vez por Maurice Halbwachs (2004, 1990), influenciando uma ampla área interdisciplinar que perpassa pela Psicologia, Geografia e Sociologia, visto Halbwachs ser Sociólogo de formação durkheimiana, mas principalmente pela História, especificamente por ser vinculado à Escola dos *Annales*, ainda na considerada primeira fase/geração (1920-1945), onde influenciou e fomentou a interdisciplinaridade, característica central na revolução realizada pelos fundadores dos *Annales*, Lucien Febvre e Marc Bloch (BURKE, 1991). Ainda, o conceito foi seguido de profundos debates passando de Philippe Ariès à Joël Candau.

De todo o modo, o conceito de memória individual e memória coletiva, a partir de Maurice Halbwachs, é o que me guia. Considera este autor que a memória individual se encontra contaminada por dimensões coletivas, e tais dimensões coletivas perduram, conectam-se com o espaço, ou mais intimamente, com lugares e com os grupos que neles depositam significados.

⁵² Paolo Rossi (2010, p. 16), ao contrapor o conceito de memória de Aristóteles e Platão, afirma sobre o conceito em Platão: “[...] A anamnese platônica, como já foi tão sublinhado por inúmeros comentadores e intérpretes, não deriva dos sentidos: é um reconhecimento de essências, de coisas inteligíveis e universais. Todo o conhecimento é uma forma de lembrança e a anamnese atua num nível que não é o da empiria e da psicologia. [...]”

⁵³ Para Hume, a faculdade da memória é quem descobre e produz ao mesmo tempo a identidade pessoal por meio do *associanismo* (KIRALY, 2010), ou o que Hume (2001) chama de os três princípios de todas as ideias: relações de semelhança, de contiguidade e de causalidade.

⁵⁴ Barros (2009) traz uma definição de memória de José Honório Rodrigues, de 1981, por meio de um artigo de Afonso Carlos Marques dos Santos, de 1986, o qual define: “[...] a memória é depósito de dados, naturalmente estática, pois configura um princípio de conservação, uma simples reprodução dos sucessos anteriores existentes na vida animal superior [...]” (RODRIGUES, 1981, p. 48 *apud* BARROS, p. 40). Durante o artigo, Barros se propõe a demonstrar as imprecisões de tal definição.

Em “A Memória Coletiva” (1990) e em “*Los marcos sociales de la memoria colectiva*” (2004) o autor explora a seguinte dialética: existem duas memórias, uma “interna/pessoal/autobiográfica”; e outra “exterior/social/histórica”. Respectivamente, a primeira trata das lembranças que o indivíduo retém para si, de uma impressão pessoal que todos temos de um fenômeno material que produz imagens sociais, por exemplo, cada indivíduo possui um ponto de vista em relação à memória de uma nação, de uma comunidade, de um filme⁵⁵. A segunda, que nos interessa, é a qual Halbwachs localiza como impregnada na memória individual (ou vice-versa), que desde a infância pode ser localizada no indivíduo, pois que “[...] a parte social ou, se o quisermos, do histórico, [...] é muito maior do que pensávamos” (HALBWACHS, 1990, p. 72).

Por este raciocínio, existem duas memórias que apesar de serem classificadas e dualizadas por custo de organização teórica, Halbwachs não as aparta, pelo contrário, as converge, entretanto, não as equipara. Para o autor, há uma hierarquia nítida porque a memória autobiográfica se apoia na memória histórica⁵⁶, tornando a segunda mais ampla e influente que a primeira (MONTEIRO DOS SANTOS *et al.*, 2020). Assim, “[...] em realidade, nunca estamos sós [...] temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 26). Revela-se, então, que a memória autobiográfica depende da segunda, pois nela encontra seus pontos de referência.

Ecléa Bosi (1994), em sua obra que reconstitui lembranças e relatos de pessoas idosas em São Paulo, aplica o conceito de memória coletiva de Halbwachs como um ato de evocação do passado mediado pelo presente, logo, criado por um esforço de refazer e reconstruir o passado a partir das relações colocadas pelo contexto em que se rememora (MONTEIRO DOS SANTOS *et al.*, 2020).

Considerando os apontamentos do sociólogo francês Halbwachs, Bosi estabelece:

Para Halbwachs, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Nossos deslocamentos alteram esse ponto de vista: pertencer a novos grupos no faz evocar lembranças significativas para este presente e sob a luz explicativa que convém à ação atual. O que nos parece unidade é múltiplo. Para localizar uma

⁵⁵ Halbwachs (1990, p. 37) chama essa consciência puramente individual de “*intuição sensível*”, herdando tal ideia do filósofo Henri Bergson.

⁵⁶ No decorrer de sua obra “A Memória Coletiva” (1990), Halbwachs abandona esse termo porque entende que memória e história são duas coisas diferentes, que associam termos que se opõem em mais de um ponto, visto que a ‘memória histórica’ seria uma memória emprestada, aprendida, escrita, pragmática, longa e unificada, e a ‘memória coletiva’, seria uma memória produzida, vivida, oral, normativa, curta e plural. Todavia, Candau nos lembra que a história toma de empréstimo alguns traços da memória, “[...] os exemplos são inúmeros de uma história arbitrária em seus campos de análise (história factual, história das mentalidades, antropologia histórica, micro-história), em suas categorias e sequências temporais, como na escolha de termos e conceitos.” (CANDAU, 2018, p. 132), demonstrando que essa diferenciação, às vezes, pode ser anulável.

lembrança não basta um fio de Ariadne; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é um ponto de encontro de vários caminhos (BOSI, 1994, p. 413).

Nessa perspectiva, Bosi reitera que Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo, a qual está ligada à memória coletiva de cada sociedade, assim, o elemento socializador chave nessa “amarração” é a linguagem, porque ela torna a comunicação e a interação humana pontos de ancoragem da memória dos grupos (MONTEIRO DOS SANTOS *et al.*, 2020a).

Logo, entendo a memória coletiva como aquilo que reafirma o passado construindo coesão e sentimento de pertença entre os indivíduos de determinados grupos, e tais grupos servem de apoio à mesma. Halbwachs (2004) demonstra a existência de quadros/marcos sociais onde a memória coletiva encontra seu apoio, como as instituições e grupos como a religião e a família, além dos lugares, datas, ruas e demais pontos, de forma que o presente significa as lembranças que são condicionadas por uma estrutura social e cultural, “enquadradas” e reconstruídas no interior de um grupo. Destarte, “[...] lembrar não é reviver, é re-fazer. É reflexão, compreensão do agora a partir do outrora; é sentimento, reaparição do feito e do ido, não sua mera repetição” (BOSI, 1994, p. 20)⁵⁷.

Um exemplo se constitui na memória coletiva dos músicos pesquisada por Halbwachs. Nessa comparação, o sociólogo afirma que todas as lembranças dos músicos estão dentro da sociedade que eles participam, sustentada por determinada temporalidade, dada espacialidade e pela forte presença da linguagem verbal e não-verbal musical. Veja-se nesta citação:

[...] A sucessão de lembranças, mesmo daquelas que são mais pessoais, explica-se sempre pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos meios coletivos, isto é, em definitivo, pelas transformações desses meios, cada um tomado à parte, e em seu conjunto [...] (HALBWACHS, 1990, p. 51).

Ainda, ao destacar as diferenças entre memória coletiva e história, ele afirma a visão interna que a memória possui para conceder duração (continuidade) e coesão aos grupos, onde destaca mais uma vez o papel das relações: “[...] a memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou os contatos do grupo com os outros. [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 88).

⁵⁷ Halbwachs (2004, p. 115) sustenta o seguinte: “[...] Pero reproducir no es recontrar: es, más bien, reconstruir”. Para Halbwachs, toda memória é precedida de uma reflexão, portanto, não parte da intuição ou de uma condição que a purifique, de modo que a memória passa sempre por um processo de reconstituição do passado a partir do presente através do ato da racionalização (MONTEIRO DOS SANTOS *et al.*, 2020; MONTEIRO DOS SANTOS, AMARAL, BANDEIRA, 2020). Mostrarei, mais adiante, como isso é significativo para o trabalho de campo.

Logo, memórias individuais e coletivas apoiam-se e, não obstante, são negociadas a partir das condições determinadas pelo presente, e tais condições também se encontram dentro de grupos sociais bem demarcados. Desse modo, no empenho do indivíduo em reconstituir e reorganizar suas recordações, terá que lidar com as recordações dos outros, sendo os grupos sociais que determinam o que será recordado, dado que se encontram dentro de uma determinada cultura e sociedade; como queira Halbwachs: “[...] la mente reconstruye sus recuerdos bajo la presión de la sociedad” (HALBWACHS, 2004, p. 136).

Quem contribui significativamente para reafirmar Halbwachs é o antropólogo e historiador francês Joël Candau em sua obra *Memória e Identidade* (2018). Recorrendo ao conceito de memória coletiva de Halbwachs, Candau (2018, p. 61) alega que “[...] é através da memória que o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e coloca-o em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido”. E esse sentido é determinado pelos grupos sociais que estão dispostos no ato presente do lembrar, “[...] todo aquele que recorda domestica o passado e, sobretudo, dele se apropria, incorpora e coloca sua marca em uma espécie de selo memorial que atua como significante da identidade” (CANDAU, 2018, p. 74). Destarte, Candau reafirma a coletividade da memória e sua ação sobre a individualidade quando diz que em toda a anamnese é impossível dissociar os efeitos ligados às representações da identidade individual daqueles relacionados às representações da identidade coletiva.

Abrindo um íterim nesse ponto, interessa o acréscimo da oralidade nesse processo de diferenciação do que é a memória coletiva e história, dessa reconstrução, no qual Pollak (1992, 1989) desenrola adequadamente. Pollak sustenta que existem certas memórias que ficam “congeladas” na pessoa, traumatizando-a. Desse modo, Pollak (1989, p. 04) sintetiza: “[...] não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade”. É o trauma que interessa, bem como a forma de sua ocorrência e seus efeitos na memória e, conseqüentemente, na identidade da pessoa ou de um grupo. Esse trauma pode vir a ser imperativo, e até manipulável.

Portanto, nesse ponto, existe uma crítica de Pollak para Halbwachs, quando argumenta:

Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de "comunidade afetiva" (POLLAK, 1989, p. 3).

Óbvio, a visão de Halbwachs conecta-se às suas influências, tanto dos fatos sociais de Durkheim, quando da História das Mentalidades, dos *Annales*. E Pollak arremata:

Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade [...] ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados em uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa (POLLAK, 1989, p. 4).

A oralidade, portanto, adentra a discussão e contribui de maneira profícua para compreendermos como memória e identidade podem fazer insurgir, mesmo estando em silêncio por muito tempo, crises e renovações. Eis a “disputa” elencada por Pollak, surgida da ascensão do que o autor nomeia “memórias subterrâneas”. Isso ajuda a compreender como o processo de etnogênese enquadra a memória coletiva, fazendo-se insurgir contra uma memória dominante, algo presente no Caruma em algum nível.

Deste modo, em Halbwachs, entendo que toda a memória, independentemente de ser esta uma memória oficial ou não, opressora ou não, se manifesta tendo por base os marcos sociais definidos por este autor⁵⁸. Partindo das considerações de Halbwachs, a memória coletiva pode se incorporar ao elemento da identidade não somente de indivíduos separados, mas dos grupos e, por exemplo, o espaço pode ser considerado um elemento de interconexão, pois “[...] não há memória que não se desenvolva num quadro espacial” (HALBWACHS, 1990, p. 143).

De acordo com Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 96, 97), identidade é:

[...] a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato - seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas

⁵⁸ Para uma última complementaridade, cita-se Yara Altez (2019, p. 143): “Para el maestro, dichos marcos serían instancias anteriores y exteriores a los individuos, pues su existencia continuada se mantiene con vigencia más allá de la vida individual de cada persona (Nótese con ello, la concepción positivista que hereda Halbwachs de Durkheim). [...] Considerados en esos términos, los marcos sociales de la memoria no podrían ser intervenidos por los individuos de manera particular. Voluntariamente entonces, ninguna persona lograría incidir sobre los marcos de la memoria [...] Serían entonces experiencias sociales o acontecimientos vividos por el grupo, los que podrían inducir esos cambios en los marcos sociales de la memoria.” Seu resumo sobre a presença intensa dos marcos sociais da memória nos grupos na obra de Halbwachs enaltece ao que chamamos atenção até agora.

discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder.

O autor pauta seu conceito de identidade a partir de Stuart Hall (2001), quando este contrapõe à identidade como é empreendida na contemporaneidade com a identidade entendida na modernidade, mais exatamente no iluminismo, que entendia que a identidade era algo natural e herdada. Para Hall (2001), a identidade é um processo de fragmentação, instável, contraditória e por vezes não resolvida, tendendo a caminhar, num mundo globalizado, ao que ele denomina de identidades híbridas, que produzem resurgimentos (*revival*) étnicos.

Nesse cenário, que relação possui essa identidade fragmentada com a memória coletiva? Segundo Candau (2018, p. 74) todos nos apropriamos do passado e todos estamos localizados naquilo que Halbwachs nomeou como “quadros sociais da memória”. Se todos nós reconstruímos a memória, logo, estamos manejando constantemente o passado, e muitas vezes o inventamos de acordo com o que o presente solicita e que só ocorre quando a memória coletiva encontra apoio nos quadros sociais da memória. Ainda assim, uma reconstrução fiel seria impossível, como observa Candau:

De fato, a lembrança do tempo passado não é a lembrança do tempo que passa nem a lembrança do tempo que *passou*, pois, como observa M. I. Finley, a consciência da duração entre o momento da rememoração e o acontecimento recordado é flutuante (de acordo com o caso haverá contração ou extensão) e aproximativa: “há muito tempo” ou “outro dia”, etc. Em razão dessa imagem grosseira de duração, observa Bachelard, “nossa alma não guardou a fiel lembrança de nossa idade nem a verdadeira medida da longa jornada ao longo dos anos: guardou, isso sim, a lembrança dos acontecimentos que colocamos como decisivos de nosso passado”, quer dizer, os acontecimentos que são percebidos como tal, que fazem sentido para quem lembra, ordenados de acordo com um sistema racional no momento mesmo da evocação, por ocasião dos “instantes ativos” bachelardianos nos quais acontece a “tomada de memória” que é, ao mesmo tempo, tomada de consciência de si mesmo (CANDAU, 2018, p. 65, grifos do autor).

Esta necessidade que o presente impõe é o que Candau classifica como “ato de memória” (CANDAU, 2018, p. 77). Desse ponto de vista, a fragmentação identitária é não somente um ato estratégico ou político, mas também natural de um limite da própria faculdade da memória em acessar o passado, que se diferencia do ato de escolher ou enquadrar as memórias necessárias para reforçar a identidade, reforçar a história que se queira contar. Por exemplo, o próprio Candau reconhece que “[...] no Brasil, a manipulação da memória pelos brancos consiste em manter a memória da escravidão, pois esta é concebida como um meio de inferiorizar os negros, construindo uma identidade americana ou euro-americana com lembranças ‘afro’” (CANDAU, 2018, p. 167); destarte, há um entrecruzamento entre Halbwachs e Pollak nesse exemplo de Candau, o que nos leva a interpretar que memória coletiva também é instrumento de poder.

Até o momento, a exposição categórica dos conceitos basilares de minha escrita torna-se suficiente, mas será mais explorado no decorrer deste capítulo e do vindouro, principalmente a questão da manipulação da memória coletiva, suas fragmentalidades e invenções a fim de argumentar identidades, onde retorno ao assunto e aciono Fredrik Barth (2011, 2004) e Arruti (1997; 2006) num diálogo direto com a questão quilombola.

4.2 Os lugares de Memória no território do Caruma

Existem espaços no Caruma que se tornaram ancora para a memória coletiva, e que são ressignificados para produzir identidade. Esses espaços, encaramos como lugares. Dialogando com a Geografia Humanista Cultural, conceitua-se lugar como um centro de significados que envolve pessoas, objetos e mensagens, produzindo relações intersubjetivas com o ser, afetando-o (HOLZER, 1999).

Veja-se, por exemplo, a mais antiga residência do Caruma, que representa, na memória de Cural, a ligação mais potente com a Vila Joaquina, primeiro nome dado ao povoado Caruma; mais ainda, afeta Cural porque foi lá que morou sua família. É nessa casa que sua vó, Raimunda Pinheiro, habitou e foi criada na companhia dos Guterres, proprietários da fazenda e engenho.

Figura 07: Casa mais antiga – Vila Joaquina



Fonte: Monteiro dos Santos, 2019.

Figura 08: Interior da casa antiga

Fonte: Bandeira, 2020.

Seu Cural guarda a chave da residência e só ele consegue abrir a porta visto uma técnica própria diante de um problema técnico na fechadura. Eu, o professor Arkley (o orientador desta pesquisa) e outro jovem estudante de História da UFMA⁵⁹ estávamos visitando o Caruma, e tentamos abri-la inúmeras vezes, mas não foi possível. Parece que a casa só queria autorizar a abertura por Cural. Quando aberta por Cural, vemo-la como na imagem acima. Alguns móveis e peças de mais de cem anos se mantêm como estão. O sofá está no mesmo lugar, na sala. Seu Cural demonstra carinho pela casa, pelas suas paredes de barro que contam histórias, e não se incomoda nenhum pouco com o voejo sobre nossas cabeças dos inúmeros morcegos dentro da casa (eu estava apavorado!). A antiga Vila Joaquina está viva nessa casa, são quase sinônimos. Esse espaço, logo, constitui-se como lugar para Cural e para a memória do povoado, que enxerga nele o passado. Para Cural é mais afetivo ainda, pois se enxerga ali sua vó, bisavó e até os Guterres. Não foi necessário imprimir uma longa entrevista de História de vida para perceber a afetação de Cural, a experiência ali, e a experiência nele observada, por si própria, falava.

Para a Geografia Humanista Cultural, o espaço é atrelado à experiência. Yi-Fu-Tuan (1983) conceitua experiência como um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade, sistematizando-a como constituída de

⁵⁹ Ítalo Jorge Soares Mendes, a quem agradeço a companhia e carona numa das idas ao Caruma.

“sentimento e pensamento [...] um registrando estados subjetivos, o outro reportando-se à realidade objetiva [...] e ambos são maneiras de conhecer” (TUAN, 1983, p. 9).

Como observa Halbwachs (1990, p. 131) “[...] nosso entorno material leva ao mesmo tempo nossa marca e a dos outros. Nossa casa, nossos móveis, e a maneira segundo a qual estão dispostos, o arranjo do cômodo onde vivemos, lembram-nos nossa família e os amigos que víamos geralmente nesse quadro”. Em função disso, o espaço e a forma que nele organizamos os materiais tornam-se pontos referenciais da nossa personalidade, ademais, se essas imagens povoam nossa consciência, logo elas servirão de material base para as recordações se apoiarem, ultrapassando sua função de ligação íntima entre coisas, lugares e pessoas, como afirma Halbwachs (1990, p. 131, 132):

[...] Mas cada objeto encontrado, e o lugar que ocupa no conjunto, lembram-nos uma maneira de ser comum a muitos homens, e quando analisamos este conjunto, fixamos nossa atenção sobre cada uma de suas partes, é como se dissecássemos um pensamento onde se confundem as relações de uma certa quantidade de grupos. [...] De fato, as formas dos objetos que nos cercam têm muito esta significação [...] estão em torno de nós como uma sociedade muda e imóvel. Se não falam, entretanto os compreendemos [...] é como se os próprios objetos envelhecessem [...].

Halbwachs parece se comunicar com uma ontologia do espaço que repousa no fenômeno sua maior marca, ao lado do espaço enquanto intervenção do homem em sociedade. De modo equivalente, temos em Bachelard (2008, p. 28) o conceito de “topoanálise”, sendo o “[...] estudo psicológico sistemático dos locais de nossa vida íntima”, disposto em sua obra chamada “A poética do Espaço”, publicada pela primeira vez em 1957⁶⁰, sendo válido a recordação de que, nessa obra, Bachelard conecta espaço e memória, subjetividade, inconsciente e afeto por meio de uma fenomenologia do espaço. Bachelard propõe analisar a intimidade do espaço por meio da casa, que é vista como uma das maiores forças de integração para os pensamentos humanos, e sua relação que ultrapassa a história ou as biografias (MONTEIRO DOS SANTOS *et al.*, 2020a). Aqui, a casa de Vila Joaquina carrega, podemos pensar, a ancestralidade do povoado. Por ela, poder-se-ia realizar uma topoanálise das topofilias do Caruma, mas isso seria invadir demasiadamente a experiência e a memória afetiva de seu Cural.

⁶⁰ É válido notarmos contiguidades com a obra “A Memória Coletiva”, de Halbwachs, fora publicada pela primeira vez em 1950, cinco anos após sua morte e, ademais, estamos no contexto de uma Europa pós segunda guerra mundial, reconstituindo relações sociais fragilizadas e lembrando a necessidade de conexão com o espaço e seus lugares devastados pelas ações bélicas.

Ali, aos arredores da casa, quando era Vila Joaquina, Cural afirma que se brincava Tambor de Crioula, mas era no antigo engenho que se fazia a festa de Tambor para São Benedito seguido de festa do rala-bucho no dia seguinte, com dança e comida. Vê-se no diálogo:

Entrevistador: seu Cural, pessoal de Proteção fala, e está presente no Histórico deles, que tinha uma festa aqui, num tempo mais antigo, dita “festa da colheita” [interrompido]

Cural: não, era tambor, tambor de promessa de São Benedito. Dava um almoço pro pessoal, um jantar, e tambor na noite, dia seguinte fazia o rala-bucho.

Entrevistador: Rala-bucho?

Cural: era dança [pausa longa]

Entrevistador: dos tempos de muleque, é disso que o senhor se lembra?

Cural: era na casa de engenho, o engenho era puxado à boi, aí a gente era menor e ficava só tocando os bois. No engenho era um sobrado grande, dois andares e tudo era de madeira. Quando eu brincava tinha⁶¹.

Da casa de engenho sobraram peças. O engenho é certamente o lugar que carrega boa parte da memória do povoado. São as peças do engenho que gritam o passado. Prova disso é que esse engenho, o engenho do Caruma, está presente na memória e escrita no histórico de todas as comunidades quilombolas do território, como veremos no próximo capítulo deste trabalho. Hoje, eles são, materialmente, ruínas, menos na memória.

Figura 09: Ruína de uma fornalha



Figura 10: Ruína de moedor de cana



⁶¹ Entrevista concedida por PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista II** [Mar. 2020]. Entrevistador: Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (11 min. 27 seg.). A entrevista na íntegra se encontra no Apêndice C desta dissertação.

Figura 11: Ruína de forno**Figura 12: Ruína de engenho**

Fonte: Teixeira, 2018.

Como um lugar cheio de restos históricos, pedaços de madeira e ferro que se quer conseguem dizer no presente sobre qual objeto ele fez parte, pode evocar algum tipo de identidade? Dardel, na sua concepção sobre geograficidade, pensa a ideia de um lugar povoado de experiência onde a matéria entra em contato com o sujeito e sua memória pessoal, em que nela se inscreve a experiência. Como exemplifica Eric Dardel (2015, p. 14): “[...] a ‘situação’ de um homem supõe um ‘espaço’ onde ele ‘se move’; um conjunto de relações e de trocas; direções e distâncias que fixam de algum modo o lugar de sua existência”. Logo, a geograficidade da qual nos traz Dardel é sobre um movimento que o laboratório não pode alcançar, onde o “[...] geógrafo que mede e calcula vem atrás: à sua frente, há um homem a quem se descobre a ‘face da Terra’[...]” (DARDEL, 2015, p. 07). Essa descoberta da “face da Terra” é quando a consciência humana encontra o fenômeno, e essa comunicação insere a subjetividade.

Figura 13: Peça de moenda

Fonte: Monteiro dos Santos, 2018.

Ainda, é importante considerar que o território do Caruma é um dos poucos locais que preserva algum vestígio histórico material de uma época em que Pinheiro era escravista, tendo ainda por cima a literatura onde encontra-se citada, como já vimos. Muitas outras comunidades não possuem esses materiais mnemônicos, tornando o trabalho da memória oral mais complexo e investigativo. Todavia, isso não significa dizer que essas comunidades são menos quilombolas ou falsas, o que induz a um erro grosseiro. Interessa saber que o Caruma é um microcosmo dentro de Pinheiro que mais facilmente pode nos ajudar a explicar esse passado escravocrata da cidade, e entender que as comunidades quilombolas que ali existem realmente possuem um passado ligado à escravidão, só que pouco referenciado e por muito, bastante desacreditado.

Quando estou diante do Caruma, vejo uma história pouco contada apesar de rica. Mais ainda, já me perguntei: por que o povoado Caruma decidiu tornar-se quilombola e acionar essa memória anos depois das outras comunidades? Se eles sempre souberam o que significam esses resquícios do passado, por qual razão acioná-los somente depois das outras comunidades? Trata-se de um problema onde a memória é acionada para responder algo no presente, mas não é somente esse presente que merece a atenção, mas os motivos de, anteriormente, ela não ter

sido acionada. Nessa problemática, o lugar de memória não foi, por si só, potente o suficiente para criar, impulsionar e fazer da identidade elemento representativo.

Em algum momento esses lugares, talvez, eram vistos somente como espaços, não possuindo apelo representativo para o povoado Caruma⁶². Neste sentido, conceitualmente, podemos considerar que o lugar depende do grupo. É o grupo que age e o transforma, pois de acordo com Halbwachs: “[...] quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo a que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 133). Em Halbwachs, o espaço produz e é produzido pelos grupos, ganhando expressão e dando apoio a uma memória coletiva construída ou em construção.

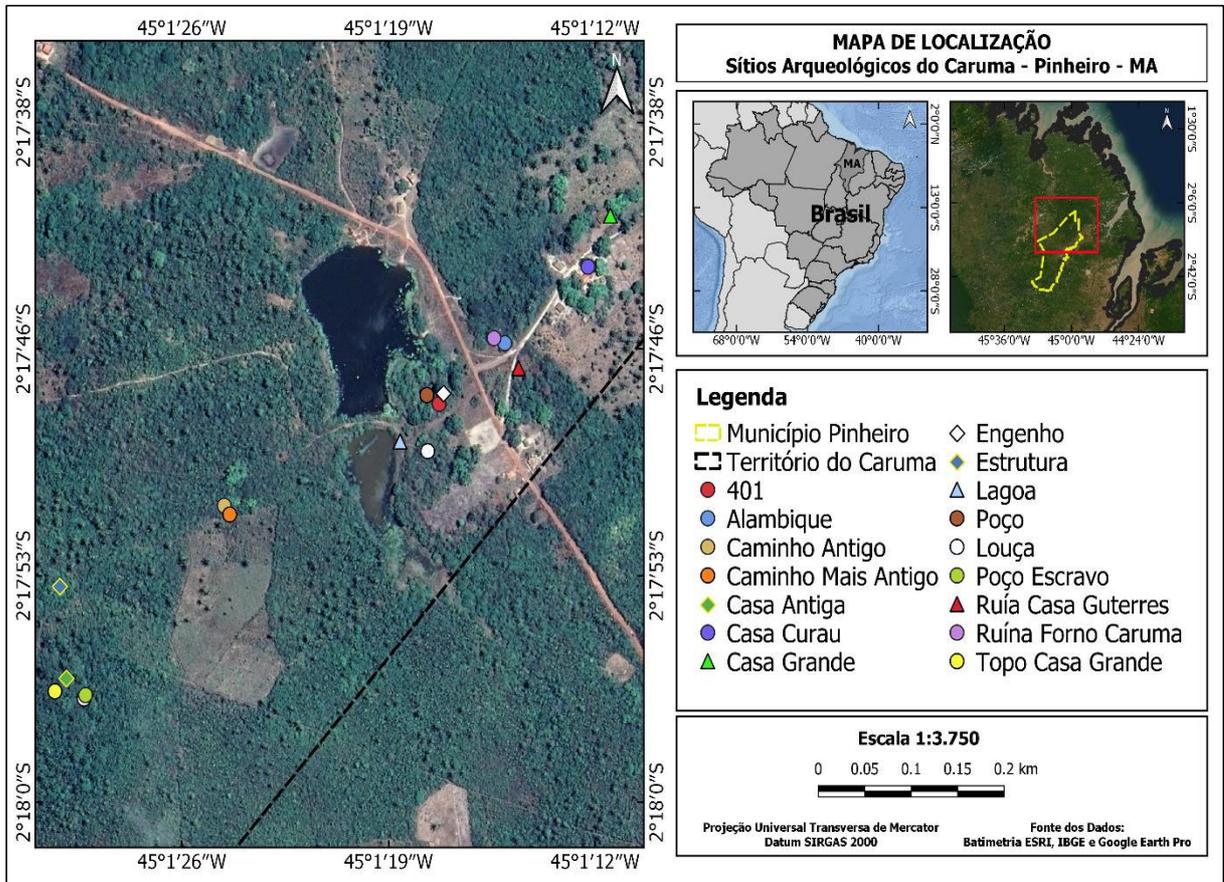
Assim se explica como as imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva. O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras. [...] Não. Todavia, o lugar recebeu a marca do grupo e vice-versa. [...] cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável. [...] (HALBWACHS, 1990, p. 133).

Uma rua, uma casa, uma escola e outros lugares aparecem como imagens dominantes dentro de grupos diferentes. Por exemplo, para uma criança os espaços são constituídos de modos diferentes em relação aos adultos, são mais amplos e significativos por serem seus laços sociais mais solidificados pelo trabalho do tempo. Dentro de um grupo ou comunidade pode ocorrer o mesmo, ou seja, o grupo vai amadurecendo a ideia daquele espaço como salvaguarda de memória e representativa de uma identidade, como bem explicitou Bosi quando se lembrou de parte da cidade de sua infância com um amigo que também compartilhou do mesmo lugar na infância, eles olham para a avenida da cidade como testemunhas de uma lembrança coletiva compartilhada, e assim, aquele lugar passa a ser uma realidade social: “[...] o mapa de nossa infância sofre contínuos retoques à medida que nos abrimos para outros depoimentos” (BOSI, 1994, p. 413). Melhor dizendo, é o grupo que se amparando no espaço, revela o próprio espaço do passado para nós e para si mesmos. Como realça Bosi ao tratar dessa relação Grupo/Espaço/Memória: “*O grupo é suporte da memória se nos identificamos com ele e fazemos nosso seu passado*” (BOSI, 1994, p. 414 grifos da autora).

A seguir, apresentamos um mapa que contém a localização dos sítios arqueológicos do Caruma enquanto território, abrangendo o povoado Caruma e o quilombo Pirinã.

⁶² Como visto somente como um espaço e por quê? Nessa problemática que entra a hipótese da influência de um paternalismo no povoado Caruma, o qual será especificamente discutido no capítulo seguinte.

Mapa 1: Sítios Arqueológicos do Território Caruma



Fonte: Adilson Borges, 2021.

Esses lugares um dia podem até sumirem por completo, mas continuarão sendo lembrados pelo grupo. Casas, ruas ou monumentos podem desaparecer, pedras podem se mover de lugar, contudo “[...] não é tão fácil modificar as relações que são estabelecidas entre as pedras e os homens [...] as pedras e os materiais não vos resistirão. *Mas os grupos resistirão [...]*” (HALBWACHS, 1990, p. 136, 137, grifo nosso). Um lugar que não exista mais fisicamente poderá existir na memória coletiva e assim ser transmitido por gerações. Certamente esse é o caso do sumidouro no Caruma.

Sumidouro é um poço, uma cova utilizada para castigar os escravos, onde eram lançados para ficarem durante dias. O sumidouro ou sumidor aparece em outras comunidades da Baixada Maranhense, como na fala de moradores do quilombo de Frechal, em Mirinzal, descrito por Malighetti (2007, p. 170), que associava o sumidor como o castigo mais forte que tronco e chicote, aquele que mais se aproximava da morte. Similarmente, a pesquisa de Cleudiane Costa Silva (2019), no quilombo Turimirim, no município de Turilândia, após escutar a memória dos mais velhos, define o sumidouro da seguinte maneira:

[...] um buraco, feito um poço, utilizado para castigar os negros que faziam algo contrário à vontade de seus senhores. É válido lembrar também que o *sumidouro* é algo que está presente em inúmeras comunidades quilombolas, localizadas em engenhos e fazendas, mais afastadas do centro das cidades, substituindo a ideia de um pelourinho, usado para amarrar e chicotear os escravos publicamente. Talvez seja porque o castigo do pelourinho serve como forma de criar um imaginário de medo na população, pois que é público, de forma que o sofrimento servisse de exemplo para todos os outros. Já o *sumidouro* não compartilha da humilhação pública, pois que sua tática de terror psicológico e físico reside justamente em isolar o escravo, tanto dos outros escravos, da casa grande e da luz solar, funcionando como uma espécie de solitária, só que em forma de cova, fazendo-se assim como uma potente mensagem subjetiva à morte. Além do mais, o escravo ficava sozinho na mata, vulnerável aos animais, doenças e criaturas que permeavam o imaginário em forma de lendas (SILVA, 2019, p. 52).

A definição assusta, pois remete à uma crueldade impensável. O Caruma também possui um sumidouro e é certamente o local onde mais predomina a memória dolorosa, a memória difícil, um lugar sensível não somente do povoado, mas de todas as comunidades do território. É, nesse sentido, um lugar de dor, que transporta, conseqüentemente, uma memória de dor.

Fomos levados ao local onde seria o sumidouro, local distante e por dentro de matas, sendo guiados por Júnior Cural, o filho de Cural. O local é conhecido também como “Marravara”, sendo a junção de “amarra vara(s)”, como nos informa seu Cural. Certamente foi o local que mais tentei acessar durante anos, sempre foi impossível por inúmeros motivos, ou era temporada de chuva e a mata dificultava ainda mais o trajeto, ou porque não tinha a presença de alguém que soubesse como chegar ao local, afinal de contas, todos afirmavam que o sumidouro está soterrado, e para reconhecer o lugar somente alguém com ótima memória que conheça o caminho e o lugar exato. Por isso as imagens demonstram somente um terreno com um súbito declínio nas bordas em forma quadrangular, indicando um local que foi preenchido, pela força do tempo, com terra e vegetação.

Figura 14: Sumidouro



Fonte: Bandeira, 2020.

Figura 15: Sumidouro (2)



Fonte: Bandeira, 2020.

Figura 16: Grupo de pesquisa fotografando louças nas proximidades do Sumidouro



Fonte: Monteiro dos Santos, 2020.

Junior Cural (na foto, é a segunda pessoa da esquerda para direita) comentou: “Era aqui onde jogavam os escravos...”⁶³. Não era confortável estar ali. Tanto tempo ansiando por chegar ao local, e quando eu lá estava, já queria ir embora. Imagino que esse é um tipo de memória que causa trauma, daquelas que Pollak (1986) já estudou exaustivamente. Todavia, a reconstituição dessa narrativa de dor é, simultaneamente, a constituição da resistência⁶⁴.

O sumidouro é certamente um patrimônio simbólico marginal, mas que deve ser encarado como um dever de memória, tal como o Memorial da Resistência em São Paulo, que trata de manter vivo na memória o que foi a ditadura militar no Brasil, ou o campo de concentração e extermínio de Auschwitz-Birkenau, que é um Patrimônio Mundial. Trata-se de lugares que devem reconhecer a memória da dor e do sofrimento por que passaram grupos

⁶³ Fala recuperada pela minha memória, sem referencial em específico. Nesse momento, eu não estava praticando entrevista, portanto, o gravador não estava ligado.

⁶⁴ Os moradores do Caruma sabem o que foi aquele lugar no passado, ficando visível em inúmeras conversas com seu Cural, com Júnior, e com moradores de outras comunidades, como com Edilson, do Pacoã, todos têm conhecimento do sumidouro. Contudo, foi na fala de Cural que presenciei assunção identitária, no sentido de querer demonstrar para mim que o sumidouro também prova o passado escravo tanto quanto os outros restos do engenho, mas sempre se referia ao lugar como algo que já não existe mais porque está coberto de terra. É comum que aquilo que podemos ver seja mais importante que aquilo que só existe na memória. Provavelmente, em nenhuma comunidade exista um sumidouro como de fato era, ou minimamente preservado fisicamente. Quando escutava isso, eu já sabia da existência de outros sumidouros em outras comunidades pela Baixada, como em Belo Monte, localizado em Pinheiro também, o que me chamou a atenção para o registro mais atento desse lugar difícil de dor que persiste em comunidades distintas.

estigmatizados, tal qual o sumidouro trata de dizer que ali sofreram, quem sabe morreram escravos e a memória de Pinheiro nem se dá conta disso, assim como a memória de Turiaçu não discute o sumidouro presente no quilombo Turimirim e em muitos outros quilombos pela Baixada Maranhense (MENEGUELLO, 2014, 2015; MENEGUELLO; BORGES, 2018).

Nesse local reside uma reflexão moral sócio histórica que não deve ser ignorada nem apagada, mas sim re-arranjada. Meneguello e Borges conduzem uma sóbria discussão sobre essa temática:

Sob esta perspectiva, podemos entender o sofrimento como um acontecimento histórico capaz de suscitar novos arranjos sociais. Não é uma simples fatalidade, mas uma experiência, cujas vivências devem ser reintroduzidas na história, pois, como afirma Farge, “[...] os gestos que o provocaram, as racionalidades que a ele conduzem, as palavras que o dizem de tal ou tal maneira e aquelas que o acompanham – para suportá-lo ou negá-lo, heroizá-lo ou lamentá-lo – não figuram como um objeto pleno sobre o qual refletir e como algo que entra em interação com os acontecimentos [...]” (FARGE, 2011, p. 15). Espaços ligados a memórias difíceis de valor patrimonial trazem à tona passados traumáticos, instituindo uma necessidade de reparação frente à dor que perpassa a valoração do vivido (MENEGUELLO; BORGES, 2018, p. 362).

O sumidouro é um lugar de dor que conecta o povoado Caruma à todas as outras comunidades do território, talvez conecte mais que o engenho em si, mais que a presença dos Guterres em si, porque ali com certeza foi lugar de escravo, ou seja, o escravo tinha lugar na dor. Parece horrível ter que lembrar isso, mas é esse o papel das ditas memórias difíceis, para que assim não se torne como um Carandiru, cujo prédio foi explodido e sumiu do mapa material e memorial coletivo. Em seu lugar existe uma praça que se quer menciona aquele massacre, e como lembra Meneguello e Borges (2018, p. 364): “[...] se o Carandiru tivesse uma (incômoda) existência física e patrimonializada, essa vontade de esquecimento teria sido dificultada? ”.

De igual maneira, questiona-se: se esses tantos sumidouros fossem lembrados nas salas de aulas sobre História local em Pinheiro, principalmente nos currículos de Educação Quilombola, as chances, nos termos de Rüsen (2001, 2007), de uma consciência histórica mais justa ser construída seria maior? Certamente seria⁶⁵.

No mesmo lugar do sumidouro, foi apontado por Júnior outros materiais que remontam a uma temporalidade centenária, bem como também encontramos materiais instigantes. Primeiro, quando estávamos fotografando o sumidouro, o terreno revelou-se quando percebemos que o sumidouro estava cercado de uma planície mais alta, onde se avistou restos de fundamentos de uma casa. Existiam tijolos e pedras alinhados marcando o que antes era uma parede erguida. Portanto, o sumidouro avizinhava-se a outra estrutura colonial da qual

⁶⁵ Para uma discussão sobre a consciência histórica no currículo de história em Pinheiro, centrado na crítica do esquecimento quilombola e indígena local, ver Pereira (2019).

não sabíamos (até então) exatamente o que fora (mas revelar-se-á por entrevistados da comunidade Pirinã, presente no capítulo a seguir).

Figura 17: Restos de uma casa antiga ao lado do Sumidouro



Fonte: Bandeira, 2020.

Figura 18: Restos de uma casa antiga ao lado do Sumidouro 02



Fonte: Bandeira, 2020.

De acordo com Júnior Cural, havia também uma casa nesse local, não sabendo se a casa era de escravos ou pertencente aos Guterres. Todavia, empreendeu-se uma hipótese de que a casa estava ligada, por algum motivo, com o sumidouro, visto sua proximidade. Talvez, um local onde se vigiava a punição, mantendo um determinado controle panóptico.

Dessarte, no mesmo local foram encontrados muitos pedaços de louças antigas, e pelo caminho surgiam artefatos de cerâmica, telhas, vidros e pedras lascadas. Quanto mais íamos nos distanciando do sumidouro e da casa, voltando ao povoado Caruma, mais nosso foco vigiava o chão de areia coberto por vegetação, sempre encontrando materiais que indicam uma presença fixa no local. As peças eram das mais variadas possíveis. Próximo ao sumidouro, a qualidade da louça encontrada era uma, e mais próximo ao povoado, era outra. Aquela, mais fina em qualidade, de porcelana e com acabamentos melhores, essa, mais rústica, de argila e com acabamentos mais simples.

Figuras 19: Louças variadas encontradas próximo ao sumidouro e casa antiga



Fonte: Bandeira, 2020.

As divergências do tipo material das louças apontam para, no mínimo, dois grupos diferentes. A presença dessas louças demonstra uma diferença de classe e o consumo desses bens no espaço doméstico. Uns importam suas louças de Portugal e Inglaterra (padrão *shelledge* e *faianças*), advindas de um acabamento mais refinado, outros, se não as produzem de maneira

manufaturada, adquiriram-nas localmente. Não é nosso cerne realizar a tipologia desses materiais, no sentido de comprovar quais delas é de qualidade estrangeira, visto seu material e acabamento, e qual delas é nacional, mas sim contextualizar que, nesse local, comungava-se uma diferença de classe econômica onde, provavelmente, uma louça alienígena destinava-se para os brancos, para a família Guterres, e outra produzida localmente para os negros, escravos e seus descendentes, por exemplo.

Quando entrevistamos Rosanilde Maria Palavra da Cruz e seus pais, Maria Valentina Palavra da Cruz e Romualdo Cruz, no Pirinã, eles relataram que um conhecido, há anos, quando criança, colecionou inúmeros cacos de louça de porcelana e a própria Rosanilde suspeitava que ali no Pirinã, próximo ao Sumidouro, havia uma casa de brancos, e segundo seus pais isso é algo bem antigo, mais que os Guterres. Consta essa passagem no histórico de Pirinã, que fora feito pelos próprios moradores a partir da memória dos mais antigos acerca do Sumidouro:

Dona Nhazinha, Raimunda, Rita, Tarquínio e outras pessoas contam que perto do Pirinã tinha um lugar, ou melhor, tem um lugar chamado Caruma, que é dividido e marcado por uma pedra muito grande, e que lá existia um poço sumidouro e que antigamente os escravos eram jogados vivos dentro do poço, lá morriam e lá ficavam. Esse poço ficava entre o Caruma e o Amarra Varas.

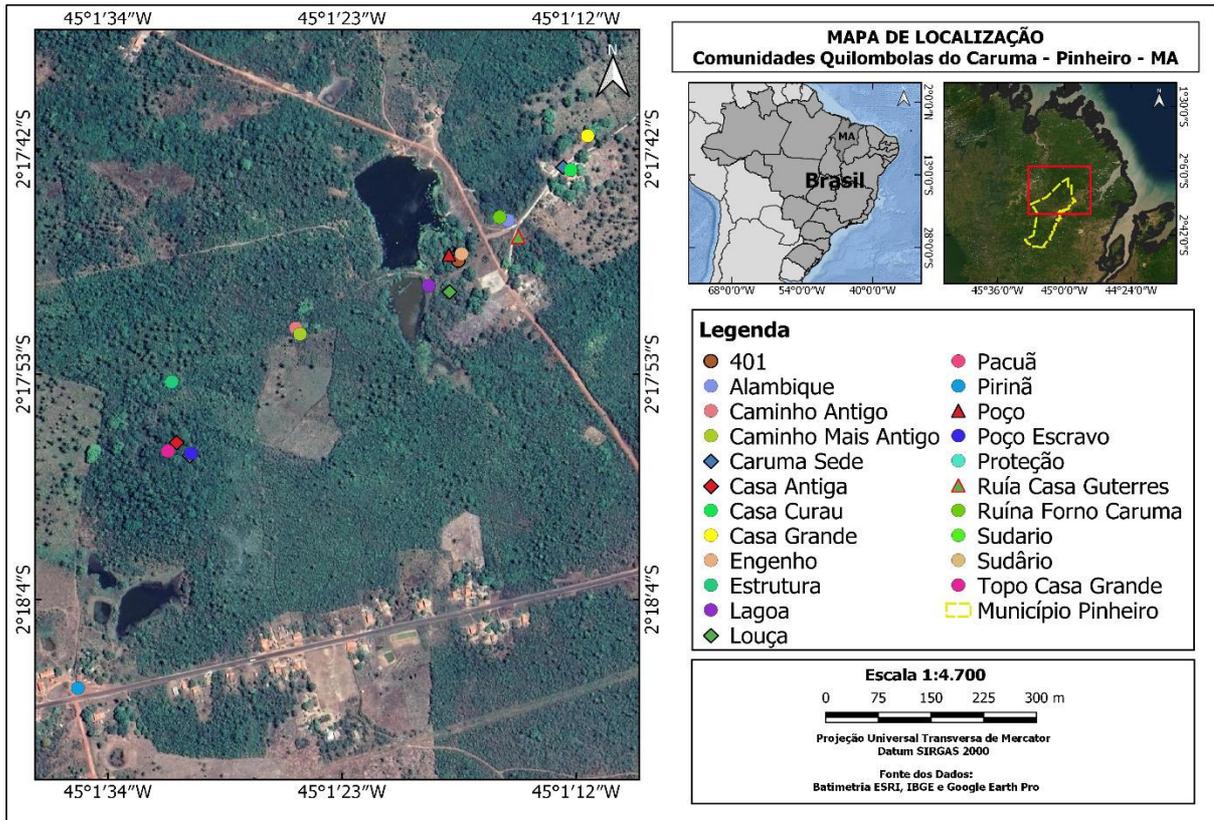
Conceição Palavra conta que seu sobrinho, Paulo Roberto, um dia estava andando pelo local amarra varas e encontrou “pedaços” de louças finas e que para ele, caracterizava resto de louças que os patrões usavam (HISTÓRICO PIRINÃ, p. 7).

Todo o povoado Caruma tem em sua paisagem um registro do passado. Os contos e crônicas envolvendo os Guterres e os escravos do Caruma que analisamos no capítulo anterior registram essa história, registram esse laço memorial com a escravidão que faz com que, em tempos atuais, o território do Caruma sustente quatro comunidades quilombolas e um povoado em processo de reconhecimento. É essa paisagem com elementos memoriais que é tomada por representação, sendo ela toda construída, não se submetendo à passividade.

Todos esses elementos físicos são tomados pelos quilombos, e em especial pelo povoado Caruma, como aquilo que diz o que foi o passado, um passado que remete à escravidão. Esses lugares tornam-se um apoio para a memória coletiva. Mas o tempo cada vez mais soterra esses elementos, tal como o sumidouro que sofreu com as intempéries temporais. Não obstante, os lugares ainda persistem (FAGUNDES, 2009, 2010), e junto às memórias constroem identidades e vão estabelecendo algumas fronteiras.

A seguir, apresentamos um mapa que conjuga os lugares de memória e as posições dos quilombos e do povoado Caruma.

Mapa 2: Mapa com as localizações das comunidades quilombolas e sítios arqueológicos do Território do Caruma



Fonte: Adilson Borges, 2021.

Como veremos em nosso próximo capítulo, esses lugares são lembrados de formas diferentes por cada comunidade, e em cada comunidade existe seus próprios lugares e suas próprias memórias, algumas, entram parcialmente em confronto com o Caruma. No Pirinã, por exemplo, veremos uma memória de resistência contra a fazenda e engenho Caruma que não possui nenhum tipo de ligação afetiva ou de dependência com os Guterres, e no Pacuã teremos uma construção de memória que envolve relações indígenas e africanas como alguns vestígios materiais em seu território indicaram, ao mesmo tempo que compartilham do território Caruma.

Com isso, entende-se que a paisagem do Caruma não é única e muito menos revela, definitivamente, uma “África escondida” que precisa ser “revelada”. Conflitos, divergências narrativas, sobreposições mnemônicas... Tudo isso desenha fronteiras étnicas instáveis entre essas comunidades e o povoado Caruma, ou entre essas comunidades e a história do território do Caruma, e acionar as categorias de Memória Individual e Coletiva e de Identidade não nos serve para buscar respostas sobre quem é quem, mas sim para compor um mosaico “bricolado” que nos ajude a compreender que relações existem entre passado e presente, porque entendemos, com o passar do tempo, que existe uma conjuntura negocial e fragmentada, construída e reconstruída pelos próprios atores, por isso a necessidade da escrita etnográfica

como forma de melhor absorver tal realidade. E, de resto, sem perder de vista que essa “bricolagem” também nos ajuda a compreender o passado escravista de Pinheiro - um objetivo que também estamos espreitando - o qual já estamos desembaralhando esse todo maior por uma de suas partes, ou aquela Pinheiro escravista pelo Caruma dos Guterres, sendo isso nosso jogo de escalas entre macro e micro.

5 MEMÓRIAS DOS QUILOMBOS DO TERRITÓRIO CARUMA E A ETNOGÊNESE DO POVOADO CARUMA

Neste capítulo, o trabalho de campo será aprofundado entre muitos sujeitos/agentes que irão oralizar suas histórias a partir de meus questionamentos. Lembrando que a técnica ou procedimento adotado é um misto entre história oral e observação direta que por vezes é atuante. No campo, a História oral é que me engendra, mas na escrita, a etnografia é que me assume, são duas bagagens teóricas e metodológicas que entraram e saíram de campo e de mim. Não menos importante, a história oral como procedimento de coleta de dados está amparada epistemologicamente pela micro-história, procurando entender a realidade por meio de um jogo de escalas⁶⁶ que fica entre: “indivíduo/agente-território Caruma-Guterres-Pinheiro”; ou seja, a movimentação escalonar do olhar que empreenderei se desloca entre esses polos conceituais⁶⁷.

Assim sendo, o formato de escrita deste capítulo acompanha o histórico do povoado Caruma com foco em entrevistas. Tal material compôs o documento nomeado “Histórico do Caruma”, que foi entregue à comunidade. Em seguida, os históricos dos outros quilombos do território Caruma integram este capítulo, todavia seus históricos já estavam consolidados como documento escrito, mesmo assim, tal tarefa acompanha também entrevistas e demais registros.

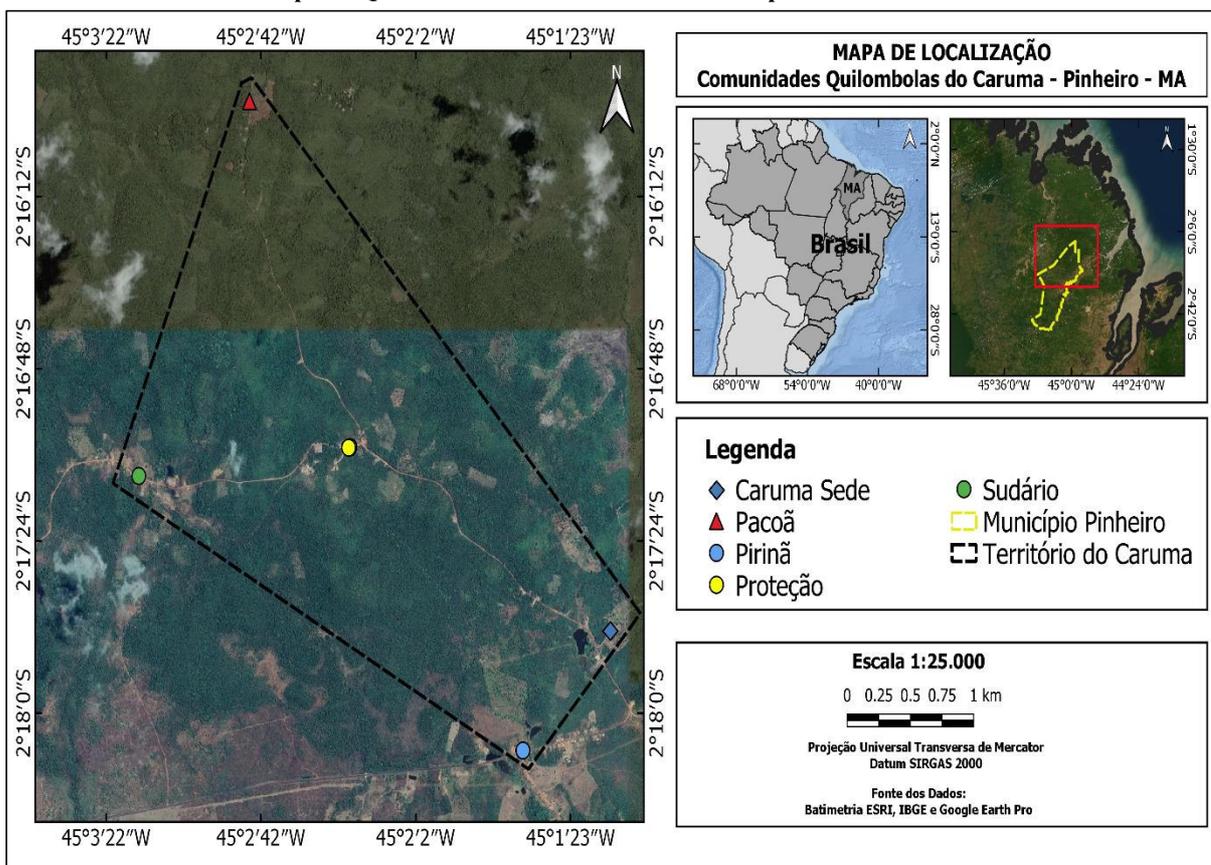
Para introduzir o leitor no contexto do espaço, disponibilizo o seguinte mapa, que delimita o que é o território Caruma a partir da exata localização de cada comunidade aqui estudada⁶⁸. Nela, percebe-se a longa extensão territorial da antiga fazenda Caruma, visto que do povoado Caruma (Caruma Sede) até o quilombo Pacoã há uma considerável distância física. Ainda assim, as relações de poder e mando dos Guterres e anterior ao Jacinto Guterres inclinavam-se por todo este território.

⁶⁶ Jogo de Escalas é uma constante e organizada (teórica e metodicamente) inversão de perspectiva do pesquisador para que assim a generalização não superestime a singularidade, e nem a singularidade não banalize a generalização. Para entender o que é o Jogo de Escalas dentro da prática da micro-história, conferir: “Sobre a escala na história”, de Bernard Lepetit (1998) e o texto intitulado “escala, pertinência, configuração” de Maurício Gribaudi (1998).

⁶⁷ Todavia, é natural que a história oral também seja, além de técnica/procedimento, uma fonte histórica, visto que a memória se emana da oralidade dos sujeitos/agentes. Anteriormente apresentei outras fontes, como as literárias, que expõem a Pinheiro escravista e os Guterres de outrora. Ainda assim, ao leitor, insisto: a forma de História que aqui apresento não necessita provar a oralidade ou a memória por meio dos documentos. A fonte oral é a base de pesquisas em comunidades quilombolas, logo, a História oral estará sempre duplicada entre procedimento metodológico e fonte histórica.

⁶⁸ Lembro que o mapa não indica o tamanho exato dos hectares de cada comunidade. O território Caruma, enquanto extensão total de hectares que é a soma não somente dessas comunidades estudadas, mas de outros pequenos povoados que existem dentro dele, não foi possível de averiguar.

Mapa 3: Quilombos do Território Caruma e povoado Caruma



Fonte: Adilson Borges, 2021.

5.1 O Povoado Caruma: *Terras de Herdeiro*, memória de afeto

Figura 20: Primeira reunião no povoado Caruma etnografada, em 2018



Fonte: Monteiro dos Santos, 2018.

Na imagem acima (figura 20), vemos os mais velhos da comunidade reunidos para discutir a situação de pertencimento, sua história e relações no presente com os Guterres, bem como a questão fundiária. Dialogando com os moradores, com folhas na mão, encontra-se Edilson, o presidente do quilombo Pacoã. Ele estava, ainda em 2018, conversando com o povoado Caruma sobre a importância deles se autoidentificarem como quilombolas. Ele, geralmente, é quem convocava as reuniões para no Caruma, sempre convidando lideranças de outras comunidades quando o assunto era a invasão das terras pelo território. Na ocasião, fui chamado para observar a reunião por conta da proximidade que tinha com alguns líderes, e fui convidado à produção do histórico da comunidade (o fato de ter escrito a história do quilombo Santana dos Pretos, também de Pinheiro, ajudou nessa aproximação).

Mas, quem é o povoado Caruma? A antiga fazenda Caruma deu origem ao atual território quilombola Caruma. Nela, residem muitos povoados e algumas comunidades quilombolas: Pirinã, Proteção, Pacoã e Sudário; todas estas comunidades possuem em seus históricos incontáveis ligações com a fazenda Caruma, no período de escravidão e depois dele.

A fazenda foi criada, segundo depoimentos, na segunda metade do século XIX. Por território, entende-se aqui o complexo formado por vários povoados e comunidades quilombolas, distinguindo-se, portanto, da comunidade Caruma, onde tudo começou. Atualmente, a comunidade conta com cerca de 15 residências e em torno de 80 moradores.

Figura 21: Terreno da antiga Fazenda Caruma



Fonte: Bandeira, 2020.

Começo com os relatórios de pesquisas e áudios das entrevistas ocorridas em 2016, quando foram escutados Claudionor Pinheiro, o seu Cural, e seus irmãos Benedito Palavra e Maria da Graça Palavra. Dessa entrevista, destaco a informação de que o primeiro dono do Caruma, quando uma fazenda e casa de engenho, foi Jacinto Guterres, chamado localmente de “Major” e pai de Guterres 01, Guterres 02 e Guterres 03⁶⁹, sendo que o último ainda estava vivo em 2016. Sua personalidade é a primeira característica que se escuta quando se conversa sobre ele com alguém mais velho do povoado Caruma, sempre sendo relacionado a uma imagem de “benfeitor”. Maria da Graça afirma que “Major era bom! Se alguém adoecia ele sabia, se alguém passava fome ele sabia”⁷⁰.

Jacinto Guterres tinha conhecimento de medicina adquirido com seu irmão, o médico Netto Guterres que morava em São Luís, e com esse conhecimento ajudava os pobres, daí vem sua boa reputação, tanto que os moradores do Caruma adotavam o sobrenome Guterres muito comumente: “as pessoas que moravam aqui, os antigos, assinavam com o sobrenome dele: Guterres. ‘Fulano de tal Guterres’, ‘Raimundo Guterres’, aquela coisa toda porque reconhecia o dono da terra”⁷¹.

Os entrevistados afirmam que o Caruma tem 1.800 hectares de terra, a qual passa por conflitos fundiários de tempos em tempos, pois a terra sofre invasão de grileiros que dizem ter direito à parte dela, sempre referenciando sua outorga inexistente a um dos donos antigos do Caruma, ou até mesmo ao Guterres 03, na época (2016) com idade avançada e habitando no centro de Pinheiro. Tais situações só melhoraram quando Cural e outros moradores se impuseram e começaram a enfrentar os invasores, ameaçando-os com processos e justificando que aquela terra é deles porque seus antepassados ali moram há mais de 100 anos, podendo ser confirmado com o próprio Guterres 03, a qual eles conhecem e mantém relações amistosas, apesar de pouco ocorrente.

Questionados na entrevista se eles sabiam algo sobre o período de escravidão no local, se sabiam de alguma história de escravos, dizem eles que Jacinto Guterres tinha escravos na fazenda, “Era uma casa de engenho que funcionava o açúcar, a cachaça, a farinha”, lembra Maria da Graça Palavra⁷². Mas que não sabem sobre histórias mais específicas porque tal

⁶⁹ Os nomes reais foram preservados nesta pesquisa por motivos éticos.

⁷⁰ Entrevista concedida por PALAVRA, Benedito; PALAVRA, Maria da Graça; PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista I** [Ago. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 25 seg.).

⁷¹ Idem. Relato de Maria da Graça Palavra.

⁷² Idem.

período se passou há muito tempo. Falaram que Guterres 03 ainda estava vivo e que deveríamos procurá-la. Foi o que fizemos.

Em sua casa fui pessoalmente acompanhado da professora Maria Conceição marcar um dia para entrevista, conversando diretamente com Guterres 03. No dia marcado, conta-nos que a família de seu pai veio de Alcântara, e a família de sua mãe, de Viana, e que a origem da família do pai de Jacinto Guterres é de nacionalidade portuguesa, migrantes de Portugal⁷³. O pai de Jacinto era Antônio Celestino Ferreira Guterres⁷⁴, nascido em 1840 e falecido em 1917, casado com Joaquina Rosa Netto Guterres, de onde veio o nome Vila Joaquina, antigo Caruma.

Guterres 03 falou-nos que a terra da localização exata da fazenda fora vendida e o dono se encontrava em Brasília, sujeito que não cuidou ou ocupou a terra, abandonando-a. O mesmo relato nos fora dado pelo senhor Benedito Palavra, de que havia alguém que se dizia ser dono, mas nunca ia à comunidade:

A lavoura de cana foi até a época do Jair Correa, um dos primeiros que comprou a terra dos Guterres. Depois seu Jair vendeu para seu Domingos, chamado de Domingo Papo de Rola. A família de seu Domingo também se foi: faleceu ele, faleceu esposa, faleceu os filhos. Agora parece que tem um rapaz aí (Jorge, apontado como atual proprietário, e que se encontra em Brasília) que está como dono. Ele largou aí, passa anos sem vir aqui. Está avulso. Você vê aí que tem um tanque que está tudo avulso⁷⁵

Benedito Palavra esclarece a situação dos atuais moradores do Caruma por estarem ali e viverem numa terra que não é inventariada. Afirma que houve uma divisão entre esses proprietários que não levou em consideração os moradores e só ficou no âmbito da oralidade, sem documentação que comprove qualquer tratado. Isso incentiva a invasão das terras por pessoas que afirmam terem as adquiridas com alguém que se diz dono. Benedito Palavra complementa:

[...] Documento eles não têm. Está com não sei quantos anos que não pagam essa terra. Já veio gente comprar a terra aí. A terra é toda dividida. Tem morador aí, comprador, que comprou 100 hectares de terra. Aí tu escolheu. Tirou bem aqui no meio da terra. Aí ficou uma nescla (sic) pra cá, outra pra cá. Venderam pra Sinval, Sinval tirou outra

⁷³ Entrevista concedida por GUTERRES 03. **Entrevista III**. [Maio, 2016]. Entrevistadores: Alípio Felipe Monteiro dos Santos e Maria da Conceição Pinheiro de Almeida. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 28 seg.). A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice D deste trabalho.

⁷⁴ Já em 1910, Antônio Celestino Ferreira Guterres aparece como um industrial e criador de animais no jornal Estado do Maranhão, documento presente na Biblioteca Nacional Digital do Brasil: <<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=43202&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>. Acredito que é o pai de Jacinto que aparece na literatura local como tenente-coronel Antônio Guterres, dado que Jacinto somente fora Major.

⁷⁵ Entrevista concedida por PALAVRA, Benedito; PALAVRA, Maria da Graça; PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista I** [Ago. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alípio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 25 seg.).

nescla... O cara pra comprar essa terra, tem que desapropriar todo mundo. Nós estamos aqui de usucapião, né?⁷⁶

A situação de regularização fundiária é complicada no Caruma. Atualmente, o território é habitado por netos e bisnetos dos trabalhadores da fazenda, em vários povoados. De acordo com o Cural: “eram 3.600 hectares de terra. Hoje no Caruma tem 1.800 hectares. Foram dividindo, vendendo”⁷⁷. E assim foram formados os diversos povoados e comunidades que compõem o território quilombola do Caruma.

Benedito Palavra, ao relembrar a história da Fazenda Caruma e a ocupação do território, destaca a presença negra: “Proteção, Boa Lembrança, Providência, Conceição, Sudário...só morava nego. Nessa região todinha aqui. Pode descer essa estrada todinha aqui. Só nego. É tudo a mesma terra, mas cada pedacinho tem um nome. Ele [Jacinto Guterres] permitia trabalhar a terra pagando foro”. E os herdeiros foram ficando na terra, como afirma Benedito: “herança de neto, bisneto e tal...um morre, fica o outro. Aí depois fica o outro, e vai indo. São os moradores daqui”⁷⁸.

Muita gente trabalhava na fazenda e no engenho. Alguns, como a mãe de Maria da Graça Palavra, Ignez Ferreira Pinheiro, casada com Raimundo Pinheiro, eram provenientes das proximidades. Os pais dela eram de São Francisco dos Campos, em Santa Helena. Seu pai trabalhava na fazenda “fazendo cachaça”. Portanto, nessa terra, existe uma história profunda de relação entre negros e brancos e novas formas de trabalho “livre” sob o mando do foro, onde a terra fora deixada (ou abandonada) pela família Guterres, e as pessoas que lá estavam, ficaram na informalidade, sem registro legal de posse, o que acarretou problemas fundiários com grileiros, já que parte da terra estava (e ainda está) sendo vendida sem consulta aos moradores para pessoas que ali não habitavam, de modo que ninguém da comunidade sabia se a venda era legal, com documentação própria e válida.

Em entrevista realizada com Guterres 03, na qual o objetivo seria proceder com uma narrativa de história de vida, todavia, não foi possível visto sua condição em idade avançada e emocional, acabamos por realizar uma entrevista do tipo factual, com perguntas sobre o território Caruma.

Guterres 03 afirma que possui a escritura da terra da comunidade quilombola de Sudário, porém, também não utiliza a terra e se manifesta a favor de sua venda. Diz também que teria conseguido uma mulher que habita o Estado do Rio Grande do Sul para comprar a

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem.

terra, porém: “queria comprar, depois, os preto deram uma carrera nela, ela ficou com medo e não foi mais. Não me despacham, e nem deixam fazer o que eu quero fazer, que é o que eu posso tirar de lá: pedra, madeira”⁷⁹.

Não conseguimos aprofundar a entrevista, pois a cuidadora de Guterres 03 estava ao lado e insistia que ela devia descansar, principalmente depois que caiu em prantos lembrando afetivamente do irmão o qual falecera. Todavia, a parte que podemos destacar é importante para termos uma visão sobre como os negros foram tratados no pós-abolição: dentre outras coisas, era um povo que se tornava impeditivo para a exploração da terra. Como se eles, que lá já moram há tempos, não tivessem o direito à posse e ao uso da terra para viver.

Retomando ao uso da terra, durante a entrevista no Caruma, Maria da Graça Palavra lembra que, no tempo de Jacinto Guterres, para os negros ficarem na terra deveria haver produção nela, ou seja, mora quem produz: “tinha que ter uma roça, só ficava aqui quem tivesse uma roça de mandioca, um canavial por causa da cana, todo o ano tinha que ter isso [...] o açúcar: se desse dez cofos de açúcar, cinco eram do engenho e cinco eram de você”. Sobre isso, Cural complementa: “ele deixava trabalhando na terra, mas pagando foro. Pagava três quilos por paneiro. De dez paneiros, pagava trinta quilos”, e Maria da Graça Palavra acrescenta: “isso era da casa do forno. Mas também na cachaça, no açúcar”⁸⁰.

O relato nos remete ao tipo de dependência que os negros passavam diante da dominação dos Guterres na terra. É simples a forma como um colonizador pensa: se não posso mais escravizar o outro porque a escravidão terminou, e se não posso explorar a terra e vendê-la para a extração de madeira e pedra, então que eu explore pela metade, importando que eu ainda ganhe algo, surgindo uma forma de dominação por pagamentos de foro, de produção na terra em troca da terra para moradia e sobrevivência.

⁷⁹ Durante a entrevista, Guterres 03 afirma: “Sudário é minha terra, deixada pra mim”. Afirma que a terra do Caruma, em específico, fora vendida para Domingos, que está em Brasília e abandonou-a, mas que a de Sudário lhe pertence. Quando questionou-se se havia alguma relação com os moradores de Sudário, responde: “tenho um cumpadre que toma conta, mas os moradores não respeitam ele. Eles tiram madeira, pedra e não pagam, nem nada. Antigamente eles pagavam tudo direitinho, agora não. [...] A moça que fez a comunidade lá na minha terra foi empregada de meu irmão caçula e ele avisou pra ela não fazer comunidade lá, que a terra era minha e ele cuidava e não podia pagar imposto, mas ela fez a comunidade e batia no peito dizendo ‘Essa terra é nossa!’. Quem tem a escritura? Quem tem a escritura sou eu. [...]”. Depois de falar sobre a mulher que queria comprar a terra de Sudário, mas foi confrontada pelos moradores, sanciona: “[...] eles não respeitam, fazem de conta que é deles mesmo, era o que meu pai dizia mesmo”. O ponto de vista de Guterres 03 é muito diferente dos moradores de Sudário, que hoje é comunidade quilombola reconhecida e que luta pela posse da terra. Uma quer ter o que explorar, não precisa dela para sua vivência e não possui relações nenhuma com o espaço; é um capital herdado. Os quilombolas querem a terra que fez parte de sua história, querem direito à dignidade humana e pleno usufruto de seu lugar.

⁸⁰ Entrevista concedida por PALAVRA, Benedito; PALAVRA, Maria da Graça; PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista I** [Ago. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alípio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 25 seg.).

O próprio povoado Caruma passou por um problema de invasão de terras quando um grileiro invadiu a área, demarcando um lote ao lado do açude e criando bois e búfalos soltos, de modo que eles entravam no açude e atrapalhavam a vivência dos moradores que pescam e utilizam da água no dia a dia. O fato ocorreu em 2018, sendo propulsor para a comunidade acionar sua identidade quilombola no local contra o invasor, que se dizia ter direito à parte da terra porque adquiriu-a de um proprietário legal o qual não se sabe quem é. Findou-se o conflito com muita insistência dos moradores em confrontos verbais principiando o acionamento da justiça. Foi a primeira vez que os moradores do povoado Caruma resolveram, em conjunto, empreender uma tática de assunção quilombola para defender seus lares e impor sua ancestralidade por meio das memórias raciais que, por tempos, ficaram acondicionadas, tentando realizar reuniões para debater e formar uma associação comunitária. Ainda não alcançaram plenamente o objetivo.

O povoado encontra dificuldade em se reunir para se assumir como quilombola, pois parte não veem vantagem real, algum benefício. É o ponto de vista de Benedito Ferreira, de 79 anos, morador da comunidade, que lembra que no povoado já houve um movimento maior pela terra e pela cultura local, onde o engenho era “mais unido” e o Caruma era maior, mas lamenta que no presente exista pouca união e outras comunidades foram surgindo, que na sua opinião, foram atrapalhando esse feito. Benedito Ferreira afirma: “aqui era o mais velho, Caruma, era pra ser aqui a comunidade, mas...”. Apesar de reconhecer que a sua avó, quando nasceu, viveu no “tempo dos escravos”, não se lembra de nenhuma história de escravos. Logo, Benedito não demonstrou interesse na identificação quilombola na atual conjuntura, causando certo desconforto com outros moradores. Por exemplo, Cural compreende que Benedito nunca se interessou pela comunidade e pela ideia quilombola, apesar de ser um dos mais velhos moradores da comunidade. Conflitos internos embargam a união da comunidade, principalmente quando são os mais velhos que possuem ideias divergentes⁸¹.

⁸¹ Entrevista concedida por FERREIRA, Benedito [Mar. 2020]. **Entrevista IV**. Entrevistador: Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (22 min. 16 seg.). Essa entrevista encontra-se transcrita no Apêndice E deste trabalho.

Figura 22: Benedito Ferreira nos guiando na mata à procura dos poços antigos



Fonte: Bandeira, 2020.

Durante a pesquisa, percebi que não indaguei diretamente Guterres 03 sobre a escravidão, o que se tornou um ponto que precisa de discussão: Jacinto, afinal, tinha ou não escravos? Ora, mais por qual razão essa indagação surgiu, visto que a literatura local bem como o resto material e a própria memória dos moradores retoma o trabalho escravo, retoma o sumidouro? Estou duvidando da experiência dos quilombolas? Chamo atenção para esses questionamentos os quais são inevitáveis ao senso comum, afinal de contas, sempre recebo essas perguntas que possuem um sentido de reprova a minha pesquisa, como se a pesquisa partisse de um ponto não confiável ou provável.

Vejamos. Se considerarmos que Guterres 03, prole de Jacinto, em 2016 tinha 84 anos de idade, é improvável que Jacinto viveu sua juventude antes de 1888, mas sim durante as duas primeiras décadas do século XIX. Desse modo, Jacinto pode ter presenciado uma situação pós 1888, onde seus efeitos foram avassaladores para os engenhos que funcionavam com mão de obra escrava. Não somente economicamente, mas principalmente culturalmente, destituindo a superioridade jurídica dos brancos para com os negros, onde esses não podiam mais ser posses daqueles. Assim, por essa lógica, não se pode dizer se Jacinto presenciou a escravidão no Brasil Império e que ele de fato era um dono de escravos (escravos enquanto conceito vigente na legislação anterior a 1888).

Um outro nome surgirá na memória de Pacoã, de uma senhora conhecida como “branca da época”, a qual surge ligada à escravidão. O que se pode afirmar é que Jacinto empreendeu uma cultura pós-escravista onde os negros com ascendência escrava que habitavam

o Caruma estavam presos àquele lugar, sem maiores oportunidades lá ficaram, sendo Jacinto uma espécie de “padrinho” que cedia as terras em troca da produção nela pela força braçal dos negros, e ainda mantinha uma relação de certa cordialidade com os que ficaram no Caruma, principalmente com os ascendentes de nossos interlocutores que tiveram seus pais e avós criados sob uma espécie de tutela, de compadrio dos Guterres.

Mas como bem vimos, o imaginário social dos negros ao redor do “Márta-vara”, do sumidouro, evoca uma memória coletiva do tempo da escravidão que não pode ser encontrada em documentações escritas. O sumidouro mostra uma narração antiga que indica o passado escravista violento e é um lugar que persiste em todas as memórias locais, pois no curto circuito das memórias coletivas, o sumidouro é um ponto de encontro da paisagem memorial, que indica um uso repetitivo da ocupação na região (SCHLANGER, 1992; FAGUNDES, 2009). Ademais, a literatura local é assertiva nos nomes, os Guterres tinham “pretos” que trabalhavam no engenho. Interpreta-se que em nenhum momento os Guterres romperam com a cultura escravista, do contrário, parece haver tentativas de manter relações similares sustentando políticas de dependência e até de separação racial de lugares, como veremos na memória do quilombo Pirinã.

Na verdade, tudo isso é um argumento racial e colono utilizado para desacreditar a memória e a autoidentificação dos quilombolas. Mas Pinheiro, como vimos, tem muitos quilombos e eles não surgiram do nada. A valer, o que se tem é só mais uma artimanha para poder dizer ao preto quem ele é e quem não é ou julgar se eles são ou não quilombos. Cita-se Souza Filho (2018, p. 88):

Está claro que, quando a modernidade desconsiderou qualquer direito coletivo e criou juridicamente o império do direito individual, os coletivos deixaram de ser reconhecidos, embora continuassem existindo. Isto não significa que em nenhum momento os coletivos deixaram de existir, apenas não foram reconhecidos ou até mesmo foram criminalizados, proibidos. [...] Os povos tradicionais existem desde que se reconheçam como tais. Não é necessário, porém, que se reconheçam com os nomes genéricos a eles atribuídos pela legislação moderna. Não é necessário que se digam indígenas ou quilombolas, mas sim que se reconheçam como grupo humano diferenciado e coletivo. [...] a autoidentificação, autorreconhecimento ou autodefinição é a única forma de reconhecimento possível. A negação da autoidentificação leva a uma arbitrariedade no reconhecimento dos coletivos e revela um evidente racismo [...]. Pois bem, quem define a existência de um povo é o próprio povo, e compete ao direito estatal moderno, hegemônico ou envolvente reconhecer essa existência.

Por isso, a comunidade Caruma, oriunda da fazenda e engenho Caruma que tinha escravos cujos descendentes ali ficaram, morando com dignidade e extraindo sua alimentação com o trabalho da terra, solicita o reconhecimento como quilombola pelo Estado, porque sua

história está nos livros ainda que sob a sombra de um Tenente-Coronel, bem como está na memória, está nos lugares, sendo também reconhecida como uma *Terra de Herdeiros*.

Terra de Herdeiros, assim o Caruma surgiu para mim nas falas de Cural. Ali é terra herdada. Quilombo para o Estado. Talvez o Caruma nunca quis ser “quilombo”, só quis ser alguém de sua própria terra e definidos por si mesmos⁸².

5.2 Quilombo Sudário

Segundo o histórico de Sudário⁸³, o nome da comunidade veio de um apelido dado a um morador antigo, “do tempo da escravidão”, chamado de Raimundo Aruôcha. Fundada por volta de 1810, por um grupo de pessoas portadoras dos sobrenomes Furtado, Furtado Procópio, Frazão, Ribeiro, Alves e Avelina, vieram em fuga da cidade de Bequimão, fazendo estadia primeiro no povoado Caruma, e de lá foram para as terras do que viria a ser o povoado Sudário. A comunidade envolve outros pequenos povoados que estão dentro dele, chamados de Sudário II e Irirí. O território compreende 1.732 hectares, com mais de 60 famílias e 250 habitantes. Vivem de uma agricultura de subsistência bem heterogênea (arroz, milho, mandioca, banana, quiabo, gergelim, abóbora) e da criação de caprinos, suínos e aves domésticas.

Figura 23: Vista da entrada do quilombo Sudário



Fonte: Bandeira, 2020.

⁸² Nos Apêndices F e G desta dissertação, encontram-se mais imagens do Caruma, a começar por lugares históricos como poços antigos, antigo depósito de aguardente, e outras que se preferiu retirar do corpo textual.

⁸³ Fotos do Histórico presente no Anexo 04 desta dissertação. No Anexo seguinte, encontra-se foto da Certidão Quilombola de Sudário.

A memória da comunidade inicia de uma parteira e *pajoa* da região, que atendia em Proteção, Pacoã e outros povoados, chamada Estela Ribeiro. Não somente ela, mais nomes como de Raimundo e Terezinha de Jesus Guterres, todos praticantes de pajelança e Raimundo de Tambor de Mina também, identificam conexões com uma raiz africana que Sudário sustenta em sua memória e crava em sua identidade. Ainda, esses personagens eram ativos na festa de Santa Bárbara, um festejo local que durava três dias seguidos, com muita dança, comida e benzimento.

Atualmente, em entrevista concedida por dona Dijé, líder e presidente da associação comunitária, a pajelança está retornando com algumas pessoas mais novas que “apresentam o dom para a cura” e também o “chamado da Mãe d’água”, ou seja, é uma forma deles se afirmarem como curadores, como herdeiros dos dons de seus ascendentes⁸⁴.

Figura 24: Estéla Ribeiro, faleceu em 2013, com 106 anos de idade



Fonte: Teixeira, 2015. Retirada do arquivo pessoal de José Marcolino Leite, morador de Pacoã.

⁸⁴ Entrevista concedida por DIJÉ. **Entrevista V.** [Set. 2020] Entrevistadores: Alipio Felipe Monteiro dos Santos e Arkley Marques Bandeira. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (25 min. 07 seg.). A entrevista encontra-se completa no Apêndice H desta dissertação.

Figura 25: Casa antiga da comunidade onde ocorria a Pajelança



Fonte: Bandeira, 2020.

Sudário, dentre as comunidades que possuem relações históricas com o Caruma, é a que mais apresentou problemas fundiários. Consta no fim de seu histórico que as terras são controladas pelos “donos” que os ameaçam há anos de retirada, os quais possuem a documentação necessária, documento que diz de quem é a terra.

Segundo Dijé, os proprietários⁸⁵ possuíam relações com a família Guterres e desejavam o território para a exploração de seus recursos que são dos mais variados, desde madeira, pedra, água dentre outras coisas, além de plantações em larga escala para uso próprio. Não se sabe se relações de venda aconteceram de fato entre os ditos proprietários e os Guterres, o que se sabe é que a terra de Sudário foi partida e dada por posse de um dos Guterres, que desejava vendê-la, no entanto, enfrentou a resistência dos moradores.

A compradora veio do Rio Grande do Sul, acompanhada de segurança armada, de acordo com os relatos de Dijé, onde afrontaram diretamente os moradores. A ameaça baseava-se no informe de que a terra seria dela e que os moradores deveriam sair. Dijé narra a fala da moça seguida de um comentário seu:

Dijé: [...] Ela falou “vou ficar lá na entrada lá, na pista, mas de pouco a pouco eu vou colhendo, cercando os pedaços, vou desmatando e quando pensar eu tô no quintal de vocês” [...] Ela cercou um pedaço, fez um poço artesiano e fez plantação de pé laranja

⁸⁵ Não citarei o nome do proprietário por questão de ética e segurança dos próprios moradores, que inúmeras vezes já se viram acuados por eles.

lá, rápido ela fez isso, fez um barraco, botou um pistoleiro lá, e uns trabalhadores, tinha vez que tinha dez, vinha 15, que não eram daqui⁸⁶.

O ocorrido foi em 2015, de tal modo que a comunidade demonstrou reação e resistiu até a ocorrência de uma morte de um morador local, envolvendo crime passional com um dos pistoleiros, agravando um clima tenso entre os moradores de Sudário e a compradora.

Os moradores se planejaram e investiram, em grupo, num ato de protesto pacífico contra a mulher e os capangas, numa tentativa de expulsá-la de suas terras, tendo em mãos a certidão de autodefinição como comunidade remanescente de quilombo.

As fotos a seguir são do arquivo pessoal de Dijé e registram os momentos de tensão.

Figura 26: Compradora em ameaça direta aos moradores de Sudário



Fonte: arquivo pessoal de Dijé. Sudário, 2015.

Figura 27: Moradores protestando em direção à invasora



Fonte: arquivo pessoal de Dijé. Sudário, 2015.

⁸⁶ Entrevista concedida por DIJÉ. **Entrevista V.** [Set. 2020] Entrevistadores: Alipio Felipe Monteiro dos Santos e Arkley Marques Bandeira. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (25 min. 07 seg.).

A história que envolve o passar das terras desde o falecimento de Jacinto Guterres para várias pessoas, em lotes diferentes demarcados por eles mesmos sem a consulta aos moradores que já estavam ali, os quais possuem ascendência de escravos fugidos de fazendas escravistas de municípios vizinhos. Para uns, é somente uma terra onde moram pessoas sem direitos e indigentes. Vir do Sul do país, afrontar, ameaçar com escolta armada a retirada de inúmeras famílias que possuem história relacionada à escravidão numa fazenda conhecida em Pinheiro por seus tratos escravagistas, é no mínimo criminoso e colonialista. Tais atitudes se repetem em outras comunidades como Pacoã e Caruma, porém, com menos violência e ousadia quanto à investida da gaúcha. Diante desta resistência, a compradora desistiu e os títulos de posse da terra parecem ainda estar com a família Guterres.

Diante disso, pergunto-me: do que adianta o reconhecimento legal de comunidade remanescente de quilombo dada pelo Estado à uma comunidade que já sabia de sua história e memória há séculos, preservada pelos seus anciãos, se o Estado se quer providencia e assegura um dos direitos mais básicos que é o acesso à terra, um dos objetivos centrais e o primeiro Eixo do Programa Brasil Quilombola⁸⁷ (PBQ).

É a questão fundiária que unirá memória e identificação entre Sudário e povoado Caruma. A partir desse movimento, as comunidades se comunicarão mais e insistirão num movimento mais organizado em prol da defesa de seu território, onde Dijé e Cural dialogarão em busca de uma estratégia que lhes dê mais segurança em relação à proteção de suas terras. Nesse momento, outro líder quilombola adentrará o diálogo, estreitando a união e a ideia de organização quilombola (ou, como já caracterizamos, uma estratégia etno-política). Passemos para Pacoã.

5.3 Quilombo Pacoã

Pacoã é um quilombo com 44 famílias e cerca de 150 moradores localizado no território quilombola do Caruma⁸⁸. Fica nas extremidades do território, seguindo reto na estrada

⁸⁷ O PBQ tem, em seu eixo um, o acesso a terras como primeira finalidade. Para isso, criou a Mesa Permanente de Regularização Fundiária Quilombola, encabeçada pelo INCRA, com os objetivos de resolver casos de regularizações, nela consta-se: “Acesso a Terra – promove a regularização fundiária das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo: reconhecimento, identificação, demarcação, desintrusão e titulação de áreas quilombolas, definidas no Decreto nº 4.887/2003” (BRASIL, 2015).

⁸⁸ No Anexo 06, encontra-se foto da certidão quilombola de Pacoã.

de terra que dá acesso ao Caruma, após Proteção e algumas casas dispersas à beira da estrada, chegando então na comunidade. As terras onde moram são de ocupação tradicional.

Os moradores vivem basicamente de agricultura de subsistência e coleta de frutos (bacuri, açai e outros), enfrentando diversos problemas de políticas públicas, como acesso à água potável, a posto de saúde e à escola, além de queimadas realizadas em suas terras por indivíduos de fora da comunidade, com o objetivo de estabelecer campos de pasto e retirada de madeira ilegal.

Estabeleci inúmeros contatos com o presidente de Pacoã, o Edilson, sempre sendo bem recebido. Nossas conversas sempre tiveram relação sobre políticas quilombolas e formas de tornar a voz quilombola em Pinheiro mais ativa.

Figura 28: Conversando com Edilson e sua família, no Pacoã



Fonte: Bandeira, 2020.

Dentre tantos problemas, os moradores mais velhos da comunidade, portadores da memória de ocupação, deixaram esta vida nas últimas décadas que se passaram, dificultando o trabalho de entrevista durante esta pesquisa. Todavia, disponho do histórico da comunidade que já contém a memória dos mais velhos, além de algumas entrevistas realizadas em 2015/16, com o presidente de Pacoã e sua família⁸⁹. Consta que Pacoã é oriunda de uma geração que viveu e trabalhou na fazenda Caruma, como destaca Edilson: “os idosos contam que todas as

⁸⁹ Retiradas do relatório “Acesso às políticas públicas do Programa Brasil Quilombola: mecanismos de desenvolvimento em comunidades quilombolas de Pinheiro, Maranhão” (São Luís: FAPEMA, 2016), elaborado por Tadeu Gomes Teixeira, no qual participei na entrevista, em trabalho de campo. Para acesso ao texto completo: <<https://tadeugteixeira.wixsite.com/quilombosdepinheiro/copia-povoado-quilombola-protecao>>

comunidades aqui entre Sudário e Proteção, são da época do Caruma. São gerações da Fazenda Caruma. Assim foram formadas Sudário, Proteção, aqui. Então todos, de acordo com os mais idosos contavam, vêm de lá”.

O próprio avô de Edilson, José Marcolino Leite, nascido em 1918, trabalhou no engenho do Caruma, bem como a bisavó (mãe de seu avô). Ainda, segundo a irmã de Edilson, Maria José Leite, a mãe da madrinha do avô deles foi escrava no Caruma. No histórico, cita-se Jacinto Guterres como proprietário do Caruma, todavia, surge o nome de uma senhora proprietária do Caruma antes de Jacinto Guterres, de nome Domingas, conhecida pela memória de Pacoã como “a branca da época”. Consta o seguinte no relatório extraído de campo:

[...] informou Edilson, ‘a terra da Fazenda Caruma, Povoado de Boa Lembrança, Bacabal, próximo a Pirinã, eram terras dessa senhora chamada Domingas, que era “a branca da época [...]”. Com a chegada da família de Jacinto Guterres, a Domingas deu a parte que era do Caruma para eles trabalharem porque eles não tinham terra. Quando o Jacinto casou e teve filhos, ele disse para Iná Guterres [sua mulher] não vender a terra porque ela havia sido repassada para eles trabalharem nela. Foi assim que teve início a produção de cachaça, o canavial...tinha muita coisa aqui. Tinha o Engenho, a Casa Grande num lugar próximo chamado Marravara, lá ainda tem um lugar onde castigavam os escravos, um buraco chamado sumidouro. Hoje em dia só tem essa face de cima. A estrutura profunda está coberta. Tem os poços antigos da época que eles fizeram’ (TEIXEIRA, 2016, p. 11. Relatório de Pesquisa-Pacoã).

Percebe-se que a memória de Pacoã é a única que dita sobre um passado anterior a Jacinto Guterres, e localiza a figura de Domingas, “a branca da época”, assim chamada, provavelmente, não só por ser branca e assim se diferenciar dos outros, mas existe o tom (refiro-me à oralidade) que a designa como a “chefe”, a “dona do Caruma”. Esta pesquisa não teve a oportunidade de se aprofundar nesse passado, visto a falta de tempo, de modo que não posso afirmar se ela era proprietária de escravos, só posso presumir dado o fato que todos os mais velhos e os históricos do povoado Caruma e de outras comunidades possuem uma certeza de que ali era lugar de trabalho escravo, tinha casa-grande e tinha sumidouro, bem como os achados das ruínas ao lado do sumidouro e muitos registros arqueológicos típicos da primeira metade do século XIX, como louças portuguesas, inglesas e vidrarias. A própria forma de identificação, “a branca da época”, é uma maneira de assumir a posição perante ela de subalternizados, parece-me. Figuras femininas com poderes escravocratas não são comuns, talvez por isso tal memória se apague com mais frequência de tal modo que não se escuta seu nome corriqueiramente nos outros quilombos; o que aparece é o “Major” e “benfeitor” Jacinto Guterres, uma herança paternalista e patriarcal escravocrata a ser discutida.

Outra memória curiosa foi a que nos contou o senhor José Anastácio, morador nascido em Pacoã. Ele nos revela que em Pacoã havia uma casa-grande, ou seja, um local com um tipo de trabalho escravo, como revela:

José Anastácio: Eu conheci só a parte dela. Não conheci a casa perfeita. Só os esteião grande, tudo grandão. Não era mais o trabalho escravo que tinha. Era quase a mesma coisa, porque tinha aquele pessoal mais rígido e de melhor condição... Mas quando conheci era só a tapera, os esteiros... As pessoas pegavam madeira para a casa de forno. Quem comandava eram meus bisavós. Quando eu conheci, já era minha vó. Minha avó era Ignez e meu avô era Joaquim, da parte de meu pai. E da parte de minha mãe era Leonor e Juvenal. Os donos eram da parte de pai. Inclusive, a minha vó era descendente dos brancos do Caruma. Ela era negra também. Ela tinha cor clara, mas tinha o cabelo bem seco mesmo e o beijo também não escondia, né? Ela foi criada lá, no Caruma. Aí quando saíram, que libertaram todo mundo de lá, aí que lhe deram... Isso aqui foi herança, foi ganho, deram um pedacinho pra um, pedacinho pra outro, então isso aqui é ganho, né? Doaram para as pessoas que viviam lá (TEIXEIRA, 2016, p. 11. Relatório de Pesquisa-Pacoã).

A informação da presença de uma casa-grande controlada por negros que tiveram relações afetivas (utilizemos do termo ‘afeto’ para tentar compreender a visão passada por José Anastácio) com os brancos do Caruma, coloca sobre análise a extensão do domínio paternalista dos Guterres que transpassava o povoado Caruma, indo até o Pacoã. O fato da avó negra, mas com “cor mais clara” ser proprietária da antiga casa-grande em Pacoã é instigante e corrobora o paternalismo que utilizava da relação afetiva construída nos laços da criação (“Ela foi criada lá...”), como de igual ocorrência no povoado Caruma, na antiga Vila Joaquina. Essas casas tinham nome e indicavam relações de parentesco, se tomarmos o parentesco para além do fator biológico.

Na esteira dessa fala, também problematizo o fato da “cor mais clara” ser uma condição de separação, de diferenciação entre o negro de pele “retinta” como habitualmente dito e o de “pele mais clara”, ou como prefere o IBGE, existe o “pardo” e o “negro”. Apegando-nos ao caso específico, não só a condição de “pele mais clara” é o que caracteriza o fato em questão, mas, principalmente, o fato dessas pessoas terem relações diretas com os Guterres. Não só quanto mais “embranquecido”, mas quanto mais *Guterreano*, o paternalismo abraçava essa condição “mais clara” para construir as relações de dominação sobre os outros negros, dando-lhes mais acesso ao ambiente social dos Guterres, conferindo-lhes mais liberdade no andar e caminhar pelas propriedades dos Guterres, o que significa mais acesso ao capital cultural e moral, criando um entre-lugar nas disposições hierárquicas que são suficientes para estes indivíduos/agentes não se considerarem, de fato, negro como os escravos e libertos, mas também não são brancos, não são Guterres de fato.

Todavia, nessa discussão, alguns são considerados parentes dos Guterres de uma maneira simbólica, por serem criados no ambiente da casa-grande. Herdar o nome Guterres pelos negros era comum, significando um gozar das vantagens desse entre-lugar social. Veremos isso explicitamente na festa do Caruma, que dividia “pretos” e “brancos”, na memória do Pirinã.

Ainda na esteira dessa reflexão, por conseguinte, pode-se induzir que era pela constituição dessas casas-grandes que o domínio dos Guterres sobre um território tão grande como o Caruma se realizava, introduzindo nelas a chefia de uma pessoa criada diretamente pelos Guterres, preferencialmente, com alguma característica fenotípica embranquecida, como a “pele mais clara”. Isso acabava por amenizar o fato de que havia ali uma relação de exploração e dominação baseada no racismo e no trabalho.

Como exemplo, a figura de Terezinha de Jesus Guterres⁹⁰ é referência a esse tipo de ligação afetiva/parentesca/paternalista, dado que sua mãe foi criada pelos Guterres e assumiu o sobrenome. Em acordo com o histórico, ela fora criada no Caruma, vivendo depois tanto no Pacoã como em Sudário. É reconhecida *pajoa*, nome feminino de pajé, além de ser parteira. Nas palavras de Edilson, quando questionado sobre pajelança na comunidade, ele responde:

Edilson: Bem ali, próximo a essas primeiras casas, tinha uma senhora que chamava Terezinha de Jesus Guterres [ênfase], porque a mãe dela foi criada na época com os Guterres, então passaram o sobrenome para a mãe dela e ela também hoje se assina por Guterres por essa ocasião. Ela é uma das pessoas que tinha um salão antigo ali... Tinha outra ali, Maria Ilda, que tinha um salão, mas se acabou... Só tem a parte do piso onde funcionava o salão. Tinha também a Maria Posta, tem uma Sudário, Lucimar... Antigamente, há uns anos atrás, acontecia frequentemente tambor de crioula, levantamento de mastro, tudo isso teve. Tinha bumba boi, mas com o tempo foi morrendo... E hoje está praticamente parado (TEIXEIRA, 2016, p. 14, 15. Relatório de Pesquisa-Pacoã).

Dentre os idosos entrevistados, mais da metade apresentava um ascendente direto e próximo que fora criado pelo Guterres. Edilson, um rapaz novo com cerca de 30 anos de idade, sabe de sua história e remonta sua identidade aos negros escravos, reconhecendo a ligação afetiva que seus conhecidos e parentes tiveram com os Guterres. Todavia, compreende que a sua assunção identitária forma-se contra os Guterres dada a questão fundiária, do trabalho e da raça. Assim, ele procura somar as lideranças comunitárias do Caruma, no sentido de se preparem, em conjunto, para a defesa de seu território, almejando, um dia, a posse legal de suas terras, mesmo que para isso seja necessário desmontar as memórias afetivas e paternais dos Guterres ainda presentes pelas comunidades.

⁹⁰ Tinha 86 anos em outubro de 2015, quando da visita realizada com ela. A entrevista com ela foi pouco proveitosa visto os efeitos da velhice. Encontra-se, atualmente, falecida.

Destacamos as reclamações dos moradores sobre o fim do tambor de crioula, Bumba Boi e outras brincadeiras e manifestações tradicionais que estão se perdendo com o tempo, sendo substituídas pelo Reggae e as festas de radiola. Esta é uma discussão densa, a qual merece inúmeras laudas, no entanto, demonstramos aqui que a cultura não é fixa e a identidade sofre mudanças, principalmente a identidade quilombola, e que, nem por isso, deixam de ser quilombolas. A identidade é fraturável e manuseável, é campo de disputa cultural e política. As discussões internas na comunidade sobre isso, esse embate de gerações e culturas, demonstram que existem agenciamentos e acordos sobre o ser, a afirmação desse ser para si, para os seus e para os outros, os de fora. Hoje, a comunidade é devota de dois santos católicos: São Benedito e São José.

Voltando ao campo, quando Edilson explicava a mudança das tradições locais, Anastácio, morador de Pacoã, complementa rapidamente como que num corte à fala de Edilson:

José Anastácio: Foi ficando difícil. O pessoal hoje só quer andar de carro. Naqueles tempo os brincantes de boi saía cada qual com seus instrumentos nas costas e não tinha distância. Hoje não. Para ir ali tem que ir de carro. Aí não deu mais para fazer (TEIXEIRA, 2016, p. 15. Relatório de Pesquisa-Pacoã).

O passado fica claro na memória dos moradores, as relações afro são pujantes, todavia, a pajelança é atividade que guarda em sua memória uma relação intercultural indígena, o que nos faz pensar num possível contato ancestral entre escravos e indígenas que ocorreu ou no Caruma de Domingas e anterior à ela, ou veio com alguém de um outro local, trazendo essa bagagem afroindígena⁹¹.

Pacoã é a comunidade com maior presença indígena do Caruma. Edilson sempre remonta sua ancestralidade ao escravo e ao indígena, apesar de não saber quem foram esses indígenas, ele afirma inúmeras vezes que parte da família de sua mãe era indígena. Os vestígios indicam essa possibilidade: o fato da presença marcante da pajelança; talvez o próprio nome da comunidade, visto a grafia; a presença de inúmeras pedras lascadas, algumas polidas, conhecidas como “pedras de raio”, a qual, apesar de tentar inúmeras vezes coletar um registro de alguma dessas pedras com o Edilson, não consegui fazê-lo⁹².

⁹¹ Suponho que essa relação, se não tiver origem no próprio passado do Caruma, tenha com os índios que passaram por Pinheiro, ou em Santa Helena ou Turilândia que fica já próximo de Pacoã, pois lembremos que Silva (2019), sobre o quilombo Turimirim, em Turilândia, trabalhando com a oralidade e a memória dos mais velhos, resgata contatos diretos com os indígenas que habitavam o lugar, como os Taramembese, no interior das matas, os Tupis, os Urubus, os Canelas, dentre outros. Pela proximidade espacial, essa migração é possível, tanto migração física quanto migração da memória através de pessoas, levando costumes e tradições indígenas ao território Caruma.

⁹² A pandemia impossibilitou as idas ao campo com esse objetivo. Pedra de raio, também chamada de pedra de corisco, é um mito amplamente difundida em diversas regiões do Brasil. Segundo o mito, quando um raio bate na terra, ele deixa uma pedra enterrada a 7 metros do chão ou a 7 palmos (dependendo da crença local). A cada ano que passa, essa pedra vai subindo um metro (ou um palmo) até chegar à superfície. São passadas por gerações

Figura 29: Terezinha de Jesus Guterres, 86 anos, parteira e mãe de santo



Fonte: Teixeira, 2016.

Em resumo ao que explicitarei, as terras do Pacoã foram sendo perpassadas por esses laços de geração tal como no Caruma, tornando-se, assim, Terras de Herança, como bem expressa José Anastácio⁹³. O povoado Caruma considera-se, atualmente, Terra de Herança dos Guterres, existindo essa relação também em Pacoã para com os Guterres só que com menos força afetiva do que o povoado Caruma tem com os Guterres e veremos a mesma relação de Terras de Herança em Pirinã, mas não diretamente ligada aos Guterres, e sim à fundação da comunidade por negros fugidos.

Por fim, a terra em Pacoã também sofre problemas, tanto das queimadas como de invasão e grilagem, dado que a 5 km de sua residência, Jorge, aquele que também tenta ocupar terras no povoado Caruma e que vive em Brasília, mas se diz dono⁹⁴, demarca lugares e prevê a plantação de trigo no local e também de pasto para bois. Em resposta, a comunidade Pacoã luta arduamente pela posse da terra, depois de ter conseguido sua certidão, fruto dos projetos

visto a crença de trazer sorte. Já para a arqueologia, a pedra de raio não possui essa relação mítica, pois tais pedras são na verdade machados de pedra polida feitos na pré-história do Brasil e/ou por grupos caçadores nômades no Brasil colonial que praticavam agricultura e cerâmicas. É, portanto, objeto feito pelo homem, não natural, mas que possui carga cultural que remonta à uma identidade coletiva.

⁹³ Relembrando sua fala: “[...] isso aqui foi herança, foi ganho [...]” (TEIXEIRA, 2016, p. 13. Relatório de Pesquisa-Pacoã).

⁹⁴ Ver a fala de Benedito Palavra na Entrevista I, no Apêndice B desta dissertação.

de pesquisa realizados em 2015, dos quais utilizo dos dados que deram origem ao histórico da comunidade. Ainda, o presidente de Pacoã, Edilson, é um agente politizado que age tanto dentro do sistema burocrático estatal em defesa da história, memória e direitos do Pacoã, quanto entre as comunidades do Caruma, interligando lideranças e afetando as identidades. Sua presença é e foi fundamental na assunção identitária do povoado Caruma⁹⁵.

5.4 Quilombo Proteção

Figura 30: Visão de Proteção, com a equipe de pesquisa ao fundo



Fonte: Monteiro dos Santos, 2016.

O Quilombo Proteção fica dentro do território Caruma e possui história entrelaçada com os Guterres. De acordo com o histórico da comunidade, foi fundada em 1812 com pessoas que vieram fugidas de Bequimão, indo trabalhar e morar no Caruma e depois fundaram Proteção. Dessas primeiras famílias, também houveram mudanças, uns foram para o Sudário, outros vieram de um povoado chamado Providência, também em Pinheiro, mas fora do território Caruma. Há na comunidade mais de 30 famílias e cerca de cento e trinta moradores. Seu território não é seu de fato, pois de acordo com os moradores, o dono é um advogado que mora em Pinheiro, que comprou a terra de um dono anterior que tivera comprado dos Guterres. O atual proprietário pouco visita o local, que possui 300 hectares de acordo com o histórico da comunidade.

⁹⁵ No Apêndice I desta dissertação, encontram-se mais fotos do Pacoã.

Já nos remetendo ao campo, a história começa a ser contada por Luís Carlos, morador da comunidade, quando comenta que seu avô trabalhou com lavoura de cana da fazenda Caruma, e lembra que o proprietário, na época, era Jacinto Guterres. Em meio à fala informal e amigável, quando questionado se lembrava de alguma coisa desse tempo, algo relacionado à escravidão, responde que pouco se falava sobre os Guterres, e como consta no relatório que dera origem ao histórico da comunidade, havia uma espécie de tabu em falar sobre os proprietários anteriores a Jacinto Guterres nos “tempos antigos”, o que pode explicar a ausência de informações de períodos anteriores, inclusive de Domingas, a “branca da época”⁹⁶.

Ainda concedendo informações, Luís Carlos contou como era a fazenda e falou sobre a existência do engenho e a produção de cachaça: “eles trabalhavam com cana nessa época. Tinha a casa de engenho. Eles faziam cachaça nessa época”⁹⁷.

José Luís, outro morador de Proteção, intervém e afirma: “Eu conheci lá...ainda viajava montado na jumenta ali”. Ele relata como era o trabalho na fazenda, a produção de aguardente e como a fazenda foi mudando de proprietário, entrando em decadência e alterando as formas de trabalho dos que viviam das atividades da propriedade.

Senhor Alípio Sá, filho de Benedito de Jesus e Maria Nazaré Sá, é um dos moradores mais idosos do Povoado e somos levados até ele. Estava sentado gentilmente sob a sombra de uma mangueira gigante, tendo ao seu redor dona Cesárea Frasso que aos poucos vai se misturando e se comunicando. Abordado, sua voz imponente reafirma que seus pais vieram do Caruma, e que ele mesmo trabalhou tocando boi para o Jair, um dos proprietários do Caruma, como bem já observamos. Mas Alípio Sá possuía uma informação privilegiada, dado que é um dos moradores mais idosos da comunidade, ele afirma que seus avós trabalhavam como escravos no Caruma, mas quando seu pai trabalhava já não era mais tempo de escravidão⁹⁸.

Alípio Sá prossegue, nas entrevistas e no relatório, afirmando que lá no Caruma trabalhava-se com cana, e logo informa que tinha o “marravara”:

Alípio Sá: e tinha o marravara lá também, um buracão cheio de lança, dizem que

⁹⁶ Cf.: TEIXEIRA, 2016, p. 9. **Relatório de Pesquisa-Proteção**. A visita realizada em 2016, que deu origem ao relatório de Proteção enviada à Fapema e à Fundação Cultural Palmares, foi seguida de reunião com os moradores para formalizar a Ata de autodefinição quilombola. Sua certidão saiu no mesmo ano. No entanto, o Histórico da comunidade foi realizado antes, em janeiro de 2013 pela própria comunidade, com o intuito de assegurar a posse da terra com a assistência do ITERMA, por exemplo. Eles não sabiam do processo de certificação quilombola pela Fundação Cultural Palmares. Neste trabalho, utilizo tanto o histórico feito pela comunidade, quanto o relatório produzido em campo. A página inicial do histórico de Proteção encontra-se no anexo 07 desta dissertação.

⁹⁷ TEIXEIRA, 2016, p. 9. **Relatório de Pesquisa-Proteção**.

⁹⁸ Entrevista concedida por SÁ, Alípio; PAVÃO, Cesárea. **Entrevista VI** [Jan. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alípio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (24 min. 37 seg.). A entrevista encontra-se no Apêndice J deste trabalho.

era um sumidouro que tinha lá [interrompido]

Cesárea Pavão: hen hen! Lá era feio! O negócio era feio!

Alípio Sá: Ali perto do Pirinã.

Cesárea Pavão: tinha pedra lá, o sumidouro!⁹⁹

O “Marravara” aparece como um “buraco com lanças” onde eram jogados os escravos como forma de castigo. É o mesmo sumidouro já abordado e que também povoa a memória da escravidão em Proteção, até mesmo porque Proteção foi sendo formada por famílias que migraram do Caruma para lá, em especial a família Frazão, ocasionando uniões entre primos.

Proteção tinha um passado cheio de festas e brincadeiras que remetiam às comunidades afro-brasileiras, dado que Alípio Sá rememora o forró de caixa, orquestra, levantamento de mastro de São Benedito na praça, pajelança e tambor de crioula. Para o entrevistado, tudo foi mudando por conta do reggae e das radiolas que fazem os jovens perderem o interesse por essas tradições. Havia também um curador chamado Raimundo Vale e outra curadora, chamada Tereza Guterres, a mesma que também é parteira e andou por Sudário, Pacoã e cuja mãe fora criada pelos Guterres, no Caruma.

Uma das festas lembradas é a Festa de Sopro, que consistia numa comemoração à colheita no Caruma. Nela, de acordo com a memória de Tereza Frazão que está registrada no histórico da comunidade, brancos e negros dançavam a festa em salões distintos, separados. Contudo, os tocadores de sopro tinham que tocar somente em uma festa (na festa dos brancos, no caso).

Tal festa de sopro é a mesma festa que se encontra viva na memória dos moradores mais velhos do Pirinã, como veremos. É nessa festa que a cultura racista é explicitamente abordada, uma cultura herdada da escravidão e que acompanha a onda de elogio à cultura portuguesa e branca, administrando a eugenia como forma de manter os status quo da escravidão.

Nessas condições, aos olhos dos de fora, Proteção seria só mais um grupo camponês sem história que vive da mandioca e da criação de animais soltos e que, empobrecidos, invadem a terra dos outros, terras de advogado. Em hipótese alguma Proteção seria levada à sério quando afirmada como quilombola. Seriam contadores de história que inventam esse ser quilombola para tomar terra dos outros e receber auxílio do governo, diriam as más-línguas (e dizem presentemente). É nesse tipo de cultura que se estrambelha uma sociedade que não leva a memória, que não seja a oficial, a sério.

⁹⁹ Idem.

Figura 31: Família Sá à sombra de uma mangueira



Fonte: Teixeira, 2016.

O histórico de Proteção termina exatamente como o histórico de Sudário, onde a comunidade afirma que suas terras sofrem impeditivos de criação de animais, de alargamento espacial e construção de novas casas, pois sofrem ameaças de que a terra não é deles porque ninguém ali tem documentação. Findam o texto com a seguinte solicitação: “queremos que em breve as medidas sejam tomadas no sentido da regularização das terras em favor desta comunidade que aguarda com anseio por este momento” (Histórico de Proteção)¹⁰⁰.

5.5 Quilombo Pirinã

De um lugar chamado Buenos Aires, terra comprada por um sujeito de nome João Evangelista e por sua esposa Maria Araújo Pavão, saíram o casal com seus filhos em busca de água, recurso que lhes faltava, e quando avistaram uma árvore chamada Pirinzeira, próxima há um Olho D’água (nascente) que dava num igarapé (chamado “Salgado”). Lá, fizeram estadia, chamando-o de Povoado Pirinã, com onze pessoas fundantes. Plantaram milho, gergelim, mandioca, algodão, mamona, construíram uma casa de farinha onde trabalhavam os homens e as mulheres pescavam, quebravam coco babaçu e fiavam redes. Daí o povoado foi se expandindo¹⁰¹.

¹⁰⁰ No Apêndice K encontram-se mais imagens de Proteção.

¹⁰¹ Informações retiradas do Histórico da Comunidade, onde a primeira página pode ser conferida no anexo 08 desta dissertação.

Pirinã é a única comunidade à beira da rodovia estadual MA - 006, facilmente visível. Segundo o histórico produzido pela comunidade, o contato com o Caruma se deu na década de 30 e 40, pois o Major Jacinto Guterres tinha, em sua casa, uma sala de aula equipada e preparada com professoras que vinham de São Luís e, quando as moças do Pirinã estavam alfabetizadas, também tornavam-se professoras.

Os cuidados de saúde eram realizados por curandeiros e pajés, destacando nomes como João Pavão e Roberto Cruz. Os partos eram realizados pelas parteiras, onde algumas delas também curavam, como diz o histórico, “arrumavam nervos trocados” e faziam o trabalho de “‘Mirar’ arca aberta (uma parte do corpo entre um seio e o outro)”¹⁰². Atualmente, a comunidade realiza festejo de São Benedito, tenta recuperar o canto de toadas de Bumba-meu-boi, o tambor de crioulas, o tambor grande e o tamborzinho, mas com pouco sucesso.

Os modos de sobrevivência da comunidade foram se alterando com o tempo. Antes, a caça, a pesca e a coleta de babaçu por mulheres para venda em comércio em Pinheiro eram atividades mais comuns e centrais para a subsistência, hoje, é a penosa extração manual de pedra para venda em Pinheiro que consiste na principal fonte de renda da maioria das pessoas, homens e mulheres. Segue o histórico sobre essa atividade considerada escrava pelos próprios moradores:

Desde 1980, a comunidade encontrou um novo meio de sobreviver [...] atualmente um grande número de pessoas vivem da extração de pedra bruta, própria para construção de prédios residenciais, comerciais e ou estradas. É um serviço brutal, dizem os trabalhadores. As pessoas ficam dentro dos buracos e com força braçal colocam as pedras para cima. É um trabalho escravo e envolve homens e mulheres adultos, jovens e crianças, mesmo tendo certeza que essa forma de trabalho escraviza, maltrata as pessoas. Elas dizem: “fazer o quê? Não temos outra forma para sobreviver” (HISTÓRICO PIRINÃ, p. 16¹⁰³)

Além de brigar pela regularização fundiária da terra, Pirinã tenta, depois que conseguiu a certidão de autodefinição como comunidade remanescente de quilombo¹⁰⁴, melhorar as condições econômicas e sociais da comunidade por meio de acesso a programas de orientação profissional e políticas públicas voltadas para a inserção dos jovens em trabalhos não degradantes. Esse tipo de serviço que a comunidade chama de escrava, se dá porque o alto custo físico e de tempo de extração não condiz com o preço vendido, que é irrisório. Os próprios moradores retiram e vão vender à própria sorte em Pinheiro quando não há uma demanda específica. Certamente, é uma atividade que merece maior atenção em pesquisas futuras,

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Certidão no anexo 09.

aprofundando as relações entre trabalho análogo à escravidão, natureza/cultura e perspectivas sócio econômicas.

O ponto central do campo no Pirinã é a entrevista realizada com o casal de idosos Romualdo Cruz, conhecido por Dodô, com 88 anos, e sua esposa Maria Valentina Palavra da Cruz, com 87 anos. O casou se fixou no Pirinã em 1975, abrindo uma casa de comércio local à beira da rodovia, mas sua história de amor se inicia muito antes, quando Dodô vinha de São Paulo da Gama, um povoado que não sabemos a distância para o Pirinã, para participar da festa na casa de Jacinto Guterres, aquela festa onde os brancos não se misturavam com os negros. Foi nessa festa que eles se conheceram. Dodô era pardo, e Maria Valentina era branca (autoidentificação). Um ficava no andar de baixo da casa, a outra ficava em cima, no salão com o banquete para os brancos e para aqueles que tinham relações políticas e econômicas ou socialmente significativas com o Major, a ponto de valer o convite. Vejamos o que dizem os entrevistados:

Nhazinha: eu fui nascida e criada aqui nesse lugar [...] o meu pai era lavrador aonde ele era muito amigo de Jacinto Guterres. Antes de Jacinto Guterres eu não conheci ninguém [...] Jacinto Guterres era uma pessoa muito respeitada pelo povo, todo mundo obedecia ele, ele era cumpadi de papai, padrinho de Didico. Era Jacinto Guterres e dona Iná. [...] A gente fazia grande amizade com eles, a gente morando aqui [Pirinã] e eles moravam no Caruma. [...] eu conheci eles assim lá, muito bonito lá, um sítio muito grande cheio de cana, uma casa de sobrado [...] tinha engenho lá, tinha manjarra¹⁰⁵ que justamente o pessoal acordava de madrugada pra tocar o boi no moedor de cana, as pessoas carreando.

Entrevistador: trabalhavam para Jacinto Guterres?

Nhazinha: é. Trabalhavam pra Jacinto Guterres, porque antes de Jacinto Guterres, teve o Mazico, que era irmão dele, mas aí eu não conhecia de nada. Era dono também e aí que passa pra Jacinto¹⁰⁶.

Dona Nhazinha prossegue contando o poder fundiário de Jacinto, afirmando que ele tinha quatro fazendas com muitos gados (fazenda nos lugares chamado Pitomba, Alegria, Livramento e em Sudário), e segue tentando lembrar o histórico da passagem da titulação das terras e dos nomes dos donos da terra do território Caruma depois do falecimento de Jacinto Guterres, momento em que seu marido, sentado na rede, já debilitado nas pernas, segurando sua bengala e quase que completamente cego, com os ouvidos atentos, toma a palavra e começa a contar sua história.

¹⁰⁵ Instrumento usado em engenho de cana de açúcar ou olaria, onde por meio de um braço mecânico dois animais, geralmente bois, giram constantemente em circunferência de círculo.

¹⁰⁶ Entrevista concedida por CRUZ, Romualdo; PALAVRA DA CRUZ, Maria Valentina e PALAVRA DA CRUZ, Rosanilde Maria. **Entrevista VII** [Set. 2020]. Entrevistadores: Professor Arkley Marques Bandeira e Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (20 min. 18 seg.). Entrevista transcrita no apêndice L deste trabalho.

Dodô: Pois bem, eu sei muito pouco daqui. [...] Eu sei que Caruma foi uma dominação, uma propriedade de engenho do Jacinto, naquele tempo trabalhavam com lavoura de cana, meu pai também veio e trabalhou, eu era bem pequeno, e meu sogro, que é pai dela [apontando para sua esposa] trabalhou muito com ele [...] aí ele morreu e a terra foi passando pra outro, aí passou pra um cumpadi meu, o Jair, aí Jair passou pra Domingo Diniz, depois se acabou...

Nhazinha: depois que Domingos morreu é que passaram a vender as coisas [...]

Dodô: é... Aí era uma propriedade que só quem conheceu pra acreditar. Era muito alegre, muito bonito, cheio de fantasias, faziam festas lá, a gente dançava, os negros dançavam ao redor da manjarra, tá vendo?¹⁰⁷

Aí o assunto emendou em festas, foi quando os entrevistados lembraram que as festas tinham uma peculiaridade de cunho racista, onde a filha do casal, Rosanilde Maria Palavra Cruz, quinquagenária, apoiando-se nos punhos da rede onde seu pai sentava, acaba por, de certa forma, conduzir boa parte da entrevista. Empolgada por estarmos ali – fato que a fez relembrar seu próprio trabalho de conclusão de curso em pedagogia, no qual fizera pesquisa de campo, ao mesmo tempo que motivada por sua filha, estudante de enfermagem do campus da UFMA que pesquisa os efeitos do trabalho manual de retirada de pedra no quilombo na saúde das pessoas, principalmente mulheres – Rosanilde não esconde seu entusiasmo e ajudou a escavar a memória de seus pais:

Nhazinha: Essas festas, naquela época, tinha uma festa que eles chamavam de festa de branco e festa de preto. Aí a pessoa que era conservado, não tinha mistura, não se misturavam [interrupção da filha];

Rosanilde: Ela quer dizer, mamãe, mamãe era de família humilde, de um cidadão muito trabalhador, a minha vó, mãe dela, era uma senhora clara que nem você [aponta para um dos entrevistadores] que era considerada branca...

Nhazinha: de cabelo liso [acariciando seus cabelos de cima para baixo num gesto que indica cabelos lisos];

Rosanilde: O meu pai, filho de preto, namorando com dona Maria Valentina, conhecida como Nhazinha. Ela com as irmãs, iam na festa dos brancos lá [Caruma]; então existia o chamado preconceito cruel. Então, preto não ia pra essa festa. Preto... [interrupção da mãe]

Nhazinha: ficava lá embaixo... [com tom assertivo]

Rosanilde: Preto ficava lá embaixo, então na época Caruma também viveu isso, na época do Senhor... [mais uma interrupção da mamãe]

Nhazinha: ... Jacinto Guterres.

Rosanilde: Jacinto Guterres. Então mamãe, deixa eu lhe ajudar aqui, vou lhe perguntar algo pra ajudar aqui, na época de jacinto Guterres, tinha escravos? Escravos não de chicotear, porque já tinha sido abolido, mas eles tinham aqueles criados [interrompida pela mãe].

Nhazinha: Ah sim... Eles tinham, tinham a Cidá que trabalhava na cozinha, tinha Inês que é mãe desse menino que tá aí, Claudionor¹⁰⁸ que era de trabalhar na cozinha, de fazer lavagem de prato, de fazer bolo, isso eles faziam demais. Tinha... Zé Brito [...] e tinha Bernardo Leite. Cidá era bem pretinha, escurinha [...] era da cozinha. Inês mais pretinha, que é a mãe deles [de Seu Cural e sua irmã], porque o pai deles era bem caboco, bem branco. E Bernardo era moço véio, mais claro também e que tomava

¹⁰⁷ Entrevista concedida por CRUZ, Romualdo; PALAVRA DA CRUZ, Maria Valentina e PALAVRA DA CRUZ, Rosanilde Maria. **Entrevista VII** [Set. 2020]. Entrevistadores: Professor Arkley Marques Bandeira e Alípio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (20 min. 18 seg.).

¹⁰⁸ Ela aponta em direção ao povoado Caruma, indicando Claudionor Pinheiro, o Seu Cural, nosso principal interlocutor no povoado do Caruma.

conta dos animais [...] Cidá também moça véia, e Inês casada. Teve todos os filhos dela tudo lá, no lugar onde estão, lá eles chamavam Vila Joaquina. Então eles tinham esse pessoal, eles trabalhavam o tempo todo só com eles, eram responsáveis, eram gente de direito, tinham muita confiança em Cidá, Inês, Bernardo Leite e Zé Brito [...] agora era muito grande aquele sítio. Era muito respeitado. Tinha três cancela, era três boca de caminho que eles dizem. [...]

Entrevistador: E a Casa-Grande, a senhora lembra? Era de quê, pedra...

Nhazinha: A casa era de madeira e era assoalhada de madeira também. Telha. Tinha duas escadas, uma do lado da varanda onde Jacinto Guterres sentava e dava de olhar tudo, e a outra do lado da manjarra, mas a casa era grande! Deixa eu ver... Tinha onde a pessoa estudava, dois, três, quatro, cinco com uma área extensa, seis com a cozinha, sete com a varanda, lá era o almoço, tinha a mesa onde todo mundo almoçava, todo mundo assim, os “outros” eram tudo lá embaixo. Tinha outra sala que era de visita, era muito grande a casa, era um sobrado. Embaixo tinha um quarto que era um comércio, pra agasalhar os trabalhadores, pra vender pros trabalhadores. O resto era só coisa de assentamento.

Entrevistador: Então tinha gente que não se misturavam pra almoçar junto, com o Jacinto Guterres...

Nhazinha: Não, só os fazendeiros, as pessoas que eles consideravam, tá vendo, assim que eram.

Rosanilde: Só as pessoas que eles consideravam igual a eles¹⁰⁹.

Desse modo, os entrevistados revelam o que vim afirmando até então, que Jacinto Guterres tinha o mando local, agindo com extrema carisma, o que lhe concedia o respeito por todos. Além disso, confirma-se que Jacinto não possuía escravos, juridicamente falando como sendo pessoa sobre a posse de outra pessoa sem qualquer direito, no entanto, ele reproduzia a escravidão por meio da divisão racial explícita tanto no campo da moral como do trabalho. Socialmente, a subordinação dos negros à Jacinto Guterres e a separação social e racial entre brancos e negros era visível e longe de ser condenável, como bem demonstra os entrevistados que frequentavam a festa onde havia uma divisão racial clara: brancos em cima e pretos em baixo. Um racismo explícito.

Resta-me perguntar: por qual razão Jacinto Guterres mantinha tal divisão social e racial em sua fazenda? Não tenho uma resposta exata, mas acredito que Jacinto cultivava uma herança cultural do colonialismo e do racismo da qual provavelmente vivenciou enquanto criança, provavelmente fora criado numa família possuidora de escravos, e quando da abolição, já tinha sido construído um racista, ou seja, só compreendia o mundo pela lente da divisão racial.

Podemos adicionar à minha hipótese a compreensão das literaturas que citamos no primeiro capítulo deste trabalho, nelas as menções aos Guterres dão a total impressão de que eles mantinham uma cultura escravista, racista. Como na crônica em que Bernardo Guterres

¹⁰⁹ Entrevista concedida por CRUZ, Romualdo; PALAVRA DA CRUZ, Maria Valentina e PALAVRA DA CRUZ, Rosanilde Maria. **Entrevista VII** [Set. 2020]. Entrevistadores: Professor Arkley Marques Bandeira e Alípio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (20 min. 18 seg.).

“[...] fez o preto vestir um terno de Casimira, sapatos, perneira, esporas de prata, bom rebengue e chapéu de montaria, fazendo-o montar no seu belo cavalo de sela, completamente ajaezado [...]” (ABREU, 2006, p. 58). Inclusive, notamos o fato de que o Bernardo Guterres desta crônica possa ser o tio de Jacinto Guterres, dado que a literatura local diz que Bernardo era irmão do tenente-coronel Antônio Guterres, e que o Bernardo Leite do qual nos narra dona Nhazinha, que era apadrinhado diretamente por Jacinto, homem de confiança tal que tomou para si o sobrenome Guterres, possa ter algum nível de parentesco com o Bernardo Guterres, tio de Jacinto, de modo que herdou o primeiro nome, algo comum na época entre os filhos homens. Logo, Bernardo Leite era conhecido pela sociedade pinheirense como um filho dos Guterres, um “moço véio” (quer dizer, era solteiro) e “mais claro também e que tomava conta dos animais”, mas de confiança de Jacinto.

Desse ponto de vista, a própria literatura local reflete os costumes e as representações racistas com as quais Jacinto e sua ascendência incorporava, mesmo depois da escravidão ter acabado, ao menos constitucionalmente. Era como se a sociedade pinheirense não tivesse rompido com o racismo. Os mesmos papéis sociais de exploração moral, mental, física, social, política e econômica continuavam na sociedade, agindo sobre os corpos negros sob a vista do sobrado de frente para o engenho no qual Jacinto tudo observava, tal qual uma guarita de vigia. Logo, herda-se aquela herança de “hiperindivíduos” da qual Jessé Souza remete e que já citamos, que é o patriarcalismo e familismo, este último, como sinônimo de paternalismo.

Figura 32: Entrevistando Dodô e Nhazinha



Fonte: Bandeira, 2020.

A história de como dona Nhazinha e seu Dodô se conheceram é o que iremos contar agora pois aprofunda essas relações escravistas que continuaram existindo em Pinheiro. Como dito, Dona Nhazinha era branca, conviveu com parte da prole de Jacinto Guterres, pois que eram da mesma idade, estudaram na mesma sala de estudo do sobrado de Jacinto, logo, ela mantinha relações com a família em algum nível e frequentava a festa racial circulando somente no andar de cima, dos brancos, já que não era de bom tom, como a mesma lembra, se misturar com os de baixo, os negros. E seu Dodô? Este era negro, mas de “pele mais clara” (como ele próprio se autoidentifica). Todavia, seu pai era lavrador e negro de “pele mais escura”, sem nenhum capital de relações com o modo de ver o mundo racista dos Guterres. Assim, para Dodô, restava o andar de baixo, com os pretos. Então, como eles se conheceram e conseguiram formar casal? Eles mesmos narram a partir da pergunta feita pela própria filha, Rosanilde:

Rosanilde: [...] Eu queria pra mamãe falar uma coisa e papai falar outra, né. Papai era audacioso, né. Como era que o senhor... Eu vou fazer essa pergunta por vocês [apontando para os entrevistadores]. Como era que o senhor se achava indo pra essa festa, que, como diz, os brancos dançavam em cima, os negros dançavam em baixo. Como era isso?

Dodô: Olha, eu já conheci lá, quando eu era rapazinho, ia completar dezoito anos ainda, eu quase que preparava o casamento, lá na fazenda do meu padrinho, como eu tinha muito apoio do véio, tinha confiança em mim, e aí ele me apoiava, eu cheguei lá no interior onde eu nasci, pois sou Paulista... [interrupção da filha]

Rosanilde: Hen! Ele quer dizer do povoado São Paulo do Gama onde nasceu. Mas eu tô perguntando aqui do Caruma [Dodô e Nhazinha interpelem juntos]

Nhazinha: Mas ele vai chegar lá...

Dodô: Vou chegar lá, eu vou chegar lá. Eu morava de lá e vinha passeado de lá de São Paulo. Meus pais já tinham morrido [...] e lá eu vim nessa festa, meu irmão me iludiu, quer dizer, me aconselhou: “rapaz, tu vai casar... tu tá muito criança”, meu irmão mais velho que eu um ano e pouco. “agora tu tem uma roupinha mas depois vai te acabar essa roupinha, tu vai te encher de filho e tal, vamo é pro Caruma numa festa que tem lá, rapaz, amanhã”, eu digo “ah, rapaz, mas minha roupa boa tá lá em Pinheiro”; e ele disse “rapaz, monta no cavalo que tem aí de Zé [...] e tu vai buscar tua roupa pra nós ir pra festa, rapaz”. [...] No dia seguinte eu montei no cavalo, cavalo bom de correr [...] quando foi sete horas nós tava aí no Caruma. Nessa dita festa onde rodava a festa lá em cima, lá, essa [apontando para a esposa] me olhava lá da, lá da... Varanda da casa, peitoril da casa, arauto, olhava... Eu digo “veja só né, que beleza...” e eu morava num local onde eu tinha uma certa liberdade, que a gente tinha um apelidinho que era “Dodô do [incompreensível] Pimenta”, meu padrinho foi prefeito, cuidou de muita coisa também, e aí eu tinha regalia e dançava por ali tudo, não tinha aquelas apuração pra lá, aí eu tinha vontade de namorar ela, mas não tinha assim um **cabimento**, aí, brinquei por lá, aonde essa velha, uma Estela que não é essa Estela velha, é outra Estela que tava lá e já morreu há muitos anos, dancei com ela lá, brinquei em volta da manjarra, que era tirada dos braços da manjarra pra poder o povo dançar [...]. Quando no outro dia vim [...] quando eu cheguei em casa eu fiz uma carta pra ela. E nisso eu tinha vergonha de ser barrado [interrupção da filha]

Rosanilde: Vocês tão vendo. Então, moral da história: ela era branca, ficava em cima, preto [apontando para o pai] ficava em baixo.

Entrevistador: Mesmo depois da abolição?

Rosanilde: Mesmo depois da abolição. Ele já era filho de um abolicionista.

Dodô: É. Meu pai acho que escapou da escravidão.

Rosanilde: Claro, pai.

A entrevista foi inúmeras vezes conduzida pela filha, apesar do objetivo de nós, pesquisadores¹¹⁰, ter sido conduzir uma história de vida dos entrevistados. Contudo, isso não foi problema, já que Rosanilde estava envolta na temática e sabia por onde conduzir e como entremear a história de vida com a história do Caruma. A filha queria destacar que os pais tiveram um romance longo, por quatro anos de correspondência por cartas, já que eles não podiam se envolver por conta da separação racial clara que existia no território do Caruma. Seu Dodô insistiu em afirmar que possuía certo capital social por conta da condição de prefeito que seu padraсто já fora, e que por isso podia circular na festa do Caruma, todavia, reconheceu que não podia manter relação socialmente visível com Nhazinha, pois não tinha “cabimento”, termo que grifei. Não cabia naquela sociedade essa relação.

Enquanto eles contam essa história de romance proibido em pleno século XX, eu, entrevistador e ouvinte atento, não concebia que era uma história pós-abolição. Imaginava o século XIX. Mas Dodô compreendia que não podia subverter a mentalidade da época, existia uma ordem e um lugar social e racial que devia ser respeitado, como o próprio comenta:

Rosanilde: Outra pergunta que eu vou fazer pra vocês incrementarem a coisa de vocês. Esse “baixo” onde vocês dançavam, onde preto dançava, é... Era uma área livre ou tinha um controle onde tinha alguém que era porteiro e entrava os preto que eles queriam ou qualquer preto entrava pra dançar?

Dodô: Não. Enquanto punha em seu lugar que ocupava naquele tempo. [...] Naquele tempo todo mundo conhecia seu lugarzinho e tal, e pronto. Não era preciso porteiro. A casa era iluminada por lamparina e quem dançava não podia encostar muito com a mulher que ali tinha um fiscal pra olhar: “Eh, Não!...” [interpretando o fiscal] [...]. Eu deixei de vim umas duas festas aí, pois, Nhazinha, às vezes, eu mandava pra ela cartas, nós se correspondia muito, namoramos 4 anos, e a gente já se correspondia muito e quando ela tinha uma permissão de ir pra uma festa mandava me dizer, mas eu não tinha coragem de ir. Mas, tudo passa e isso acabou graças a Deus [...].

Entrevistador: E a senhora, podia descer?

Nhazinha: Descer de lá da festa? Pra manjarra? Nunca, não! [enfática]

Entrevistador: E os homens desciam pra dançar com as mulheres negras?

Nhazinha: Não.

Dodô: Não. Tinha, tinha separação de sala e pronto. Cada um no seu lugarzinho. Não tinha esse negócio de mistura. O negro sabia o lugar que ele ocupava [...].

“O negro sabia o lugar que ele ocupava”; a afirmação de Dodô nos remonta ao lugar do negro em Pinheiro, tanto nas fazendas pelo interior quanto no centro da cidade (vide o cotidiano no conto do Velho Cronwell e do preto Sérgio). Era essa a cultura de elogio à escravidão e à intelectualidade portuguesa que Pinheiro construiu em um atraso sócio temporal, ou melhor, em uma persistência cultural escravista que explica a memória paternalista tão

¹¹⁰ Existiam três; eu, meu orientador que também estava em campo como de costume, e um discente de História do campus de Pinheiro, da UFMA, que estava para observar e compreender a realidade das comunidades quilombolas a fim de definir seu projeto de pesquisa para seu trabalho de conclusão de curso.

presente e seu entrelaçamento com a questão identitária no Caruma, da qual faremos, a seguir, uma análise teórica mais concisa.

5.6 As relações entre as Memórias e a Etnogênese quilombola no povoado Caruma

Façamos (e isso é um convite) um movimento escalonar entre macro e o micro para tratar da memória e da identidade que remete à escravidão: dizer que não era trabalho escravo, mas era como se fosse; não me parece cabível. Era escravo. Era cultura galgada em um comportamento escravista. A moral escravista parecia funcionar bem sobre as rédeas paternalistas dos donos do Caruma. Existia uma divisão racial manifestada tanto no trabalho como no lazer. Isso não quer dizer que por toda a cidade de Pinheiro essas representações escravistas eram convictas, não anulemos as subjetividades e suas forças pois devia existir quem pensava diferente, mas não o suficiente para defender as comunidades rurais que estavam sob o domínio dessa cultura, tanto que todos os quilombos estão na área rural e sua participação na literatura local é de subalternizados e facínoras.

A maioria negra foi marginalizada e tratada como se a abolição não tivesse existido. Realmente não existiu (criticamente pensando), bem sabemos, mas Pinheiro parece ter desconsiderado isso quase que absolutamente; veja o velho racista Cronwell e sua visão de mundo já no pós-abolição, suas atitudes sociais frente ao preto Sérgio. Ainda no século XX, existiam vários Cronwell e Sérgios. A crônica não fora produzida, escrita, inventada do nada. Ela parte do real, agindo como representação da sociedade da qual Caruma é elemento. Uma pequena pista literária dialetizada com a memória de um casal que vivenciou a realidade é o método que sustenta o argumento e que fez da polifonia uma necessidade real, para além da estratégia textual e epistemológica¹¹¹.

Para entendermos a memória e a identidade do povoado Caruma, necessitamos dos outros quilombos. Por exemplo, diante do histórico de Pirinã e das entrevistas realizadas, percebemos a diferença do que era o Pirinã para o que ele é hoje, e como suas relações com o Caruma foram se construindo em torno da memória do baile racial, do major Jacinto Guterres e do Sumidouro. É preciso combinar os vários tempos históricos, mais do que isso, as várias memórias e escritas que interpretei durante essa “esquizogênese” (FABIAN, 2013) que marca a discrepância entre tempo, pesquisa, alteridade e escritura.

¹¹¹ Nesse trecho, refiro-me claramente ao que Malighetti (2007, p. 57) teve de lidar em campo e construiu em seu texto, também polífono, no quilombo de Frechal.

Olhando pela lente social/temporal que o Pirinã nos oferece, o Caruma e os Guterres são essenciais para explicar a identidade quilombola pirinense, porque eles constroem o passado a partir das violências físicas e simbólicas tidas na antiga fazenda e engenho. Entender a memória e identidade quilombola pela lente social/temporal que Cural, Raimunda, e Benedito Palavra nos oferece, o que vejo é uma relação afetuosa que perdurou para com os Guterres durante muito tempo, além de que, para Benedito Palavra, “[...] Pirinã nunca foi quilombola, tem nada com Caruma”¹¹², em seguida, Maria da Graça afirma que eles são diferentes porque eles preservam bastante do baile racial na lembrança da comunidade, ou seja, nunca foram próximos do Caruma ou dos Guterres no sentido de afeição, apego. Para o Caruma, chamo de relações de afeto ou *memórico-afetivas*, para as outras comunidades, opto pelo conceito do paternalismo. Teoricamente podem ser a mesma coisa, mas metodologicamente e experiencialmente, não.

Tal paternalismo é uma estima social pela reputação e prestígio dos Guterres, do “major” em específico. São relações de pretensa benevolência que sustentam o mando e que garantem a “ordem” das coisas entre pessoas ou grupos de classes distintas e opostas. A análise da memória nos faz ver isso de maneira crítica. Mas como já discutimos, a memória interage com o presente e nessa relação surge o conflito, pois no presente essas relações raciais são postas em xeque e a memória enfrenta a história crítica. As identidades quilombolas do território Caruma surgem a partir dessas memórias, mas, principalmente, contra elas. A estima social e os afetos do povoado Caruma são desafiados e criticados pelos outros quilombos quando eles apontam para o Caruma como o lugar das relações escravistas e de mando que perduraram e os condenaram às injustiças sociais que os marcam ainda hoje. É o vizinho aconselhando: - Tomai consciência de onde vocês vieram, viemos daí também, e juntos podemos resistir melhor... Eles direcionam um olhar crítico, inclusive, para os marcos e suportes físicos históricos do antigo engenho.

É crucial a compreensão de que a identidade quilombola do povoado Caruma – marcada sobre a autoidentificação de *Terra de Herdeiros* – emergiu como estratégia etnopolítica para a preservação de seus territórios a partir da dialética da memória social desses grupos que foi friccionada nas relações entre comunidades. Na literatura, essas relações são

¹¹² Entrevista concedida por PALAVRA, Benedito; PALAVRA, Maria da Graça; PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista I** [Ago. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 25 seg.). Consultar o material transcrito no Apêndice B. Tal fala e posição do entrevistado está amparada, no que me parece, no fato de que Pirinã foi fundada por famílias migrantes de outras regiões.

compreendidas como um entre-fronteiras sociais, onde evocamos o pensamento de Fredrik Barth (2011), seu conceito de grupos étnicos afim de chegarmos às considerações sobre a identidade.

Acredito que os quilombos do território Caruma estão formando um grande grupo étnico em torno das memórias sobre a escravidão e do pós-abolição ocorridas no Caruma, contudo, não é um grupo étnico estável, rijo, com uma identidade perceptível e harmoniosa. Eles não estão alimentando uma crença subjetiva de origem fundacional, como bem pontuou Weber (1991) no seu conceito de grupos étnicos, dado que a maioria das comunidades possuem fundação em famílias migradas de outros municípios. Não estão ligadas por uma linguagem específica (se não a nossa), nem por uma religião particular ou modos de vida similares (ainda que os meios de subsistência sejam, basicamente, os mesmos para todas as comunidades). Eles possuem etnônimos de origem indígena e africana, tanto nos nomes próprios quanto nos nomes das comunidades, mas isso não é o caso pujante ao meu ver. Destarte, Weber (1991) notou que grupos étnicos possuem uma comunidade política em comum, bem como a contiguidade territorial.

Estando no campo, observei que a identidade quilombola do povoado Caruma foi reforçando a si mesma num complexo dialético entre memória e identidade, que levou à formação política comum para com as outras comunidades que compartilham uma contiguidade territorial histórica. Mas apesar de estarem dentro de um mesmo território, cada comunidade possui uma identidade cultural ou étnica diferente, porque suas histórias (experiências) são divergentes. Ou seja, olhando para o todo, é impossível definir exatamente quais são os traços étnicos que dizem o porquê quem é quem.

Se olharmos dentro de uma escala micro e macrossocial para uma relação entre passado (ou memórias coletivas) e presente, percebemos que não são os traços culturais que importam, mas sim o estudo das propriedades de um processo social, como afirmou Eriksen (2012). Nesse mesmo pensamento, Fredrik Barth entende que o conceito de grupos étnicos perpassa a compreensão de que existe uma organização social da diferença entre culturas, caracterizada pela ascrição e auto-ascrição, onde as raízes desta forma de organização não se encontram no conteúdo cultural associado às identidades étnicas como numa espécie de inventário cultural. Destarte, é a interação entre fronteiras promovidas pela diferença que determina cada grupo, bem como, sua identidade étnica e manutenção dessas diferenças (BARTH, 2011, 2004).

Tal interação existe entre as comunidades do território Caruma, e é essa interação que funciona como elemento de tradução etnopolítica, a fim de resolver as questões ocasionadas

pelas interações conflituosas com os invasores da terra. Assim, a identidade do Caruma só foi construída (e não meramente acionada por interesses pessoais) da maneira que ela se encontra atualmente, por conta não de seus aspectos culturais, mas de suas fronteiras étnicas e políticas, onde as interações proporcionam a comunicação entre as semelhanças e as diferenças entre eles. Esse processo é visível nas reuniões que ocorrem em alguma comunidade onde membros de outras comunidades se fazem presentes para discutir algum assunto em afim.

Foi sentando, conversando e vivendo alguns momentos com os moradores do Caruma, na quitanda e bar de seu Cural, que observei o desejo pela identificação quilombola insurgir, crescer. Essa insurgência vem à tona para afirmar uma identidade do grupo, mas no mesmo tempo que surge, vai se construindo e modificando a si e aos que estão ao seu redor, fomentando um “processo de reorganização social”, como bem formulou Pacheco de Oliveira (2016) nos seus estudos sobre os índios Tenetehara da Terra indígena Pindaré, no Maranhão. Para o autor, a identidade étnica diferenciadora faz parte de mecanismos políticos especializados que redefinem o controle social sobre os recursos ambientais para proteção do território indígena que se encontra ameaçado por grileiros e madeireiros, influenciando, inclusive, nos ritos de iniciação como a menina moça (SILVA, 2018). O que ocorre, então, é a “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 2016, p. 203), ou como o próprio Oliveira propõe, é diante desse jogo de diferenças e simetrias (no nosso caso, entre o povoado Caruma, os Guterres, grileiros e as comunidades quilombolas que vivem no território) que a alteridade vai se formando.

Para Almeida (2008, p. 118), é a política de identidade que mobiliza e dá agência para os povos tradicionais num atrito de forças que visa resistir e reivindicar direitos face ao Estado. No pensamento do geógrafo, são os pertencimentos territoriais diversos que solidificam as expressões identitárias dos grupos. Ao nosso ver, é isso e um pouco mais, pois é indispensável os efeitos das memórias coletivas nesse processo, dado que podem transformar espaços em lugares.

No entanto, essa ideia de que os processos de conflitos assumem o fulcro da compreensão interétnica no Brasil advém do conceito *fricção interétnica*, de Roberto Cardoso de Oliveira (1962, 1963). Esse conceito se fez em contraponto ao conceito de aculturação, entendendo que as relações entre os grupos étnicos não podem ser pensadas unicamente como uma transmissão consensual de elementos de cultura, e sim no processo conflitivo marcado por contradições que estão presentes nas relações entre povos, por exemplo, entre povos indígenas e o Estado nacional.

Cada comunidade age em função não só do presente, mas também da forma que foi construída, através de gerações, a memória coletiva em relação à sua ascendência escrava, à sua ocupação no território e suas relações com os Guterres. Acaba que a cultura quilombola legada no território do Caruma não é uniforme, mas distintamente construída. O comportamento do povoado Caruma frente à cultura escravista construída pelos Guterres é diferente do comportamento do Pirinã, gerando agenciamentos diversos. Aquele, hoje se chama *Terra de Herdeiros*, já o Pirinã, denomina-se quilombo. Isso quer dizer que as normas da cultura escravista funcionaram e foram interpretadas de maneiras diferentes para cada ator social. Ambos estão posicionados diante do passado Guterreano, mas o experienciaram de maneira diversa, uns com mais dissensões, outros com menos, denotando histórias locais diversificadas. Hoje, os líderes e demais moradores de diferentes comunidades reúnem-se para discutir o presente, e mesmo diante dessa multiplicidade de memórias, compreendem que o presente impõe a ideia de sobrevivência, a necessidade de uma agência.

Assim, é a interação entre eles que institui a compreensão identitária diversa, mas essa interação não é composta por simples aculturação nem assimilação, mas por multifacetados conflitos que se friccionam nas fronteiras sociais. Foi observando essas transações identitárias que percebi que os indivíduos quilombolas agiam, cada qual, com finalidades que correspondiam as suas próprias histórias e, a partir da interação com aqueles que desejam roubar suas terras, decidiram colocar as histórias para conversar entre si, tendo o Caruma como pedra basilar. Logo, os atores foram, ao mesmo tempo, se reconhecendo e reconhecendo ao outro.

Veja-se: Edilson, do Pacoã, foi politizando o Caruma, com falas de sensibilização sobre a situação social em que se encontram as comunidades; Sudário se envolveu e quis deixar claro ao Caruma que, assim como suas terras já foram invadidas por alguém de fora, o mesmo pode ocorrer com eles (e ocorreu) e, no meio desse processo, eu, um pesquisador, ia interpretando o passado escravista de Pinheiro e do território Caruma e compartilhando as ideias em cada encontro com Cural. Nas reuniões do Caruma, solicitavam a minha fala sobre o tema da escravidão, de modo que eu me envolvia e modificava o objeto de estudo. Tudo estava em interação, inclusive eu, que perpassava e era perpassado pela memória em reconstrução. Fui um observador atuante e nisso vi a infinidade das formas de vida social e política. Mais do que isso, tendo aprendido com Walter Benjamin, tenho compromisso como um historiador de que devo “despertar no passado as centelhas da esperança [...] convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987, p. 224, 225).

Figura 34: Edilson falando na reunião



Figura 33: Lendo o histórico e a ata de autodefinição



Fonte: Monteiro dos Santos; Bandeira, 2020.

Figura 35: Moradores assinando ata de autodefinição



Fonte: Bandeira, 2020.

Figura 36: Cural assinando ata de autodefinição



Fonte: Bandeira, 2020.

Figura 37: Cural segurando o Histórico do quilombo Caruma



Fonte: Monteiro dos Santos, 2020.

A cada reunião, os participantes iam discutindo e manobrando a própria memória, construindo as identidades e montando estratégias de sobrevivência. O povoado Caruma ia se reconhecendo ao seu jeito e maneira, desafiando seus afetos. Recusavam determinismos e queriam dominar o próprio passado e o presente. Eles mesmos produziam micro-história, pois eles mesmos percorriam o limbo entre o micro e o macro. Já não agiam conforme a memória afetiva, mas racionalizavam suas ações junto aos outros quilombos.

Bem aqui, retomo o conceito de classe proposto por Edward P. Thompson, que é compreendido como um fenômeno histórico de relações humanas. Não é uma questão de estrutura ou superestrutura, e sim um “[...] resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas)”, nos quais os homens “sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõe) dos seus” (THOMPSON, 1987, p. 10). Relações humanas para Thompson, interações sociais para Barth (2011, 2004) ou “consciência da necessidade” para Almeida (2011). Coisas que só a experiência explica e produz.

Em reunião na qual eu estava presente com os moradores do povoado Caruma e Pacoã e Sudário, escancarou-se a estratégia: autoidentificação quilombola para o povoado Caruma. Fui incumbido de construir o histórico do povoado Caruma e de guiar a reunião seguinte, onde aproveitei para levar o histórico do povoado Caruma, bem como produzir uma ata da reunião.

Nesse dia, eu, Arkley e outro estudante que acompanhava para observar o campo, deslocamo-nos cedo ao território do Caruma. Fomos em Sudário, entrevistamos dona Dijé

acerca dos conflitos da comunidade e outras coisas em relação ao histórico, depois levamos ela no carro conosco para o povoado Caruma, onde a reunião estava marcada para 9:30 da manhã. Edilson, presidente de Pacoã, alegrou-se com a decisão e se fez presente, e quando se fizeram presente os outros moradores do povoado Caruma, Cural decidiu iniciar a reunião. Foi então que Edilson exortou a união do território para proteger suas terras. Sintamos parte de seu discurso:

[...] se nós somos uma comunidade, nós temos a obrigação – porque têm pessoas que, sempre quando eu converso, digo que uma associação é uma empresa que administra a comunidade, e quem é a comunidade é o povo! – Então a comunidade tem que se mobilizar, tem se unir e fortalecer o grupo. De que forma? Todas as vezes que vamos se reunir nós temos que tá em peso, pelo menos 50%. Precisamos valorizar os direitos que nós temos. Eu digo que nós já temos um direito aqui, né, temos a universidade que tá de portas abertas e tá vindo conhecer a nossa história, como ele falou na parte que quem escreveu na época não tinha interesse em nós. E se nós se calar agora que nós tamo tendo a oportunidade, quem é que vai fazer? Ninguém! Então nós estamos tendo a oportunidade de mostrar a nossa própria história. E quem pode mostrar somos nós! [...] (EDILSON, discurso proferido em 2020)¹¹³.

A fala de Edilson remete-me ao que Giovani Levi (2000), em suas pesquisas baseadas em micro-história, aborda sobre as estratégias dos indivíduos e grupos menores contra os sistemas normativos duradouros de modo que deixam marcas na realidade política, ainda que não sejam suficientes para “impedir as formas de dominação, conseguem condicioná-las e modificá-las” (LEVI, 2000, p. 45). Mesmo sabendo da história oficial atrelada ao domínio dos Guterres e anterior a eles, de uma história contada que não levou em conta os negros que ali trabalharam, Edilson reconhece que é em comunidade que se pode fazer-se escutar, e interpela pela capacidade de contar a história dos quilombos do Caruma por eles mesmos. E ele reconhece que eu e Arkley, como historiadores, estamos ali para escutar, registrar e comunicar e, óbvio, sabe que estamos do lado deles. No discurso dele, éramos “a universidade” (uma fala necessariamente parcial). Vi que, por mais que eu tenha empreendido tempo indo sozinho ao Caruma depois dos primeiros contatos de campo lá em 2015/2016, sozinho para fazer pesar menos essa autoridade acadêmica, tentando uma maior familiarização, seria impossível eu me desfazer dela por completo. Mas Edilson deixa claro que, mesmo nos invocando como “a universidade”, o direito a luta é e deve ser deles¹¹⁴.

¹¹³ Fala retirada de um vídeo gravado no momento da fala de Edilson para a comunidade em reunião de autodefinição quilombola, contendo menos de um minuto de duração.

¹¹⁴ Lembro aqui a seguinte citação da Declaração de Barbados de 1971 acerca do protagonismo de luta dos indígenas: “é necessário ter em mente que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação. Quando elementos estranhos a elas pretendem representá-las ou tomar a direção de sua luta de libertação, cria-se uma forma de colonialismo que retira às populações seu direito inalienável de serem protagonistas de sua própria luta” (DECLARAÇÃO DE BARBADOS, 1971, p. 05). Como “contador de histórias”,

Os moradores compartilharam da autoidentificação, leram e observaram atentamente ao histórico; assinaram a ata de autoidentificação e discutiram como ser considerado quilombola iria ajudar na melhoria de vida local. Mas todos sabiam que deviam se preparar para lutar pela terra, pois os invasores chegavam mais e mais perto. Viam no discurso de Edilson uma possibilidade de agenciamento mesmo diante do condicionamento agressivo ao qual estavam expostos. Viam em mim uma forma escrita de compreensão de sua história. Perceberam que em mim havia uma autoridade histórica (enquanto historiador formado) e queriam um profissional contador de histórias para montar sua memória coletiva e mapear seus lugares históricos. Todo o material produzido foi recolhido e enviado à Fundação Cultural Palmares, solicitando a certidão quilombola da comunidade remanescente de quilombo Caruma, ou mais acertadamente, da *Terra de Herdeiros Caruma*.

Agora, o território do Caruma vai se constituindo como o maior território de concentração quilombola de Pinheiro, oriundo de uma mesma história em comum, que é a antiga fazenda e engenho Caruma. De um mesmo acontecimento histórico surge a recusa a uma narrativa homogênea e coerente do passado. É na dimensão microscópica que mora a fonte da mudança social, como bem percebeu Barth (2001, 2004). Dela, poder-se-á notar que Pinheiro tem uma história escravista a ser discutida, principalmente, um cotidiano que pode explicar muito o seu presente. Asseguro a validade desse argumento porque, como discuti, o presente dos marginalizados confronta a história oficial, apresentando uma diversidade narrativa (e que toda a diversidade narrativa apresenta uma intra-diversidade). Nenhuma abordagem quantitativa por si só poderia compreender esse movimento teórico/metodológico. É necessário ver, ouvir, participar e comparar para compreender não aquilo que realmente aconteceu, mas sim “tudo o que produziu o que aconteceu ou que poderia ter acontecido” (ROSENTAL, 1998, p. 172).

Como Walter Benjamin (1987, p. 224) escreveu: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”; ou seja, o povoado do Caruma fomentou (e foi fomentado) e modulou sua identidade étnica num processo que chamo, tal como a literatura especializada, de etnogênese. Etnogênese, aqui, significa, se apoiando em Arruti (1997, p. 09), um processo conflituoso em que se criam “[...] novos sujeitos políticos criadores de cultura”.

sei que a própria forma de contar já é uma luta e disso eu não me olvido; que isso não se confunda com um assalto ao direito de agência dos quilombolas.

É baseado em uma adaptação na noção de “estratégia” de Bourdieu, que Arruti (1997, p. 33) pensa a etnogênese como uma ação social consciente que vai ganhando sentido e unidade por meio da vivência e da prática social, dando uma consistência “plástica” à identidade. Essa “plasticidade identitária” parece cair bem para minha compreensão no caso do Caruma, porque eles não se reconheceram como quilombos durante muito tempo dado o teor que o termo carrega, um teor de quilombos heroicos que travam batalhas sangrentas contra os latifundiários locais, e fica visível que eles compreendem certo estigma social nessa nomenclatura, algo que também já me confrontara na pesquisa anterior em Santana dos Pretos¹¹⁵; mais ainda, um teor que não dialoga muito bem com algumas memórias afetivas em relação aos Guterres.

Quando ocorre o processo etnogênico¹¹⁶, esses conflitos são postos em forte atrito uns contra os outros, mas que, ao fim, cria um curto circuito que possui por objetivo maior a proteção de seu território e as principais peças a serem rearranjadas são essas memórias, tanto a coletiva quanto os lugares de memória. Arruti (1997, p. 29) explica:

Hoje a história pede aos “remanescentes” que eles representem (no sentido político e teatral) o que se supõe ter sido o objetivo heróico dos quilombos, transformados em ícones da luta negra, independente do que a história posteriormente tenha feito daquelas comunidades. Por isso, o reconhecimento como “remanescente”, que para muitas comunidades tem se mostrado uma via importante (algumas vezes a única via) de garantir suas terras e sua voz política, antes de ser um ato natural de identificação do que é dado, ao contrário, as obriga a compreender as transformações operadas na ideologia dominante para que possam aceitar e se adaptar a esses novos papéis. Muitas vezes isso significa fazer opções a partir do que poderíamos pensar enquanto uma “plasticidade identitária” que se abre a outras possibilidades, só então descartadas.

Por isso compreende-se que as reminiscências são reconstruídas e as tradições são inventadas continuamente, de modo que a identidade, tal como pensou Bauman (2005), é um jogo de quebra-cabeças onde sempre falta uma peça, porque sua principal característica, na pós-modernidade, é sua contínua abertura, seu contínuo não-fechamento. Assim, se isso é uma característica de nossa sociedade em geral, considerando que nossa identidade e comunidade nacional é inventada (ANDERSON, 2008) bem como nossas tradições (HOBSBAWM e

¹¹⁵ Durante aquela pesquisa, foi-me perceptível que alguns dos moradores do quilombo Santana dos Pretos, especialmente os mais novos em idade, não falavam que eram moradores de Santana dos Pretos quando estavam fora da comunidade, quando estavam no centro de Pinheiro, por exemplo. Outros preferiam usar somente o primeiro nome “Santana”, dispensando o “dos Pretos” e quase nunca usava o termo quilombo antes do nome da comunidade. O motivo era o estigma que ensejava preconceitos e discriminações por parte da sociedade. Todavia, alguns tinham orgulho, inclusive de uma mista identidade com ascendência negra e indígena, mas eram uma minoria.

¹¹⁶ É preciso deixar claro que a etnogênese é um termo/conceito teórico acadêmico que traduz uma realidade, produzido para compreender um determinado fenômeno social e político. A comunidade não maneja esse conceito no seu dia-a-dia.

RANGER, 1997), não é diferente para esses grupos que também inventam suas culturas, mas como estratégia de sobrevivência, algo como a “pertinência étnica” colocada por Cardoso (1968)¹¹⁷.

Etnogênese, então, é isso: “[...] construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (de base racial e/ou histórica)” (ARRUTI, 1997, p. 27), contra um agente que domina, hierarquiza, estigmatiza e exclui usando diversas formas de violência. Só adicionamos o fato de que nem sempre ela é uma construção fraternal, podendo ser conflituosa e fragmentável.

Como coloca João Pacheco Oliveira (1993), o processo etnogênico tem uma característica criativa e positiva baseada na “invenção cultural”, fundamentando relações normativas, afetivas, valorativas e sentimentos de unidade e pertencimento entre o grupo e numa dialética entre os de “dentro” e os de “fora”. Logo, qualquer expectativa de autodeterminação, nesses contextos, deve ser considerada etnogênese. Arruti cita Sider para explicar ainda que, se a criação é um termo imbricado na etnogênese, sempre estaremos produzindo “novos sujeitos políticos que se organizam mobilizando uma série de elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançarem novos recursos, em particular os de natureza territorial” (ARRUTI, 1997, p. 27).

O povoado Caruma tem sido isso: um grupo que diante de seus diversos tipos de conflitos, vem se identificando nas relações dessas fronteiras sociais em fricção, onde a memória coletiva também vai se anunciando, moldando e influenciando na formação desses *tipos organizacionais* (BARTH, 2011, 2004; ARRUTI, 2008), de maneira que o passado vai sendo articulado a partir dos “relampejos” do presente.

Posso, muito acertadamente, empregar o termo *etnografia da história* utilizado por Malighetti quando ele se viu diante da necessidade de entender a construção da identidade do quilombo de Frechal a partir de como o passado era “vivido, contado e usado na construção das categorias de identificação do presente. [...] analisar como a história foi selecionada para uma autodefinição funcional a fim de alcançar um determinado objetivo” (MALIGHETTI, 2007, p. 157).

¹¹⁷ Em sua pesquisa com os Terena, ao examinar o processo de integração entre aldeia e cidade, analisando os limites da assimilação, compreende que a população Terena poderia atingir “os mais altos níveis do processo aculturativo, sem que seus membros percam sua identificação étnica, conservando-se índios [...] para poderem sobreviver” (CARDOSO, 1968, p. 228; POZ DAL, 2003).

Para Barth (2011), a “criação da identidade” está diretamente relacionada com as atribuições categóricas, de quem tem o poder de nomear, de atribuir dentro de uma disputa de forças, de um conflito.

De fato, definições exógenas e endógenas não podem ser analiticamente separadas porque estão em uma relação de oposição dialética. Elas raramente são congruentes mas necessariamente ligadas entre si: um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não-membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exo-definição. Esta relação surge em toda sua complexidade por meio dos processos de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem aos outros nomes étnicos. Em todas as abordagens que fazem da identificação mútua, o traço constitutivo da identidade étnica, a produção e a utilização dos nomes étnicos representam objetos de análise particularmente importantes para elucidar os fenômenos de etnicidade, uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico [...] (BARTH, 2011, p. 143).

São essas relações étnicas inventadas – e não tão raciais ou ligadas diretamente à África como tentam entender a lei e o senso comum – nas fronteiras sociais da atribuição e autoatribuição que, ao meu ver, forma-se durante todo o processo de autodefinição do povoado Caruma e das definições dadas pelos outros, de acordo com diferenças culturais consideradas relevantes. Essas fronteiras são, como bem reparou Barth (2011, p. 226), “mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira”; são “critérios de pertença” que não se restringem a si mesmas, mas variam e mudam, ou seja, são nelas que se canalizam a vida social e se organizam as relações e comportamentos. Por isso, olhar para o passado compilando-o num sentido evolucionista não me servia nesta pesquisa por duas razões: 1) a identidade social não é transmitida de forma estável pela memória coletiva; 2) porque é o presente e suas fronteiras sociais em fricção que significam esse passado, ou melhor, significam as memórias sobre um passado de cada quilombo do território Caruma.

O território Caruma movimenta sua identidade étnica nas relações entre os quilombolas e entre os invasores de terra. Nesse processo, as diferentes memórias que eles possuem acerca do passado do Caruma vão se digladiando e negociando o sentido das relações. A memória como coesão social que cria “comunidade afetiva”, do tipo que Halbwachs (1990, 2004) disserta, bem como a memória como “disputa” elencada por Pollak (1989), que faz emergir as “memórias subterrâneas” responsáveis por desenquadrar memórias coletivas medulares. Ainda assim, eles são diferentes uns dos outros, e é essa lente diversa para o passado que cada um tem que forja suas diferenças.

Essas relações conflituosas foram e estão sendo essenciais para a formação identitária do povoado do Caruma, para uma aproximação e fortalecimento com os quilombos

do território Caruma e para uma consideração e reflexão política que estes indivíduos estão tendo em relação ao seu presente, porque quando olham para o passado para além de suas lentes, quando se encontram convidados a entender o passado pela lente de seus vizinhos ou pelo arranjo escalar entre macro e micro da minha lente de historiador, os digladios são, imperiosamente, criativos e transformativos. Por isso que considerarei analisar todo este processo sob o enfoque da microanálise e da cultura como invenção, da memória e da identidade emergente, pois sabemos que nas dificuldades da vida real, se a gente não se defende e nos reinventamos, se a gente não desenterra o passado, o reconhece e o enfrenta, o opressor está sempre sob a sombra do conservadorismo, com as estratégias certas para dizer quem somos, como devemos ser e como deveremos nos manter.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar as ideias, retomo os problemas apontados na introdução deste trabalho e, concisamente, os respondo.

A primeira pergunta é: por que o povoado do Caruma, mesmo compartilhando da mesma trajetória histórica e territorial das outras comunidades afirmadas quilombolas, não se assumiu enquanto quilombola ao mesmo tempo que as outras? Esta pergunta possui uma resposta formada por quatro análises indissociáveis entre si, apesar de terem suas sutis distinções: 1) um argumento histórico fundamentado nos efeitos que a dominação paternalista ocasionou na identidade subjetiva dos moradores do povoado que tinham ascendência direta com Jacinto Guterres e que, ainda em vida, possuíram alguma relação com a prole do major Jacinto. O paternalismo guterreano, portanto, criou uma memória coletiva que pertence aos habitantes do povoado Caruma mas que vai além dele, afetando, assim, as outras comunidades, impondo-se em conjunto com o sistema de foro, refletindo na construção entre memória coletiva e identidade étnica, ou melhor, acarretando na falta de reconhecimento dessas diferenças. 2) um argumento antropológico reconhece que esse paternalismo cria laços de afetividade ou *memórico-afetivos*, a ponto de que, para os moradores do povoado Caruma (e como vimos, também para José Anastácio e outros do Pacoã), essa memória é afetiva, ao mesmo tempo que consiste nesse mecanismo de dominação sutil que podemos chamar de paternalismo. Importa considerar os “modos de ver” (representações), bem como as experiências dos entrevistados. 3) por conta dessas relações *memórico-afetivas*, os moradores do povoado Caruma nunca se identificaram com a nomenclatura de “quilombos”, primeiro porque para eles isso engendra um conflito com suas memórias afetivas acerca dos Guterres, segundo porque eles sempre falavam que ali era *Terra de Herdeiros*, sendo essa autodefinição que eles querem. 4) por último, as outras comunidades possuem histórias próprias, memórias e necessidades distintas apesar de compartilharem parte da história em comum.

Foi a ameaça as suas terras que fizeram com que Sudário, Pacoã, Proteção e Pirinã reconhecessem a fundação de suas comunidades como remanescentes quilombolas. Eles sempre souberam que eram, só faltava o presente acionar o passado. O mesmo serve para o povoado Caruma, que acionou e ressignificou seu passado por conta das urgências do presente, para proteger suas terras e seus modos de vida, para garantir que a natureza ao seu redor permaneça sendo o lugar que lhes rende a subsistência necessária e que ancora as lembranças das histórias deles, histórias que são continuamente manuseadas.

A segunda pergunta que levantei foi: o paternalismo exercido sobre as famílias do povoado do Caruma, de fato, influenciou nesse processo de não assunção ou existe uma específica agência dos grupos? Não só o paternalismo como a relação afetiva memorial.

Certamente, os Guterres constituem o principal quadro social das memórias coletivas em torno do território do Caruma, ao lado dos lugares de memória que elenquei como sítios arqueológicos em nosso mapeamento. Os quilombos debateram e negociaram sua autodefinição, inclusive o povoado Caruma, com uma agência tão marcante e reflexiva que o processo levou anos. Contudo, foram essenciais os conflitos pela terra causados pelos grileiros porque acionaram profundos debates e reinterpretções, tanto no Caruma quanto nas outras comunidades, principalmente por alguns deles envolverem, de maneira direta ou indireta, a família Guterres.

Terceira e quarta questões: como se manifesta a memória coletiva das comunidades quilombolas do território do Caruma, em especial, das outras comunidades em relação à memória dos Guterres e ao povoado Caruma? Como se manifesta a identidade quilombola e por quais recursos operacionais ela tende a se tornar uma representação pública a partir de uma etnogênese? Manifesta-se em e por intensos conflitos. Manifesta-se nas fronteiras da alteridade, na politização de alguns de seus membros, nas reuniões sobre identidade quilombola e proteção da terra, dos açudes, das matas, de discussão sobre como melhorar a qualidade de vida da população pelo acesso às políticas públicas específicas para quilombolas, no “ato da memória”, como teorizou Candau (2018). A etnogênese é o próprio e principal recurso operacional contextual acionado para a defesa da terra, para a manutenção da vida e de direitos básicos. Não é possível demarcar os recursos operacionais como identidade histórica, ascendência com escravizados, terras, memórias, politização, presença de práticas culturais, religiões de matriz afro, isolamento geográfico e etc., como sendo, imperiosamente, os atributos que dizem quem eles são ou como deveriam ser; isso seria essencializar o conceito de quilombolas, justamente o que se veio, até aqui, evitando e discordando.

Última questão: num âmbito mais geral questionou-se como a análise dessas memórias e identidades influenciam na revisão histórica local e da Baixada Maranhense? E quais são os efeitos dessa revisão literária sob crivo crítico histórico, social e antropológico a que nos propomos debater, nas representações e práticas da sociedade pinheirense, na invenção das narrativas e até mesmo da “cultura” local? Nesse ponto, infiro que Pinheiro possui um passado escravista vivo na memória dos quilombolas e que não se pode negar nem fazer calar. Do velho Cronwell, do preto Sérgio até às comunidades quilombolas excluídas do centro da cidade, dos equipamentos culturais e de políticas públicas básicas... Eles ficaram em terras que

seus ascendentes trabalharam e herdaram, terras que também são negadas aos descendentes, até a capacidade de se dizer quem é encontra-se em questionamento constante pelos de fora porque os “facínoras” de outrora foram dados como desaparecidos ou assimilados/aculturados pela sociedade. Essas memórias dos quilombos, dos sumidouros e seus lugares de memória, precisam atravessar a sociedade e chegar às salas de aulas. A face negra e escravista de Pinheiro, bem como a indígena, precisa ser mais pesquisada em prol do desvelamento epistêmico das narrativas oficiais e dominantes.

Memórias e etnogênese estão entrelaçadas nesse trabalho sobre quilombos de Pinheiro, da Baixada Maranhense, da Amazônia Legal. A identidade étnica se refere à estratégia de visibilidade de um grupo que se considera como tal, acionada por uma razão ou por um interesse do grupo, enquanto categoria política, que atende a conceitos e critérios etnológicos e/ou legais, para fins de reconhecimento jurídico pela sociedade e/ou pelo Estado. Logo, os grupos podem apoiar-se na memória coletiva acionada pelas interações nas fronteiras, inclusive, possibilitando suas manipulações, mas sempre lembrando de que tais manipulações possuem uma situacionalidade (contexto) que não se confunde com o ponto de criação da identidade quilombola como se houvesse um exato marco temporal do surgimento; por isso, as invenções não surgem do nada, muito menos, ressurgem, renascem ou retornam pura e simplesmente. Os quilombos de Pinheiro nunca deixaram de existir na História.

Este texto é um gênero científico interdisciplinar, é a dialogicidade entre o “estar lá” e o “estar aqui”, fabricado com o intuito de fazer a realidade da realidade (a interpretação da interpretação, como pensou Geertz) de um interior de Pinheiro, na Baixada Maranhense de um clima amazônico, de modo que eu possa contar histórias grandes de pequenas histórias. É compreendendo os quilombolas que afirmo: entre o passado com suas memórias e o presente com suas paridades é que emerge uma força/resistência política que tende a recontar a história de si e dos seus para, então, afirmar que a história dos quilombos em Pinheiro é olvidada por ter sido colocada como culturalmente assimétrica e ínfima. É uma política do tempo que precisa ser mais investigada para que, assim, apreenda-se que não somente a identidade pode ser fragmentária, mas o tempo também; e as questões ainda são as mesmas: a quem essas fragmentalidades servem e por quais razões?

REFERÊNCIAS

ABREU, Josias. **Coisas de Antanho**. Josias Abreu: org. por: José Jorge Leite Soares. São Luís, Academia Pinheirense de Letras, Artes e Ciências, 2006.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral** / Verena Alberti. – 3. Ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. 386 p.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **As populações africanas no Brasil**. Texto redigido e apresentado ao Congresso em 15/12/2006 pelo ministro da Cultura, Gilberto Gil, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara”: **laudo antropologia**. Vol. I. Brasília: MMA, 2006.

_____. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O’DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. **Quilombolas e novas etnias** / Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. Quilombos: sematologia face as novas identidades. In.: **Projeto Vida de Negro, Frechal, Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996, p. 11-19.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. (Org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Estratégias de reprodução social, v. 2).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ALTEZ, Yara. Algunas reflexiones sobre el concepto “memoria colectiva”. Revista **Memória em Rede**, Pelotas, v.11, n.21, Jul./Dez.2019 – ISSN- 2177-4129. Disponível em: < <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/issue/archive>>. Acesso em: 31 jan. 2020.

ALVIM, Aymoré de Castro. **Pinheiro em Foco**. Pinheiro, MA: [s.n.], 2006.

_____. **O Lugar de Pinheiro – Recontando a História** / Aymoré de Castro Alvim – São Luís / 360 Graus Gráfica Editora, 2016.

AMAZÔNIA MARANHENSE: Diversidade e Conservação / Organizado por Marlúcia Bonifácio Martins; Tadeu Gomes de Oliveira – Belém: MPEG, 2011. Disponível em: < https://www.researchgate.net/publication/305346148_Amazonia_Maranhense_Diversidade_e_Conservacao> Acesso em: 05 fev. 2020.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo / Benedict Anderson; trad. Denise Bottman. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Maristela de Paula. Novos sujeitos de direitos e seus mediadores – uma reflexão sobre processos de mediação entre quilombolas e aparelhos de Estado. In. **Antropolítica**: Revista Contemporânea de Antropologia - n.º. 27, 2º sem. 2009. Niterói: EdUFF, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41741>>. Acesso em: 01 out. 2020.

ANJOS, R. S. A. **Quilombos**: geografia africana-cartografia étnica – territórios tradicionais. Brasília: Mapas, 2009.

ARAÚJO, Maria Raimunda. Notícias sobre os quilombos no Maranhão. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139 - 156.

ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana** 3(2), 1997, p. 7 - 38. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001> Acesso em: 03 jul. 2019.

_____. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006. (Coleção Ciências Sociais).

_____. Quilombos. **Revista Jagwa Pana**, 2008, p. 102-121. Disponível em: <<https://jm-arruti.blogspot.com/2012/08/textos-sobre-quilombos.html>> Acesso em: 15 fev. 2021.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. **Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão** / Izaurina Maria de Azevedo Nunes (org.). - São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

_____. Quilombos Maranhenses In: GOMES, Flávio dos Santos. REIS, João José Reis. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-466.

BARROS, José D’Assunção. História e memória: uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Mouseion**, v. 3, n. 5, jan-jul/2009. Disponível em: <https://biblioteca.unilasalle.edu.br/docs_online/artigos/mouseion/2009_v3_n5/jdbarros.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2020.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J. **Teorias da etnicidade**. trad. Elcio Fernandes. – 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In.: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. **Antropologia da Etnicidade**: para além de ‘Ethnic Groups and Boundaries. Ed: Fim de século, 2004.

BASILE, Marcelo. O Império Brasileiro: panorama político. Parte A e B. In.: LINHARES, Maria Yedda. **História Geral do Brasil**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

BAUMAN, Zygmunt, 1995. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman; Trad., Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o Conceito de História”. In: **Walter Benjamin – Obras Escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-234.

BIERNACKI, P.; WALDORF, D. Snowball Sampling: Problems and techniques of Chain Referral Sampling. **Sociological Methods & Research**, vol. nº 2, November, p, 141-163, 1981. Disponível em: <<https://ethnographyworkshop.files.wordpress.com/2014/11/biernacki-waldorf-1981-snowball-sampling-problems-and-techniques-of-chain-referral-sampling-sociological-methods-research.pdf>>. Acesso em: 01 abr. 2020.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças dos velhos / Ecléa Bosi. – 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. **Decreto 4887/2003**. In.: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em: 29 jun. 2019.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Cadastramento diferenciado. **Diversidade no Cadastro Único**: respeitar e incluir. -- Brasília, DF: MDS; Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2014. Disponível:<http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/bolsa_familia/Cadernos/Diversidade_CadUnico.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2019.

BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia**: a Escola dos Annales 1929-1989 / Peter Burke; tradução Nilo Odália. – São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade** / Joël Candau; trad. Maria Letícia Ferreira. 1. Ed., 4º reimp. São Paulo: Contexto, 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora UnB, 2005. 278 p. (Coleção Américas, Coordenação Ana Maria Fernandes).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil (Projeto de Pesquisa). **América Latina**, v. 5, n.3, p. 85-90, 1962.

_____. Aculturação e “fricção interétnica”. **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

_____. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional**: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977 [1962].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense: EDUSP, 1986.

CARNEIRO, Edison. Singularidades dos Quilombos. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 11 - 20.

CARREIRA, António. Cabo Verde e Guiné e a Companhia do Grão-Pará e Maranhão. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Volume XXII, Jul-Out, N. 87, 88, 1967.

_____. **Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)**. Lisboa: [s/d], 1972.

CARVALHO, José Murilo de. A vida política. In.: **História do Brasil Nação (1808-2010)**, v. 2, p. 1830-1889, 2012. Org. SCHWARCZ, Lilia Moritz. Objetiva, 2012. p. 83-129.

CHALHOUB, Sidney. Sidney. População e sociedade. In.: CARVALHO, José Murilo de. **A construção Nacional (1830–1889)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 36-81.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 26, nº 52, 2006, p. 79 - 114. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010201882006000200005&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em: 20 fev. 2021.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHATAWAY, C. J. Negotiating the observer-observed relationship: participatory action research. In D. L. Tolman, & M. Brydon-Miller (Eds.), **From subjects to subjectivities: a handbook of interpretative and participatory methods** (p. 239-255). New York: New York University Press, 2001.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX** / James Clifford; org. José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. Introdução: Verdades parciais. In: **A Escrita da Cultura: poética e política da etnografia** / James Clifford, George E. Marcus (orgs.); [tradução] Maria Cláudia Coelho. – Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 31-62.

COELHO, Maria Cláudia. Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de *Writing Culture*. In: **A Escrita da Cultura: poética e política da etnografia** / James Clifford, George E. Marcus (orgs.); [tradução] Maria Cláudia Coelho. – Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 7-26.

COELHO, E. M. B. Levantamento da situação das áreas indígenas no Maranhão; **Relatório de Pesquisa**. São Luís, PPPG/EDUFMA, 1987. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai. Disponível em: <www.etnolinguistica.org>. Acesso em: 08 jul. 2020.

COLEÇÃO DE MAPAS TEMÁTICOS DO MACRO ZEE DO MARANHÃO: guia de consulta rápida / Mateus Batistella, Édison Luis Bolfe, Luiz Eduardo Vicente, Daniel de Castro Victoria, Luciana Spinelli Araujo (Org.). – Campina, SP: Embrapa, 2014. 31 p.: il.

(Embrapa Monitoramento por Satélite / Mapas). Disponível em: <<http://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/handle/doc/987942>> Acesso em: 12 mar 2020.

COSTA, Márcia Raquel Silva. A representação dos povos indígenas em notícias publicadas no jornal Cidade de Pinheiro, na década de 1920. **Artigo apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso**, UFMA – Campus de Pinheiro, 2016, 31 f.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa** / Robert Darnton; trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DA SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença**. Organizado por Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

D'ASSUNÇÃO BARROS, José. A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. **Diálogos** - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 9, núm. 1, 2005, pp. 125 - 141. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526860014>>. Acesso em: 19 fev. 2020.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I – Pela libertação do indígena. Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, Universidade das Índias Ocidentais, Barbados, 1971.

DIAS, Manuel N. **Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. 1755-1778**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto** / Johannes Fabian; com prefácio de Matti Bunzl; trad. Denise Jardim Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 – (Coleção Antropológica).

FAGUNDES, Marcelo. O conceito de Paisagem em Arqueologia – Os lugares Persistentes. **HOLOS Environment**, v. 9, n.2, 2009, p. 301. Disponível em: <<https://www.cea-unesp.org.br/holos/article/view/1310>> Acesso em: 13 jul. 2020.

_____, M. 2010. Entendendo a dinâmica cultural em Xingó na perspectiva inter sítios: indústrias líticas e os lugares persistentes no baixo vale do rio São Francisco, Nordeste do Brasil. **Arqueología Iberoamericana** 6: 3-23. Disponível em: <<http://www.laiesken.net/arqueologia/archivo/2010/06/1.html>> Acesso em: 13 jul. 2020.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista: os descaminhos da liberdade** / Regina elena Martins de Faria. São Luís: Edufma, 2012.

FARIAS, Marcelino Silva Filho (org). **O Espaço Geográfico da Baixada Maranhense**. São Luís: JK, 2012. p. 14-25

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico negreiro de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)** / Manolo Florentino. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREYRE, Gilberto de Melo. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Ed. 34. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Certificação Quilombola. Comunidades Certificadas. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 11 mar. 2020.

FUNES, E. A. (1). Nasci nas matas nunca tive senhor - histórias e memórias dos mocambos do baixo Amazonas. Resgate: **Revista Interdisciplinar De Cultura**, 6(1), 137-142. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645536>> Acesso em: 05 jul. 2020.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GINZBURG, Carlo, 1939 - **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição / Carlo Ginzburg; trad. Maria Betânia Amoroso; tradução dos poemas Jose Paulo Paes; revisão técnica Hilario Franco Jr. - São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Señales: Raíces de un Paradigma Indiciario. In: GARGANI, Aldo (org.) **Crisis de la Razón**. México, 1983.

_____. **A Micro-História e outros ensaios**. RJ, Difel, 1991.

GLÉNISSON, Jean. **Iniciação aos Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil S.A, 1991.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 29 jun. 2019.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de campo**, n. 13: 149-153, 2005. Disponível em: <https://www.academia.edu/6233615/Jeanne_Favret-Saada_os_Afetos_a_Etnografia>. Acesso em: 03 jul 2019.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. **Rev. TB**. Rio de Janeiro, 92/93; 69/82, jan.-jun., 1988.

HALBWACHS, Maurice, **Los marcos sociales de la memoria** / Maurice Halbwachs, posfácio de Gérard Namer, trad. Manuel A. Baeza y Michel Mujica. – Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

_____. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural no pós-modernidade**. 6a ed. – Rio de Janeiro: Dp&A, 2001.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (orgs.). “Introdução”. In: **A Invenção das Tradições**. Trad. Celina Cadim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997, pp. 9-24. (Coleção Pensamento Crítico; v. 55).

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

IBGE, 2018. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-estados/ma/pinheiro.html?>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

KIRALY, Cesar. **Os limites da representação**: um ensaio desde a filosofia de David Hume / Cesar Kiraly. São Paulo: Giz Editorial, 2010.

LADURIE, E. L.R. **Montaillou**: povoado occitânico, 1294-1324. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [*et al.*]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Graça. **Bem-te-vi bem te conto**; crônicas pinheirenses. São Luís: Estação Gráfica, 2007. ed. 2.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, vol. IV (2), p. 333 - 354, 2000.

LEVI, Giovanni. **Herança imaterial**. Trajetória de um exorcista no Piemonte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, A. S.; *et al.* **A realidade dos povos indígenas no Maranhão** – São Luís. 2011.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**, São Paulo: Selo Negro, 2004.

MALIGHETTI, Roberto. **O quilombo de Frechal**: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. Trad. Sebastião Moreira Duarte. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2007.

MARANHÃO, Secretaria de Estado da Cultura. **Repertório de documentos para a História da Escravidão no Maranhão 1818 – 1852** / Arquivo Público do Estado do Maranhão. São Luís: Edições SECMA, 2015b.

_____. **Repertório de documentos para a História da Escravidão no Maranhão 1754 – 1840** / Arquivo Público do Estado do Maranhão. São Luís: Edições SECMA, 2012.

MARANHÃO, Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN); Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos (IMESC). **Regiões de Desenvolvimento**: proposta de regionalização do Maranhão. São Luís: IMESC/SEPLAN, 2015a. Disponível em: <http://www.seplan.ma.gov.br/files/2013/02/Proposta-IMESC_22-Regi%C3%B5es-de-Desenvolvimento-do-Estado-do-Maranh%C3%A3o-2018.pdf> Acesso em: 29 jun 2019.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. **Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas**. São Paulo: Atlas, 2007.

MATTOS, Hebe Maria e RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativoiro**: família, trabalho e cidadania no pós Abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 257-59.

MATTOS, Ilmar Rohloff. **O tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 5ª ed., 2004.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____; HOLANDA, F. **História oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

MEIRELES, Marinelma Costa. As conexões do Maranhão com a África no tráfico atlântico de escravos na segunda metade do século XVIII. **Outros Tempos**. Vol. 6, núm. 8, dez. 2009 - Dossiê Escravidão, p. 130-145. Disponível em: <https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uma/article/view/177>. Acesso em: 01 out. 2020.

MELLO, Marcelo Moura. **Caminhos criativos da história**: territórios da memória em uma comunidade negra rural / Marcelo Moura Mello. 2008. 293 f. Dissertação (Antropologia Social) - Campinas, SP: [s.n.], 2008.

MENEGUELLO, Cristina. Patrimônios Sombrios. In: Maria Bernardete Ramos Flores; Patricia Peterle. (Org.). **História e Arte**: Herança, Memória, Patrimônio. São Paulo: Rafael Copetti Editores, 2014.

_____. La dimensión estética de las ruinas y del patrimonio. In: Miguel Angel Alvarez Areces; INCUNA. (Org.). **Espacios Industriales Abandonados**: Gestión del Patrimonio y Medio Ambiente. Gijón: INCUNA/ Ojos de la Memoria, 2015.

_____; BORGES, Viviane. Patrimônio, memória e reparação: a preservação dos lugares destinados à hanseníase no estado de São Paulo. Revista **Patrimônio e Memória**, São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 345-374, julho-dezembro, 2018. Disponível em: <<https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/771>>. Acesso em: 01 out. 2020.

MONTEIRO, A. C. C. Sesmarias e transformação do espaço: a região do rio Pericumã no início do século XIX. **IV Simpósio de História do Maranhão Oitocentista**: Escravidão e Diáspora Africana no século XIX. Universidade Estadual do Maranhão, UEMA9-12 jun. 2015, ISSN 2236-9228. Disponível em: <<https://nemouema.files.wordpress.com/2018/03/alessandra-cristina-costa-monteiro.pdf>> Acesso em: 17 jun. 2020.

_____. Arquivo e História: A importância dos documentos arquivísticos para o estudo da ocupação e povoamento da Baixada Maranhense – Século XVIII. In.: GUIMARÃES, Athos Matheus da Silva; CORDOVIL, Wendell P. Machado [orgs.]. **II Simpósio Online de**

História dos Ananins: Ensino, Pesquisa, Extensão. Ananindeua [PA]: Editora Cordovil E-books, 2019, p. 610-625. ISBN: 978-65-80307-03-6 Disponível em:<
<https://iisimpoananin.blogspot.com/>>

MONTEIRO DOS SANTOS, *et al.* Memória coletiva e espaço em Maurice Halbwachs: uma interdisciplinaridade com a geografia humanista cultural. In: **Anais do III Simpósio Internacional Interdisciplinar em Cultura e Sociedade do PGCult**; [recurso eletrônico] / Organizadores: Ana Caroline Amorim Oliveira, Conceição de Maria Belfort de Carvalho, Larissa Lacerda Menendez, Luciano da Silva Façanha e Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. — São Luís: EDUFMA, 2020, p. 2007-2019. ISBN E-Book: 978-65-86619-06-5. Disponível em: <http://www.3siicsufma.k6.com.br>. Acesso em: 19 jun 2020.

_____; AMARAL, V. E.; BANDEIRA, A. M. Memória coletiva, grupos étnicos, etnogênese: pensando uma interdisciplinaridade entre Maurice Halbwachs e Fredrik Barth. In: **Anais do III Simpósio Internacional Interdisciplinar em Cultura e Sociedade do PGCult**; [recurso eletrônico] / Organizadores: Ana Caroline Amorim Oliveira, Conceição de Maria Belfort de Carvalho, Larissa Lacerda Menendez, Luciano da Silva Façanha e Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. — São Luís: EDUFMA, 2020, p. 2020-2034. ISBN E-Book: 978-65-86619-06-5. Disponível em: <http://www.3siicsufma.k6.com.br>. Acesso em: 19 jun 2020.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. Ed. Ática, 1989.

_____. **Rebeliões na Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas**. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1981.

_____. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo em África. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió- AL: 2001.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-Africanismo na América do Sul**. Petrópolis, Vozes, 1981.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 2002. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=214278&view=detalhes>>. Acesso em: 8 jul. 2020.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993. Disponibilidade em: <
<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>> Acesso em: 29 jan. 2020.

NOVAIS, Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)** São Paulo: Hucitec, 1979.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, 2003, pp. 117-131. Disponível em: <
<https://www.redalyc.org/pdf/703/70360202.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. “A viagem de volta”: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: **Atlas das terras indígenas do Brasil.** Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2021.

_____. A Favor da Etnografia. **Anuário Antropológico/92** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1992/anuario92_marizapeirano.pdf> Acesso em: 19 jan. 2021.

PEREIRA, M. E. S. **O Ensino de História e Cultura local em Pinheiro, Maranhão:** propostas metodológicas para uma consciência histórica. / Maria Edvânia Serrão Pereira. – 2019, 66f.

PIRES, A. P. Amostragem e pesquisa qualitativa: ensaio teórico e metodológico. In: Poupart J, et. al., (org.) **A pesquisa qualitativa:** enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 154-211.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun. 1989. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>>. Acesso em: 19 jun. 2020.

_____. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 19 jun. 2020.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; trad. Elcio Fernandes. – 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

POZ DAL, João. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena **Sociedade e Cultura**, vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, 2003, pp. 177-188. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/703/70360206.pdf>> Acesso em: 15 fev. 2021.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto, 2000. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32879>>. Acesso em: 01 out. 2020.

PRATT, M. L. Trabalho de campo em lugares comuns. In: **A Escrita da Cultura:** poética e política da etnografia / James Clifford, George E. Marcus (orgs.); [tradução] Maria Claudia Coelho. – Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 63-90.

PRINS, Gwyn. História oral. In.: **Escrita da história: novas perspectivas** / Peter Burke (org.); tradução de Magda Lopes. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. - (Biblioteca básica).

REIS, José Carlos. **As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC** / José Carlos Reis. 8º ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. **Escola dos Annales**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Relatório do Diagnóstico do Macrozoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Maranhão / Mateus Batistella, Édson Luis Bolfe, Luiz Eduardo Vicente, Daniel de Castro Victoria, Luciana Spinelli Araújo (Org.). – Campinas, SP: Embrapa Monitoramento por Satélite; São Luis, MA: Embrapa Cocais, 2013. 445 p.: il. (Relatório Técnico / Embrapa Monitoramento por Satélite, produto 3, v. 1).

RICHARDSON, R.J. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

ROCHA, Gilmar. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 99-114, 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50100>>. Acesso em: 01 out. 2020.

ROSALDO, Renato. **Cultura y Verdad: la reconstrucción del análisis social**. Traducción: Jorge Gómez R. 1º Ed. Ediciones Abya-Yala, 2000.

_____. Da porta de sua tenda: o etnógrafo e o inquisidor. In.: **A Escrita da Cultura: poética e política da etnografia** / James Clifford, George E. Marcus (orgs.); [tradução] Maria Claudia Coelho. – Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 125-150.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”. In: **Jogo de Escalas: a experiência da microanálise** / Jacques Revel, org., trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROSSI, Paolo, 1923 - **O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias** / Paolo Rossi; trad. Nilson Moulin. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

RÜSEN, J. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica**. Brasília: UnB, 2001.

_____. **História vida: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico**. Brasília: UnB, 2007.

SANTOS, Alipio Felipe Monteiro dos. **Memória, Identidade e Territorialidade da Comunidade Quilombola Santana dos Pretos**, Pinheiro-MA / Alipio Felipe Monteiro dos Santos. – Pinheiro, MA: [s. n.], 2018.

SCHLANGER, S. Recognizing persistent places in Anasazi settlement systems. In: **Space, time, and archaeological landscapes**. Editado por J. Rossignol, L. Wandsnider, pp. 91-112. New York and London, Plenum Press, 1992. Disponível em:

<<https://www.worldcat.org/title/space-time-and-archaeological-landscapes/oclc/25873936>>
Acesso em: 13 jul. 2020.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: **Escrita da história: novas perspectivas** / Peter Burke (org.); tradução de Magda Lopes. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. - (Biblioteca básica).

SILVA, Cleudiane Costa. **História e Memória de Quilombo: a formação do quilombo de Turimirim-MA** / Cleudiane Costa Silva, 2019, 90 f.

SILVA, Elson Gomes da. Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na terra indígena Pindaré / Elson Gomes da Silva. **Dissertação** (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, – São Luís, 2018. 103 F.
Disponível em: <<https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2018/12/OS-TENETEHARA-E-SEUS-RITUAIS-um-estudo-etnogr%C3%A1fico-na-Terra-Ind%C3%ADgena-Pindar%C3%A9.pdf>> Acesso em: 15 fev. 2021.

SOUZA, Jessé. **A Elite do Atraso**. Da Escravidão à Lava-Jato / Jessé Souza – Rio de Janeiro: Leya, 2017. Disponível em:
<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4421437/mod_resource/content/1/Jesse%CC%81%20Souza%20-%20A%20Elite%20do%20Atraso%20%281%29.pdf> Acesso em: 10 mar 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Direitos dos povos indígenas em disputa** / Manuela Carneiro da Cunha, Samuel Rodrigues Barbosa (Orgs.). – São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 75-100.

THOMPSON. E.P. **Costumes em Comum** / E.P. Thompson; revisão técnica Antônio Negro, Cristina Meneguello. Paulo Fontes. São Paulo: Companhias das Letras, 1998.

_____. **A Formação da Classe Operária**. Trad. Denise Bottmann. 3vol. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 (Coleção Oficinas da História, vol. 1).

TROVÃO, José Ribamar. **O Processo de ocupação do território maranhense**. São Luís: IMESC, 2008. (Cadernos IMESC, 5).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O Nativo Relativo”. **Mana**. Estudos de Antropologia Social 8 (1): 113-148. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005> Acesso em: 03 jul 2019.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana** – Estudos de Antropologia Social, v. 18, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2012.

VIVEIROS, Jerônimo de. **Alcântara no seu passado econômico, social e político**. 3 ed. São Luís: AML/ALUMAR, 1999.

_____. **História Social, Econômica e Política de Pinheiro**; Organização de Alfredo Wagner Berno de Almeida. São Luís: UEMA, 2014.

_____. **Quadros da vida Pinheirense**; Organização de José Jorge Leite Soares. São Luís: Instituto Geia, 2007.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura** / Roy Wagner, trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. 1991. “Relações Comunitárias e Étnicas”. In: **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora da UnB.

APÊNDICES

APÊNDICE A

ROTEIRO DA ENTREVISTA

Tipologia de entrevista: História de Vida

Quanto à classificação: Observação direta intensiva e participante > Entrevista Despadronizada ou não estruturada.

Apesar de não estruturada, existe o roteiro que estabelece orientações, não regras. Segue a introdução do roteiro com os elementos de apresentação:

- Apresentação do pesquisador
- Apresentação dos objetivos e modos de fazer da pesquisa
- Informar o depoente sobre o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

- Questões gerais acerca da comunidade/povoado:

- 01) Identificação da comunidade/povoado
- 02) Idade da comunidade; quantidade de famílias e de pessoas em média, a comunidade é certificada pela FCP? Desde quando possuem a certidão?
- 03) Possuem posse do território pelo INCRA ou ITERMA reconhecendo a comunidade como proprietária? Quais formas de renda (sustento) das famílias e tipos de uso e produção da terra?
- 04) O que você sabe sobre a História da antiga fazenda e engenho Caruma? E sobre o surgimento de sua comunidade/povoado?
- 05) Por que você acha que a comunidade se identificou como quilombola?

- Questões Individuais para História de Vida

- Encadeamento dividido em: Introdução (origem da pessoa, pais, avós e infância); Desenvolvimento (fases e acontecimentos de sua trajetória, sempre incluindo sua relação com o Caruma e com a trajetória histórica familiar relacionada à escravidão); Finalização (ponte para o presente, focando nas relações sociais entre comunidades e com os “outsiders”).
- 06) Identificação (nome, local de nascimento, idade, profissão)
 - 07) Sempre morou no território do Caruma?
 - 08) Vamos falar sobre sua lembrança mais antiga de sua vida, na sua infância e de seus pais e avós, envolvendo o território do Caruma, o que você lembra, como era?
 - 09) Seus avós e pais nasceram aqui? Como era a vida nesse tempo?
 - 10) Conte para nós sobre sua fase de juventude na comunidade e fora dela: trabalho, estudos e vivências locais, como celebrações, alegrias e dificuldades.
 - 11) Conte-nos sobre o que você sabe de histórias e contos locais?
 - 12) O que você sabe sobre escravidão em Pinheiro e no território Caruma?
 - 13) Conheceu os Guterres, proprietários do Caruma? Que histórias tem para nos contar sobre eles?
 - 14) O que você sabe sobre quilombo, sobre ser quilombola?
 - 15) Você se auto declara quilombola? Por que?
 - 16) O que você sabe sobre o antigo poço, chamado “sumidouro”, presente no território do Caruma?
 - 17) Como é morar no território do Caruma atualmente?
 - 18) O que você mudaria na História da sua vida?
 - 19) O que você deseja para o futuro da comunidade/povoado em que vive?

APÊNDICE B

Entrevista concedida por PALAVRA, Benedito; PALAVRA, Maria da Graça; PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista I** [Ago. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 25 seg.).

Prof. Tadeu: quem foi o primeiro dono do Caruma?

Maria da Graça: o primeiro foi Jacinto Guterres.

Claudionor Pinheiro: pai de Guterres 02.

Prof. Tadeu: e foi Jacinto quem construiu aqui?

Claudionor Pinheiro: que era o dono daqui.

Maria da Graça: ainda tinha escravo aqui, todas essas coisas.

Prof. Tadeu: e esse Jacinto Guterres, parece que tinha uma dona Domingas antes, não?

Maria da Graça: aqui? Não...

Prof. Tadeu: então aqui era dele e dele foi pro filho dele...

Claudionor Pinheiro: não. Aí quando ele adoeceu, vendeu pra finado Jair, as primeiro foi pra João de Deus, o Nogueira, só que desmancharam o negócio.

Prof. Tadeu: e esse Guterres, ele tinha escravo ali na época?

Claudionor Pinheiro: não. Quando ele vendeu aqui já não tinha mais escravo.

Maria da Graça: por sinal, as pessoas que moravam aqui, os antigos assinavam com o sobrenome dele, 'Fulano de tal Guterres', 'Raimundo Guterres', aquela coisa toda porque reconhecia o dono da terra.

Prof. Tadeu: e parece que tem um sumidouro ali né? Onde jogavam as pessoas?

Maria da Graça: exato! Hen hen! Mais ali no altinho, chama Marravara.

Claudionor Pinheiro: a gente não chegou a assistir.

Maria da Graça: tinha uns donos que mandava jogar as pessoas ali viva, dá surra, era uma polícia rural, comê que chama?

Prof. Tadeu: capitão do mato? Capataz?

Maria da Graça: hen hen!

Prof. Tadeu: e sabem quem mandava fazer isso?

Claudionor Pinheiro: pai de finado Guterres 02: Jacinto Guterres [silêncio longo]

Prof. Tadeu: e aí, e as pessoas que moravam aqui, trabalhavam com ele? Acabou a escravidão o que que houve, as pessoas foram ficando...

Claudionor Pinheiro: continuou aquela vida, casa de engenho, é... Alambique.

Maria da Graça: só ficava aqui que tinha roça. Tinha que ter uma roça, só ficava aqui quem tivesse uma roça de mandioca, um canavial por causa da cana, todo o ano tinha que ter isso, era obrigado; o açúcar: se desse dez cofos de açúcar, cinco eram do engenho e cinco eram de você.

Prof. Camila Sampaio: ele deixava ficar aqui mas tinha que dar metade?

Maria da Graça: pra pagar né...

Claudionor Pinheiro: o pessoal vinha morar pra cá, ele deixava trabalhando na terra, mas pagando foro. Pagava 3 quilos por paneiro. De dez paneiros, pagava 30 quilos.

Maria da Graça: isso daí era da casa do forno.

Claudionor Pinheiro: exatamente!

Prof. Tadeu: e tem muitos parentes né? Dos que moravam aqui?

Maria da Graça: tem netos e bisnetos. Os velhão tudo já se foram e venderam muito pedaço... Na Providência. Digamos, lá onde era de Guterres 03, Providência, a terra já pertencia aos Guterres, nesse tempo.

Claudionor Pinheiro: era 3.600 hectares de terra, hoje no Caruma é 1.800, foram dividindo, vendendo, passando.

Maria da Graça: cresci e morei ali, na casa dali.

Prof. Tadeu: e sua mãe?

Maria da Graça: Minha mãe é Iná Ferreira Pinheiro, casado com Raimundo Pinheiro, ele é quem fazia a cachaça.

[silêncio longo. Conversa desandou para assuntos pessoais e fora de foco].

Prof. Tadeu: [retornando ao foco] pois é... O pessoal falou que lá no Pirinã as pessoas dançavam em dois compartimentos, nera? Os brancos nera, os pretos... [outra interrupção; agora o irmão de Maria da Graça adentra o diálogo].

Maria da Graça: Lá era separado... esse aqui é o meu irmão [cumprimentos acontecem], eles querem saber da história daqui, conta pra eles. São estudantes da universidade.

Benedito Palavra: Olha, essa história... Existe Guterres 03, que herdou da família Guterres. Uma pessoa que sabe toda a verdade, sabe esticar toda a terra do Caruma, aqui é Caruma. Pirinã sempre foi desligado do Caruma. De

outra família, Palavra, Pavão e tal... E aqui os Guterres. Um dos Guterres faleceu, depois o outro, faleceu, só tem um deles.

Prof. Tadeu: e aí é pros lados dos donos? Mas e aqui, família daqui?

Benedito Palavra: tem bem poucas, nós aqui... Nascemos naquela casinha bem ali.

Prof. Tadeu: e quantas pessoas trabalhavam aqui?

Benedito Palavra: era muita gente. Aqui era fazenda, casa de engenho. Canavial e tal, porque a lavoura era cana, e major Jacinto Guterres ajudava todo aqui, era o médico daqui. Qualquer pessoa caía doente pedia ajuda pra major.

Prof. Camila Sampaio: era o médico daqui?

Benedito Palavra: não era bem um médico de verdade... Mas tinha um conhecimento.

Maria da Graça: se eu tô com uma febre: “faz um chá de não sei de quê... de que”.

Benedito Palavra: e Pirinã, Pirinã, rapaz tava me dizendo que aqui tem uma associação com nome de Caruma ali no Pirinã, mas Pirinã nunca foi quilombola, tem nada com Caruma. Quilombola foi Proteção, Boa Lembrança, Conceição, Providência, só morava negro, nessa região todinha aqui. Pode descer essa estrada todinha aqui. Só nego. É tudo a mesma terra, mas cada pedacinho tem um nome. Ele [Jacinto Guterres] permitia trabalhar a terra pagando foro, só negro! Sudário, da mesma família dos Guterres, mesma terra. Herança de neto, bisneto e tal...um morre, fica o outro. Aí depois fica o outro, e vai indo. São os moradores daqui [interrompido].

Maria da Graça: Pirinã já é outra família, como você falou. Se tivesse uma festa agora aqui, com dois salões: podia dançar aqui um negro, aqui um branco; e também as solteiras não podia se misturar com as moças. Depois acabou tudo, entra tudo, solteiro casado, viúvo “diabo a quatro”.

Prof. Tadeu: isso ali no Pirinã né? Agora dessas pessoas que saíram daqui, pra ocupar os povoados do entorno, depois foram trabalhar pra lá...

Benedito Palavra: É. A lavoura de cana terminou. A lavoura teve até na época de Jair Correa, um dos primeiros que comprou a terra dos Guterres. Depois seu Jair vendeu para seu Domingos, chamado de Domingo Papo de Rola. A família de seu Domingo também se foi: faleceu ele, faleceu esposa, faleceu os filhos. Agora parece que tem um rapaz aí que está como dono. Ele largou aí, passa anos sem vir aqui. Está avulso. Você vê aí que tem um tanque que está tudo avulso. Aí tem um senhor que trabalha com ele aqui há tempos e ele diz que é dono “É meu, é meu” [risos de Maria e Claudionor] Mas não é dono de anda, toma conta...

Prof. Camila Sampaio: como é o nome dele?

Maria da Graça: Benedito Ferreira. Mora bem ali.

Prof. Camila Sampaio: e o outro, o dono?

Benedito Palavra: Jorge. Ele vive em Brasília. Passa anos sem pisar aqui. Mas na realidade essa terra nunca foi inventariada, desde Jacinto Guterres. Essa terra era pra ter três inventários: Major, Jair e seu Domingos Papo de Rola. Três inventários pra poder passar pra um nome [áudio incompreensível] é como troca de cavalo: isso aqui é teu, isso aqui é meu, isso aqui é teu, isso aqui é meu. Documento eles não têm. Está com não sei quantos anos que não pagam essa terra. Já veio gente comprar a terra aí. A terra é toda dividida. Tem morador aí, comprador, que comprou 100 hectares de terra. Aí tu escolheu. Tirou bem aqui no meio da terra. Aí ficou uma nescla (sic) pra cá, outra pra cá. Venderam pra Sinval, Sinval tirou outra nescla... O cara pra comprar essa terra aqui tem que desapropriar todo mundo [interrupção].

Prof. Tadeu: é porque o pessoal trabalhava aqui mais de cem anos, né?

Maria da Graça: é isso!

Benedito Palavra: aí nós tamo aqui como usocapião, né?!

Claudionor Pinheiro: meu irmão mais velho daqui fez 80 anos agora em setembro, José Inácio.

Prof. Tadeu: Certo! Gente, obrigado, agradecemos muito... [cumprimentos de ambas as partes e finaliza a gravação].

APÊNDICE C

Entrevista concedida por PINHEIRO, Claudionor. **Entrevista II** [Mar. 2020]. Entrevistador: Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (11 min. 27 seg.).

Alipio: então, seu Cural, vocês conheceram os Guterres?

Claudionor Pinheiro (seu Cural): minha mãe foi criada junto com eles. Foi criada com Iná Guterres (mãe de Guterres 03) lá em Pinheiro [refere-se ao centro da cidade] há muito tempo.

Alipio: sua mãe foi criada com a mulher de Jacinto Guterres, então?

Cural: ele [Jacinto] tinha uma mulher que faleceu, aí ele se casou com Iná Guterres, que era irmã da falecida. Minha mãe foi criada junto com os Guterres, minha mãe, Inês Ferreira Pinheiro e meu pai Raimundo Carlos Pinheiro.

Alipio: Certo. Seu Cural, pessoal de Proteção fala, e está presente no Histórico deles, que tinha uma festa aqui, num tempo mais antigo, dita “festa da colheita” [interrompido].

Cural: não, era tambor, tambor de promessa de São Benedito. Dava um almoço pro pessoal, um jantar, e tambor na noite, dia seguinte fazia o rala-bucho.

Alipio: Rala-bucho?

Cural: era dança [pausa longa].

Alipio: dos tempos de muleque, é disso que o senhor se lembra?

Cural: era na casa de engenho, o engenho era puxado à boi, aí a gente era menor e ficava só tocando os bois. No engenho era um sobrado grande, dois andares e tudo era de madeira. Quando eu brincava tinha. Era perto do poço antigo. A casa de farinha ficava bem ali, na mangueira da entrada. Tinha muito cigano que vinha por aqui, vinha beber caldo de cana.

Alipio: em relação à idade do Caruma, o senhor sabe o quão velho é aqui?

Cural: [acena que não com a cabeça] eu nasci em 1941. O filho mais velho de mamãe era José Inácio. Quando ela casou, morou bem ali, tinha uma cancela onde Zé Inácio nasceu, aí depois fez essa casa aí, Jacinto Guterres mandou fazer, é Vila Joaquina ali. Guterres 03 tem as fotos dos parentes aí nessa casa aí. A mãe de papai morava aqui, nasceu aqui. Teve gente aqui que morreu com cem anos, na década de 80. Gente que nasceu em 1888.

Alipio: deve ter mais de cem anos então. E tem quantas famílias morando aqui?

Cural: umas 17 famílias agora... [diálogo interrompido por outras pessoas que chegavam na quitanda de Cural]

Alipio: em relação às suas lembranças acerca de Jacinto Guterres. Como o senhor se lembra dele?

Cural: ele era Major, assim, de apelido né, não sei se era policial. Controlava aqui o canavial todo. Dava remédios pra pessoas que passavam mal. Guterres 01, 02 e 03 são tudo filhos de Jacinto. O 02 gente legal. Lá onde [nome preservado] mora era casa de Guterres 02.

[a partir de agora o diálogo é interrompido definitivamente. Sou convidado para almoçar e o diálogo continua sem gravador, somente com anotações de diário de bordo pós-almoço].

APÊNDICE D

Entrevista concedida por GUTERRES 03. **Entrevista III**. [Maio, 2016]. Entrevistadores: Alipio Felipe Monteiro dos Santos e Maria da Conceição Pinheiro de Almeida. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (15 min. 28 seg.).

Maria Almeida: como era o nome de seu pai?

Guterres 03: Jacinto Neto Guterres. Ele era irmão do Dr. Neto Guterres que era o médico dos pobres, que não cobrava consulta de ninguém. A esposa dele dizia assim: “ah! Não trabalhe assim não...” ele dizia: “não te preocupa!”. Aí, antigamente, ele vivia mais em São Luís. Mandavam comida pra ele [Jacinto], e quando ele morreu foi o maior dos enterros o dele, tudo fizeram o enterro dele.

Maria Almeida: e seu pai [interrompida]

Guterres 03: meu pai trabalhou muito com ele em São Luís. Depois ele veio embora junto com ele em São Luís e ficou com o pai dele, com mãe, aí foi morrendo os antigos e [incompreensível]. Ele era casado primeiro com minha tia, irmã da minha mãe. Quando minha tia morreu, morreu o garoto que ela tava grávida, com nove meses de casado, teve o nenê, morreu. Aí os irmãos da minha mãe começaram: “Jacinto, casa com Iná, irmã da tua mulher”, porque ela, minha tia era que trabalhava pra educar minha mãe, que minha mãe era formada em [incompreensível, algo do tipo “lavadora”, “lavradoura”, acredito ser “contadora”]. Papai dizia que era contadora de pipoca, porque ela nunca trabalhou! [risos] Até que ele resolveu e casou. Aí eu tive meu irmão que morreu, assim, rápido! Que era diabético, quase todos os Guterres são.

Maria Almeida: [nome preservado] Guterres é seu parente também? Meu pai já morou com ele.

Guterres 03: é! Todos eles são [enfática] Tanto faz, preto, branco, roxo, qualquer um, eu tive um tio que era muito [incompreensível, algo como “impulsivo”]... E daí foi nascendo o resto. Fausta ali daquele comércio, ela é minha sobrinha. Quando meu pai ficou viúvo, ele teve três filhos assim, cada um com uma mulher. [diálogo desandou no foco, indo pra questões de saúde de Guterres 03, de sua solidão].

Alipio: [retomando o foco] O pessoal fala que lá em Sudário, é pessoal quilombola, né?

Guterres 03: Não! [bem enfático] Olha, eu mandei meus documentos, eu tenho um primo do INCRA, aí ele dizia assim: “minha filha, manda, manda teus documentos pra Brasília”, eu disse: “é pra mandar?”, ele disse: “manda”. Ele mandou, mas foi rejeitado. Eles pedem muita coisa, muita coisa que lá eu não tenho; o que lá tem muito é pedra e madeira, na terra lá... Uns morador...

Maria Almeida: mas Sudário e Caruma tudo é a mesma propriedade?

Guterres 03: não. O caruma, essa parte daí nós vendemos porque papai, antes de morrer dizia assim: “não deixa tua mãe lá porque senão aqueles pretos de lá vão tomar gosto com ela”. Porque com ele era diferente, né? Ele era muito bacana, mas ele não brigava, ele botava pilha nesse naquilo e naquilo e todo mundo gostava, eles não chamavam Jacinto, eles chamavam “Major”, porque nessa época, o dinheiro dele só deu pra comprar patente de major, antigamente eles compravam a patente, e ele era Major, e o pai da minha mãe era Coronel. Aí eles brincavam um com outro e diziam assim: “Me respeita!” Eles dizia assim: “Não, eu não tô num quartel!” [ela sorri].

Maria Almeida: Caruma foi vendido pra quem?

Guterres 03: é... Olha, hoje em dia é de uma família que eles chamam “Papo de Rola”. Eles vivem em Brasília, eles vieram pra aí mas não deram conta pra trabalhar. E quando a gente vendeu, vendeu primeiro pra outra pessoa depois essa outra pessoa vendeu pra eles. Eles não deram conta eles foram embora pra Brasília. Vive lá largado [fala em relação à terra] Vocês viram, né? Aquilo não é de quem tá tomando conta, uma pessoa tomando conta, não é não. Não tem condição também, coitado!

Maria Almeida: Sudário ainda lhe pertence?

Guterres 03: Sudário é minha terra! [enfática] foi que meu pai me deixou e depois o marido comprou um pedaço que tinha lá pra juntar. Eu fiquei com esse pedaço.

Maria Almeida: o INCRA pediu seus documentos pra desapropriar?

Guterres 03: Não! Tá guardado lá. A minha vontade era vender, porque estou na velhice o que eu vou esperar mas na vida, né? Esperar aquela moça que nem gosta. Tenho 83 anos.

Alipio: você tem alguma relação com o pessoal lá de Sudário, que tá morando?

Guterres 03: eu tenho um cumpadre que toma conta, mas os moradores não respeitam ele. Eles tiram madeira, pedra e não pagam, nem nada. Antigamente eles pagavam tudo direitinho, agora não. [pausa curta] A moça que fez a comunidade lá na minha terra foi empregada de meu irmão caçula e ele avisou pra ela não fazer comunidade lá, que a terra era minha e ele cuidava e não podia pagar imposto, mas ela fez a comunidade e batia no peito dizendo ‘Essa terra é nossa!’. Quem tem a escritura? Quem tem a escritura sou eu. Aqui já apareceu uma doutora aí do Rio Grande do Sul e se hospedou no Hotel de Ceará e Ceará sabia que minha terra era toda, a única que tem

aqui na Baixada registrada todinha é a minha. Que eu vendi um pedaço pra um senhor que a ele dizia que a mulher dele nasceu e se criou lá, e aí eu vendi. Esse dinheiro foi todinho pra eu regularizar.

Maria Almeida: aí essa moça do Rio Grande do Sul queria comprar essa terra?

Guterres 03: queria comprar, depois, os preto deram uma carrera nela, ela ficou com medo e não foi mais. Não me despacham, e nem deixam fazer o que eu quero fazer, que é o que eu posso tirar de lá: pedra, madeira. É eles tiram pedra lá brincando mesmo. Faz de conta que é deles mesmo. Eles não respeitam, era o que meu pai dizia. Mas o que que eu espero dessa vida? Mais nada, nem andar só eu posso.

Maria Almeida: mas anteriormente aquele território todinho era um?

Guterres 03: era, tudinho, tudo era de meu pai, era do pai dele: Antônio Celestino Ferreira Guterres, era meu avô. E minha vó tinha um pedacinho de terra no lado, chamou de Vila Joaquina, lá meu pai morou e casou pela primeira vez lá. Minha tia era professora e ensinava lá. Nós éramos três: Guterres 01, Guterres 02 e eu.

Maria Almeida: e sua família veio de onde?

Guterres 03: Alcântara de meu pai e Viana de minha mãe. Eles se encontraram em São Luís. Meu avô morava em Viana, ele foi diretor de instrução pública. Quando eu estudei em Escola Normal, várias professoras gostaram dele, muito bonito e muito simples. Esse eu conheci agora o outro eu não conheci.

Maria Almeida: mas a família de seu avô, parte de pai e de mãe, de onde vieram?

Guterres 03: eles vieram de Portugal. Eles vieram chutado de lá porque não eram do mesmo governo, não era do lado do governo de lá, um irmão ficou lá, outro não sei pra onde e ele veio pra cá, pro Nordeste. Era o pai de meu pai. [longo silêncio e a conversa desanda para assuntos fora do foco, chegando ao fim]

APÊNDICE E

Entrevista concedida por FERREIRA, Benedito [Mar. 2020]. **Entrevista IV**. Entrevistador: Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (22 min. 16 seg.).

Alipio: qual sua idade, seu Benedito?

Benedito: 79 anos.

Alipio: o senhor mora aqui no Caruma desde pequeno?

Benedito: sim, fui batizado bem ali [apontando para o açude grande]

Alipio: então o senhor nasceu aqui?

Benedito: foi, foi. No Caruma mesmo.

Alipio: e seus pais, quais os nomes?

Benedito: minha mãe é Antônia Ferreira. Meu pai é Anserro Ferreira.

Alipio: moravam aqui eles?

Benedito: não. Meu pai morreu quando eu tinha 5 anos. Mas todos fomos criados aqui, minha filha, meus filhos. Tudo batizado aqui. E quando eu me entendi aqui já era Caruma.

Alipio: certin. O senhor já chegou a conhecer os Guterres, alguém que morava e mandava aqui?

Benedito: sim, mas quando eu me entendi mais velho, só tinha uns. Parece que Jacinto mesmo já tinha os engenhos aqui.

Alipio: e sua infância por aqui, como foi? O que o senhor se lembra das brincadeiras, daquele tempo...

Benedito: tinha carnaval. Tinha brincadeira de boi, todo ano tinha boi aqui, a gente fazia com o Pacoã ali, de Dico.

Alipio: qual mês que fazia?

Benedito: mês de junho, geralmente.

Alipio: e das relações com as outras comunidades, povoados, o que o senhor se lembra? Pacoã, Pirinã...

Benedito: tinha o Pacoã, Pirinã, ali no Cotovelo, depois Proteção, mais amizade mesmo era Pirinã, Cotovelo e Juçara, esses são os mais velhos. Uma coisa interessante é que o olho d'água de lá, de Juçara, não seca. Era legal lá, mas vai terminando as coisas né. Os benefícios, hoje não fazem mais essas coisas. Aqui era um lugar muito bom de viver, quando tinha o engenho tinha trabalho.

Alipio: então o senhor conhecia quando o engenho funcionava?

Benedito: eu trabalhava aqui, fazia o canavial, cuidava. Era bem aí nessa mangueira o engenho antigo.

Alipio: e o senhor trabalha com o que agora?

Benedito: com roça, faço farinha, mas agora não tô fazendo nada porque tô com problema na vista. Plantava mandioca, feijão, comida, tudo. [pausa longa]

Alipio: deixa eu perguntar pro senhor, quando a gente levantou aqui a história do território, a gente chega na história de que aqui tinha escravos, até lá com os Guterres. O senhor lembra de alguma história assim?

Benedito: parece que quando a minha vó nasceu ela trabalhava assim, escravidão.

Alipio: como era o nome de sua avó?

Benedito: não vou me lembrar, não...

Alipio: e história desse tempo o senhor não tem não? E do sumidouro?

Benedito: não. Quando funcionava eu não era gente, é bem antigo...

Alipio: festa da colheita, do Caruma, baile de raças, o senhor nunca escutou?

Benedito: não. [pausa longa e o assunto se torna monótono e fora de foco por uns minutos]

Alipio: então, senhor Benedito, o objetivo dessa conversa era eu saber mais da história pra construir o histórico do Caruma. Vê se ajuda aí contra a tomada de terras de vocês, com política, benefício pra melhorar a vida. Trabalho com quilombos faz tempo, desde Santana, Cuba, Estrela, levantando os históricos. Articular pra tentar fazer uma associação de vocês, reunir com os moradores pra tentar melhorar. Por isso eu preciso da memória dos mais velhos e tô aqui perguntando pra você da sua história de vida.

Benedito: pois é... É... Tudo eu já fiz. Rapaz, o negócio era formar uma comunidade daqui. O Caruma, era sim, siow, isso que era pra ser. Aqui já teve uma viu, a gente se reuniu e ficou de formar, aí deixaram os papeis aí com um sem vergonha, viu? E fizeram foi outra por lá e foi terminando, mas já teve aqui. Aqui era pra fazer, aqui é o mais antigo. Engenho era ali, tudinho ali, ainda tem o resto das coisas.

Alipio: Entendo. Concordo. Muito bem, esse é o objetivo. [a conversa não andou mais, e foi finalizada].

APÊNDICE F**FOTOS DO TRABALHO DE CAMPO NO POVOADO CARUMA****Depósito da aguardente na antiga fazenda****Pedra usada para amolar ferramentas na fazenda****Poço da antiga fazenda**

Fonte: Teixeira, 2016

APÊNDICE G

FOTOS DO TRABALHO DE CAMPO NO POVOADO CARUMA

Criação de suínos de Benedito Ferreira



Pedra de amolar encontrada próximo ao Sumidouro



Fonte: Bandeira, 2020

Um Caruma



Fonte: Teixeira, 2016

APÊNDICE H

Entrevista concedida por DIJÉ. **Entrevista V.** [Set. 2020] Entrevistadores: Alipio Felipe Monteiro dos Santos e Arkley Marques Bandeira. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (25 min. 07 seg.).

Arkley: ei dona Dijé, gostaríamos de maiores informações sobre o histórico de Sudário, você teria?

Dijé: vou buscar as fotos e o histórico. [pausa longa]

Alipio: Certo, vejo fotos do conflito que vocês tiveram com a moça que queria comprar as terras, explique direito como foi isso?

Dijé: foi o seguinte, essa senhora aí, ela mandou marcar uma reunião aqui com a dona da terra. Aí eu fui e avisei o povo e fizeram umas duas reunião ainda, e a gente estava desconfiado. Aí quando ela chegou pra falar com a gente, ela disse que iria comprar as terras de Guterres 03. Queria fazer uns benefícios [interrupção longa], aí ela disse que queria comprar as terras pra fazer plantios, de laranjas e outras coisas. Aí eu disse pra ela se ela sabia do problema que ela ia enfrentar aqui nessa comunidade, perguntei se ela sabia disso, da quantidade de famílias que tinham aqui. Ela disse que já sabia, já tava sabendo. Disse que que ela iria comprar a terra com o dinheiro dela. E que em nós, por enquanto ela não ia mexer em ninguém. Ela era tão descarada que ela falava na minha frente que ela ia colhendo devagar. Ela disse: “Olha, vocês vão ter que sair daqui”. Aí eu falei pra ela “pra onde que nós ia?”; a não ser que ela comprasse outra terra. Aí ela disse que a terra iria ser dela, que iria comprar e nós é que ia se virar. Aí eu disse pra ela fazer como antigamente, que os donos traziam as máquinas e derrubavam as casas. Só assim a gente saía. Se ele indenizasse a gente, iríamos pra outro lugar comprar casa. Ela disse que não iria dar nada pra ninguém. Ela falou “vou ficar lá na entrada lá, na pista, mas de pouco a pouco eu vou colhendo, cercando os pedaços, vou desmatando e quando pensar eu tô no quintal de vocês, de pouco a pouco eu tô no quintal de vocês, ela disse foi bem assim! [com tom de voz aguerido]. Tinha um moço construindo uma casa de alvenaria aí e ela ficou irritada e disse que nós já tava se apossando da terra dela. Ela cercou um pedaço, fez um poço artesiano e fez plantação de pé laranja lá, rápido ela fez isso, fez um barraco, botou um pistoleiro lá, e uns trabalhadores, tinha vez que tinha dez, vinha 15, que não eram daqui. Eram trabalhadores dela que vinham de lá que não eram daqui, e cismou com o senhor que tava construindo a casa dele de alvenaria e essa mulher ficou doidinha aí, passava todo o dia aí num carro cheio de pistoleiro em cima com espingarda indo pra lá e pra cá e que iam cercar as terras. Mesmo com nós dentro. Eu disse pra ela bem assim: “pode até cercar que nós não ia aceitar”.

Arkley: e essa moça ficou por aí? Saiu por quê?

Dijé: saiu porque teve um crime aí envolvendo um dos pistoleiros dela, que se arranhou por aqui. Mas nada a ver pela briga de terra. Só que morreu alguém daqui nesse crime passional. Aí o clima esquentou demais pro lado dela, violento. Aí ela teve que ir embora por conta disso que o pistoleiro dela arrumou, e que pegou pra ela e a comunidade se envolveu.

Arkley: e pajelanças, tambor de Mina tem aqui?

Dijé: tem, tem ali aquela senhora, e tinha muito mais. É que de um tempo pra cá tá parando, porque eles já tão idoso. Mas de um tempo pra cá têm três aí que já tem dom né? Tão com esse dom. A parentada dele. E tá começando a reaparecer né.

Arkley: e a pajelança aqui ela era usada pra quê? Pra cura...

Dijé: sim, pra cura, pra benzer as pessoas. Até por que quando chegam os tempos as mãe d’água procuram por eles, e mexem com eles, quando chega de noite. E tem cantoria, se tiver tambor, batem. Eles fazem remédio e tudo.

Arkley: mãe d’água? Será que a senhora já pensa que já viveu índio aqui? Porque tem até os pajé, né?

Dijé: rapaz... de índio eu já não sei. Eu sei que já viveu os escravos aqui, né? Disso eu sei.

Arkley: a senhora já trabalhou com terra, né? Com roça? A senhora já encontrou uma pedra redonda que parece um corisco por aqui?

Dijé: já encontrei, sim! Na mata essas pedras. Elas são bem redondas, chatinha...

Arkley: parece um machado?

Dijé: Hen hen! Assim mesmo, parece um machado, lá em Rio dos Peixes, lá tem uma lá, lá é quilombola né? Fizeram uma reunião e eles mostraram a pedra que encontraram lá. [Arkley explica o significado da pedra de corisco].

Arkley: certo. E as relações com as comunidades aqui, são boas?

Dijé: são sim, tem gente aqui que casa e se muda. E tudo. [a partir de então a conversa é interrompida e desanda para outro foco, finalizando].

APÊNDICE I

Imagens do quilombo Pacoã

Reunião de autodefinição quilombola (2015)



José Marcolino Leite, avô de Edilson



Mulher na produção de farinha



Olho d'água seco, por conta das queimadas



Fonte: Teixeira, 2016.

APÊNDICE J

Entrevista concedida por SÁ, Alípio; PAVÃO, Cesárea. **Entrevista VI** [Jan. 2016]. Entrevistadores: Professores Tadeu Gomes Teixeira, Maria da Conceição Pinheiro de Almeida, Camila Alves Machado Sampaio e o discente Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2016. 01 arquivo.mp3 (24 min. 37 seg.).

Prof. Tadeu: o senhor morava aqui mesmo?

Alípio Sá: morava bem aqui, na Providência.

Prof. Tadeu: seus pais também? Qual nome de seus pais?

Alípio Sá: é senhor. Era Benedito de Jesus, minha mãe era Sá, Maria Nazaré Sá.

Prof. Tadeu: Ahnh... e nessa época tinha fazenda já? Caruma?

Alípio Sá: já, sim. Ainda trabalhei lá, em tempo de pegar na manjarra.

Prof. Tadeu: e os donos de lá, quem era dono?

Alípio Sá: lá começou primeiro, conheci lá como Jair né? Mas já tinha um Jacinto naquele tempo, aí ele deu pra Jari, deu pra um pessoal Diniz aí, Dodô, aí que eles acabaram com a fazenda.

Prof. Tadeu: Sim! E os pais do senhor trabalhou lá?

Alípio Sá: Eles trabalharam lá

Cesárea Pavão: eles que trabalhou lá... que eram do tempo da escravidão mesmo.

Prof. Tadeu: Eles trabalharam no tempo da escravidão?

Prof. Maria: e no tempo dos avós, era nesse tempo? Mais antigos?

Alípio Sá: era sim. Mas meus pais trabalhou lá também, mas nesse tempo acho que não chegou não. Mas meu avô acho que trabalhou nesse tempo.

Prof. Tadeu: era? E o senhor se lembra de alguma história contada sobre a escravidão de seus avós?

Alípio Sá: eu era muito pequeno ainda.

Prof. Tadeu: e a mãe do senhor?

Alípio Sá: minha mãe morreu quando tava com 5 anos..

Prof. Tadeu: mas aí você escutava história da fazenda, o que o senhor trabalhou lá?

Alípio Sá: com cana.

Prof. Tadeu: e falavam que lá na época tinha escravos, também?

Alípio Sá: e tinha muito, é. Lá no Marravara que tinha isso um buracão cheio de lança, dizem que era um sumidouro que tinha lá [interrompido]

Cesárea Pavão: hen hen! Lá era feio! O negócio era feio!

Alípio Sá: Ali perto do Pirinã.

Cesárea Pavão: tinha pedra lá, o sumidouro!

Prof. Camila: e ainda existe lá?

Cesárea Pavão: existe, mas tá coberto [muitas vezes ao mesmo tempo causando incompreensão]

Prof. Camila: como que era?

Cesárea Pavão: era um negócio feio lá, tinha pedra, monte de pedra assim...

Prof. Tadeu: pedra? Que eles jogavam dentro do sumidouro?

Alípio Sá: é! Dentro do sumidouro. [repetem várias vezes que lá era feio!]

Prof. Tadeu: mas o senhor ouviu histórias de lá que jogavam as pessoas lá, maltratavam?

Cesárea Pavão: era o que eles falavam que jogavam as pessoas lá. Quando eu vim pra cá eu ainda conheci, a gente ia pra lá atrás de manga.

Alípio Sá: agora já tá tudo entupido [o diálogo adentra outros assuntos, um deles, a questão das manifestações culturais]

Prof. Tadeu: e as festas que tinha antes, como é que era? Mudou muita coisa? Na época tinha uma padroeira assim... como é que é, São Benedito...

Cesárea Pavão: Caruma antigamente, e aqui, tinha tambor. Era Nossa Senhora de São Benedito, Tambor de Crioula, forró de caixa...

Prof. Tadeu: e hoje?

Cesárea Pavão: hoje não tem mais as festas assim...

Alípio Sá: é só o reggae.

Cesárea Pavão: radiola... pra fazer um tambor é difícil, mas de vez em quando tem, quem quer, gosta, vai.

[a partir de então a gravação entra em assunto fora do foco, para então acompanharmos uma reunião do povoado sem gravação de áudio]

APÊNDICE K

Imagens do quilombo Proteção

Residências em Proteção



Reunião de Autodefinição de Proteção



Forno de farinha



Crianças brincando



Fonte: Teixeira, 2016.

APÊNDICE L

Entrevista concedida por CRUZ, Romualdo; PALAVRA DA CRUZ, Maria Valentina e PALAVRA DA CRUZ, Rosanilde Maria. **Entrevista VII** [Set. 2020]. Entrevistadores: Professor Arkley Marques Bandeira e Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2020. 01 arquivo.mp3 (20 min. 18 seg.).

Prof. Arkley: Olá, tudo bem com vocês? Estamos aqui para escutar a história de vida de vocês, aqui na comunidade, ouvindo relatos da infância, desde os Guterres, das comunidades daqui, sobre escravidão e tudo mais, da história de Pirinã também. Falamos com várias pessoas hoje, viemos do Caruma, falamos com seu Cural, mas queremos saber de vocês porque sempre escapa uma história de uma pessoa que não lembrou...

Maria Valentina (Dona Nhazinha): sei como é... Mas o principal que tá contando lá, foi? [apontando para o Caruma]

Alipio: então, a gente tá contando desde Jacinto Guterres, a senhora se lembra do tempo de Jacinto ou de antes assim?

Dona Nhazinha: não, antes não! Eu digo, Cural já contou toda a realidade de lá, não foi? [interrompida pela filha]

Rosanilde: Mãe, escute só, deixa eu lhe ajudar, a senhora não se preocupe com o que alguém contou, eles querem é que a senhora conte, escute só. Eu sei porque já fiz esse trabalho, Dany já correu por aqui também pra fazer o trabalho dela assim, o que eles querem é que a senhora conte o que a senhora sabe: se vai bater com o que “A” falou, ou não falou, não interessa! Então a senhora só conta assim, olha: a história da educação, dos professores que vieram, dos filhos que estudavam e que depois eles catavam algumas pessoas, entre elas, as suas irmãs, essas coisas, ontem mesmo a senhora tava contado dos doces. Então a senhora começa a contar, depois papai conta, que eles vão anotando [pausa longa].

Dona Nhazinha: eu fui nascida e criada aqui nesse lugar, criei, nasci, casei, tive minha primeira filha. Depois que eu saí, fui pra Pinheiro, Olho D’água, fui pra Chapada. O meu pai era lavrador aonde ele era muito amigo de Jacinto Guterres. Antes de Jacinto Guterres eu não conheci ninguém, porque eu não tinha idade, né?! [poucos segundos inaudíveis por conta de um liquidificador próximo à gravação]. Meu pai foi nascido e criado aqui no Pirinã, era lavrador e trabalhava com cana. Jacinto Guterres era uma pessoa muito respeitada pelo povo, todo mundo obedecia ele, ele era cumpadi de papai, padrinho de Didico. Era Jacinto Guterres e dona Iná. Eles tinham os seguintes filhos: Guterres 02 e Guterres 03, o último da minha idade, do dia 7 de fevereiro de 33, e eu também do dia 14 de fevereiro de 33. A gente fazia grande amizade com eles, a gente morando aqui [Pirinã] e eles moravam no Caruma. Lá, todo o domingo era um domingo, eu ia pro Caruma visitar dona Iná e dona Iná vinha, era um domingo de cada um. Jacinto Guterres era uma pessoa muito respeitada, o dono do Caruma, muito trabalhador. E lá, naquela época, não tinha professor formado por aqui, ele que trazia de São Luís. Jacinto Guterres que trazia. Ele que trouxe e deu até o quinto ano naquela época. Veio [começa a citar nomes de professoras]. Aí quem tivesse condição de pagar os filhos, iam estudar, continuar. Aí ficou. Não teve mais. Jacinto Guterres continuou sempre trabalhando lá, muito trabalhador, com cana. Mas que eu conheci eles assim lá, muito bonito lá, um sítio muito grande cheio de cana, uma casa de sobrado [...] tinha engenho lá, tinha manjarra que justamente o pessoal acordava de madrugada pra tocar o boi no moedor de cana, as pessoas carregando. O dia todo moendo cana e outras pessoas carregando.

Alipio: trabalhavam para Jacinto Guterres?

Dona Nhazinha: é. Trabalhavam pra Jacinto Guterres, porque antes de Jacinto Guterres, teve o Mazico, que era irmão dele, mas aí eu não conhecia de nada. Era dono também e aí que passa pra Jacinto. Já depois. Porque eles começaram a vender, não foi Dodô?

Dodô: foi aí que começaram a vender pra Domingo

Dona Nhazinha: depois de Jair foi que eles venderam pra Domingo. Aí foi que começou essa mistura aí. Seu Jacinto morreu e eles foram embora pra Pinheiro, tá vendo?

Prof. Arkley: e essas terras não tinha colono antes dos Guterres?

Dona Nhazinha: Ah, não! Diz que era de Mazico. Antes eu não sei.

Dodô: Naquele tempo as terras eram muito grande. Tinha os limites das áreas e todo mundo respeitava e obedecia. Antigamente, ficou, nunca vieram. Meu pai... É... E eu saí daqui novinho, morar na fazenda Olho D’água. Isso foi nos anos 50 pra cá, que eu me casei em 54, e até hoje a gente tá vivendo 66 anos de casado. Pois bem, eu sei muito pouco daqui. É como diz a cantiga de Roberto Carlos: “Quem sabe mesmo das coisas, sabe muito mais do que eu”. Caruma foi uma dominação, uma propriedade de engenho do Jacinto, naquele tempo trabalhavam com lavoura de cana, meu pai também veio e trabalhou, eu era bem pequeno, e meu sogro, que é pai dela [apontando para sua esposa] trabalhou muito com ele. E criou as filhas aí e tudo, parece que tinha três fazendas pra quem passou aí ele

morreu e a terra foi passando pra outro, aí passou pra um cumpadi meu, o Jair, aí Jair passou pra Domingo Diniz, depois se acabou...

Nhazinha: depois que Domingos morreu é que passaram a vender as coisas, vender as coisas, pro ferro velho...

Dodô: é... Aí era uma propriedade que só quem conheceu pra acreditar. Era muito alegre, muito bonito, cheio de fantasias, faziam festas lá, a gente dançava, os negros dançavam ao redor da manjarra, tá vendo? Mas...

Prof. Arkley: Marravara é o que?

Nhazinha: é uma coisa que eles fazem de madeira e fica lá em cima, fica aqueles braços enormes que ficava tudo agarradinho lá em cima e tocava o boi. O boi tocava e o boi rodava o engenho

Prof. Arkley: ah tá, manjarra era uma estrutura que vem, bota aqui e aí coloca... o boi... ah tá!

Nhazinha: exatamente! E tinha uma mesa grande, e lá fazia o engenho mover pelo boi onde a cana era moída. O pessoal vinha nas festas, tá vendo. Que tinha, eles faziam porque naquela época tinha essas festas que eles chamavam “festa de branco/festa de preto” [interrupção da filha].

Rosanilde: exatamente! Eles sabem, são de História. Festa pra branco e pra preto.

Nhazinha: aí as pessoas que eram conservado não tinha mistura, não se misturavam [interrupção da filha];

Rosanilde: Ela quer dizer, mamãe, mamãe era de família humilde, de um cidadão muito trabalhador, a minha vó, mãe dela, era uma senhora clara que nem você [aponta para um dos entrevistadores] que era considerada branca...

Nhazinha: de cabelo liso [acariciando seus cabelos de cima para baixo num gesto que indica cabelos lisos];

Rosanilde: O meu pai, filho de preto, namorando com dona Maria Valentina, conhecida como Nhazinha. Ela com as irmãs, iam na festa dos brancos lá [Caruma]; então existia o chamado preconceito cruel. Então, preto não ia pra essa festa. Preto... [interrupção da mãe]

Nhazinha: ficava lá embaixo... [com tom assertivo]

Rosanilde: Preto ficava lá embaixo, então na época Caruma também viveu isso, na época do Senhor... [mais uma interrupção da mamãe]

Nhazinha: ... Jacinto Guterres.

Rosanilde: Jacinto Guterres. Então mamãe, deixa eu lhe ajudar aqui, vou lhe perguntar algo pra ajudar aqui, na época de jacinto Guterres, tinha escravos? Escravos não de chicotear, porque já tinha sido abolido, mas eles tinham aqueles criados [interrompida pela mãe].

Nhazinha: Ah sim... Eles tinham, tinham a Cidá que trabalhava na cozinha, tinha Inês que é mãe desse menino que tá aí, Claudionor que era de trabalhar na cozinha, de fazer lavagem de prato, de fazer bolo, isso eles faziam demais. Tinha... Zé Brito, que trabalhava lá com eles também e tinha Bernardo Leite. Cidá era bem pretinha, escurinha, toda fortuna, era da cozinha. Inês mais pretinha, que é a mãe deles [de Seu Cural e sua irmã], porque o pai deles era bem caboco, bem branco. E Bernardo era moço véio, mais claro também e que tomava conta dos animais que têm lá, tá vendo, que não era casado. Cidá também moça véia, e Inês casada. Teve todos os filhos dela tudo lá, no lugar onde estão, lá eles chamavam Vila Joaquina. Então eles tinham esse pessoal, eles trabalhavam o tempo todo só com eles, eram responsáveis, eram gente de direito, tinham muita confiança em Cidá, Inês, Bernardo Leite e Zé Brito, Zé Brito era pra rolo mais Inês; agora era muito grande aquele sítio. Era muito respeitado. Tinha três cancela, era três boca de caminho que eles dizem. [...]

Prof. Arkley: E a Casa-Grande, a senhora lembra? Era de quê, pedra...

Nhazinha: A casa era de madeira e era assoalhada de madeira também. Telha. Tinha duas escadas, uma do lado da varanda onde Jacinto Guterres sentava e dava de olhar tudo, e a outra do lado da manjarra, mas a casa era grande! Deixa eu ver... Tinha onde a pessoa estudava, dois, três, quatro, cinco com uma área extensa, seis com a cozinha, sete com a varanda, lá era o almoço, tinha a mesa onde todo mundo almoçava, todo mundo assim, os “outros” eram tudo lá embaixo. Tinha outra sala que era de visita, era muito grande a casa, era um sobrado. Embaixo tinha um quarto que era um comércio, pra agasalhar os trabalhadores, pra vender pros trabalhadores. O resto era só coisa de assentamento.

Alipio: Então tinha gente que não se misturavam pra almoçar junto, com o Jacinto Guterres...

Nhazinha: Não, só os fazendeiros, as pessoas que eles consideravam, tá vendo, assim que eram.

Rosanilde: Só as pessoas que eles consideravam igual a eles

Prof. Arkley: e o que que eles produziam lá, era açúcar...?

Rosanilde: era açúcar e cachaça. Açúcar fazia muito, botava num cofó.

Prof. Arkley: e gado?

Rosanilde: muito gado com várias fazendas, em Pitomba, outra na Alegria, outra no Livramento, outra no rumo da Chapada, “muuuuuito” boi, muito boi! [empolgada]

Prof. Arkley: e essas comunidades que tem hoje aqui: Sudário, Proteção, Pacoã;; são as pessoas que trabalhavam pra eles que ficavam na terra?

Dodô: esse pessoal era tudo subordinado ao Jacinto. Principalmente Proteção, Providência e Sudário que eram os que mais trabalhavam lá.

Rosanilde: olha, Benedito Ferreira não morava aí, ele que ficou cuidando das terras de um tempo pra cá. Mas não tem ninguém dessa geração hoje. São poucos os que morreram. Ainda conheci a mãe de Claudionor que fazia comidas gostosíssimas!

Dodô: olha, nesse campo daí que vara do Caruma pra lá, era uma negada que tudo trabalhava pra Jacinto. Era quase como um escravo, casa de engenho era como se fosse escravidão. Acabou a escravidão, foi acabando também, os direitos foram chegando e acabou-se os engenhos, Olho D'água, Caruma, Bacuri, Santo Antônio.

Arkley: mas depois que acaba o pessoal fica lá trabalhando de graça né?

Dodô: era... Isso... Hoje em dia tem gente trabalhando, andando de moto, carro, com celular. Antigamente era no carro de boi. aí era o que ele dissesse era o que era feito!

Alipio: e sobre o sumidouro, o que vocês sabem?

Dodô: é, fiz uma casa lá no Marravara, no tempo do Papo de Rola, tavam demarcando as terras e esse sumidouro ficou dentro. Mas eu nunca tomei conhecimento.

Nhazinha: e lá tinha uns dois poços de pedra lavada [interrompida]

Rosanilde: olha só que vou contar. Paulinho, meu sobrinho que tá fazendo 44 anos agora. Eles vinham pra cá quando aqui ainda não tinha essa estrada, a gente vinha passar férias. Ele tinha 10, 11 anos. Aí ele brincando se deu com uma mina de caquinhos de louça de porcelana e guardou muito, muito. Aí, a gente supõe que aqui era uma casa de brancos, mas há tempos!

Dodô: é, mas aí, uns trezentos anos eu acredito. Porque quando eu passava aí eu passava no meio de carga e já era uma tapera antiga. Era esquisito demais lá.

Rosanilde: mas a história da escravatura, da branqueira deles, era exatamente do marrava pra lá!

Nhazinha: ali deve ter a mesma idade que tem Buenos Aires...

Rosanilde: o certo é que se as pessoas que viveram essa história, estariam com 110 anos... Eu queria pra mamãe falar uma coisa e papai falar outra, né. Papai era audacioso, né. Como era que o senhor... Eu vou fazer essa pergunta por vocês. Como era que o senhor se achava indo pra essa festa, que, como diz, os brancos dançavam em cima, os negros dançavam em baixo. Como era isso?

Dodô: Olha, eu já conheci lá, quando eu era rapazinho, ia completar dezoito anos ainda, eu quase que preparava o casamento, lá na fazenda do meu padrinho, como eu tinha muito apoio do véio, tinha confiança em mim, e aí ele me apoiava, eu cheguei lá no interior onde eu nasci, pois sou Paulista... [interrupção da filha]

Rosanilde: Hen! Ele quer dizer do povoado São Paulo do Gama onde nasceu. Mas eu tô perguntando aqui do Caruma [Dodô e Nhazinha interpelem juntos]

Nhazinha: Mas ele vai chegar lá...

Dodô: Vou chegar lá, eu vou chegar lá. Eu morava de lá e vinha passeado de lá de São Paulo. Meus pais já tinham morrido, aliás, minha mãe já tinha morrido, meu pai tava conseguindo ali com a família, morava num lugarzinho aqui no Gama. E lá eu vim nessa festa, meu irmão me iludiu, quer dizer, me aconselhou: “rapaz, tu vai casar... tu tá muito criança”, meu irmão mais velho que eu um ano e pouco. “Agora tu tem uma roupinha mas depois vai te acabar essa roupinha, tu vai te encher de filho e tal, vamo é pro Caruma numa festa que tem lá, rapaz, amanhã”, eu digo “ah, rapaz, mas minha roupa boa tá lá em Pinheiro”; e ele disse “rapaz, monta no cavalo que tem aí de Zé, que tu vai lá pegar esse cavalo e tu vai buscar tua roupa pra nós ir pra festa, rapaz”. Ele dizia: “lá tu vai se empregar no comércio eu que vou trabalhar na ajuda de pedreiro” No dia seguinte eu montei no cavalo, cavalo bom de correr, cheguei de volta quatro e meia pra cinco horas lá no São Paulo com a roupa, quando foi sete horas nós tava aí no Caruma. Nessa dita festa onde rodava a festa lá em cima, lá, essa [apontando para a esposa] me olhava lá da, lá da... Varanda da casa, peitoril da casa, arauto, olhava... Eu digo “veja só né, que beleza...” e eu morava num local onde eu tinha uma certa liberdade, que a gente tinha um apelidinho que era “Dodô do [incompreensível] Pimenta”, meu padrinho foi prefeito, cuidou de muita coisa também, e aí eu tinha regalia e dançava por ali tudo, não tinha aquelas apuração pra lá, aí eu tinha vontade de namorar ela, mas não tinha assim um **cabimento**, aí, brinquei por lá, aonde essa velha, uma Estela que não é essa Estela velha, é outra Estela que tava lá e já morreu há muitos anos, dancei com ela lá, brinquei em volta da manjarra, que era tirava dos braços da manjarra pra poder o povo dançar pra ficar mais branco o salão. Quando no outro dia vim, por lá deitei, botei uma rede, deitei, dormi, almocei, quando eu cheguei em casa eu fiz uma carta pra ela. E nisso eu tinha vergonha de ser barrado [interrupção da filha]

Rosanilde: Vocês tão vendo. Então, moral da história: ela era branca, ficava em cima, preto [apontando para o pai] ficava em baixo.

Arkley: Mesmo depois da abolição?

Rosanilde: Mesmo depois da abolição. Ele já era filho de um abolicionista.

Dodô: É. Meu pai acho que escapou da escravidão.

Rosanilde: Claro, pai.

Dodô: mas acho que minha avó, não!

Rosanilde: ela foi da “Vinti Livre” (quer dizer: ela foi do tempo da Lei do Ventre Livre). Então o que eu quero dizer é isso, outra pergunta pra incrementarem a coisa de vocês. Esse “baixo” onde vocês dançavam, onde preto dançava, é... Era uma área livre ou tinha um controle onde tinha alguém que era porteiro e entrava os preto que eles queriam ou qualquer preto entrava pra dançar?

Dodô: Não. Enquanto punha em seu lugar que ocupava naquele tempo. Esse que é o negócio. A negada de hoje ficou esclarecida. Naquele tempo todo mundo conhecia seu lugarzinho e tal, e pronto. Não era preciso porteiro. A

casa era iluminada por lamparina e quem dançava não podia encostar muito com a mulher que ali tinha um fiscal pra olhar: “Eh, Não!...” [interpretando o fiscal]

Arkley: e as músicas, como eram cantadas?

Dodô: as música eram domingo quando era bom, tinha o júnior Raposa, depois José Carneiro, aí... diversos aí. Mais tarde foi que começou a ter o baile de sopro, tá vendo? Eu deixei de vim umas duas festas aí, pois, Nhazinha, às vezes, eu mandava pra ela cartas, nós se correspondia muito, namoramos 4 anos, e a gente já se correspondia muito e quando ela tinha uma permissão de ir pra uma festa mandava me dizer, mas eu não tinha coragem de ir. Mas, tudo passa e isso acabou graças a Deus. Eu tinha medo de ir barrado. Naquele tempo [incompreensível, muitas falas ao mesmo tempo interrompendo]

Arkley: E a senhora, podia descer?

Nhazinha: Descer de lá da festa? Pra manjarra? Nunca, não! [enfática]

Arkley: E os homens desciam pra dançar com as mulheres negras?

Nhazinha: Não.

Dodô: Não. Tinha, tinha separação de sala e pronto. Cada um no seu lugarzinho. Não tinha esse negócio de mistura. O negro sabia o lugar que ele ocupava, e foi acabando algumas humilhações desse tipo porque alguns começaram a caprichar e ter direito de ser convidado, aí eles convidavam no Caruma alguém porque tinha regalia e tal.

Rosanilde: então nessa época tinha o termo “preto besta” né? Que era o preto sem estudos. Graças a Deus eu consegui estudar, né... [o assunto desanda, fora de foco, levando ao cansaço dos idosos e ao fim da entrevista]

ANEXOS

ANEXO 01: Matéria sobre os índios no jornal Cidade de Pinheiro

5

CIDADE DE PINHEIRO

30 de setembro de 1923

OS INDIOS

Acabam os índios de praticar um terrível massacre no logar «Anta», deste município.

Cinco mortes, e uma criança agonizante. O exodo dos lavradores para o município de Vianna. O dr. juiz de direito leva o facto ao conhecimento do Presidente do Estado.

Voltaram já os índios à sua faina de morticínio de todos os annos.

E todos os annos, destas mesmas columnas, lembramos ao governo a necessidade de se tomarem serias providencias para que cessem, de vez, esses lamentaveis factos, que prejudicam, sobre modo, a nossa lavoura.

Este anno, servio de theatro à hecatombe, à primeira, pois que se receiam as reproduções de outras, o logar denominado «Anta», logar que já se ia desenvolvendo com muitas esperanças de constituir, em futuro não muito longe, um importante nucleo de lavoura, mas que, entretanto apresenta, agora, após a invasão dos índios, um desolador aspecto de coisa abandonada.

Mas, narremos o facto:

Foi no dia 15 deste mez:

Eram 11 horas, quando numerosos grupos de selvagens, armados de arcos e flexas, invadiram inesperadamente, como costumam fazer, o logar «Anta», a que nos referimos.

Atacaram, para logo, a casa de propriedade de um filho do sr. Raimundo Lopes, e ahi, mataram, á flexa, quatro pessoas, sendo dois filhos, uma nora do mesmo Raimundo Lopes, e um cearense, que habitava o mesmo tecto, havendo ferido gravemente uma criança, neta do referido sr. Raimundo Lopes.

Este, que morava proximo, corre em defeza dos seus parentes, armado de rifle, que não conseguiu desparar, por defeito da arma.

Os índios fogem com a aproximação de Raimundo Lopes, contra o qual atiraram ainda as flexas.

Raimundo Lopes já só encontrou em a casa do seu filho, os cadáveres, em numero de quatro, e o seu neto agonizante.

Esse massacre, como logo se vê, encheu de pavor aos habitantes do logar, todos lavradores, que deixaram as suas habitações rumando o município de Vianna, ficando, abandonadas onze casas.

Chegando o facto ao conhecimento do professor Appolinario, de «Villa Rica», município de Vianna, mandou referido professor telegraphar ás autoridades de Munção, e moradores do logar «Alto Tury» prevenindo os da invasão dos índios.

Do «Alto Tury», mandaram informes de que muitos índios haviam transposto o rio em direcção ao município de Pinheiro.

O sr. José Francisco Gonçalves commerciante no logar «Capim», município de Vianna, proximo ao logar «Anta», onde se desenrollou a tragedia, se dirigio por carta, ao nosso subdelegado, em «Pericumã» pondo-o ao por dessas tristissimas occorrencias.

O subdelegado referido, sr. Raimundo Nonato Araujo, veio a esta cidade onde esteve no dia 27, entender-se com as autoridades locais sobre as providencias a serem tomadas contra novas invasões de índios, o que estão a receiar os lavradores daquela zona, havendo o dr. juiz de direito da comarca transmittido o facto per telegramma ao dr. presidente do Estado.

—Adianta nos o subdelegado sr. Raimundo Nonato Araujo, a quem devemos a gentileza das informações que ahi ficam sobre o massacre dos índios, que os cadáveres encontrados em a casa saqueada, estão atravessados por duas a tres flexas.

Disse-nos mais mesmo subdelegado que os lavradores da zona invadida, e suas proximidades, não só deste município como os de Vianna, se preparam para uma defeza seria no caso de novos ataques, mas, que, infelizmente, ditos lavradores não se acham para isso, sufficientemente armados, confiando, portanto, que o governo os auxilie nesa justa defeza das suas propriedades, das suas esposas, e dos seus filhos.

O telegramma transmittido pelo dr. juiz de direito da comarca, ao

dr. presidente do Estado, foi concebido nos seguintes termos:

Dr; Presidente Estado.

Maranhão.

Índios atacaram centro lavoura, «Anta», este município, roubando, matando, fazendo ainda quatro mortos, além feridos. Lavradores apavorados, receiando novos massacres, abandonam habitações, pedem providencias.

Elisabetho, juiz de direito.

Vida religiosa

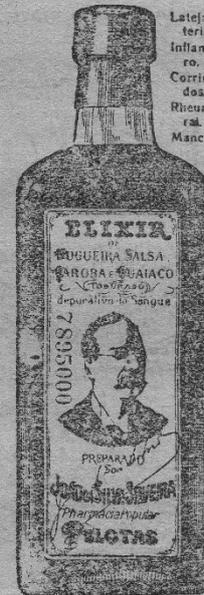
Aos domingos e quintas feiras haverá na Matriz, ás 4 horas da tarde, aulas de cathecismo, ás crianças do sexo masculino.

ELIXIR DE NOGUEIRA

de Phco. Chco. João da Silva Silveira.
Cuidado com as imitações

ELIXIR DE NOGUEIRA

Empregado com successo nas seguintes molestias:



Latejamento das arterias do pescoço.
Inflamações do uero.
Corrimento dos ouvidos.
Rheumatismo em geral.
Manchas da pelle.
Affecções do ligado.
Dores no peito.
Tumores nos ossos.
Cancros venereos.
Gonorrhéa.
Fistulas.
Espinhas.
Rachitismo.
Flores brancas.
Ulceras.
Tumores.
Sarnas.
Escrophulas.
Darthras.
Boubas.
e, finalmente, todas as molestias provenientes de sangue

GRANDE REFORMATIVO DO SANGUE

ANEXO 02: Matéria sobre os índios no jornal Cidade de Pinheiro

7

CIDADE DE PINHEIRO 18 de novembro de 1923

OS INDIOS

As providencias do governo em defesa dos nossos lavradores contra as invasões e massacres dos selvagens.

Consoante dissemos na nossa ultima edição, esteve, em Pinheiro, em obediencia ás instruções do dr. presidente do Estado, o delegado de Vianna, tenente José Augusto de Souza, que veio entender-se, nesta cidade, com o dr. juiz de direito da comarca acerca das providencias a se tomarem em defesa dos nossos lavradores, pondo os á salvo dos ataques dos selvagens. Não nos enganavamos, pois, quando garantimos aos mesmos lavradores que as providencias do governo não se fariam demorar, e que, portanto, não deviam abandonar as suas lavouras e propriedades como alguns o fizeram, e como já o queriam outros fazer amedrontados pelo receio de novos massacres dos indigenas.

Do entendimento do tenente Souza com o dr. juiz de direito da comarca ficou resolvido.

1. a distribuição de trez soldados pelos pontos principais e mais sujeitos ao ataque dos selvagens;
2. a distribuição de munições de rifles entre os lavradores menos abastados de

veudo essa distribuição ser feita por intermedio das autoridades, e com a condição de serem devolvidas em pinheiro, quando entrar o inverno, se até lá não tiverem sido ellas utilizadas.

As tres praças, que deverão estacionar nos principais centros de lavoura do nosso municipio, virão de Vianna, retiradas da força comandada pelo tenente Souza.

Este, e o dr. juiz de direito da comarca levaram ao conhecimento do governo do Estado o resultado do entendimento havido, entre as suas autoridades sobre as providencias, a que nos referimos.

Sabemos que os pontos escolhidos para o estacionamento das praças, são «Roque», casa do lavrador sr. Elcy Pereira, «Aldeia», casa do subdelegado sr. Estevão Sá; «São Felipe», casa do lavrador sr. Marciano Durães.

Estamos certos de que, com tais providencias, ficam os nossos lavradores aparelhados a se defenderem de qualquer ataque dos selvagens.

Rozario, o semioarista Eurico Boga.

Acha-se, entre nós, o sr. Antonio Sadré, representante da casa Zozimo Pereira, de S. Luiz.

De regresso de Maranhão, encontra-se já nesta cidade, o sr. João Correia Beckman.

Abertologia

D. LUIZA CANDIDA DE ARAUJO CASTRO

Por telegramma particular se sabe nos ter fallecido em S. Luiz, no dia do corrente mez, depois de longos padecimentos, D. Luiza Candida de Araujo Castro, estremeida esposa do cel. João Albino Gomes e Castro, e mãe do Dr. Raimundo e Araujo Castro, residente no Rio de Janeiro. A finada, que era geral-

mente estimada, residio por muitos annos nesta cidade, donde transferio a sua residencia para a vizinha cidade de S. Bento, onde tambem residia por muito tempo, vindo fallecer na capital do Estado, lugar em que se achava passando uma temporada em companhia do seu esposo, o cel. João Albino, a quem, bem como ao nosso conterraneo Dr. Araujo Castro, seu digno filho, a sua irmoã, D. Anna de Araujo Gomes, e parentes, e o seu genro cel. José F. de Araujo Sousa enviamos sentidas condolências.

Recordação

Quirora, quando a vida me sugia ainda no verdor das primaveras! eu, pensava que só, só alegria houvesse n'este mundo, de chiméras,

Mas hoje, já bastante causticado das tranças d'esta vida, enganosa! recordo, naquelle tempo aureolado d'aquellas primaveras, cor de rosa

Recordo! entre suspiros e ais, essas saudosas primaveras idas... que a mim, não voltam... não voltam mais!

Guardo portanto, no meu coração, d'essas d'ulcissimas éras floridas! uma intermina, «Recordação»...

Pinheiro 16-11-1923.

Christovam Simões de Oliveira

SOLICITADAS

Salvo 18 de Outubro Salve!

Querido Poivo Ernestino

Rompe hoje o grandioso dia do teu feliz anniversario' dia bello alegre e festivo da tua vida, vê romper l'ella a aurora brilhante cahir com os seus bellos e dourados raios, sobre as mais lindas e perfumadas flores do teu 'jardim' o jardim da tua precioza existencia.

Eu com o coração jubiloso venho dar-te por este meio os meus sinceros parabéns dezejan-do que esta data se reproduza por longos annos cercada de mil felicidades sempre em lado dos que te são caros.

tua sincera poiva,

ANEXO 03: Matéria sobre os índios no jornal Cidade de Pinheiro – caso do Roque

5 CIDADE DE PINHEIRO 25 de novembro de 1923

Coco babassú

A invenção de nova machina que quebra 50 kilos de amendoas por dia.

Lemos no «Diario de São Luiz» de 10 deste mez;

Uma experiencia

«Realizou se hoje, as 10 horas, no jardim do palacio da Presidencia do Estado, a experiencia da nova machina portatil para quebrar coco babassú, do inventor James W. Richmond e construida pela firma Wilson Holgate & Co. Ltd., de Manaus.

Assistiram a prova o sr. dr. Godofredo Vianna, presidente do Estado, seus secretarios, chefes das repartições publicas federaes e estaduais, representantes das principais casas compradoras e exportadoras de babassú, bem como os sergentes dos bancos locais.

A machina, que é muito simples, funciona presa a qualquer arvore, e quebra o coco por meio de uma poderosa alavanca, que move duas fortes navalhas. A quebra dá-se pelo atrito em sentido vertical. O peso da machina é de 60 kilos; seu preço, ao cambio actual, é de 1.600\$000, e quebra 300 cocos por hora, com uma produção calculada em 50 kilos por dia.

As amendoas sahem do entocarp quasi todas inteiras.

Os srs. M. W. Penfold e James Richmond deram aos presentes todas as informações sobre o funcionamento da machina, tendo sido quebrados na presença do numero 10 publico, coco do Pará, da ilha de S. Luiz e do interior do Estado.

A experiencia causou aos presentes boa impressão, pela sua simplicidade, meios de gradação para cocos de todos os tamanhos e facilidade do funcionamento, sendo excellento o seu resultado.

O sr. Richmond foi muito felicitado, bem como o sr. Penfold, representante da Companhia Holgate.

Essa machina representa verdadeiramente um grande progresso para a industria extractiva do coco babassú e vem em muito bom tempo contribuir para o nosso desenvolvimento economico.»

Roque

Terras e campos. A causa da desolação. O coronel. A providencia do caboclo.

Todas as atenções estão voltadas para os principais centros de lavoura do municipio, em momento tão trágico como o que atravessamos.

O Roque, fadado pela natureza, possui muitas e campos capazes de produzir. Colheitas abundantes e gados nedeos atraíram gente de toda parte, e hoje faz pena se ver Centro tão prospero, quasi abandonado, e os moradores mais interessados, afflictos e sem segurança.

A causa da desolação é o indigena.

De quando em vez elle surge na sua faina de horror, matando, saqueando, levando a desolação e a miseria ao seio do povo trabalhador e pacifico, e as vezes atemorizando a propria cidade de Pinheiro.

O grupo de selvagens desaparece do logar do sinistro, para surgir além, não poupano a propria innocencia da creança indefeza.

Passando o dia da desolação o pobre povo se lastima, ergue os braços aos céos, volta-se para os grandes da terra e o silencio e o esquecimento abrem suas grandes azas negras para acobertar a victima que ainda sangra ou o incendio que ainda fumega.

Cruza os braços o governo do Estado e o governo do Municipio fecha os olhos.

Para quem appellar?

Para a miseria, para o sobresalto, para a tristeza, para o desespero que se obriga em cada lar e em cada coração?!

Antes assim fosse, e esse povo trabalhador, já teria com suas proprias mãos arranjado o seu engrandecimento moral e material.

Mas o Estado e o municipio tomaram a si a defeza do povo afflictto, e o povo desamparado continua exposto a furia do selvagem.

Augmenta o sobresalto e a insomnia persegue quem todo o dia andou de porta em porta mendigando o que é seu, o que depositou para o dia em que se visse ameaçado.

E livres dos olhos lacrimosos do povo victima, os homens do dia contemplam o azul do Firmamento e consultam a patria amantissima, repleta com um optimo jantar.

Foi-se a promessa de defender lavradores, fugio a impressão de horrores, porque a familia está se-

gura e para o dia seguinte ainda ha muito dinheiro.

O caboclo, na semana seguinte, suarento e estafado, vem trazer a tristissima noticia que os indios mataram sua mulher e filhos, lavaram suas redes e incendiaram sua casa.

— Seu Coronel, quando chega a providencia do governo?

Espere, meu amigo, o governo está agindo, tenha paciencia.

Seu coronel, a providencia já tomamos: tudo está abandonado, não podemos viver em sobresalto. Culpado é o Estado e o Municipio, porque quem consente ao crime é tambem criminoso.

F. Luis.

Troupe Mesquita

Realizou se a 20 deste mez, nesta cidade, o estreia da «Troupe Mesquita, com os seus interessantes bonecos de pau.

O chefe da troupe, sr. Thomaz Mesquita, soube agradar a plateia e principalmente a petizada, que anchia a casa.

O espectáculo teve logar na varanda do predio do sr. Manoel Marques, sito a rua aDr. Elisabetho, e logrando boa enchente, correspondendo, deste modo, aos esforços empregados pelos patronos da troupe srs. José Joao Pereira e Acrisio Trinta.

A plateia, uma vez por outra, se manifestava, ora, aplaudindo, ora mostrando se entusiasmada com as fanfarras dos originaes actores.

Em todo o caso, a festa esteve boa.

O Ill. medico Dr. Acrippino Louzada, residente em Rosario (Rio Grande do sul), declara em attest. do firmado em 22 de Setembro de 1915, empregar com excellentes resultados nas manifestações syphiliticas, o ELIXIR de NOGUEIRA, do Pharm. Chim. João Silva Silveira.

J. Protoso Bogea

E

GRIJALVA RODRIGUES FERNANDES

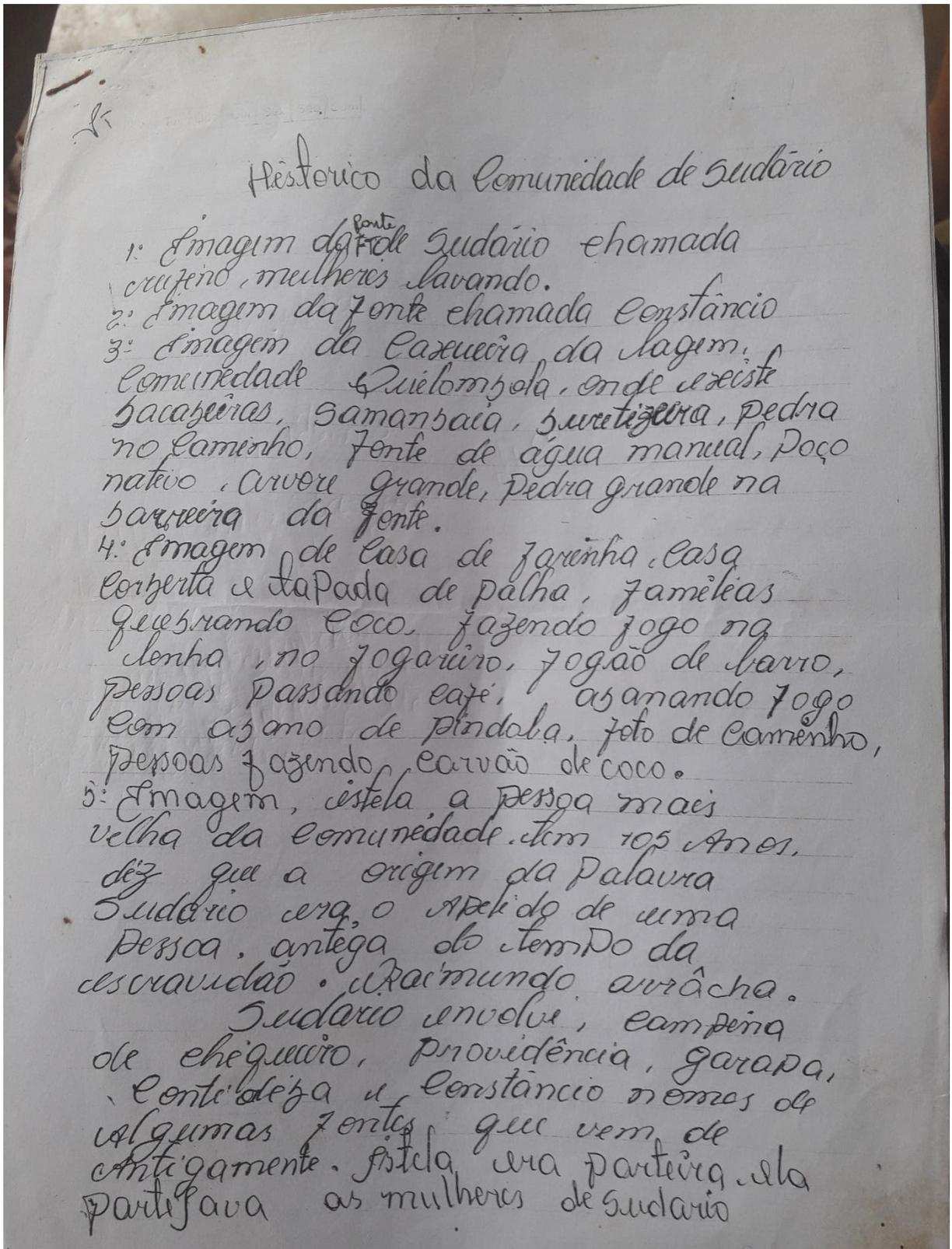
ENGENHEIROS-AGRONOMOS

Acceptam divisões e demarcações de terras.

Fazem projectos e empreitam construções

Preços modicos

ANEXO 04: Histórico de Sudário (somente a primeira página)



ANEXO 05: Certidão de Autodefinição de Sudário



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

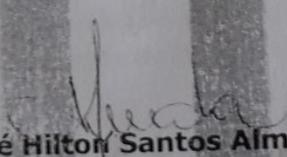
Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 01420.000605/2012-64 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE DE SUDÁRIO**, localizada no município de Pinheiro/MA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 016, Registro nº 2.163, fl.182, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Alexandro Reis**, (Ass.)....., Diretor do Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, **13 de outubro de 2014.**

O referido é verdade e dou fé.


José Hilton Santos Almeida
 Presidente
 Fundação Cultural Palmares - FCP

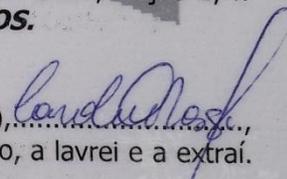
ANEXO 06: Certidão de Autodefinição de Pacoã

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988

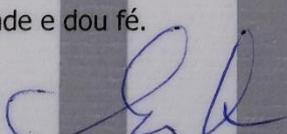
Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção n.º 169, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação n.º 01420.005988/2016-91 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE PACOÃ**, localizada no município de Pinheiro/MA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 018, Registro n.º 2.433, fl. 054, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINI COMO REMANESCENTE DOS QUILOMBOS.**

Eu, **Carolina Conceição Nascimento**, (Ass.), ,
Diretora do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí.
Brasília/DF, **15 de dezembro de 2016.**

O referido é verdade e dou fé.


Erivaldo Oliveira da Silva
Presidente
Fundação Cultural Palmares

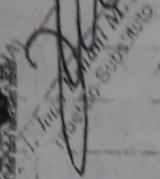
ANEXO 07: Histórico de Proteção (primeira página)

Histórico da comunidade de Proteção município de Penhino - MA

A comunidade de Proteção foi fundada por volta de 1812, com a chegada dos primeiros moradores dos quais constam: Sr. Raimunda João Batista, Oníndia, João Ferreira e Maria Barros, famílias rurais estas que vieram fugidas do município de Bequimão, fizeram paróquia em eorumã, depois indo para a localidade Proteção, onde fixaram suas moradias e ali se reproduziram formando então esta comunidade. Com a morte desses primeiros moradores outras famílias mudaram para este povoado são eles: Sebastião Botelha Leandro Brazão, Jerônimo de Jesus todos falecidos. O sócio Clípio Sá diz ter os conhecidos e nos relatou que antes eles moravam na localidade providência por lá formaram família e logo em seguida se mudaram para o povoado Sudário e de lá migraram para o povoado Proteção, onde permanecem os seus ancestrais filhos e netos até os dias atuais, conservando os costumes e tradições dos nossos ancestrais.

As atividades desenvolvidas por esta comunidade sempre foi a agricultura familiar, inicialmente produzindo cana de açúcar, algodão, quebra de coco, batata, mandioca, milho e arroz e a criação de pequenas quantidades de animais de pequeno porte como: caprinos, suínos, mulas e cavalos domésticos. Hoje continua o mesmo sistema de produção dos tempos dos ancestrais o trabalho na roça

ANEXO 08: Histórico de Pirinã (primeira página)


 Diagnóstico da Comunidade do Povoado Pirinã.

O povoado Pirinã fica localizado no município de Pinheiro-Maranhão e tem como cultura popular o afroreggae e as festas da Igreja Católica, comemoradas nos meses de maio, mês de Maria e no mês de Outubro, festa de Nossa Senhora do Sagrado Coração de Jesus, padroeira da comunidade.

Dona Maria Valentina Távora, conhecida como Nhazinha Távora e Maria José Pavão, a Nenem, nascidas e criadas no povoado Pirinã, contaram que seu João Evangelista, o vovô baixinho e Maria Araújo, conhecida como Mãezinha eram marido e mulher, nasceram em Alcântara-Maranhão, que após se casaram tiveram seus filhos. Era uma família numerosa, nove filhos, sendo João Pavão, Francisco Maria do Pavão, Juliana Távora, Virgílio Távora, Pedro Pavão, Raimunda Pavão, Belmiza Távora, Joaquim Távora e Deocéciano Távora.

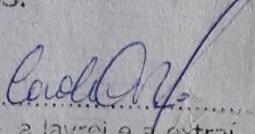
Conforme a escritura dos

ANEXO 09: Certidão de Autodefinição de Pirinã

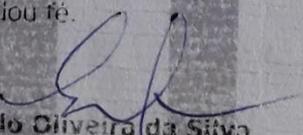

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro
CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação n.º 01426.012532/2014-15 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE PIRINÃ**, localizada no município de Pinheiro/MA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 018, Registro n.º 2.527, fl. 148, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINI** COMO REMANESCENTE DOS QUILOMBOS.

Eu, **Carolina Conceição Nascimento**, (Ass.), 
 Diretora do Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí.
 Brasília/DF, **09 de junho de 2017**.

O referido é verdade e dou fé.


Erivaldo Oliveira da Silva
 Presidente
 Fundação Cultural Palmares